

Rivista STUDIUM Ricerca

(Sezione on-line di Filosofia)

Anno 116 - nov./dic. 2020 - n. 6

Carmelo Ottaviano filosofo dell'essere e
dell'agire. Contributi etici, estetici, pedago-
gici, metafisici, teologici, biografici

A cura di Giovanni Turco



STUDIUM

Rivista bimestrale

Direttori emeriti: Vincenzo Cappelletti, Franco Casavola

COMITATO DI DIREZIONE: Francesco Bonini (*Università LUMSA, Roma*), Matteo Negro (*Università di Catania*), Fabio Pierangeli (*Università Tor Vergata, Roma*)

COORDINATORI DI STUDIUM RICERCA, FILOSOFIA (SEZIONE ON-LINE): Massimo Borghesi (*Università di Perugia*), Calogero Caltagirone (*Università LUMSA, Roma*), Matteo Negro (*Università di Catania*)

REDAZIONE STUDIUM RICERCA, FILOSOFIA (SEZIONE ON-LINE):
Fabrizio Grasso

CAPOREDATTORE: Anna Augusta Aglitti

Abbonamento 2020 € 72,00 / estero € 120,00 / sostenitore € 156,00

Un fascicolo € 16,00. L'abbonamento decorre dal 1° gennaio.

email: rivista@edizionistudium.it Tutti i diritti riservati.

Stampa: mediagraf – Noventa Pad. (PD)

Finito di stampare nel mese di dicembre 2020

Autorizzazione del Trib. Di Roma n. 255 del 24.3.1949

Direttore responsabile: Vincenzo Cappelletti

Gli articoli della Rivista sono sottoposti a doppio referaggio cieco. La documentazione resta agli atti. Per consulenze specifiche ci si avvarrà anche di professori esterni al Consiglio scientifico. Agli autori è richiesto di inviare, insieme all'articolo, un breve sunto in italiano e in inglese.

EDIZIONI STUDIUM S.R.L.

COMITATO EDITORIALE

Direttore: Giuseppe Bertagna (*Università di Bergamo*). Componenti: Mario Belardinelli (*Università Roma Tre, Roma*), Ezio Bolis (*Facoltà teologica, Milano*), Massimo Borghesi (*Università di Perugia*), Giovanni Ferri (*Università LUMSA, Roma*), Angelo Maffei (*Facoltà teologica, Milano*), Gian Enrico Manzoni (*Università Cattolica, Brescia*), Fabio Pierangeli (*Università Tor Vergata, Roma*), Angelo Rinella (*Università LUMSA, Roma*), Giacomo Scanzi (*Fondazione Tovini, Brescia*).

CONSIGLIERE DELEGATO ALLA GESTIONE EDITORIALE: Roberto Donadoni

REDAZIONE: Simone Bocchetta

UFFICIO COMMERCIALE: Antonio Valletta

REDAZIONE E AMMINISTRAZIONE

Edizioni Studium s.r.l., via Crescenzo, 25 – 00193 Roma

Tel. 066865846 / 6875456, c.c. post. 834010

SITO: www.edizionistudium.it

Sezione monografica

Carmelo Ottaviano filosofo dell'essere e dell'agire. Contributi
etici, estetici, pedagogici, metafisici, teologici, biografici

A cura di Giovanni Turco

Introduzione di Giovanni Turco	11
Turco Giovanni, <i>Il valore dell'agire nel pensiero di Carmelo Ottaviano</i>	19
Solitario Francesco, <i>L'estetica di Carmelo Ottaviano: una Metafisica elegante</i>	111
Scuderi Graziella, <i>Carmelo Ottaviano. Dalla pedagogia al sistema formativo scolastico</i>	178
Vernacotola Gualtieri D'Ocre Antonio, <i>Politica come "scienza", politica come "virtù". Dall'aut/aut hobbesiano all'et/et aristotelico nella Soluzione scientifica del problema politico di Carmelo Ottaviano</i>	214
Pesce Antonio Giovanni, <i>Contro l'immanenza</i>	273
Cartia Amelia, <i>Tempo, memoria e infinito nel pensiero di Carmelo Ottaviano</i>	303
Di Matteo Marco, <i>Il latino come lingua eminentemente "logica" nella prospettiva didattica di Carmelo Ottaviano</i>	383
Staglianò Antonio, <i>La fiaccola della rivelazione e la meta del cammino. Prima lettera pop teologica al filosofo Carmelo Ottaviano</i>	410
Rando Francesco, <i>Aspetti della posterità intellettuale di Carmelo Ottaviano tra biografia, filosofia e arte</i>	449

A questo numero hanno collaborato:

CARTIA AMELIA, Ragusana. Laureata in Filosofia presso l'Università Cattolica di Milano: in triennale con tesi su Nietzsche, per la magistrale in Teoretica con una tesi sui temi del tragico in Carmelo Ottaviano. La tesi è stata oggetto di una pubblicazione per l'editore Prometheus, e ha vinto il premio Athena Noctua. Intrapresa la carriera giornalistica presso La Sicilia, ha vinto il premio Escher dell'Università di Catania. Dopo un master in Editoria e Giornalismo presso l'Università La Sapienza, ha fatto esperienza presso La Repubblica, Il Fatto Quotidiano e Il Foglio. Collabora con quotidiani e riviste, e si occupa di comunicazione politica.

DI MATTEO MARCO, è docente di Italiano e Latino presso il Liceo Scientifico "Mons. B. Mangino" di Pagani. Ha insegnato Lingua Greca e Lingua Latina presso l'Istituto Teologico Salernitano ed è stato cultore di Antropologia Filosofica presso l'Università Europea di Roma. Collabora con le riviste *Divinitas* e *Il Timone*.

PESCE ANTONIO (1978), è docente di filosofia e storia nei licei. Ha studiato Vico, Pascal, Croce e soprattutto l'attualismo gentiliano, al quale ha dedicato, tra gli altri, *L'interiorità intersoggettiva dell'attualismo. Il personalismo di Giovanni Gentile* (2012), *The integral philosophical experience of actualism* (2014), e *La filosofia della nuova Italia. Il progetto etico politico del giovane Gentile* (2020). I suoi ambiti di ricerca sono anche la metafisica classica, il personalismo e il pensiero liberale. Tra le sue pubblicazioni: *Del pensare esistenziale. La vita come rischio e bellezza* (2016).

RANDO FRANCESCO, è nato a Modica, a poche centinaia di metri dalla casa natale di Carmelo Ottaviano, che, però, non ha

conosciuto personalmente. Contrariamente alla sua volontà, è stato costretto a entrare in un'aula scolastica, che non si trovava e non si trova *en plein air*, dove amava e ama ancora vivere. Inopinatamente si è laureato in una disciplina, di cui non conosceva neppure il nome: filosofia. Stranamente ha insegnato lettere nelle scuole secondarie superiori. La passione per la filosofia, trasmessagli dai libri dell'Ottaviano, gli ha inoculato il dovere di disseppellire dall'oblio profondo, dove lo aveva sotterrato l'«odio filosofico», ideologico e politico, il filosofo concittadino.

Di ciò è umilmente orgoglioso. Nella vecchiaia, *En attendant* ...non il Godot beckettiano ma lo schopenhaueriano giungere del Nilo al Cairo, ha scritto un paio di libri, che, probabilmente, troveranno tre o quattro lettori (Manzoni si rivolgeva ai suoi venticinque lettori), ben consapevole, però, con il premio Nobel Seamus Justin Heaney, che «The main thing is to write for the joy of it».

SCUDERI GRAZIELLA, professore associato di Pedagogia generale e sociale, ha insegnato presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università degli Studi di Catania e presso l'Università Kore di Enna. Ha partecipato con relazioni a Convegni e Congressi nazionali e pubblicato su riviste prestigiose. Tra i suoi lavori: *Storicismo e Pedagogia. Vico Cuoco Croce Gramsci*, Armando, Roma 1995; *Differenza come valore e educazione*, C.U.E.C.M., Catania 1999; *Razionalismo critico e pensiero pedagogico di Antonino Banfi*, Pellegrini, Cosenza 2000; *Il razionalismo critico come problema pedagogico*, Pellegrini, Cosenza 2005.

SOLITARIO FRANCESCO, già professore di “Estetica” e di “Filosofia dell'arte contemporanea” presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena, ha dedicato i suoi studi e le sue ricerche a tematiche di storia dell'estetica, di estetica comparata, di critica

d'arte e di critica letteraria, sulle quali ha pubblicato volumi e saggi in Atti di Convegni nazionali e internazionali, opere collettanee e riviste. Suoi scritti sono stati tradotti in inglese e russo.

Già Direttore della sezione di *Estetica comparata* del "Centro di Studi Comparati I Deug Su" dell'Università di Siena, si è dedicato anche a studi di comparatistica (Oriente/Occidente) con saggi e interventi di estetica indiana, cinese, islamica, giapponese, africana. Tra i saggi più recenti: *La ricezione critica in Italia* di A. K. Coomaraswamy, Milano 1992; *Itinerari del Sublime*, Milano 1994; *L'estetica di E. Oberti tra metafisica e fenomenologia*, Milano 1997; *A. Tari nella "Critica" di Benedetto Croce*, Milano 1998; *L'Estetica Reale di A. Tari*, Milano 2003; F. Rando-F. Solitario (a cura di), *Carmelo Ottaviano nella filosofia del Novecento*, Milano 2008; *A. Tari e la Musica*, Milano 2011; *Estetica e Metafisica*, Milano 2012; *Il linguaggio poetico tra Silenzio e Parola assoluta*, Milano 2012; *Trame di luce. La scultura di Ivo Giubbilei tra informale e figurativo*, Milano 2012.

Ultimi saggi: *La responsabilità dell'artista tra arte, religiosità e bellezza*, in S. Fava (a cura di), *Il resto vi sarà dato in aggiunta. Studi in onore di Renata Lollo*, Milano 2014; *Il Verbo e il Vuoto tra Parola e Silenzio*, in P. Piccari (a cura di), *Forme di realtà e modi del pensiero*, Milano 2016; *Il sublime inganno*, in G. Guanti (a cura di), *La Resistenza Estetica in Musica*, Pisa 2018; *Luigi Stefanini e la circolarità estetica-metafisica*, in «Annuario Filosofico» n° 35, Milano 2020.

STAGLIANÒ ANTONIO, è vescovo di Noto dal 2009. È Dottore in Teologia e in Filosofia (Università della Calabria). Dal 1989 al 1995 membro del Consiglio nazionale dell'Associazione Teologica Italiana, ha insegnato *Teologia sistematica* presso l'Istituto Teologico Calabro e *Teologia fondamentale* alla Pontificia Università

Gregoriana. Autore di molte pubblicazioni scientifiche: si segnala solo *La Teologia secondo Antonio Rosmini. Sistemática-critica-interpretazione del rapporto fede e ragione* (Morcelliana 1988); *La mente umana alla prova di Dio. Filosofia e teologia nel Proslogion di Anselmo d'Aosta* (EDB 1996); *Su due ali. L'impegno per la ragione responsabilità della fede*, Lateran University Press 2005. Attualmente è impegnato ad accreditare epistemologicamente la *Pop-Theology* come disciplina della divulgazione del sapere teologico in “sinergia transdisciplinare” con la filosofia e gli altri saperi.

TURCO GIOVANNI, insegna attualmente *Filosofia del diritto pubblico*, *Teoria dei diritti umani* ed *Etica e deontologia professionale* presso l'Università degli Studi di Udine. È stato docente di *Derechos humanos* y *Derechos fundamentales* presso il Master internazionale in “Derechos humanos y Derecho internacional humanitario”, dell'Universidad Católica de Colombia (Bogotà). Tra le sue monografie: *La politica come agatofilia* (ESI, Napoli 2012); *Della politica come scienza etica* (ESI, Napoli 2012); *Costituzione e tradizione* (ESI, Napoli 2014); *Valori e deontologia. L'assiologia di Nicola Petruzzellis* (Studium, Roma 2015); *Razionalità e responsabilità. Il pensiero giuridico-politico di Cornelio Fabro* (Studium, Roma 2016); *Dignità e diritti. Un bivio filosofico-giuridico* (Giappichelli, Torino 2017).

VERNACOTOLA GUALTIERI D'OCRE ANTONIO, Cultore di Filosofia del diritto e già Assegnista di ricerca presso l'Unical, Antonio Vernacotola Gualtieri D'Ocre è membro del Centro de Estudios Ítalo-Argentinos de Dialéctica, Metodología y Filosofía del Derecho ed “Esperto in politica dell'innovazione”; ha conseguito il PhD all'Università di Padova ed ha svolto attività di ricerca presso il CIES di Rende ed il CRIE di Napoli. È autore di una monografia

sulla *filosofia del diritto penale di Giuseppe Bettiol* e della traduzione del V Libro del *De Legibus* di Suárez con F. Todescan e A. Micaglio; ha pubblicato studi su riviste scientifiche nazionali ed internazionali ed ha tenuto conferenze e relazioni congressuali in Italia e all'estero.

Sezione monografica
**Carmelo Ottaviano filosofo dell'essere e
dell'agire. Contributi etici, estetici, peda-
gogici, metafisici, teologici, biografici**

A cura di Giovanni Turco

Introduzione

Introduzione

di *Giovanni Turco*

Carmelo Ottaviano (Modica, 1906 - Terni, 1980) è stato uno degli ultimi studiosi ad avere spaziato nei più diversi campi del sapere filosofico, dovunque con sagacia, competenza e dottrina. Come storico della filosofia, egli ha dimostrato di dominare, con sicurezza ed acume, tutto il percorso del pensiero filosofico, dalle origini greche alle correnti del Novecento. In ispecie, è sul terreno medievistico che le sue prove sono state precoci, importanti e molteplici, con l'edizione di testi di Anselmo d'Aosta, Raimondo Lullo, Gioacchino da Fiore, Alcuino, Avendath, Raterio, Pier Lombardo, Guglielmo di Conches, Simone di Faversham, Tommaso d'Aquino, nonché con monografie su autori come Pietro Abelardo, Guglielmo d'Auxerre, Riccardo di San Vittore. Tanto da meritargli, fin da giovanissimo, apprezzamenti e riconoscimenti¹.

La sua storiografia filosofica non lascia indifferenti, almeno per tre ragioni. Essa deriva da uno studio rigoroso, che attinge direttamente ai testi degli autori. Presenta una trattazione filosofica della storia della filosofia: il lettore è condotto a vagliare le tesi studiate ed a metterle in discussione, insomma è sollecitato a pensare con gli autori ed oltre gli autori. Così da pensare filosoficamente, senza arrestarsi alla ricostruzione di temi e di indirizzi. Infine, offre una esposizione, che, pur in uno stile sobrio ed asciutto, risulta vivace ed accattivante, comunicando una autentica partecipazione intellettuale ed un sincero amore per la ricerca filosofica. Di tali

¹ Echi ed apprezzamenti possono essere rinvenuti in C. Ottaviano, *Scritti* (1928-1945) *con 327 giudizi della critica italiana e straniera*, Tipografia agostiniana, Roma 1946.

motivi di pregio è testimone, oltre alle numerose monografie (compresa l'ultima postuma²), il monumentale *Manuale di Storia della filosofia*³ [I vol., 757 pp.; II vol., 1007 pp.; III vol., 725 pp.].

Ottaviano è stato studioso e docente precocissimo. Libero docente (a soli 23 anni) di Storia della Filosofia medioevale (1929), successivamente di Storia della filosofia (1933) e poi di Filosofia teoretica (1934). Fondatore e direttore della rivista internazionale "Sophia", Rassegna critica di Filosofia e Storia della filosofia, pubblicata in corposi e densi fascicoli, ininterrottamente dal 1933 al 1973. Ha insegnato (come ordinario) Storia della Filosofia a Cagliari (1939), a Napoli (1942) ed a Catania (1944). È stato Direttore dell'Istituto di Filosofia della Facoltà di Magistero di Catania (dove ha insegnato anche Psicologia), nonché membro onorario dell'Università di Maiorca (cooptato per i suoi studi su Raimondo Lullo).

Come teoreta, Ottaviano si è segnalato, in primo luogo, quale critico dell'idealismo, le cui radici egli rinviene nel *cogito* cartesiano e nell'*esse est percipi* berkeleiano. L'analisi del principio di immanenza si svolge in una temperie ostile. La cultura accademica italiana della prima metà del Novecento è, infatti, ampiamente dominata dall'influsso (diretto o indiretto) dell'attualismo di Giovanni Gentile e dello storicismo di Benedetto Croce. In questo contesto, si distinguono due giovani studiosi: Carmelo Ottaviano⁴

² Id., *Tommaso Campanella. Contributo all'interpretazione e alla storia del cartesianesimo in Italia*, introduzione e note a cura di D. D'Orsi, CEDAM, Padova 1999.

³ 3 voll, *La nuova cultura*, Napoli 1970-1972.

⁴ Id., *Critica dell'idealismo*, Rondinella, Napoli 1936 (VI ed. Castorina, Catania 1968). La Rivista "Sophia" ospitò numerosi suoi scritti di analisi critica dell'idealismo.

e Nicola Petruzzellis⁵. Entrambi danno alla luce studi profondi e coraggiosi, che conducono speculativamente l'analisi critica dell'idealismo, fin dalle sue premesse e nelle sue implicazioni (con particolare riguardo alla vita intellettuale e morale). Indipendentemente l'uno dall'altro, eppure segnati da obiettive convergenze intellettuali. La *Critica dell'idealismo* di Ottaviano, giunse ad essere apprezzata anche in Germania, al punto da essere tradotta in tedesco in ben due edizioni (I ed. 1941, II ed. 1956) e pubblicata con una introduzione di Fritz-Joachim von Rintelen. Il filosofo modicano svolge essenzialmente una critica interna, dimostrando che, reso pienamente coerente a se stesso, l'idealismo giunge ad invalidare se medesimo.

Carmelo Ottaviano ha disteso il suo impegno teoretico sulle più diverse aree dello scibile filosofico⁶. Tutti i grandi temi, dell'essere, del conoscere e dell'agire, vi trovano spazio: dalla metafisica all'etica, dalla gnoseologia all'estetica, dalla pedagogia alla politica. Sempre con padronanza dottrinale e penetrazione intellettuale. In opere organiche, dotte ed incisive. Il suo pensiero non vuol essere epigono di alcuna scuola. Quantunque si inserisca nell'alveo del realismo metafisico classico, egli non si limita a riproporre il già acquisito. Piuttosto, non teme di aprire vie nuove e di

⁵ Cfr. N. Petruzzellis, *Il problema della storia nell'idealismo moderno*, Scuola tipografica Oderisi, Gubbio 1935 (Idem, *L'idealismo e la storia*, III ed. rivista e aumentata, Morcelliana, Brescia 1957). Sul pensiero petruzzellisiano sia consentito inviare a G. Turco, *Valori e deontologia. L'assisiologia di Nicola Petruzzellis*, Studium, Roma 2015.

⁶ Tra i suoi testi teoretici, i più rilevanti sono *Metafisica del concreto* (Signorelli, Roma 1929), *Metafisica dell'essere parziale* (terza edizione riveduta e accresciuta, 2 voll., Rondinella, Napoli 1954-1955), *La tragicità del reale, ovvero la malinconia delle cose. Saggio sulla mia filosofia* (CEDAM, Padova 1964).

mettere in discussione tesi consolidate. Non per smania filoneista, ma per perseguire con rigore la ricerca intrapresa – navigando “in mare aperto” – ed avendo come meta unicamente la soluzione dei problemi affrontati (senza rinvii a presupposti sottratti alla discussione, o a nozioni accreditate su base meramente preferenziale o contestuale). La cifra della filosofia come dovere morale e della libertà come condizione metodica – della doverosità *dello* studio e della libertà *nello* studio – vi traspare nitidamente. Ed imprime un timbro inconfondibile di autenticità, che ne lascia apprezzare il vaglio filosofico, al di là della stessa condivisione delle soluzioni.

Il pensiero di Ottaviano si concentra sul finito e sull'individuo, per coglierne il rapporto con l'essere, ed infine la sua relazione costitutiva con l'Infinito. Da una parte il finito (come tale, individuale) è colto – agostinianamente – nella sua radicale contingenza, onde è prossimo al nulla pur avendo in dote l'essere. Talché la sua finitudine lo rende pericolante nell'essere, ed ontologicamente insufficiente a se medesimo. D'altra parte, l'individuo (come tale, finito) è inderivabile rispetto a qualsivoglia sistema: non è un risultato, né logico né storico, sia per quanto riguarda l'essere sia per quanto riguarda l'agire. L'individualità afferisce – scotianamente – alla sua essenza. Di fronte alle varie forme di monismo e di immanentismo, Ottaviano rivendica la sostanzialità e la libertà dell'individuo umano, ed al contempo la sua razionalità: la sua esigenza valutativa e la sua naturale capacità di distinguere il bene dal male.

Nella riflessione ottavianea l'impianto metafisico sostanzia tutto lo spettro dell'indagine teoretica. Parimenti, la riflessione è sempre attenta alla lezione dell'esperienza ed alla considerazione delle diverse tesi proposte. Il suo realismo non è solo speculativo, ma è anche metodico. Ciò che emerge, ed è tematizzato, particolarmente nell'ambito della filosofia pratica, in ispecie quanto alla determinazione prudenziale che afferisce al diritto ed alla politica.

Dove il primato del giusto e del fine si accompagna alla esplicita affermazione della libertà come bene e come condizione propriamente umana.

I testi che compongono la presente silloge si soffermano su alcuni tra i più rilevanti problemi filosofici affrontati da Carmelo Ottaviano, offrendo contributi ponderati su alcuni aspetti del suo pensiero e trattando questioni non ancora sviluppate o nuovamente approfondite. Ovviamente ognuno degli autori, avendo scritto in piena libertà, ha la responsabilità delle linee di analisi, delle osservazioni critiche, delle valutazioni filosofiche.

Il testo di Giovanni Turco si sofferma sulla filosofia morale nel pensiero di Ottaviano. Coglie l'istanza etica alle origini stesse del pensiero teoretico; analizza la relazione essenziale tra essere, conoscere ed agire; e considera i fondamenti metafisici dell'etica. Donde la tematizzazione di doveri, virtù e felicità, nonché la riflessione che connette morale, diritto e politica. Il saggio di Francesco Solitario indaga accuratamente l'estetica di Ottaviano. Questa sorge nell'alveo metafisico ed a questo resta essenzialmente legata nel suo sviluppo. Il filosofo modicano si concentra sul fondamento obiettivo del bello in sé. Questo si dà nella armonia delle proporzioni, secondo precisi rapporti. La percezione del bello è colta mediante l'attività razionale; la legge della bellezza ha un valore cosmico.

Graziella Scuderi analizza organicamente l'impostazione della pedagogia nel pensiero di Carmelo Ottaviano. Dispiega un puntuale percorso di indagine che dai principi della filosofia dell'educazione va alla concezione del sistema formativo scolastico, fino alle proposte di riforma scolastica ed alle critiche dedicate alle linee di riforma prospettate negli anni sessanta del Novecento. Antonio Vernacotola Gualtieri D'Ocre si sofferma sull'epistemologia della politica, analizzando particolarmente la "soluzione scientifica

del problema politico”, proposta da Ottaviano. La sagace analisi ne pone a tema – con ampiezza di riferimenti e di confronti – la distinzione tra una politica come scienza ed una politica come virtù, nonché l’alternativa tra il realismo ottavianeo e il razionalismo hobbesiano.

Il contributo di Antonio Giovanni Pesce si concentra su un tema centrale nella teoresi di Carmelo Ottaviano: la critica dell’immanentismo. Lo fa, ricostruendo con puntualità documentata, il quadro storico-filosofico degli anni nei quali vede la luce l’elaborazione critica ottavianea, nonché l’articolato snodarsi delle argomentazioni antidealistiche del filosofo modicano. Il testo di Amelia Cartia pone a tema alcune nozioni capitali nella teoresi di Ottaviano: quelle di tempo, memoria e infinito, in uno con i concetti di individuo e di anima. Di essi vengono declinati con ampiezza i tratti distintivi, che consentono di approdare al significato della “tragicità” metafisica ottavianea. Il saggio di Marco Di Matteo tematizza la riflessione pedagogico-didattica di Ottaviano sulle ragioni dello studio del latino, inquadrandola nel panorama del dibattito coevo, e facendone emergere le motivazioni teoretiche, logiche e formative. L’insegnamento del latino vi si palesa come tale da attuare una propedeutica intellettuale, un tirocinio euristico, un abito critico e una “palestra di umanità”.

La lettera teologica di monsignor Antonio Staglianò (vescovo di Noto) – la cui diocesi comprende anche Modica, la città natale di Ottaviano – istituisce un vivace dialogo filosofico-teologico (anche con riferimenti a teorie scientifiche) con il pensatore ibleo (presente attraverso concetti ed espressioni delle sue opere), ponendo a tema particolarmente il rapporto tra filosofia e teologia. Il contributo proposto da Francesco Rando, offre al contempo una testimonianza degli echi suscitati in lui, e non solo, dall’incontro con i testi del filosofo (nonché con testimoni della sua attività), ed

una documentazione della posterità intellettuale ottaviana, rappresentata dalle conferenze, dalle commemorazioni e dai due convegni dedicati. Sicché dona, in certo modo, un apporto ad una “biografia postuma” di Ottaviano.

Giovanni Turco

Il valore dell'agire nel pensiero di Carmelo Ottaviano

di *Giovanni Turco*

1. Ricerca filosofica e istanza etica

1.1 Fin dai suoi esordi, la riflessione di Carmelo Ottaviano¹ si è caratterizzata per la consapevolezza dell'eticità e della libertà

¹ Carmelo Ottaviano (Modica, 1906-Terni, 1980), libero docente (a soli 23 anni) di Storia della Filosofia medioevale [a cui seguono la libera docenza in Storia della filosofia (1933) e quella in Filosofia teoretica (1934)], fondatore e direttore della rivista "Sophia" [Rassegna critica di Filosofia e Storia della filosofia (1933-1973)], ha insegnato (come ordinario) Storia della Filosofia a Cagliari, a Napoli ed a Catania. È stato Direttore dell'Istituto di Filosofia della Facoltà di Magistero di Catania (dove ha insegnato anche Psicologia), nonché membro onorario dell'Università di Maiorca. Ottaviano esordisce con una intensa attività nel campo medievistico (con l'edizione di testi di autori, tra i quali Anselmo d'Aosta, Raimondo Lullo, Gioacchino da Fiore, Alcuino, Avendath, Raterio, Pier Lombardo, Guglielmo di Conches, Simone di Faversham, Tommaso d'Aquino; e con monografie su autori quali Pietro Abelardo, Guglielmo d'Auxerre, Riccardo di San Vittore) e si segnala – in un contesto culturale di prevalente influenza idealistica – per la sua *Critica dell'idealismo* (Rondinella, Napoli 1936; VI ed. Castorina, Catania 1968), testo tradotto in tedesco (I ed. 1941, II ed. 1956) con una introduzione di Fritz-Joachim von Rintelen. Tra i suoi testi teoretici, i più rilevanti sono *Metafisica del concreto* (Signorelli, Roma 1929), *Metafisica dell'essere parziale* (terza edizione riveduta e accresciuta, 2 voll., Rondinella, Napoli 1954-1955), *La tragicità del reale, ovvero la malinconia delle cose. Saggio sulla mia filosofia* (CEDAM, Padova 1964). Al di là delle grandi sintesi organiche, di impianto metafisico, gli interessi del filosofo modicano hanno spaziato nei più diversi campi,

della ricerca teoretica. L'intrinseca eticità della filosofia e la sua connaturata libertà si palesano proprio nel perseguimento del compito conoscitivo che la connota, quale che ne sia il campo specifico, quindi, anche, e particolarmente, nell'ambito dell'etica. L'una e l'altra – la libertà e l'eticità – vi sono correlate

dall'estetica (cfr. *La legge della bellezza come legge universale della natura. Considerazioni teoriche e applicazioni pratiche*, III ed. riveduta e accresciuta, CEDAM, Padova 1970) alla pedagogia (cfr. *Didattica e Pedagogia, ovvero la mia riforma della scuola*, CEDAM, Padova 1968), alla filosofia politica (cfr. *Critica del socialismo, ossia introduzione alla teoria della proprietà per tutti*, CEDAM, Padova 1964). Oltre ad una notevole messe di saggi e di monografie, Ottaviano è autore di un ponderoso *Manuale di Storia della filosofia* (3 voll, La nuova cultura, Napoli 1970-1972) [I vol., 757 pp.; II vol., 1007 pp.; III vol., 725 pp.]. Sulla biografia intellettuale di Ottaviano si rinvia a D. D'Orsi, *Appunti autobiografici ed evoluzione filosofica di C. O.*, in «*Archivium Historicum Mothycense*», V (1999), pp. 57-68; F. Coniglione, «*Sophia*». *Nel segno di Ottaviano: una rivista a tutto campo*, in *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste*, a cura di P. Di Giovanni, Milano 2006, pp. 89-124; P. Imperio, *Carmelo Ottaviano nel profilo di un vecchio scolaro*, in «*La Via*», XI (2006), 1, pp. 1, 9-12; F. Bonanni di Ocre, *La "quarta età" del pensiero filosofico*, *ivi*, pp. 1, 2-5; A. Ghisalberti, *Carmelo Ottaviano. L'uomo, il filosofo, il maestro*, in *Carmelo Ottaviano nella Filosofia del Novecento*, a cura di F. Rando - F. Solitario (Atti dei Convegni tenuti all'Università cattolica di Milano il 21-22 giugno 2007 e all'Università di Catania il 25-26 giugno 2007), Prometheus, Milano 2008, pp. 27-39; G. Magnano San Lio, *Appunti per una biografia intellettuale di Carmelo Ottaviano*, *ivi*, pp. 409-428; R. Di Tommasi, *Compendio di una vita filosofica: Carmelo Ottaviano*, in *Voci dal Novecento*, a cura di I. Pozzoni, Limina mentis, Villasanta 2010, pp. 331-378; E. Scarcella, voce *Ottaviano, Carmelo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 79, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2013, pp. 104-106.

indissociabilmente. Sono tali da corrispondersi e da richiamarsi, come essenziali ed inviscerate l'una all'altra, in quanto entrambe richieste necessariamente dal compito noetico della filosofia. La profondità intensiva e la problematicità radicale che lo caratterizzano, infatti, mentre esigono dedizione alla meta della ricerca, richiedono la libertà epistemica come condizione interiore previa e permanente per il suo perseguimento.

Si tratta della libertà che costituisce premessa e condizione dell'essenziale finalità dell'intelligenza, ovvero della libertà di perseguire l'oggetto proprio della conoscenza, senza altro obiettivo che non sia quello del raggiungimento della meta noetica intenzionata. Ciò si esplicita sotto il duplice versante: negativo e positivo. In senso negativo, è la libertà interiore da ciò che ne impedisce o potrebbe impedirne il raggiungimento dell'obiettivo conoscitivo; in senso positivo, costituisce la libertà del soggetto agente, in quanto tale, nell'atto di perseguire e di conseguire il fine noetico. Tale per ciò che è, in quanto è, ed è secondo la determinazione che gli è propria. Al di là di qualsivoglia piegatura eteroclitica o prassistica².

Parimenti, la consapevolezza della responsabilità etica del filosofare e della filosofia rileva tanto *a parte ante* quanto *a parte post*, e ne costituisce a sua volta condizione, impulso e sollecitudine. Tanto nella specificazione, quanto nell'esercizio. Fino a rilevare, come si esprime il filosofo modicano, che «è dovere del

² Come è stato osservato «l'efficacia della volontà è tanta da alterare la cognizione, quando è dominata da altri interessi, che non sono la verità» (M. F. Sclacc, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, II ed., Fratelli Bocca Editori, Roma 1955, p. 216).

filosofo parlare alla ragione degli uomini»³. Il che, comporta la fedeltà al compito della noesi teoretica e la responsabilità della comunicazione di quanto vi risulti acquisito⁴.

In questa prospettiva euristica, non è arduo cogliere l'intento degli scritti speculativi di Ottaviano di svolgere una indagine libera da vincoli preliminari extrafilosofici (pur se attenta ai più diversi traguardi già conseguiti), tanto nei confronti del pensiero antico e medioevale quanto nei riguardi di quello moderno (e contemporaneo), senza temere di gettare lo sguardo verso una "quarta età" della storia della filosofia⁵. L'attenzione ai diversi problemi, d'altronde, non può prescindere dal vaglio critico, già compiuto o suscettibile di compiersi, sulla validità degli argomenti. Proprio affinché libero da ipoteche estrinseche, il pensiero possa essere capace di rivolgersi pienamente al suo oggetto.

1.2 La filosofia si palesa, classicamente, nel suo carattere contemplativo, come ricerca dei principi fondanti dell'essere, del conoscere e dell'agire, capace di passare attraverso il vaglio del dubbio, senza restarne irretita, e di cimentarsi nell'analisi critica delle diverse tesi, volta a volta proposte. Per il filosofo modicano, segnatamente, essa è «un'attività dello spirito contemplativo,

³ C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, terza edizione riveduta e accresciuta, vol. I, Rondinella, Napoli 1954, pp. 32-33. Non è senza rilievo ricordare che Cornelio Fabro giudicò questo testo «eccezionale» [C. Fabro, *La metafisica dell'annullamento dell'essere*, in *Studium*, XXXVIII (1942), 4, p. 124].

⁴ Tanto più impegnativa, questa, quanto più se ne profilano le esigenze di lealtà aletica. Icasticamente, osserva Ottaviano, «le questioni filosofiche non si risolvono a maggioranza di voti» (C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, terza edizione riveduta e accresciuta, vol. I, p. 33).

⁵ Cfr. *ibid.*, p. VII.

metodicamente rivolta alla ricerca degli ultimi perché di tutte le cose, affidata alle pure forze della ragione e mossa dalla meraviglia o amor del sapere»⁶. Pertanto la filosofia intende conseguire «la visione unitaria, criticamente o razionalmente fondata del reale»⁷.

Proprio in quanto tale, la ricerca filosofica non può essere negata senza essere affermata. Come già osservato dal *Protreptico* aristotelico, ogni sua eventuale negazione costituisce una sua obiettiva affermazione. Essa, quindi, ha una innegabile legittimità obiettiva, cui corrisponde una simmetrica legittimità soggettiva. Infatti la filosofia «si rivela come una realtà di diritto, cioè come un dovere per l'uomo razionale, che non può rifiutarsi di filosofare sotto pena di contraddirsi»⁸, proprio in quanto espressione apicale della naturale razionalità umana.

Il filosofare è implicito (anche solo embrionalmente) in ogni atto della vita del soggetto razionale, come tale. Qualunque direzione assuma l'agire umano, lo presuppone. Proprio l'istanza dell'agire umano, in ogni suo momento ed in ogni suo dato, lo richiede intrinsecamente: «non c'è atto della vita – per quanto possa essere di tenue rilievo – il quale non sottintenda una filosofia, conscia ovvero inconscia di sé. In termini più generali, *la vita dell'essere ragionevole in ogni e qualsiasi atto non è che una implicita filosofia*»⁹.

⁶ *Ibid.*, p. XXIV.

⁷ *Ibid.*, p. XXV. A tale definizione viene accostata omologamente anche quella secondo la quale la filosofia costituisce la «enciclopedia del sapere umano organizzato dalla ragione» (*ibid.*).

⁸ *Ibid.*, p. XXIV.

⁹ *Ibid.*, p. 37 (corsivo dell'A.; da ora in avanti tutti i corsivi sono riportati in quanto presenti nel testo riferito).

L'eticità della filosofia emerge fin dalla considerazione della necessità del filosofare. Essa si profila proprio in considerazione della teoreticità, e come coestensiva ad essa. Lo stupore di fronte alla realtà degli enti e l'esercizio di qualsivoglia attività, particolarmente nel campo del sapere riflesso, rivelano a se stessa l'umanità di ciascuno¹⁰, quale soggettività razionale. In ispecie attestano la ragione come dotazione essenziale e, proprio per questo, come compito e come criterio. Onde – come si esprime Ottaviano – «la ragione non può negarsi con la ragione stessa»¹¹. La ragione palesa sé a se medesima, e con ciò esclude – di principio – la contraddizione, che di essa è negazione ed occlusione¹².

In questa prospettiva, la filosofia, per se stessa, costituisce un'attività noetica ed una esigenza etica insopprimibile: «Se quindi la ragione e la coscienza da una parte non possono negarsi senza implicitamente presupporli, e da parte sua l'agire pratico in qualsiasi sua opzione si mostra sempre come mosso da decisioni motivate (in un senso qualsiasi) in quanto si propone di raggiungere un

¹⁰ «Il senso di meraviglia destato nell'uomo dallo spettacolo dell'universo lo mostra a sé stesso come dotato di ragione, e lo pone di conseguenza nell'impossibilità di negare senza contraddirli la sua natura di essere razionale, e nella necessità di costruire un sistema ordinato dei suoi pensieri» (*ibid.* p. 35).

¹¹ *Ibid.*

¹² Ottaviano argomenta metodicamente rispetto alle tesi criticate, saggiandone l'intrinseca aporeticità, ovvero riflettendo sull'interna contraddittorietà, proprio nel renderle coerenti con se medesime. In ciò pare possibile ritrovare un tratto (sia pure in questo caso in senso analitico piuttosto che in senso sintetico) della metodologia scotiana. Analogamente pare di potere rinvenire – sotto il profilo complessivo – ameno implicitamente riferimenti scotiani anche nella dialettica “essere parziale” - “essere totale”.

fine, la filosofia si rivela come irrecusabile o innegabile in via di diritto, in quanto negarla significa implicitamente affermarla»¹³. In se medesima la filosofia è irrecusabile. Lo è incondizionatamente e permanentemente. E lo è, perché risulta attinta all'ordine di certezze proprio delle proposizioni la cui affermazione emerge anche dalla loro stessa negazione.

La stessa riflessione sull'agire – la quale affiora all'attenzione fin dalla considerazione dell'intenzione di una determinata finalità – attesta, al contempo, sia la filosoficità della domanda etica sia la rilevanza etica della considerazione filosofica. Ora, se da una parte l'ineliminabile esigenza di interrogarsi sulla qualificazione morale dell'agire evidenzia che questo richiede la valutazione razionale, dall'altra essa suggerisce l'insopprimibilità della domanda filosofica. Al punto che la sua stessa negazione o rimozione ne sarebbe una conferma, in quanto, appunto, atto intellettualmente riflesso, posto in relazione alla plenarietà della problematica filosofica, e perciò filosofico anch'esso¹⁴. Come resta filosofica l'esclusione dell'interesse filosofico o la sua pretesa inutilità pratica.

In sostanza, chiarisce Ottaviano, «in ogni sua azione l'uomo fa, implicitamente o esplicitamente, della filosofia, in quanto, spiegando a sé stesso il perché delle sue azioni, ne dà la giustificazione davanti al tribunale della ragione, e così, risalendo di perché in perché, si trova nella necessità di costruire tutto un

¹³ *Ibid.*, p. XXV.

¹⁴ «Quand'anche io decidessi a un certo punto di sopprimere la mia coscienza, la mia sete di sapere, la mia aspirazione alla felicità, e di precipitare nel buio del nulla, questa mia decisione, in quanto presa da me nella mia qualità di essere che vuole, e quindi sa, e quindi è conscio di quanto vuole e del perché vuole, è pur sempre filosofia» (*ibid.*, p. 36).

sistema delle sue convinzioni e opzioni»¹⁵. D'altra parte, la caducità dell'esistenza temporale e l'incombere della sventura e dell'estinzione, sollecitano l'intelligenza a cimentarsi con i più alti interrogativi filosofici, riguardo ai quali il soggetto che si interroga è egli stesso in questione¹⁶. L'emergere dell'appello al bene ed alla giustizia, come l'esecrazione per il male o per l'ingiustizia, vedono l'affacciarsi della filosoficità dei problemi etici ed insieme dell'eticità dell'istanza filosofica¹⁷.

1.3 La filosofia – nella linea ottaviana – è scienza teoretica, la quale accoglie, pertanto, solo ciò che è intrinsecamente razionale (prescindendo dalle convinzioni soggettive, dalle preferenze operative, dalle inclinazioni emotive)¹⁸. Non lo è al modo delle scienze empiriche o di quelle matematiche, ma in quanto sapere rigoroso dei principi, tale da indurre, sulla base di argomenti probativi, all'assenso razionale¹⁹. In tal senso, è scientifico ciò che è dimostrato²⁰. La dimostrazione filosofica è tale se l'argomentazione

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 38.

¹⁷ «Ogni azione dell'uomo, in quanto creatura pienamente cosciente, è accompagnata dalla coscienza riflessa: di conseguenza l'uomo, sapendo quello che fa, rende in via di fatto, e deve rendere in via di diritto, conto a sé stesso del perché di ogni sua azione, anche della semplice accettazione della vita, e quindi fa e deve fare della filosofia» (*ibid.*, p. 41).

¹⁸ Cfr. *ibid.*, p. XXXVI.

¹⁹ «La filosofia comincia quando si deve dare la dimostrazione razionale o logica della conclusione filosofica accettata» (*ibid.*).

²⁰ Cfr. *ibid.*, p. XXX. Va precisato che Ottaviano intende la dimostrazione solo come «deduzione da un principio assolutamente certo» (*ibid.*). Pur se il filosofo modicano ha tematicamente avuto attenzione alla

risulta irrefutabile, ovvero se la sua negazione richiede la sua stessa affermazione.

Così la ricerca filosofica resta sempre aperta a nuovi sviluppi. Lo stesso pensiero del filosofo siciliano vuol aprire nuove strade (inaugurando una “quarta età” del pensiero), nel solco del realismo metafisico. Essa non si riduce alla ricostruzione di tesi altrui, o ad un postillarne o ricalcarne aspetti e riflessi, ma persegue meditatamente un autentico *invenire*²¹.

Ottaviano distingue tre definizioni della filosofia: la “filosofia come contemplazione”, la “filosofia come ars vivendi” e la “filosofia come sintesi suprema o enciclopedia razionale”²², facendo infine propria quest’ultima²³. Difatti «se da un lato la filosofia nasce come tentativo di spiegazione razionale dell’universo nelle sue cause prossime e remote, e dall’altro lato tra gli aspetti dell’universo è la vita in quanto condizione di fatto della ragione, con tutti i particolari problemi che da essa nascono nel campo dell’agire pratico, nulla sfugge alla filosofia, e questa assume il valore della [...]»

testimonianza dell’esperienza, agli sviluppi delle scienze empiriche ed alla messe di ipotesi che ne tratteggia il percorso.

²¹ Cfr. *ibid.*, p. XXXIX.

²² Si nota in questa tripartizione, come nelle altre che segnano l’itinerario dell’opera principale del filosofo di Modica, la assunzione della scansione triadica, che presenta due diverse alternative, criticamente vagliate, per giungere ad una terza (quale soluzione del problema). Ora, se da un lato si può osservare che tale percorso sembra riproporre il percorso triadico tipico dell’idealismo – pur in uno dei più tenaci critici dell’idealismo – dall’altro va comunque riconosciuto che la terza alternativa (quella che costituisce propriamente la proposta risolutiva) non costituisce (né si presenta come) una sintesi (al modo dell’hegeliano *Aufhebung*), ma come altra in se medesima rispetto alle prime due alternative.

²³ Cfr. *ibid.*, pp. 1-24.

“visione unitaria, criticamente o razionalmente fondata, del reale”²⁴. La filosofia, quindi, ha carattere intrinsecamente contemplativo ed unitario, porta la sua attenzione sul tutto (senza nulla escludere, neanche se medesima) e particolarmente sul problema etico, ambisce alla considerazione organica e plenaria della realtà, ed esige il vaglio critico su premesse e conclusioni.

Pertanto la filosofia abbraccia insieme il campo teoretico e quello pratico. Pone a tema sia l’essere sia l’agire: quello da intendere nelle sue cause prime, questo da dirigere nei suoi fini ultimi. Il problema morale è strettamente connesso a quello metafisico, eppure ne resta distinto. Trova in questo le sue premesse ed il suo fondamento, ma presenta una ineliminabile specificità. Il problema del “perché” vivere, precede quello del “come” vivere. L’etica stessa trova validità «solo ove poggia su dei presupposti metafisici»²⁵. L’agire, infatti, si colloca nel campo dell’essere: da questo sorge, in questo si svolge ed in questo termina.

In tal senso, il problema della vita (umana) non surroga quello dell’essere, né lo precede. La vita richiede, anzitutto, di venire accettata, riconoscendo il dovere di vivere²⁶. Il problema del vivere presuppone quello della intelligenza e della libertà. Esso converge in quello della felicità. Insomma «presuppone tutti i problemi filosofici [...] e quindi si trova al termine, piuttosto che alle scaturigini del processo del filosofare»²⁷. Il fatto della vita non può essere indagato, di diritto, se non con la ragione.

La filosofia, quindi, non consiste in primo luogo nella ricerca della soluzione del “problema della vita”. Lo travalica senza

²⁴ *Ibid.*, pp. 23-24.

²⁵ *Ibid.*, p. 22.

²⁶ Cfr. *ibid.*, p. 21.

²⁷ *Ibid.*, 22.

negarlo. Essa, infatti, è «l'indagine razionale dell'universo, mossa dalla meraviglia»²⁸. Il suo interesse è quello disinteressatamente conoscitivo. Si indirizza a soddisfare l'esigenza noetica, che nasce dallo stupore di fronte a ciò che è. Mira a conseguire una finalità naturale propria dell'essere razionale. E la razionalità che si interroga sul "ciò per cui" è innegabile sia di fatto sia di diritto²⁹.

In altri termini, l'indagine etica segue e non precede quella metafisica. È logicamente possibile sulla base di questa, non viceversa. Se la filosofia si limitasse al problema della vita, le sfuggirebbe quello del "perché vivere", della natura del soggetto razionale e libero, nonché quello della stessa normatività del criterio della razionalità pratica.

A sua volta, la stessa attività razionale rivela un valore morale – come compimento del dovere di conoscere e di agire razionalmente – e manifesta quello dell'esistenza umana, che di quell'attività è condizione³⁰. Il filosofare ha un rilievo etico proprio. Esso è espressione della perfezione ontologica dell'uomo, che si specifica nella razionalità, ed, in quanto attività umana, è perfezionatrice per se stessa. Ottaviano incisivamente precisa che la filosofia «non è solo la più alta attività dell'uomo, ma anche l'unico mezzo che egli abbia per perfezionarsi intellettualmente conoscendo le più alte verità, per dominare la realtà che lo circonda e per ben dirigere la sua vita»³¹.

L'etica non solo corona la ricerca filosofica, ma la connota fin dal suo sorgere. Quanto all'aspetto oggettivo, la sua finalità verticalmente noetica non solo non esclude, ma implica la sua finalità

²⁸ *Ibid.*, p. 40.

²⁹ Cfr. *ibid.*, p. 40.

³⁰ Cfr. *ibid.*, p. 23.

³¹ *Ibid.*, p. 24.

teleologicamente etica. Quanto all'aspetto soggettivo, «la filosofia ha un duplice fine, immediato l'uno, mediato l'altro: la perfezione intellettuale, cioè, e la perfezione morale dell'uomo»³². Il filosofare ha valore etico: è atto e abito perfettivo. In esso l'agire trova compimento sotto il profilo noetico e dispone al compimento sotto quello etico. In tal senso, il filosofare è questione etica (sia per la conoscenza sia per l'azione).

Lo svolgimento della riflessione filosofica è unitario: è teoretico e pratico. E, quanto a questo, riguarda sia la vita individuale sia quella sociale. Nella prospettiva di Ottaviano, tale riflessione vede la “filosofia dell'azione” – comprendente il problema etico, quello prassiologico (filosofia della storia, sociologia speculativa, filosofia del diritto ed economia politica) e quello pedagogico – come sviluppo e coronamento della riflessione che si condensa nella “filosofia come contemplazione” (logica, gnoseologia, metafisica, fisica, estetica, filosofia della religione) preceduta, a sua volta, dalla considerazione della “filosofia ed il suo metodo”³³.

L'etica, in specie, presuppone, sotto il profilo della deontologia intellettuale, l'abito dell'umiltà dello studioso, in quanto, avvertendo il proprio non-sapere, egli è proteso verso una ricerca disinteressata rispetto a qualsivoglia piegatura eteroclita. La responsabilità del filosofo vi rileva in modo irriducibile, come Ottaviano rimarca (quanto all'intenzione del suo testo più cospicuo)³⁴, sintetizzandola nella prospettiva di una «morale dell'onestà *pereat*

³² *Ibid.*

³³ Cfr. *ibid.*, p. XXXIII.

³⁴ «Questo libro mira ad *un'umanità nuova*: ecco il suo scopo principale. Il suo programma può quindi compendiarsi in questa formula: *tracciare una via nuova ed una vita nuova per un'umanità nuova*» (*ibid.*, p. XXXVII).

mundus»³⁵, ovvero della lealtà intellettuale, quale sfondo e condizione della trattazione.

1.4 Sotto questo orizzonte, la filosofia rivela una continuità nella distinzione con tutto il dispiegarsi della conoscenza. Essa parte dall'esperienza, sia comune sia scientifica. Talché riconosce nell'indagine e nell'elaborazione scientifica una sorta di premessa euristica, onde potersi concentrare sulle questioni che afferiscono alla natura (non vivente e vivente) nonché sulla stessa nozione di scienza³⁶. Mentre è consapevole di trascenderne l'ambito, per elevarsi ad uno sguardo intensivo e sintetico³⁷. Ciò che può essere inferito – *mutatis mutandis* – anche per quanto riguarda l'esperienza morale.

Tra le scienze empiriche e la filosofia, lungi dall'esservi opposizione, vi è intima correlazione. L'indagine scientifica presuppone già risolti fondamentali problemi filosofici: quello gnoseologico, quello metafisico, quello logico. Ottaviano osserva che ogni

³⁵ *Ibid.*, p. XXXVIII.

³⁶ «Il filosofo deve attendere che il lavoro sperimentale dello scienziato sia ultimato: solo allora, com'è ovvio, in possesso di tutti i dati di fatto, potrà pronunziarsi sui problemi specifici della indagine della natura e sul loro inquadramento nella sintesi universale della filosofia» (*ibid.*, p. 25). Ottaviano manifesta – proprio in ragione dell'attitudine intellettuale realista – grande attenzione all'indagine delle scienze empiriche ed ai suoi risultati.

³⁷ «Nei dati forniti dall'indagine sperimentale la filosofia vede molte cose oltre a quelle relative alla misura e alla descrizione prese di mira dalla fisica, dalla matematica, dalla chimica, dalla biologia, dall'astronomia, ecc., le quali sono rinchiusse nei limiti dell'analisi» (*ibid.*). Il carattere descrittivo delle scienze empiriche ne attesta, al contempo, il valore ed il limite.

scienza empirica fa agio sulla premessa implicita del realismo della conoscenza, della consistenza ontologica degli enti (indipendenti come tali dal pensiero), dell'ineludibilità del principio di non contraddizione (e di tutti i principi della logica). Senza cui sarebbe vana la ricerca scientifica su qualsivoglia ambito della realtà. I problemi filosofici sono ineludibili anche per lo scienziato. In tal senso, «ogni scienziato è implicitamente un filosofo [...] Egli ha quindi l'obbligo di far filosofia, se vuol fare della scienza sperimentale»³⁸.

Mentre le scienze si collocano nell'ambito noetico, una prassi autoreferenziale ne esula recisamente. Nessuna prassi, può, in quanto tale, surrogare l'imprescindibilità della filosofia. Anche una prassi prometeica incontra la limitatezza delle risorse e l'incertezza dei progetti, nonché la dipendenza dell'esistenza dal cosmo e dalle sue vicende³⁹. Nessuna prassi, come tale, può mettere a tema se medesima, né rendere ragione di se medesima.

2. *Essere, conoscere e agire*

2.1 La relazione tra essere, conoscere ed agire ha rilievo capitale per l'etica. Senza cogliere teoreticamente la connessione tra i tre versanti della problematica filosofica, non è possibile alcuna riflessione sugli atti e sugli abiti umani, capace di attingere consistenza filosofica. L'agire, infatti, può essere studiato nei suoi principi, nelle sue finalità, nella sua validità, nella sua doverosità, solo a condizione che la ragione sia in grado di penetrare intellettivamente la natura delle cose, quindi anche di quelle realtà costituite dagli atti, dagli abiti e dal fine.

³⁸ *Ibid.*, p. 26.

³⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 41-42.

A sua volta, l'agire è pensabile solo a condizione che sia reale, che sia intelligibile, e che si lasci cogliere sotto il profilo della conformità all'integrità dell'atto a se medesimo (in quanto tale), nonché alla natura del soggetto, del termine e della relazione in ordine nella quale trova collocazione.

Carmelo Ottaviano si mostra ben consapevole della basilarietà di tale relazione e della sua necessaria tematizzazione teoretica, sia lungo il versante metodologico-gnoseologico, sia lungo quello metafisico, sia lungo quello etico. Particolare sviluppo attinge la riflessione proprio sotto quest'ultimo crinale, in ordine alla questione della fondazione.

Tale considerazione mette capo, anzitutto, alla riflessione sulla stessa attività del filosofare. Sul suo dover essere, o meglio sulla teleologicità e sulla normatività che la informano. Donde la questione del metodo filosofico.

In verità, il riconoscimento del primato dell'essere – che emerge vividamente dal realismo ottavianeo – fa del metodo una questione seconda e non il problema primo.

Di contro, l'assunzione del problema del metodo come preliminare deriva dall'impostazione gnoseologista del razionalismo moderno, che presuppone il conoscere come atto che prescinde dal contenuto, anzi che consiste nel primato dell'atto sul contenuto. Di modo che il metodo ipotizzato come assolutamente propedeutico si intende come il metodo che presiede ad ogni metodo e che prescinde da qualsivoglia contenuto, in quanto idoneo a condurre in ogni suo passo la ragione filosofica. Esso sarebbe quindi assolutamente formale, vantando la possibilità di costituire il presupposto per ogni altro metodo (particolare). Sicché non il metodo sarebbe ordinato al campo di indagine, ma questo seguirebbe quello.

Così concepito, il metodo si profila una *petitio principii*, che, lungi dal soddisfare un'esigenza le sovrappone un'ipoteca, condensando il problema filosofico nel problema conoscitivo e facendo di questo una questione metodologica. Il problema del metodo, invero, non è un problema di metodo. Pur appearing primario, esso è in realtà secondario rispetto a ciò per cui il metodo è tale, e vale come tale. Razionalismo, gnoseologismo e metodologismo si palesano collocati sul medesimo asse.

Nondimeno, pur respingendo la subordinazione dell'essere al conoscere e di questo all'attività, per Ottaviano il problema del metodo ha un rilievo preliminare⁴⁰. Ciò, se da una parte lascia perplessi⁴¹, dall'altra trova la sua giustificazione, in quanto il metodo non è assunto quale criterio conoscitivo onnilaterale, ma in quanto conduce all'intelligenza degli enti. Il metodo vi è inteso quale "via alla verità". In tal senso il metodo rileva sotto il profilo della *via inveniendi*, e non sotto quello della *via iudicii*. In tal senso se è un *prius* nell'indagine, è tuttavia un *posterius* nelle conclusioni.

Nel suo dispiegarsi, la ricerca filosofica richiede di attingere sia alla induzione sia alla deduzione. Esige sia attenzione all'esperienza, sia esercizio del ragionamento⁴². Anche per quanto riguarda

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, p. 43.

⁴¹ Nonostante la critica dell'immanentismo, nelle sue origini cartesiane, fatta precocemente ed insistentemente da Ottaviano, la priorità del problema del metodo sembra costituire – suo malgrado – una sorta di reviviscenza del metodologismo, in un impianto realistico, che come tale resta indubbiamente critico del razionalismo.

⁴² Ottaviano ritiene di potere elaborare a priori la metodologia e la logica «in quanto queste discipline prescindono dall'esistenza o meno di un mondo di enti reali e anche di un soggetto di fatto pensante» (*ibid.*, p. 46), mentre elabora a posteriori tutte le altre discipline filosofiche

l'etica, la filosofia non consiste in una costruzione a priori da cui dedurre l'esperienza (come nel caso di ogni sistema di carattere razionalistico, e segnatamente in quello di impianto idealistico). Diversamente, il rigore deduttivo dei sistemi razionalistici si converte nella autoreferenzialità di costruzioni insidiate dalla verifica fondativa e dalla smentita empirica. Ottaviano fa osservare che «un sistema filosofico costruito del tutto a priori è quindi inesorabilmente votato allo scetticismo [...] ed è in definitiva un mero complesso di giudizi verbalistici»⁴³.

Come si evince dall'analisi di Ottaviano, se si ricerca un criterio saldo per acquisire il vero, invano ci si potrà rivolgere all'evidenza psicologica (Cartesio), o all'accordo tra la conoscenza empirica e le leggi formali dell'intelletto (Kant)⁴⁴. Infatti, nel primo caso la persuasione interna come tale non va al di là della vividezza di un riflesso soggettivo (che eventualmente potrebbe far apparire vero anche l'ombra di un sogno); e nel secondo caso, in assenza di una intelligenza della natura reale del soggetto (impossibile sulle premesse agnostiche del criticismo), nulla può escludere che le leggi stesse del pensiero (le quali non sarebbero, coerentemente, se non fenomeni) potrebbero essere mutate o mutare in avvenire, o che esse siano variabili da soggetto a soggetto, come nulla può assicurarne la consistenza, stante l'asserita limitazione del conoscere al fenomeno (come tale incapace di assurgere all'assoluto ed

(gnoseologia, metafisica, fisica, estetica, filosofia della religione, etica e pedagogia).

⁴³ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 64-90.

all'universale) e neanche la loro derivazione dall'io penso (funzione per sé del tutto vuota e formale)⁴⁵.

Analogamente, né il criterio della certezza può riposare sull'autoproduzione noetica della soggettività assoluta (idealismo), né sulla pura autoattestazione dell'esperienza sensibile (positivismo), né sul successo operativo delle tesi (pragmatismo). Infatti, la pura attività pensante non assicura alcun criterio per distinguere il vero dal falso, in quanto può produrre o recare in sé tanto il vero quanto il falso, entrambi parimenti da essa derivati, mentre non può esibire alcuna prova dell'antiorità del pensiero all'essere, né quanto al soggetto (che per esistere dovrebbe pensarsi prima di essere) né quanto all'oggetto (che dovrebbe esistere solo in quanto pensato)⁴⁶.

⁴⁵ «Se da un lato la necessità delle leggi universali e formali dell'intelletto non può in linea assoluta e in base ai presupposti fenomenistici accettati da Kant, salvarsi dal sospetto dell'abitudine; e se dall'altro lato la deduzione trascendentale delle categorie dall'*Ich denke* o autocoscienza è manifestamente impossibile, essendo la conclusione molto più ampia della (vuota) premessa, il tentativo di Kant di individuare il criterio della certezza nell'accordo del pensiero con i suoi principî a priori si rivela del tutto inefficace» (*ibid.*, p. 90).

⁴⁶ Ottaviano, sintetizzando argomenti altrove ampiamente sviluppati, fa emergere l'insostenibilità delle tesi idealistiche: «1) Se il carattere distintivo della certezza per un giudizio risiedesse nell'essere pensato o creato dallo spirito, l'erroneo e il falso sarebbero certi al pari del vero, l'incongruo al pari del logico, il probabile o dubbio del necessario o indubbio; e la creazione fantastica del sogno avrebbe diritto alla qualificazione di realtà. L'intera attività conoscitiva dello spirito perderebbe ogni valore e significato, e diventerebbe arbitraria, ingiustificata, capricciosa, in una parola irrazionale. Non sono infatti l'erroneo, il falso, l'incongruo, il dubbio, il sogno creazioni dello spirito? 2) Per conoscere con certezza la

A sua volta, l'esperienza positivisticamente intesa, si risolve quanto alla certezza soggettiva nella fenomenizzazione del dato, onde questo si converte, attraverso e oltre l'asserita immediatezza, nella mera autorilevazione dell'apparire⁴⁷. Al contempo, la riduzione del criterio di validità noetica al successo operativo, nulla attesta quanto al contenuto di una proposizione, giacché esso si rivela relativo, occasionale e contestuale, dipendente da fattori estrinseci e mutevoli, come tali eterocriti rispetto al dato conoscitivo⁴⁸.

2.2 Ottaviano rimarca che, diversamente dall'apriorismo razionalistico e dal riduzionismo empiristico, la filosofia incontra un criterio di validità intrinseco nella irrecusabilità, ovvero nella innegabilità. Tale criterio, già evidenziato da Aristotele in riferimento al principio di non contraddizione, trova espressione nella considerazione secondo la quale «*una proposizione è certa quando, negata, è implicitamente affermata*»; in altri termini, quando è

propria esistenza, l'io dovrebbe pensarsi prima di essere, ovvero esistere in quanto si è prima pensato, o autocrearsi, cioè dovrebbe passare spontaneamente dal nulla all'essere [...]. Or quanto sia ridicolo il supporre che un ente passi spontaneamente dal nulla all'essere, è superfluo il dirlo. [...]. 3) Infine, che l'io crei o ponga il mondo è asserzione gratuita e ingiustificabile, poiché di una capacità creativa dello spirito noi non abbiamo alcuna prova. [...] noi constatiamo soltanto la coesistenza dell'oggetto del pensiero [...] con l'io, giammai la sua creazione da parte dell'io, sotto pena di cadere nel sofisma "*cum hoc, ergo propter hoc*". Lo spirito umano non crea nulla: combina soltanto i dati della sua esperienza» (*ibid.*, pp. 92-93).

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 91-93.

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 95-97.

impossibile negarla»⁴⁹, ovvero «*certa è quella proposizione che, negata, è implicitamente affermata*»⁵⁰. Come per il principio di non contraddizione, è del tutto certa quella proposizione che non può essere negata se non a condizione di essere affermata. Si tratta di quella proposizione la cui negazione è tale da comportare irrevocabilmente la sua affermazione⁵¹. Ciò che rileva in ogni branca della filosofia: nella metafisica come nell'Etica.

La determinatezza di tutto ciò che è, costituisce il fondamento ultimo dell'irrecusabilità. Non si può pensare, né si può dare l'essere, se non determinatamente. L'indeterminato non può essere pensato se non in dipendenza del determinato. Non viceversa. Al punto che «anche il non-parlare suppone il valore del principio di non-contraddizione»⁵². Nessuna tesi può essere uguale

⁴⁹ *Ibid.*, p. 97.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 100. Tale è la base delle argomentazioni ottavianee, come esse si presentano nella sua opera maggiore (cfr. *ivi*, p. 101).

⁵¹ Ottaviano, se da un lato pare restringere il campo della certezza alla sola irrecusabilità (pur se il suo realismo immediato rileva l'apprensione dell'*ens* come termine e fondamento del conoscere), dall'altro ammette indubbiamente la testimonianza dell'esperienza. A riguardo, può essere esplicitato che l'irrecusabilità risulta criterio ultimo per le tesi filosofiche; pur venendo riconosciuta una irrecusabilità del fatto e l'apprensione empirica del reale sensibile.

⁵² *Ibid.*, p. 97. «Il principio di non contraddizione è sempre vero, poiché negarlo significa implicitamente affermare la sua verità; e affermarlo uguale al suo opposto, significa implicitamente affermare che ciò è vero e negare che possa essere falso. Cioè, in termini generali, il principio è *innegabile* o *irrecusabile*, nel senso che negarlo significa implicitamente affermarlo. Esso sta sempre in cima ad ogni e qualsiasi processo di pensiero, cioè lo si ritrova *sempre e necessariamente presupposto* ad ogni e qualsiasi processo di pensiero» (*ibid.*, p. 98).

a se stessa ed al suo opposto. Talché una conclusione che, pur coerente con le premesse, le smentisce, ne dimostra l'inconsistenza; analogamente a quella tesi che risulti suscettibile, in se medesima, di opposta conclusione rispetto a se medesima. Come il teorema dello PseudoScoto⁵³ conferma.

Anche la tesi che nega l'ente ha un suo essere. Anche la tesi che nega il determinato ha una sua determinatezza. Anche la tesi che nega la verità è esibita come vera. Anche la tesi che nega il bene, si presenta come buona. Ciò che vale, parimenti, per il valore della razionalità. Questo, infatti, non può essere revocato in dubbio o escluso, se non mediante la razionalità stessa. Analogamente avviene per le diverse forme di fenomenismo, di agnosticismo, di scetticismo, dove la negazione della capacità conoscitiva suppone la capacità conoscitiva, in quanto la negazione della possibilità di conoscere presuppone la capacità di conoscere l'incapacità di conoscere, e con ciò la riflessività dell'atto e l'universalità del contenuto da cui scaturisce la proposizione pur negatrice di entrambe.

Il principio di non contraddizione, che dell'irrecusabilità è il fulcro, ha un valore assoluto ed innegabile. Tanto sotto il profilo metafisico quanto sotto quello logico, esso «sta all'origine di tutto [...] come condizione imprescindibile sia del reale che del non reale, ossia come condizione universalissima di ciò che è e di ciò che non è»⁵⁴. Tale priorità si dà, ovviamente, non nel senso cronologico ma nel senso logico, ontologico ed assiologico.

Parimenti, anche la negazione del primato dell'essere suppone l'essere che ne nega il primato, e l'essere di ciò che ne prende il posto. Anche la gnoseologia idealistica come quella scettica

⁵³ La formulazione del teorema dello PseudoScoto, come noto, è la seguente: "*Ex falso sequitur quodlibet*".

⁵⁴ *Ibid.*, p. 98.

rivelano un residuo di realismo⁵⁵. Anzi, sono comprensibili solo, contrariamente al rispettivo assunto, sulla premessa del realismo⁵⁶. Esse sono impensabili sulla base del contenuto della loro stessa affermazione: richiedono la loro negazione per potere asserire la loro affermazione. Infatti, pensando scetticamente lo scetticismo, o idealisticamente l'idealismo, entrambi, sulla base di se medesimi, sono esclusi e neutralizzati da se medesimi. Come lo stesso immanentismo presuppone rispetto all'immanenza, la trascendenza della tesi dell'immanenza (impensabile, a rigore, sul presupposto dell'immanentismo).

La stessa negazione della non contraddizione presuppone la non contraddizione, come la negazione della razionalità richiede la razionalità. La stessa affermazione della contraddizione esige la non contraddizione dell'affermazione stessa; come la tesi dell'identità di essere e nulla suppone la determinazione dell'uno e dell'altro, quindi presuppone la non contraddizione sia dei termini sia della tesi secondo cui essi risultano identici. Come non si può

⁵⁵ Scetticismo e idealismo – fa notare Ottaviano – sono «incomprensibili se non in sede di realismo: in linea assoluta, cioè se fossero veri si negherebbero da se stessi, sarebbero addirittura impensabili. Non è disagevole infatti vedere che nella posizione scettica, se la modificazione [conoscitiva] fosse sempre di mezzo tra il soggetto e l'oggetto, di un oggetto non si potrebbe affatto parlare, e la modificazione o diventerebbe un'automodificazione con tutte le difficoltà della posizione idealistica (impossibilità di dimostrare l'esistenza di automodificazioni), o sboccherebbe nell'assurdo, dovendo far capo a un oggetto come ad una causa di cui pur non potrebbe affermare in modo alcuno l'esistenza» (*ibid.*, p. 254).

⁵⁶ In specie, Ottaviano, giunge a rilevare che, paradossalmente, «la tesi idealistica ha un significato solo su un sottinteso realistico, quando siano dati un soggetto, un oggetto e la modificazione come intermediaria tra essi» (*ibid.*, p. 253).

negare la filosofia se non mediante la filosofia, e non si può negare il valore dei principi logici se non mediante i principi logici. In altri termini, osserva Ottaviano, «principio di non contraddizione significa razionalità, essendo esso la base e la condizione di ogni attività della ragione»⁵⁷. La filosofia, infatti, non è questione «di credenza o di buona volontà, ma allora è scienza quando costringe razionalmente l'assenso, poiché soltanto allora acquista un valore universale»⁵⁸.

Pertanto sono irrefutabilmente certi i principi della logica: non contraddizione⁵⁹, identità⁶⁰ e terzo escluso⁶¹. Essi sono la base su cui poggia tutto il sapere umano. La loro irrefragabilità è tale per cui «negarli significa implicitamente affermarli»⁶².

Pertanto, una tesi irrecusabile è certamente vera. Essa è convalidata dalla sua stessa negazione. Di converso, una tesi ridotta all'autocontraddizione, ovvero smentita da se medesima, è certamente falsa. L'analisi interna la mostra insostenibile, anzi inconsistente. La *reductio ad absurdum* è rivelativa della fallacia, anche nel caso degli argomenti più sofisticati. In tal modo è possibile svolgere una critica interna, non opponendo tesi a tesi, ma giungendo coerentemente all'autoconfutazione di un argomento solo apparentemente concludente.

2.3 Diversamente dal riconoscimento classico del primato dell'essere, rispetto al conoscere ed all'agire, la novità della

⁵⁷ *Ibid.*, p. 99.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 100.

⁵⁹ «L'essere non può essere e non essere al tempo stesso» (*ibid.*).

⁶⁰ «L'essere è e il non-essere non è» (*ibid.*, p. 101).

⁶¹ «Non c'è via di mezzo tra essere e non essere» (*ibid.*).

⁶² *Ibid.*

modernità filosofica è caratterizzata dal naturalismo e dall'immanentismo. Il principio di immanenza, che caratterizza la modernità filosofica, è oggetto di una critica serrata e rigorosa, da parte di Carmelo Ottaviano⁶³.

Nella prospettiva dell'immanentismo (le cui origini si incontrano nel pensiero di Cartesio e dichiaratamente in quello di Berkeley) l'essere è assimilato al conoscere (e questo all'attività). Di modo che non risulta l'essere a fondare il conoscere (e l'agire), ma, viceversa, la relazione tra i due campi è posta in termini tali per cui l'essere dipende dal conoscere. Sicché la realtà dell'oggetto viene a consistere nel suo essere pensato: non si darebbe oggetto al di là del pensiero (essendo in definitiva quello una creazione di questo).

Ottaviano, nella sua critica dell'idealismo⁶⁴, fa notare che tale impostazione risulta infondata ed autocontraddittoria⁶⁵.

⁶³ Ottaviano si è proposto di «indagare il principio di immanenza nella sua struttura interiore, di mostrarne la contraddittorietà con sé stesso nelle sue ultime conseguenze e rispetto ai concetti di cui fa uso [...] e soprattutto di provarne l'indimostrabilità o arbitrarietà radicale quanto alla creazione dell'oggetto e al suo legame necessario col soggetto» (Id., *Critica dell'idealismo*, cit., p. 13).

⁶⁴ Per un inquadramento storico-filosofico di tale critica, si rimanda a P. Di Giovanni, *Carmelo Ottaviano tra idealismo e anti-idealismo*, in *Carmelo Ottaviano nella Filosofia del Novecento*, cit., pp. 257-266; R. Laudani, *Realismo tragico e idealismo critico. Carmelo Ottaviano e Cleto Carbonara*, *ibid.*, pp. 267-294; F. Minazzi, *Per una netta e radicale opposizione all'idealismo. Sul carteggio di Carmelo Ottaviano con Mario Dal Pra*, *ibid.*, pp. 305-358.

⁶⁵ Considerando la rigorizzazione attualistica dell'idealismo, Ottaviano argomenta che essa finisce per smentire se medesima. Infatti «se l'atto [del pensiero] è anteriore deontologicamente (cioè realmente) al soggetto e all'oggetto di pensiero – e solo così è centro dell'immanenza – è già fuori

Infatti, egli osserva, «noi constatiamo solo la coesistenza, sia pur necessaria, dell'io e dell'oggetto: ma dal rapporto di coesistenza non è possibile concludere al rapporto di causazione, sotto pena di cadere nel sofisma “*cum hoc ergo propter hoc*”. Io e oggetto coesistono necessariamente [nell'atto conoscitivo]: ma non per questo può dirsi che l'io sia causa dell'oggetto»⁶⁶. In altri termini, l'oggetto in se medesimo è irriducibile al soggetto. Sul presupposto del principio di immanenza, non sono concepibili né il soggetto, né

del soggetto, cioè fuori dell'immanenza» (C. Ottaviano, *Critica dell'idealismo*, cit., p. 48). Paradossalmente la risoluzione dell'idealismo in se medesimo, piuttosto che rendere trasparente l'immanenza, vede riemergere la trascendenza. Inteso coerentemente con se stesso, l'idealismo (attualistico) vanifica la vita stessa dello spirito, ovvero lo spirito come attività (che ne costituisce premessa e sostanza): «riduce la vita dello spirito ad un unico atto extra-temporale, rispetto a cui tutti gli atti passati o futuri sono oggetti attuali, cioè meri atteggiamenti dell'atto attuale: il che annulla ogni senso coerente di progresso [...] nonché di conquista o accrescimento delle varie fasi della vita dello spirito stesso» (*ivi*, p. 64). Parimenti, l'attualismo «porta alla conclusione che questo atto unico ha come oggetti tutti gli oggetti a un tempo [...] il che [...] porta alla identificazione di tutti gli oggetti tra loro e con l'atto, cioè riduce il pensiero a pensiero indeterminato, nel quale svaniscono tutti gli oggetti o concetti, a cominciare dalla stessa identità-distinzione e ivi comprese le nozioni di oggetto, soggetto [...], dialettica» (*ibid.*).

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 29-30. Come è stato evidenziato a riguardo «il rapporto per concomitanza tra pensiero ed essere non dice assolutamente priorità ontologica del pensiero sull'essere, e tanto meno creazione del secondo da parte del primo» (P. Mazzarella, *Tra finito e infinito. Saggio sul pensiero di Carmelo Ottaviano*, CEDAM, Padova 1961, p. 21).

l'oggetto⁶⁷. Paradossalmente, l'idealismo può concepire le nozioni che lo distinguono solo a condizione di mutuarle dal realismo⁶⁸.

La diagnosi ottaviana pone in rilievo la matrice naturalistica⁶⁹ – intesa nella sua afferenza al terreno della prassi – della svolta gnoseologica del razionalismo. Di modo che la prima si presenta quale condizione della seconda, non semplicemente sotto il versante soggettivo, ma ancor prima sotto quello della condizionalità teoretica.

L'analisi di Carmelo Ottaviano evidenzia che il mutamento essenziale della modernità si condensa anzitutto nel campo della tematizzazione dell'agire. Esso è segnato dall'immanentizzazione dell'orizzonte etico e della libertà. Donde, per un verso, la

⁶⁷ Dalla critica dell'idealismo emerge che «è impossibile affermare la realtà del pensiero pensante come tale [...] in base al pensiero stesso, essendo ogni oggetto di pensiero, inevitabilmente e soltanto pensiero pensato. [...] Infatti [...] pensare è oggettivare [...] e [...] l'oggetto è l'*altro dall'io*» (C. Ottaviano, *Critica dell'idealismo*, cit., p. 125). Sul presupposto idealistico pure l'oggetto noetico risulta impensabile, e con esso qualsivoglia contenuto del pensiero stesso: «Proclamare l'impossibilità della conoscenza di un dato altro o distinto dall'io [...], significa proclamare l'impossibilità del pensiero stesso, che si trova nella condizione di non poter conoscere nulla di distinto da sé, anche se identico-distinto» (*ibid.*, p. 153).

⁶⁸ Cfr. *ibid.*, p. 207.

⁶⁹ Come è stato chiarito, «per naturalismo l'O. intende ogni affermazione filosofica, che miri a stabilire l'autonomia e l'autosufficienza della natura» (P. Mazzarella, *Tra finito e infinito. Saggio sul pensiero di Carmelo Ottaviano*, cit., p. 10; abbreviazione dell'A.). In tal senso il naturalismo (metafisicamente inteso) equivale al monismo che teorizza l'infinitizzazione del finito, e viceversa.

«esaltazione di una natura fisica infinita»⁷⁰, e, per l'altro, il profilarsi della libertà quale «negazione di ogni limite»⁷¹. Se la prima esclude la trascendenza della finalit , la seconda preclude la trascendenza della normativit . Tale immanentizzazione si traduce in un antropocentrismo criteriologico, onde il soggetto, assimilato ai suoi atti (essendo esso stesso ridotto ad attivit  ed a prodotto di questa) si converte in misura autoreferenziale del valore della conoscenza. In sostanza, l'immanentismo dissolve in primo luogo l'etica⁷².

⁷⁰ C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, terza edizione riveduta e accresciuta, vol. I, p. IX.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Al riguardo Ottaviano scrive che «la tesi dell'immanenza non poteva non sboccare nella divinizzazione autosufficiente dell'uomo sia in sede metafisica che in sede etica, che   come dire nel panteismo, la pi  contraddittoria filosofia che possa mai pensarsi dal punto di vista metafisico, e al tempo stesso la pi  immorale in quanto livellatrice del diritto e del fatto, del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, tutti parimenti giustificati in quanto risalenti all'unica sostanza divina dell'universo» [Id., *L'idealismo trascendentale e la metafisica classica*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* XLV (1953), 6, p. 539]. Parimenti «l'io che si fa il mondo e si fa nel mondo significa lo storicismo, cio  la deificazione della storia, l'identificazione del bene e del male, della verit  e dell'errore, la giustificazione di ogni atrocit  e di ogni ignominia, in una parola la confusione del fatto con il diritto, del giusto con l'ingiusto, l'esaltazione di ci  che   e la negazione di ci  che dovrebbe essere, come a dire l'irrazionalismo, che fa tutt'uno con il relativismo» (*ibid.*, p. 543). Donde la conclusione per cui «dire immanentismo o idealismo significa infine [...] dire materialismo» (*ibid.*, p. 544).

L'io-centrismo della modernità⁷³ si rivela, al contempo, afrancatore dai vincoli etici e costruttore di sistemi. Il principio di immanenza, in cui si condensa, afferma l'anteriorità del pensiero rispetto all'essere e, conseguentemente, il pensiero come attività creatrice di sé e del proprio oggetto⁷⁴. Donde l'anteriorità dell'attività rispetto all'essere ed al soggetto stesso, e la riduzione dell'essere a "posizione" (a partire dall'*esse est percipi*). Donde, altresì, la tesi dell'identità sorgiva di essere e nulla, che come tale è inconcepibile, senza che si risolva o nella negazione dell'essere o in quella

⁷³ Ottaviano si definisce antimoderno, sotto il profilo teoretico, in quanto «l'errore fondamentale del pensiero moderno risiede proprio nel suo immanentismo» (Id., *Anti-moderno*, in «Sophia», VII (1939), 3, p. 277). Dall'immanentismo derivano – nell'analisi ottaviana – il solipsismo, il fenomenismo, l'ateismo, il panlogismo, lo storicismo, il relativismo ed il materialismo. La diagnosi teoretica si condensa, quindi, in una valutazione sintetica che rileva l'autofagia del razionalismo e che connette ambito teoretico ed ambito etico: «la ragione ha distrutto la ragione, nell'intento di negare e di distruggere l'etica: ecco la conclusione della filosofia moderna. In questo senso io sono antimoderno» (*ibid.*, p. 281). Ottaviano inferisce che «non sia possibile conciliazione alcuna tra pensiero cristiano e pensiero moderno» (Id., [Relazione] in *Fondazione della morale*. Atti del V Convegno di Studi filosofici cristiani tra professori universitari, Gallarate 1949, Liviana, Padova 1950, pp. 28-29. Sul tema cfr. C. Ferro, *L'anti-moderno di Carmelo Ottaviano*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, XVIII (1940), 5, pp. 492-496).

⁷⁴ «Il postulato immanentistico, soggiacente – dove con maggiore, dove con minore appariscenza – a tutti i sistemi della speculazione moderna, proclamando l'anteriorità del pensiero all'essere, si è trovato costretto ad ammettere un pensiero che ponga sé stesso all'essere, cioè si autocrei» (C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, terza edizione riveduta e accresciuta, vol. I, p. IX).

del divenire⁷⁵. Tale identificazione – fa notare il filosofo modicano – è matrice sia del relativismo sia dello scetticismo.

Il razionalismo cartesiano ed il criticismo kantiano costituiscono altrettanti snodi emblematici della modernità. Ottaviano rileva che «Cartesio, negata la funzione conoscitiva dei sensi, riponeva nella evidenza della intuizione mentale, e quindi in un metro puramente soggettivo, il criterio della verità, rendendone impossibile la discriminazione dall'errore sovente dotato anch'esso di chiarezza e distinzione, al tempo stesso che pretendeva di fondare una scienza universale assisa sulla certezza della matematica»⁷⁶.

La soggettività autocentrata attinge un ulteriore momento di riflessività risolutiva nel criticismo. Talché l'impostazione kantiana giunge a costituirne un paradigma. A tenore della diagnosi del filosofo modicano, infatti, «Kant, impersonando in maniera somma lo spirito dell'età moderna, riponeva nel soggetto il criterio e il fondamento di una scienza e di una etica universali, e proclama l'impossibilità di raggiungere in base alle forze della pura ragione il mondo pretersensibile, rendendo così l'uomo del tutto autonomo rispetto ad ogni controllo, come da parte della natura per la scienza, così da parte della religione per l'etica»⁷⁷.

La teorizzazione della soggettività, con l'idealismo hegeliano, assurge alla assolutizzazione olistica, tale da assorbire in sé e da emanare da sé (nel divenire, in cui essa si pone e si nega) ogni

⁷⁵ È stato evidenziato opportunamente che Ottaviano giunge a concludere rilevando la «“ateoreticità” del mondo dell'immanenza» (P. Mazza-rella, *Tra finito e infinito. Saggio sul pensiero di Carmelo Ottaviano*, cit., p. 28).

⁷⁶ C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, terza edizione riveduta e accresciuta, vol. I, p. X.

⁷⁷ *Ibid.*

determinazione⁷⁸. In questa prospettiva, rimarca Ottaviano, «Hegel finiva per identificare Dio con la storia umana e per mettere allo stesso livello bene e male, il sacrificio sublime e l'assassinio atroce, al tempo stesso che pretendeva spiritualizzare e idealizzare tutta la realtà»⁷⁹.

L'idealismo, perciò, lungi dal rendere ragione della vita intellettuale, a ben vedere, precipita nello scetticismo, in quanto la modificazione conoscitiva del soggetto è incapace di attingere un criterio che la distingua dall'illusione.

Secondo Ottaviano, l'immanentismo moderno ha avuto come apripista la dottrina medioevale delle *species*, sebbene queste siano intese non come *id quod cognoscitur* ma come *l'id quo cognoscitur*. Questo «è pur sempre un modello mentale, altro dalle cose che esso fa conoscere»⁸⁰, che fa da diaframma tra il soggetto e

⁷⁸ Come è stato osservato, analizzando le argomentazioni di Ottaviano, «la riduzione di tutta la realtà al soggetto sfocia nell'indifferenziato uno-tutto, in cui non ha senso parlare né di soggetto né di oggetto» (P. Mazzaella, *Tra finito e infinito. Saggio sul pensiero di Carmelo Ottaviano*, cit., p. 17).

⁷⁹ C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, terza edizione riveduta e accresciuta, vol. I, p. X.

⁸⁰ Cfr. *ibid.*, p. XXXVI. Ottaviano torna a più riprese ed in diversi testi su questo punto. Egli vi riscontra la premessa dell'immanentismo e dello scetticismo moderno. Di questa, che egli considera una fallacia, fa carico alla dottrina dei medioevali, piuttosto che a quella propriamente aristotelica (secondo la quale la conoscenza avviene "per fusione di nature"). La sua critica si basa sulla tesi secondo la quale, in ultima istanza, *l'id quo cognoscitur* si riduca all'*id quod cognoscitur*, aprendo il varco al fenomenismo moderno. Nozioni che, però, si distinguono obiettivamente, e che lo stesso Ottaviano ritiene inassimilabili, quando si sofferma sulla gnosologia aristotelica.

l'oggetto. Donde il problema di raggiungere la realtà dell'ente, che resterebbe situato oltre qualsivoglia *species* e sarebbe accessibile solo mediante queste, ma non in se medesimo⁸¹.

2.4 Su tutt'altra linea, rispetto al principio di immanenza ed alla soggettività autoponentesi, si dà il realismo "immediato" o "critico", tematizzato dalla teoresi ottaviana⁸². In questa prospettiva, l'essere fonda tanto il conoscere quanto l'agire. Il primato dell'essere assicura consistenza verticale e perfettiva dell'etica. La metafisica ne costituisce la base, la condizione e l'orizzonte.

La riflessione del filosofo siciliano si concentra sulla consistenza ontologica del finito e sulla sua periclitante condizione ontica. Il finito, ogni ente finito, è caratterizzato dalla unità trascendentale in se medesimo⁸³ e da un essere che "si annulla", ovvero che tende a divenire altro rispetto al sé in atto. Il finito rischia di precipitare nel nulla, ove non sostenuto nell'essere dal Principio, che dell'essere lo fa partecipe.

Su questa premessa, Ottaviano inferisce la possibilità di identificare, nel finito, una "quantità di essere" suscettibile di

⁸¹ Cfr. Id., *L'idealismo trascendentale e la metafisica classica*, cit. pp. 557-567.

⁸² Ottaviano definisce la sua impostazione come «*realismo immediato criticamente fondato*» (*ibid.*, p. 275).

⁸³ Sullo sfondo della riflessione di Ottaviano vi è una osservazione essenziale: «Una legge fondamentale del pensiero umano proclama l'impossibilità di pensare un ente senza pensarlo come uno ossia come individuo: di conseguenza non c'è in rerum natura ente che non sia uno o individuo» [F. Lunetta, *Il sistema degli individui, ovvero l'organicità del reale*, in «*Sophia*», XXXV (1967), 3-4, p. 197]. Il testo è dedicato ad analizzare il pensiero metafisico del filosofo modicano.

variazione⁸⁴. Sicché «la molteplicità nasce dalle gradazioni della quantità di essere, e alle singole gradazioni [...] corrispondono i singoli individui»⁸⁵. Il finito è, in quanto tale, dato ed irripetibile. Ha una realtà propria ed irriducibile⁸⁶.

L'individuo⁸⁷, inteso come ente contingente, nella sua finitudine ontologica, manifesta la sua costitutiva relazionalità, data

⁸⁴ Relativamente a tale impianto metafisico, a parere di chi scrive, è possibile notare almeno una incoativa tendenza alla “fisicizzazione dell’essere” metafisicamente inteso, assimilando mutazione accidentale e mutazione sostanziale. Se il finito ha un essere “sostenuto” nell’essere dall’Infinito, questo o si dà o non si dà. Il rapporto fondativo dell’Infinito rispetto al finito, è tale a prescindere dalla condizione del finito. La possibilità del finito di “deperire”, è intrinseca al rapporto della sua essenza all’essere, al di là della condizione particolare in cui si trova, e per sé non aumenta né diminuisce.

⁸⁵ C. Ottaviano, *Metafisica dell’essere parziale*, terza edizione riveduta e accresciuta, vol. I, cit., p. XI.

⁸⁶ Il filosofo siciliano rimarca la consistenza propria dell’individuo umano nella sua critica dell’idealismo. Questo, infatti, «annientava l’individuo nelle spire di un triadismo deterministico, in cui la libertà della persona umana si trasferiva in quella dell’unico totale Spirito, ineffabile perché mai definibile in termini concettuali, e per il quale la libertà coincide con la necessità» (P. Mazzearella, *Tra finito e infinito. Saggio sul pensiero di Carmelo Ottaviano*, cit., p. 11). Difatti «l’idealismo nella sua titanica esaltazione del soggetto perde l’esatta nozione di questo, in quanto nell’atto in cui lo proclama libero e creatore di tutta la realtà, gli nega la sostanzialità di soggetto spirituale» (*ibid.*, p. 27).

⁸⁷ A riguardo è stato evidenziato che «il centro focale della filosofia di Carmelo Ottaviano è la nozione d’individuo: essa costituisce l’anima di tutto il sistema e la novità del medesimo. L’O., pur inserendosi nella tradizione classica, enuclea questa nozione attraverso il ripensamento critico di tutta la metafisica tradizionale» (*ibid.*, p. 9; abbreviazione dell’A.). Si

nell'ordine degli enti⁸⁸. Proprio in quanto tale, costituisce un identico «che è tale solo in quanto implica necessariamente un diverso»⁸⁹. Proprio in quanto finito è ontologicamente “parziale”: la contingenza vi si manifesta nella parzialità ontologica. Donde la connessione relazionale obiettiva che sostanzia l'organicità metafisica e logica del reale⁹⁰. Come tale, l'universo sensibile è un complesso di enti finiti⁹¹, ciascuno di essi nella sua individualità ontologica, irriducibile a qualsiasi altro.

La conoscenza viene ad essere spiegata come “variazione della quantità di essere” che il soggetto acquista grazie

tratta «dell'individualità concreta, librata tra il finito e l'infinito» (*ibid.*, p. 21).

⁸⁸ «Nella nozione di individuo entra necessariamente il riferimento ad altri [...] Cioè, in termini concreti, l'esistenza di un individuo suppone necessariamente l'esistenza di altri individui, *senza cui è impossibile ed incomprendibile, anzi contraddittorio*. [...] “L'individuo singolo, isolato, non esiste; esiste il sistema degli individui” [...] un individuo che esistesse da solo nel campo del reale, cioè che mancasse di riferimento agli altri individui, sarebbe come un numero che esistesse senza o fuori la serie [...] Cioè, l'altro dell'individuo è condizione dell'individualità e quindi dell'essenza e della definizione dell'individuo, nonché concausa della sua esistenza» (F. Lunetta, *Il sistema degli individui, ovvero l'organicità del reale*, cit., pp. 199-201).

⁸⁹ C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, terza edizione riveduta e accresciuta, vol. I, cit., p. XIV.

⁹⁰ Cfr. *ibid.*

⁹¹ La limitazione, in questa prospettiva, è intrinsecamente ontologica. Essa, però, si configura in certo modo anche come estrinseca (e relazionale). Di qui l'esigenza di una distinzione tra le diverse forme di limitazione, da quella essenziale a quella accidentale, da quella metafisica a quella fisica.

all'assimilazione noetica dell'oggetto⁹². Il realismo integrale (che qualifica l'impostazione ottaviana)⁹³ distingue materia e spirito, senza opporli. In quanto tale, «l'uomo si conosce solo attraverso ciò che non è lui, attraverso a quella realtà esterna alle sue capacità soggettive»⁹⁴.

In questa prospettiva, l'unità dell'ente trova il suo correlativo nell'organicità (metafisica e logica) del reale⁹⁵. L'unità in sé dell'individuo – in quanto *indivisum in se et divisum a quolibet alio* – ne indica al contempo la limitazione e la correlazione ad ogni altro ente. Data tale rilevazione, risultano attingibili i principii dell'essere formale (ovvero nella sua formalità) – identità, non contraddizione, terzo escluso – e quelli dell'ente reale (sostanza, causa, ragion sufficiente)⁹⁶.

In questo senso, l'individuo, in quanto tale, è un “essere parziale”. Anzi, propriamente la finitudine è inferita dalla parzialità ontologica. E la parzialità importa la spazialità e la temporalità

⁹² «Le cosiddette “modificazioni” soggettive si rivelano come aliquote di essere *reale*, oggettivo, che si sommano al soggetto e lo mettono a contatto con il mondo degli enti in sé» (Id., *Metafisica dell'essere parziale*, terza edizione riveduta e accresciuta, vol. I, cit., p. XII).

⁹³ A proposito dell'impostazione del realismo è senz'altro interessante Id., *Riflessioni sulla polemica Orestano-Olgiati*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», XXIX (1937), pp. 83-86.

⁹⁴ Id., *Metafisica del concreto*, cit., p. 31.

⁹⁵ «La nozione di individuo implica per la sua coerenza interiore, cioè nella sua stessa analiticità, un riferimento necessario ad altri» (Id., *Metafisica dell'essere parziale*, terza edizione riveduta e accresciuta, vol. I, cit., p. 180).

⁹⁶ In tale riferimento si appalesa un certo influsso leibniziano.

come «proprietà negative e deficienze *reali* dell'ente»⁹⁷. Si tratta, come è possibile inferire, quindi, dell'ente finito, corporeo.

Pur nel quadro del realismo metafisico, il primato dell'essere, tanto di quello del soggetto quanto di quello dell'oggetto, per Ottaviano, da un lato si presenta come un dato immediato (che, in quanto tale è premessa ad ogni dimostrazione ed irriducibile ad una conclusione puramente virtuale), e dall'altro è dimostrabile. Lo è attraverso un procedimento che dagli effetti risale alla causa. Secondo una consequenzialità irrecusabile. In tal senso piuttosto che di dimostrazione astratta, si tratta di una inferenza reale.

Il pensiero, infatti, richiede l'oggetto per pensare in atto: se accompagna la coscienza noetica dell'oggetto, non per questo gli conferisce l'esistenza. E trova l'oggetto, a partire da ciò che è già presente in sé, come dato noetico obiettivo, rispetto al quale la conoscenza è recettiva (e non produttiva). Diversamente, prescindendo dall'oggetto, il pensiero vuoto di contenuto si risolverebbe in un non-pensiero⁹⁸.

Inoltre, per quanto riguarda l'io, la sua attività pensante è testimonianza della sua esistenza. Ciò che non esiste non pensa: l'effetto dell'attività, attestato dall'esperienza, richiede l'esistenza della causa proporzionata. Non si tratta – precisa Ottaviano – dell'applicazione del criterio della chiarezza e distinzione delle “idee”, ma del riconoscimento della necessità della causa a partire dall'effetto. L'esperienza di tale attività è irrecusabile, giacché per negare di esistere occorre pur esistere, e per negare il pensiero

⁹⁷ *Ibid.*, p. XIV.

⁹⁸ Cfr. Id., *Critica dell'idealismo*, cit., pp. 44-48.

bisogna pur pensare: «è assurdo negare il pensiero con il pensiero o, esistendo, negare di esistere»⁹⁹.

In tal senso (lungo una linea agostiniana, piuttosto che cartesiana) non l'essere è posto alle dipendenze del pensiero, ma l'accertamento del pensiero in atto, quale dato, è via per inferire l'esistenza dell'ente sostanziale senza il quale neppure tale effetto si darebbe o potrebbe darsi. Il pensare suppone l'essere, come l'atto suppone l'agente. Il soggetto è attinto come sostanza, non come attività o come funzione.

Analogamente, la stessa realtà dell'ente extramentale è inferita dalla recettività attuata del soggetto, ovvero dalla modificazione noetica che, proprio in quanto tale, richiede una causa proporzionata. L'irrecusabilità della modificazione del soggetto, la cui negazione non si dà se non a condizione della sua affermazione, costituisce il fulcro dell'argomentazione. Ottaviano fa osservare che la stessa modificazione conoscitiva (la quale è concomitante rispetto al soggetto e non ne costituisce una creazione proprio in quanto coesistente con esso) è qualcosa che è altro dal conoscente. Questa stessa è già una realtà, è già un dato obiettivo in sé. In tal senso, la realtà, nella sua consistenza ontologica, è innegabile¹⁰⁰.

⁹⁹ Id., *Metafisica dell'essere parziale*, terza edizione riveduta e accresciuta, vol. I, cit., p. XXVI. L'esistenza dell'io pensante, sostanziale e particolare, è irrecusabile «nel senso che per negar di pensare bisogna sempre pensare, così come per negar di esistere bisogna esistere» (*ibid.*, p. 270).

¹⁰⁰ «La modificazione o rappresentazione soggettiva, non potendo essere creata dal soggetto in quanto si rivela come coesistente ad esso, in sé [...] e come momento iniziale dell'esperienza [...] è un elemento o essere oggettivo, è dell'essere in sé. Ciò significa che già *nelle modificazioni, come a dire in ogni e qualsiasi percezione, noi siamo a contatto con il mondo oggettivo*. Il reale in sé è presente nella stessa percezione soggettiva» (*ibid.*, p. 258).

L'assunto idealistico e quello scettico, sono così esclusi. La realtà extramentale non è una produzione del soggetto, né è irraggiungibile in se medesima. La rappresentazione, per se stessa, è già un ente, altro rispetto al conoscente, coesistente con questo. L'esistenza del mondo non va né dedotta, né ignorata. Essa si dà già nella rappresentazione (in cui l'oggetto è presente al soggetto)¹⁰¹. E la rappresentazione non può che derivare dall'oggetto. In questa la realtà è ritrovata, innegabilmente¹⁰².

¹⁰¹ «Se [...] la conoscenza avviene per il fatto che le quantità di essere del *medium* conoscitivo si sommano al soggetto, non ha senso il dire che questi possa alterare l'immagine ricevuta dall'oggetto esterno, poiché l'immagine è essa stessa un'entità oggettiva sopravvenuta al soggetto e sommatasi ad esso. Il che significa che la conoscenza sensibile è sempre verace: essa consiste nel ricevere l'apporto esterno e non può certo alterarlo *in sé*, alterando la quantità data» (*ibid.*, p. 271).

¹⁰² «Ciò dimostra l'esistenza di enti altri dal soggetto, siano pur essi in questo primo momento quelli che comunemente si son chiamati e creduti rappresentazioni o entità meramente psicologiche. Il punto fermo, fondamento di una stabile realtà, è trovato» (*ibid.*).

Donde un «realismo immediato dell'oggetto»¹⁰³, attestato nella realtà dello stesso atto conoscitivo¹⁰⁴.

Lungo tale asse, il filosofo modicano inferisce che il soggetto non si trova a contatto¹⁰⁵ con un mero riflesso psicologico, ma registra un obiettivo incremento (quantitativo) sotto il profilo ontologico (dove una “variazione della quantità di essere” nel

¹⁰³ *Ibid.*, p. 259. Sul punto non può essere taciuta una duplice difficoltà. Anzitutto c'è da chiedersi se il soggetto conosca la rappresentazione oppure la cosa rappresentata. Se l'atto conoscitivo termina nella rappresentazione, allora si ricade nell'impasse del “ponte” (tra rappresentazione e realtà), giacché l'oggetto non può che restarne escluso; se termina nella cosa si ritorna all'istanza della presenza intenzionata dell'oggetto mediante la *species* (o della sua inerenza al soggetto – ilemorficamente – come forma attualizzante una potenza). Inoltre si presenta la questione del rapporto tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto: che cosa rende possibile l'unità noetica che l'atto conoscitivo realizza? Escluso il rapporto ilemorfico, o il soggetto e l'oggetto, in unità, danno luogo ad un *tertium genus*, oppure restano inesorabilmente estranei, come elementi solo estrinsecamente connessi. Difatti, la somma, riferendosi alla sola quantità, da una parte presuppone una identità qualitativa, altrimenti essa non è possibile, e dall'altra presuppone una differenza ontologica persistente tra gli elementi sommati. In entrambi i casi, proprio l'assimilazione conoscitiva (e lo stesso incremento entitativo) non si vede come sia possibile.

¹⁰⁴ «Se [...] l'oggetto [...] si somma al soggetto stesso inteso quale quantità variabile di essere, quest'ultimo viene direttamente a contatto con qualcosa di estraneo, di oggettivo e di sussistente, appreso in sé stesso in quanto è la sua presenza che fa o causa l'atto della conoscenza» (*ibid.*, p. 262).

¹⁰⁵ Si tratta di «un contatto *metafisico e fisico a un tempo*» (*ibid.*, p. 268).

conoscente, dovuta al sopraggiungere della rappresentazione)¹⁰⁶. L'atto conoscitivo non lascia il soggetto invariato: comporta una modificazione relativa all'essere¹⁰⁷. La modificazione noetica e la rappresentazione mentale si identificano, e si aggiungono intrinsecamente al soggetto, mutandolo realmente, senza diaframmi e senza mediazioni¹⁰⁸. L'essere esterno al soggetto è innegabile: gli si palesa già nella realtà della rappresentazione¹⁰⁹.

La percezione non è pura modificazione della sensibilità, ma è, per se stessa, un dato obiettivo, rispetto al quale «il soggetto subisce passivamente l'azione dell'oggetto»¹¹⁰. Essa è possibile in quanto è reale, ed è tale in quanto attesta l'effetto in sé di altro da

¹⁰⁶ Secondo Ottaviano, questa non è che «l'essere del medium conoscitivo, [come] la luce per la visione, la vibrazione dell'aria per l'udito» (*ibid.*, p. 263). A riguardo sorge il problema se tale variazione sia da intendersi come sostanziale oppure come accidentale. Da tutto il complesso delle argomentazioni ottavianee (e pur restando una certa problematicità del tema) si può concludere che si tratti di incremento ontologico accidentale e non sostanziale: il soggetto in se stesso non muta la sua natura, riceve però realmente dalla conoscenza qualcosa che non aveva. Acquista ovvero “aumenta”, sotto il profilo noetico, non sotto quello essenziale.

¹⁰⁷ «Se la modificazione è una quantità o quantum di essere che sopravviene al soggetto, l'atto conoscitivo implica una variazione del soggetto stesso, per cui questo dopo la conoscenza è diverso da quello di prima, e tale variazione va ritrovata non più nelle modificazioni della coscienza, ma nella quantità di essere della coscienza o soggetto» (*ibid.*, p. 261).

¹⁰⁸ «Così la modificazione quale impressione soggettiva e la modificazione come oggetto fanno tutt'uno, e non c'è più schermo alcuno tra il soggetto conoscente e la realtà ontologica» (*ibid.*, p. 262).

¹⁰⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 267-268.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 269.

sé. Non sta, se non in virtù (distintamente) del soggetto e dell'oggetto. Di modo che, in seguito alla percezione, l'oggetto risulta insieme assimilato ed assunto dal soggetto¹¹¹. In essa il soggetto riceve e fa proprio l'oggetto, e questo ne è presupposto e la travalica.

In tal senso, è esclusa la soggettività delle qualità secondarie, in quanto la percezione riceve dati fisicamente reali¹¹² derivanti dall'oggetto sensibile. Talché «*la mia modificazione soggettiva*, che costituisce il mio “veder rosso, verde” ecc., è tutt'uno con *l'essere rosso, verde*, ecc. dell'ente oggettivo»¹¹³.

In questa prospettiva la verità, come nella definizione tommasiana, è data dalla “*adaequatio rei et intellectus*”¹¹⁴. La conoscenza è vera, se e solo se è conforme alla realtà conosciuta. La conoscenza è per se stessa ordinata alla veracità¹¹⁵. Essa attesta l'esistenza di una pluralità di soggetti. E questi, data l'identica comune natura razionale, di fronte a medesime entità, non possono che ricavare le medesime cognizioni. Come dall'analisi dell'ente

¹¹¹ «Nella percezione il soggetto si è accresciuto di un *quantum* di essere, per cui nel cogliere l'oggetto o modificazione coglie sé come *accresciuto dell'oggetto*, cioè coglie sé e l'oggetto a un tempo. Come per un verso la percezione ha perduta la sua autonomia di fronte all'oggetto diventando tutt'uno con esso [...] così per l'altro verso ha perduta la sua autonomia di fronte al soggetto sommandosi ad esso» (*ibid.*, p. 269).

¹¹² Questi sono traducibili, secondo Ottaviano, in “quantità di energia”.

¹¹³ *Ibid.* p. 264.

¹¹⁴ Cfr. Tommaso d'Aquino, *S. Th.*, I, q. 16, a. 1.

¹¹⁵ Ottaviano indica altrettanti “postulati del realismo” (cfr. C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, terza edizione riveduta e accresciuta, vol. I, cit., p. 273). Chi scrive ritiene che tale espressione vada intesa come equivalente a “premesse sostanziali e congeneri” al realismo stesso, e non a “postulati” nel senso inteso dalle matematiche e dalle geometrie.

conosciuto derivano leggi logiche comuni al pensiero ed al reale. Donde, parimenti, la possibilità della metafisica¹¹⁶.

È chiaro che il primato dell'essere o si dà o non si dà. Non è il risultato di una mediazione. È un *prius*: «o il soggetto è fin da principio a contatto con il mondo reale, o non lo è mai più»¹¹⁷. Ottaviano rimarca che l'oggetto non si raggiunge derivandolo dal soggetto. Non ne costituisce una espressione. L'oggetto costituisce la ragion d'essere (o "ragion sufficiente")¹¹⁸ della noesi. L'oggetto ne è testimoniato, come a partire dall'irrecusabilità del divenire, è attestata la sostanza. Ed è inferito il principio di ogni ente finito (o parziale), ovvero l'Incausato, Indivenibile, il Necessario.

3. I fondamenti dell'etica

3.1 Ottaviano considera tematicamente il problema dei fondamenti dell'etica. Lo fa con profondità teoretica, affrontando direttamente ed esplicitamente la questione del rapporto tra etica e metafisica. A tale relazione è connesso l'impianto basilare dell'etica filosofica, tanto che se ne affermi quanto che se ne neghi la connessione essenziale tra la prima e la seconda.

¹¹⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 273-274.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 266. Il realismo emerge nitidamente fin dal sorgere della conoscenza: «la sensazione risiede [...] e si esaurisce nell'apporto oggettivo, che sopravviene al soggetto, il quale non concorre per nulla ad esso, né direttamente né indirettamente» (*ibid.*, p. 272).

¹¹⁸ «Nessun elemento esiste, sulla cui base possa dimostrarsi che l'io è il creatore delle modificazioni, le quali quindi sono da intendere come entità sussistenti, rivelatrici di un mondo di enti reali, sussistenti come esse. [...] Per di più, la modificazione stessa si rivela come irrecusabile, perché negarla non si può se non implicitamente affermandola» (*ibid.*, p. 269).

Il problema etico afferisce alla “filosofia come azione”, la quale ha ad oggetto l’uomo in quanto dotato di volontà, per sé capace di agire. L’etica considera l’agire umano sia nella singolarità del soggetto, sia nelle sue relazioni sociali. Si tratta di un problema obiettivamente ineludibile. Esso si presenta sorgivamente a partire dall’interrogativo essenziale sul contenuto e sul fine degli atti¹¹⁹. La riflessione che vi si applica ha un carattere, irrinunciabilmente, valutativo e direttivo.

Lungo questo itinerario euristico, il filosofo modicano esamina analiticamente le tesi kantiane. Il loro impianto è emblematico. L’attenzione critica riservatagli è pienamente giustificata sia dalla paradigmaticità dell’impostazione, sia dall’influsso da esso esercitato.

La concezione kantiana dell’etica esclude il fondamento metafisico, ritenendo intrascendibile l’esperienza sensibile ed incomprensibile la natura delle cose. La tematizzazione etica è formalisticamente immanentizzata¹²⁰. Consapevole del suo carattere emblematicamente moderno, Ottaviano ne svolge una critica penetrante.

Su queste premesse, il criticismo non riesce a rendere ragione della stessa esistenza della legge morale, da un lato considerata un “fatto della ragion pura pratica”, e dall’altro ritenuta impossibile quale oggetto sia di intuizione pura sia di intuizione empirica. D’altra parte, il condensarsi della legge in un “fatto” ne

¹¹⁹ Cfr. Id., *Metafisica dell’essere parziale*, terza edizione riveduta e accresciuta, vol. II, Rondinella, Napoli 1955, p. 270.

¹²⁰ Nella prospettiva immanentista, l’uomo «trova in sé stesso le fondamenta dell’etica [...] Dio sarà bandito dall’etica, e ne nascerà un insanabile divorzio tra morale e religione» (*ibid.*, p. 16).

riporta la nozione nell'orbita dell'empirismo, quindi, come tale privo di incondizionatezza e di universalità¹²¹.

Il principio kantiano dell'universalizzabilità come criterio di validità morale dell'azione va incontro all'aporia onde la stessa negazione della legge morale risulta universalizzabile senza contraddizione. Analogamente, anche il "non seguire quanto detta la ragione" costituisce un principio universalizzabile e perciò eticamente accoglibile. Talché sarebbe lecito ciò che risulta illogico (negare razionalmente la razionalità)¹²². In sostanza, argomenta Ottaviano, «il principio kantiano della "universalizzabilità come moralità" non può valere quale criterio dirimente del bene e del male, poiché esistono azioni patentemente malvagie che, universalizzate, non si autodistruggono»¹²³. Come nel caso di atti improntati alla "dissipazione morale", alla "noncuranza dello sviluppo delle doti naturali", ed al suicidio.

L'analisi critica pone in rilievo che nelle tesi kantiane si nota la tendenza a presumere la possibilità di ricavare una conoscenza dirimente di dati (e di fini) etici in sé (come nel caso del "sentimento universale dell'amore di sé"), che il criticismo ritiene invece preclusi alla conoscenza in quanto noumenici, e che se di natura empirica considera incapaci di elevarsi all'universale. Senza contare che l'assunzione di finalità etiche (come di quelle invocate ad escludere il suicidio) mina l'autonomia della legge morale¹²⁴, ed il ricorso all'empiria ne elide l'incondizionatezza.

¹²¹ Cfr. *ibid.*, pp. 22-23.

¹²² Cfr. *ibid.*, p. 24.

¹²³ *Ibid.*, p. 27.

¹²⁴ In sintesi, «l'imperativo kantiano non solo non riesce a render coattivo tutto il complesso dei doveri verso sé stessi [...] ma nemmeno riesce ad imporre il bene verso il prossimo, *l'amore universale*, che è il fondamento

La conoscenza noumenica, in coerenza con i presupposti del criticismo, non può aver luogo neanche nel campo morale. Ciò che rileva, in ispecie, per la causalità della ragion pratica (nella sua “attività spontanea”) e per la libertà (asserita come “proprietà reale” dell’io)¹²⁵. Senza contare, peraltro, l’introduzione di moventi empirici (come il “bisogno di felicità”, e la sua connessione della felicità come “dovuta alla virtù”), incompatibili con la asserita incondizionatezza dell’etica¹²⁶.

A tenore della concezione kantiana, non trova giustificazione neppure l’obbligo di conformarsi alla razionalità pratica («quale principio razionale [...] obbliga [l’uomo] ad essere razionale?»¹²⁷). La razionalità pratica, intesa al contempo come via e contenuto di se stessa (fissandosi come autonoma e categorica), si rivela incapace di rendere ragione di se medesima, quanto

primo di tutto il complesso dei *doveri verso gli altri*. Se infatti io mi proponessi di non curarmi del prossimo, quali che potessero essere le sue necessità e i suoi bisogni, e mi domandassi se mai il mio singolo precetto diventerebbe contraddittorio qualora tutti i soggetti si rifiutassero di aver pensieri per gli altri, troverei che no, poiché il mio rifiuto sarebbe potenziato dal rifiuto altrui» (*ibid.*, p. 30).

¹²⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 37-38.

¹²⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 41-43. Insomma, «il sistema etico kantiano si rinnega da sé stesso nelle sue conclusioni» (*ibid.*, p. 44).

¹²⁷ *Ibid.*, p. 25. Sarebbe «manifesto il circolo vizioso: per far valere sé la ragione non può addurre un motivo razionale» (*ibid.*). I filosofi razionalisti «non si sono accorti che, essendo la ragione un’attività, fa anch’essa capo alla volontà come tutte le attività, per cui per ragionare bisogna *prima* voler ragionare» (*ibid.*). In altri termini, per sfuggire alla circolarità, come tale incapace di risolvere la questione, è necessario trascendere – sotto il profilo del fondamento – la stessa razionalità in atto.

all'oggetto ed al movente dell'agire¹²⁸. La ragione non è in grado di costituire il fine di sé stessa. Non offre argomenti stringenti per trovare nella natura ragionevole degli altri un pari scopo¹²⁹. Suppone un movente superiore al suo attivarsi noetico e pratico, diversamente o non si spiegherebbe la stessa discorsività razionale o si cadrebbe nella circolarità della *petitio principii*.

D'altra parte, è evidente che, nel suo esercizio, la ragione richiede di essere mossa dalla volontà. Il trattare l'umanità in sé e negli altri sempre come fine (e mai come mezzo) richiede un atto del volere, che non necessariamente comporta il medesimo negli altri. Si potrebbe dedurne l'obbligo a condizione che tutti e ciascuno facessero esattamente e reciprocamente allo stesso modo. Ma l'astensione anche di uno solo invaliderebbe tale dovere e ne smentirebbe la necessità morale¹³⁰.

Ottaviano conclude l'analisi critica delle aporie interne alla concezione etica del criticismo facendo rilevare che «il tentativo

¹²⁸ Ottaviano fa notare che dall'impasse criticista, si può uscire solo riconoscendo – all'inverso – il carattere eteronomo ed ipotetico dell'etica (cfr. *ibid.*, p. 26).

¹²⁹ «Non solo il porsi la ragione come fine in sé non significa nulla ove non si specifichi concretamente il contenuto di questa ragione e non si esca dal vago dei principi logici validi per tutti gli oggetti buoni o cattivi, positivi o negativi, esistenti o inesistenti, e quindi inefficienti in etica –; ma una natura ragionevole, che usi di sé stessa come scopo in sé, trova già la sua finalità in sé stessa e non ha alcun bisogno di riferirsi ad altre nature ragionevoli, essendo ogni requisito della razionalità come tale già soddisfatto. La conclusione non è affatto implicita nella premessa: quando io avrò trattata la razionalità come fine nella mia persona, perché dovrò trattarla anche nelle altre persone?» (*ibid.*).

¹³⁰ Cfr. *ibid.*, p. 27.

kantiano di sganciare la morale dalla metafisica [...] è fallito»¹³¹. L'apriorismo etico rende «vana o indeterminata»¹³² la legge morale, lasciando inintelligibile la linea di demarcazione della validità etica.

3.2 La riflessione etica di Carmelo Ottaviano riprende e fa propria consapevolmente l'impostazione realistica¹³³. Come l'agire sta sul fondamento dell'essere e trova in questo il suo criterio ed il suo fine, così l'etica trova nella metafisica il suo fondamento. Precisamente, l'etica filosofica risulta «concretata in un complesso di principi o di oggetti del volere dedotti dalla metafisica»¹³⁴. La

¹³¹ *Ibid.*, p. 33. Ottaviano ribadisce, altrove, la conclusione: «Il tentativo kantiano di fondare una morale del tutto indipendente dalla metafisica e basata sulla pura razionalità dell'uomo deve pertanto considerarsi fallito» (*ibid.*, 44).

¹³² *Ibid.*, p. 34.

¹³³ Sul realismo di Ottaviano si rinvia a M. Lenoci, *Carmelo Ottaviano e i neoscolastici milanesi*, in *Carmelo Ottaviano nella Filosofia del Novecento*, cit., pp. 229-255; F. Romano, *Il realismo immediato critico di Carmelo Ottaviano*, *ibid.*, pp. 295-303; D. Sacchi, *Carmelo Ottaviano nel quadro della filosofia italiana*, *ibid.*, pp. 393-408; L. Urbani Ulivi, *Carmelo Ottaviano e la metafisica classica*, *ibid.*, pp. 431-447; M. Mantovani, *La peculiarità della teologia filosofica del libro IV de La tragicità del reale di Carmelo Ottaviano*, *ibid.*, pp. 469-485; G. Ruta, *Carmelo Ottaviano (1906-1980) tra filosofia e teologia. L'intelligenza della fede: sue risorse e suoi limiti*, *ibid.*, pp. 449-467.

¹³⁴ C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, terza edizione riveduta e accresciuta, vol. I, cit., p. XV. Ottaviano denomina variamente la propria impostazione filosofica. Essa è detta "spiritualismo illuministico", in quanto tale da affermare il primato della spiritualità (i "diritti del cuore retto" corrispondono in sostanza non al naturalismo "romantico" dell'immediatezza del sentire, ma alle inclinazioni naturali del soggetto

riflessione etica richiede l'accesso noetico alla realtà, senza cui la sua tematizzazione sarebbe impossibile. Lo stesso riconoscimento dei principi sta sulla premessa dell'intelligibilità della realtà.

Le condizioni dell'essere sono altresì condizioni del volere. Questo non può darsi senza quello. Altrimenti si collocherebbe nel nulla, e così, contraddittoriamente, escluderebbe se medesimo. La contingenza degli enti, con il loro essere pericolante verso il nulla, significa il loro essere causati. Essi hanno l'essere, non sono l'essere. Tale condizione ontologica, finita e diveniente, permanentemente erosa dal non essere, attesta la realtà del Principio donde essa trae l'essere. In altri termini, il diveniente «suppone l'Indivenibile, cioè suppone un Ente (Dio) non soggetto alla sua stessa condizione, che l'abbia tratto dal nulla»¹³⁵.

Parimenti, quanto al loro essere, gli individui «rimandano l'uno all'altro»¹³⁶. Ciascuno di essi suppone ciò da cui è distinto: essendo, proprio in quanto tale, “*divisum a quolibet alio*”. E tutti

razionale) al di là di qualsivoglia ipotesi propriamente illuministica. Infatti, tanto nei confronti dell'illuminismo quanto nei confronti del romanticismo, il filosofo modicano, ha espresso critiche recise ed incisive. Talché con maggiore appropriatezza semantica può essere colta l'indicazione secondo la quale quella ottaviana costituisce «una nuova filosofia cristiana» (*ibid.*). La sua novità vuol consistere nel ricercare soluzioni valide a problemi speculativi aperti: come tali “nuove” in quanto inedite in precedenza. Al contempo, però, tale ricerca non le impedisce di ricollegarsi «ai risultati (se non ai processi) della grande sintesi medioevale e in particolare tomistica» (*ibid.*, p. XVII).

¹³⁵ Id., *Metafisica dell'essere parziale*, terza edizione riveduta e accresciuta, vol. II, cit., p. 46.

¹³⁶ *Ibid.*

richiedono, tanto per ciò che è loro particolare quanto per ciò che è loro comune, l'Infinito sussistente¹³⁷.

Pertanto, argomenta Ottaviano, il soggetto razionale, per volere il proprio essere, occorre che voglia la sua condizione essenziale. Per agire conformemente alla propria costituzione ontologica, è moralmente necessario volere ciò che la rende ontologicamente possibile, ciò senza cui essa neppure sarebbe. In altri termini, l'agire trova la sua autenticità nella conformità all'essere, diversamente l'agire, negando l'adesione all'ordine dell'essere, negherebbe se stesso: il suo volere si identificherebbe contraddittoriamente col non volere. Donde quella che Ottaviano denomina la prima legge dell'agire morale: «*Se tu vuoi la tua esistenza, devi volere Dio e l'ordine soprannaturale in quanto condizioni di essa*»¹³⁸.

Analogamente, a questa si associa una seconda legge fondativa della deontologia dell'agire: «*Se tu vuoi la tua esistenza, devi volere l'esistenza degli altri individui*»¹³⁹. Essendo gli individui organicamente connessi, di modo che l'esistenza dell'uno è condizione dell'esistenza dell'altro, volere la propria esistenza comporta il volere – rettamente – l'esistenza altrui. In questa considerazione non vi alcun primato del negativo (o del “non-io”) o della relazione (come costitutiva). Piuttosto vi è il riconoscimento realistico della finitudine obiettiva e della relazionalità data, come elementi innegabili.

A tale legge segue una terza, intimamente ad essa connessa. Questa trova la sua premessa nella considerazione riflessa della

¹³⁷ «L'esistenza dell'individuo finito trova la sua prima ed essenziale condizione nell'esistenza di Dio come principio della natura e del soprannaturale» (*ibid.*, p. 46).

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*

intenzionalità della conoscenza. Il soggetto si conosce in relazione a ciò che è altro da sé: «l'io si conosce solo attraverso ciò che non è lui, cioè dopo aver conosciuto il mondo reale»¹⁴⁰. Si rende noto a se stesso non in modo diretto ma obliquo (riflessivamente). Si conosce come conoscente solo conoscendo, e non può conoscere se non conoscendo qualcosa. Nell'atto del conoscere, è in grado di cogliere quell'oggetto dato dall'atto stesso di conoscere, posto da se medesimo e da se medesimo offerto alla conoscenza di se medesimo.

La coscienza (gnoseologica) non si dà né come vuota né come creatrice: piuttosto si dà in dipendenza di qualcosa. Il conoscere sé è in dipendenza del conoscere altro da sé, non viceversa. In altri termini, l'essere è principio, contenuto e criterio non solo dell'agire ma anche del conoscere (diretto e riflesso). Donde l'istanza etica della conoscenza del reale come condizione della stessa coscienza di sé. Volere il proprio essere in quanto cosciente di sé e di altro, significa agire in adesione al proprio essere, e perciò assumere il conoscere come dovere (naturale). Secondo l'espressione ottaviana, quindi, «*se tu vuoi la tua esistenza come io o soggetto conoscente, devi volere la conoscenza o indagine scientifica del mondo*»¹⁴¹.

Al di là di qualsivoglia intellettualismo etico, come (a maggior ragione) di qualsiasi razionalismo moralizzante¹⁴², Ottaviano

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 47. Talché «l'intelletto conosce sé in relazione agli enti conosciuti, in quanto si conosce come quello che non è ciò che essi sono» (*ibid.*).

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² Per Ottaviano «l'etica, se non può ricavare dalla ragione [come pura discorsività] l'oggetto e il movente, deve però essere costruita a norma della ragione, in quanto questa si eserciti su dati che le provengano

ricosce, quanto all'atto morale in se stesso, il primato *in operando* della libertà (di conserva con quello della razionalità *in essendo*). La volontà libera è direttiva dell'agire. Essa è irriducibile alla conoscenza. Anche di fronte agli argomenti più stringenti la volontà resta libera di agire in un modo o in un altro.

La libertà, però, non costituisce né una ipostatizzazione generativa dell'essere, né il contenuto o il criterio di se medesima. Dacché altrimenti sarebbe negatrice di se stessa, presupponendo il nulla tanto del soggetto quanto dell'oggetto, tanto del fine quanto del giudizio. Piuttosto, è intesa, in quanto tale da qualificare la volontà del soggetto umano, quale «capacità della sospensione dell'attività razionale»¹⁴³. Essa, quindi, è riconosciuta come reale capacità di determinare l'atto libero. Tuttavia, la sua intima causalità dell'azione (e la correlativa condizione di immunità dalla coazione) si specifica – per il filosofo modicano – piuttosto che nel dominio di ogni e ciascun atto, compiuto con contezza del fine, nel suo potere “negativo” di sottrarre l'atto libero alla naturale direzionalità della ragione¹⁴⁴.

3.3 I due problemi fondamentali dell'etica – a tenore del pensiero di Carmelo Ottaviano – riguardano l'oggetto della volontà come principio di azioni morali, ed il movente della volontà.

aliunde e non dal suo mero valore formale, e in quanto il fine da raggiungere non coincida con essa, ma sia posto fuori di essa» (Id., [Relazione] in *Fondazione della morale*, cit., p. 312). Pertanto «è nella metafisica in quanto costruzione razionale che bisogna cercare l'oggetto della volontà come principio di azioni morali» (*ibid.*, p. 316).

¹⁴³ Id., *Metafisica dell'essere parziale*, terza edizione riveduta e accresciuta, vol. I, cit., p. XVII.

¹⁴⁴ Ottaviano non esita a dichiarare che «nessuna etica può tutelare i valori individuali e sociali meglio dell'etica cristiana» (*ibid.*, p. 30).

Precisamente, essi attengono, quanto al primo alla determinazione del «criterio dirimente scientificamente o criticamente fondato del bene e del male»¹⁴⁵, e quanto al secondo al riconoscimento del «motivo scientificamente o criticamente fondato [tale da] [...] valere a determinare la volontà, affinché si considerino come praticamente coattive le massime di bene e non coattive le massime di male»¹⁴⁶. Tra l'uno e l'altro la priorità spetta al primo rispetto al secondo, in quanto l'oggetto come tale precede il movente ad esso relativo.

Ottaviano distingue il versante oggettivo rispetto al versante soggettivo della considerazione etica. Non separa l'uno dall'altro, né riduce l'uno all'altro. Ne coglie la distinzione per focalizzarne la correlazione. L'atto trova il suo *ubi consistam* nel fine obiettivo, e questo informa senza però esaurire la qualificazione soggettiva dell'integrità dell'atto. Tale distinzione non cade né nell'unilateralismo soggettivistico né in quello naturalistico. Tanto nell'uno quanto nell'altro caso, infatti, la consistenza stessa del problema etico verrebbe evacuata, o con la fenomenizzazione relativistica o con la risoluzione olistica.

Il filosofo modicano, rispetto alla enumerazione (kantiana) dei quattro principi possibili della moralità, fa emergere che questi risultano pienamente armonizzati nella speculazione di Tommaso d'Aquino. Infatti ogni uomo desidera naturalmente la felicità, ovvero il possesso assolutamente appagante del bene, e questa coincide con la perfezione di ciascuno (tanto sotto il profilo soggettivo quanto sotto quello oggettivo). Talché desiderare la felicità è identico al tendere alla perfezione, e desiderare la perfezione non è se

¹⁴⁵ Id., *Metafisica dell'essere parziale*, terza edizione riveduta e accresciuta, vol. II, cit., p. 9.

¹⁴⁶ *Ibid.*

non ambire al bene perfetto e totale (che coincide con l'*Ipsum esse subsistens*). In questo senso il movente dell'azione (aspirazione alla felicità) e l'oggetto dell'azione (la perfezione nell'ordine del bene) si corrispondono compiutamente. L'etica tommasiana trova fondamento nella metafisica (dove la nozione delle inclinazioni naturali e quella di Dio come fine ultimo)¹⁴⁷.

Lungo l'itinerario euristico ottaviano emerge che il movente della volontà non può non essere la tendenza alla felicità, naturale per ogni uomo. Questa tendenza si condensa nelle inclinazioni naturali. Alla ragione spetta la capacità di valutazione, ovvero «di costituire il criterio dirimente del bene e del male»¹⁴⁸ quanto all'oggetto della volontà.

In definitiva, il bene ontologico è fondamento e sostanza del bene morale¹⁴⁹. Questo senza quello risulta inconsistente e

¹⁴⁷ Al riguardo, Ottaviano esprime riserve critiche relative alla dottrina delle inclinazioni naturali, inficiata, a suo avviso, di empirismo ed incapace di rendere ragione delle inclinazioni perverse (cfr. *ibid.*, pp. 13-14).

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 36. Il filosofo modicano non ripete semplicemente le tesi tommasiane, ma vi fa positivamente riferimento, pur percorrendo una autonoma linea di riflessione. Tanto che se ne discosta in parte in quanto ritiene che le tendenze naturali «possono essere principio sì del bene che del male» (*ibid.*), intendendo quindi formalisticamente tali tendenze (lettura che, ad avviso dello scrivente, non trova però riscontro nella sostanzialità teleologica di tali tendenze, conforme al pensiero dell'Aquinate). Se ne distanzia, altresì, allorché considera come alternative la ragione (pratica) e la legge naturale (ciò che, però, non si dà nella riflessione del Maestro domenicano, per il quale la legge naturale è attestata proprio dalla ragione).

¹⁴⁹ La fondazione del bene morale trova nel Bene sostanziale per essenza (e nell'ordine a questo come fine ultimo) il suo acme e la sua garanzia teoretica suprema. Infatti Ottaviano scrive che «senza il riferimento a

vacuo. La realtà di quello precede la possibilità di questo. Il riconoscimento del bene morale presuppone l'intelligenza del bene ontologico. Il bene come ente sostanzia il bene come fine. Il primo non si identifica con il secondo, ma lo precede logicamente e ontologicamente. A sua volta il secondo impegna la volontà libera sulla premessa di un giudizio razionale, che ne commisura l'ordine al fine.

4. *Doveri, virtù, felicità.*

4.1 Ottaviano chiarisce che la considerazione delle tre leggi deontologiche, desunte dalla condizione ontologica dell'individuo, consente di accedere al complesso dei doveri e delle virtù in cui si condensa il nucleo sorgivo dell'etica. Questa si riferisce all'agire umano in tutta la sua estensione ed intensità, nei diversi ordini di rapporti in cui esso si dirama: in relazione a Dio, agli altri, a se stessi. Dalla prima legge dell'agire morale deriva il complesso dei doveri verso Dio. Dalla seconda legge scaturiscono i doveri verso il prossimo. Dalla terza legge sorgono i doveri verso se stessi. Si tratta di altrettante obbligazioni naturali, ovvero derivanti dalla natura degli enti.

Ai diversi doveri corrispondono altrettante virtù. Al primo ordine di relazioni, ovvero a quello nei confronti di Dio, afferisce, sotto il versante soggettivo, l'umiltà – «come valutazione che l'ente

Dio, che additi la via del bene in quanto simile a Lui, e interdica la via del male in quanto a Lui opposta, ogni discriminazione valutativa del cosiddetto "bene" e del cosiddetto "male" cade» [Id., *Machiavellismo in tono minore ovvero: quattro menzogne moderne*, in *Sophia*, XVIII (1951), 2, p. 164].

finito dà di sé stesso e della propria posizione nell'universo»¹⁵⁰ – e sotto il versante oggettivo, l'amore di gratitudine «quale valutazione dell'oggetto della volontà»¹⁵¹. L'umiltà deriva dal riconoscimento della radicale dipendenza ontologica del finito dall'Infinito, ovvero dalla realtà del finito, che, in quanto tale, è prossimo al nulla piuttosto che all'essere. Parimenti la gratitudine, riconoscendo la derivazione ontologica del finito dall'Infinito, ne restituisce (sia pur limitatamente) il reciproco nell'adesione affettiva¹⁵², in «un amore che gode esclusivamente della gioia del suo oggetto»¹⁵³.

Al secondo ordine di relazioni, cioè a quello nei confronti degli altri, corrisponde, sotto il profilo soggettivo, la giustizia distributiva¹⁵⁴, mentre sotto il profilo oggettivo, l'amore per il prossimo uguale all'amore per se stessi¹⁵⁵. In tali virtù trova compimento la subordinazione dell'individuo alla realtà degli altri individui,

¹⁵⁰ Id., *Metafisica dell'essere parziale*, terza edizione riveduta e accresciuta, vol. II, cit., p. 48.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² «L'amore di gratitudine è conseguenza diretta dell'umiltà, e per esso l'ente finito, cosciente del dono ricevuto del proprio essere, restituisce l'essere medesimo, cioè tutto sé stesso, al Donatore» (*ibid.*).

¹⁵³ *Ibid.* Ottaviano scrive che, proprio in considerazione del vincolo metafisico, onde il finito riceve l'essere e l'agire dall'Infinito, «la sua [dell'individuo] attitudine davanti a Dio deve essere quindi di abbandono, di attesa, di trasporto» (*ibid.*, p. 55).

¹⁵⁴ A ben vedere, tale accezione riguarda la giustizia come virtù, nel senso più ampio, come virtù generale, ed appare prossima piuttosto che alla giustizia distributiva, nel suo significato aristotelico, a quella commutativa.

¹⁵⁵ Questo va inteso, a tenore della teoresi in discorso, come amore naturale, ovvero amore di cui è capace ed a cui è orientata la natura umana (attualizzata) in quanto tale.

secondo il nesso dei doveri di giustizia e di amore. L'individuo qui è il soggetto umano, non qualsivoglia ente individuo. Egli è considerato nella trama di vincoli che lo connette organicamente agli altri. Talché per volere il proprio essere non può non volere (secondo l'ordine della giustizia e della benevolenza) anche quello altrui¹⁵⁶. Difatti l'uomo ha la socialità come connotazione essenziale, come esigenza naturale e come meta congeniale. La sua individualità non configura una unicità autoreferenziale, giacché egli non costituisce né la misura di se medesimo, né il parametro della relazione con gli altri.

In questa prospettiva, la socialità trova la sua verità nella giustizia e nell'amore. Rispettivamente «in base alla giustizia l'individuo considera l'esistenza di tutti gli altri individui come condizione della propria esistenza e quindi pone al proprio agire un limite invalicabile»¹⁵⁷. Tale limite non è meramente esterno: esso è intrinseco all'agire stesso. Ha sostanza obiettiva, teleologica e deontologica. Si condensa nel lecito e si concreta nel *Neminem laedere* e nell'*Unicuique suum tribuere*. Il rispetto dei propri simili consiste nell'agire secondo il dovuto. Così, mentre la giustizia costituisce il limite negativo dell'atto e dell'abito, l'amore indica il criterio positivo, la cui misura è il naturale amore di se stessi.

¹⁵⁶ «Secondo la presente etica [...] l'individuo, per volere sé stesso, e cioè la propria esistenza e i presupposti fisici che la condizionano [...] deve volere l'esistenza degli altri individui e quanto la condiziona, e quindi deve dare dell'altrui interesse la stessa valutazione che dà del proprio. Questo è il limite dell'interesse individuale e al tempo stesso il campo del dovere preterindividuale. [...] Una morale preterindividuale come questa tiene conto a un tempo degli interessi dell'individuo e di quelli della collettività» (*ibid.*, p. 54).

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 49.

Infine, al terzo ordine di relazioni, quindi ai doveri verso se stessi, si riferisce, dal lato soggettivo, la virtù della scienza, e da quello oggettivo, il “lavoro intellettuale”. Dal riconoscimento di sé nell’essere, in quanto soggetto razionale autocosciente, deriva la tensione deontologica della volontà alla conoscenza, quale apprensione, valutazione e riflessione. Tale conoscenza è primariamente ed essenzialmente attingimento del dato. Si tratta dell’attitudine noetica «che il soggetto assume in quanto pone sé stesso di fronte al mondo [...] che suppone o implica il ritenersi ignorante e attendere tutto dall’esterno»¹⁵⁸. Questa virtù trova il suo corrispettivo nella valutazione etica dell’oggetto della volontà, da cui si diparte l’attività propriamente umana tesa al «dominio spirituale del mondo»¹⁵⁹.

A sua volta, la scienza, intesa plenariamente come “conoscenza dell’universo”, culmina nella filosofia, quale sapere unificatore ed architettonico, capace di connettere le diverse discipline. Al contempo, la virtù del “lavoro intellettuale” si sostanzia nell’attività razionale come dovere (conforme alla natura dell’io) della acquisizione del sapere (cui corrisponde la “gioia del sapere ed il “lavoro scientifico”), rispetto al quale il lavoro manuale è condizione materiale¹⁶⁰.

La virtù della laboriosità intellettuale richiede e suppone due ulteriori virtù, strettamente correlate: la fermezza e la temperanza (ovvero, la forza interiore ed il dominio di sé). Rispetto a queste, Ottaviano enuclea una ulteriore connessione tra gli abiti virtuosi: «la virtù della fermezza è implicita anche nell’umiltà, poiché occorre molta forza spirituale onde vincere il proprio orgoglio, e

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 50.

¹⁶⁰ Cfr. *ibid.*

[...] la virtù della temperanza è implicita anche nella giustizia, poiché occorre molta temperanza per riuscire a tradurre in atto il rispetto dei diritti dei propri simili»¹⁶¹.

Nel complesso, le virtù principali sono identificabili nelle seguenti: umiltà, gratitudine, giustizia, amore, scienza, operosità¹⁶², forza e temperanza. Rispetto ad esse la virtù della prudenza, per il suo essenziale riferimento all'esperienza (nella valutazione dei mezzi), viene considerata «norma empirica del vivere sociale»¹⁶³. Tra esse, secondo Ottaviano, le prime tre per ciascuna coppia, riconoscono e mostrano la limitazione ontologica della condizione umana, mentre le successive tre ne attestano ed indicano lo sviluppo dell'attività consentaneo ai doveri. In una visione d'insieme, quindi, tale impianto etico è «nella condizione di sanare il divorzio, tipico dell'età moderna, tra visione religiosa e visione scientifica del mondo»¹⁶⁴.

4.2 Le tre attività più elevate, in questa visione, sono (in successione): filosofia, socialità, religione. Diversamente dalla gerarchizzazione dialettica hegeliana, mentre la religione e la socialità attengono alla condizione di esistenza del soggetto umano, la filosofia si riferisce alla sua condizione di autoconsapevolezza¹⁶⁵. Dio, infatti, costituisce, proprio in quanto condizione prima dell'essere degli enti, anche il loro fine ultimo. Analogamente, gli altri rispetto

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² Chi scrive ritiene di rendere meglio conforme a se medesimo il pensiero di Ottaviano sostituendo il termine “operosità” a quello di “lavoro”.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 51.

¹⁶⁵ Cfr. *ibid.*

a ciascun singolo costituiscono non una condizione assoluta, ma una «condizione concomitante»¹⁶⁶ del suo esistere.

Tale impostazione etica costituisce una «dottrina dei doveri»¹⁶⁷ ed una «dottrina della felicità»¹⁶⁸, su base metafisica (ovvero fondata sulla rilevazione delle condizioni di esistenza degli enti), secondo il triplice ordine di relazioni obiettive proprie del soggetto umano¹⁶⁹. La validità obiettiva dell'agire sta nel volere l'essere, secondo l'ordine degli enti. Ciascuna delle virtù trova fondamento nella conformità ai doveri corrispettivi ai tre ordini di relazioni propri di ogni soggetto umano. E questi traducono la correlazione naturale del volere rispetto all'essere.

Precisamente, il valore dell'agire risiede nella rettitudine del volere, in ciascuno degli ordini di relazioni (verso Dio, gli altri, se medesimo), o meglio nell'abito in cui tale rettitudine trova stabile compiutezza di disposizione permanente.

Insomma, l'essere è normativo dell'agire, mediante il volere dell'essere. Infatti, secondo l'espressione del filosofo modicano, «le leggi morali [...] comandano per un verso di *conservare l'essere*, ponendo a oggetto della volontà le sue condizioni [ontologiche] [...], per l'altro verso di accrescere l'essere per mezzo dell'aggiungersi dell'essere soprannaturale»¹⁷⁰. In tal senso, l'etica filosofica sbocca nell'ambito teologico, senza però comportare una

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 52.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 51. Ottaviano rimarca che tale impostazione prescinde dalla dottrina (tommasiana) della *lex naturalis*, in quanto questa sarebbe (a suo giudizio) inficiata di empiricità.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 52.

¹⁶⁹ Tali, cioè, nei confronti di Dio, degli altri, di se stesso.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 62.

continuità che annulli la consistenza propria del naturale e la gratuità oblativa del soprannaturale.

Ne emerge un timbro distintivo del pensiero filosofico di Ottaviano: l'etica è indicativa della relazione autentica dell'agire all'essere, onde il primo si dispone (per quanto possibile al soggetto particolare) a conservare e ad accrescere l'essere conferitogli (mediante la creazione e la redenzione). Ciò non comporta che l'agire si identifichi con l'essere, né che sia generativo di esso. Piuttosto l'essere è condizione fondante non solo della sua possibilità ma anche della sua assiologicità. L'agire si alimenta all'essere: ne attinge quanto gli è proprio per approfondirsi in intensità perfettiva. Donde la formulazione del nucleo dell'imperativo morale: «*Fai tutto ciò che comunque concorra al conservarsi e all'accrescersi dell'essere totale dell'universo; non fare tutto ciò che comunque concorra al diminuire dell'essere totale dell'universo*»¹⁷¹.

Il conservare e l'accrescere non si intendono in senso assoluto, ma per ciò che afferisce alle possibilità di efficacia deontologico-agatologica dell'agire stesso, ovvero nel campo ove il dover essere dell'agire termina nell'essere del bene. Così intesa, la rettitudine morale, se sottrae alla dissipazione ed alla dissoluzione, in certo senso affranca dalla caducità e dalla vacuità; e se eleva il valore dell'agire in atto, potenzia perfettivamente, sotto il profilo teleologico-agatologico, con azioni ed opere tanto il singolo soggetto quanto la comunità umana (ed in certo senso l'universo intero).

Dato l'ordine delle attività etiche, per cui l'agire si relaziona rispettivamente a Dio, agli altri e a se stessi, tale imperativo può condensarsi nella tensione finalistica perfettiva in ciascuno di tali ambiti. Di qui la massima secondo la quale a ciascuno è indicato il «Fai tutto ciò che comunque concorra al progresso dell'umanità

¹⁷¹ *Ibid.*

nella religione, nella socialità, nel sapere organizzato [...] o filosofia»¹⁷². Dove è chiaro che il progresso è inteso in senso assiologico e come mero accrescimento operativo-strumentale. Qui progresso equivale ad incremento qualitativo, ovvero ad elevazione. Non si identifica con la mera successione temporale.

4.3 Ottaviano rimarca la realtà della libertà del volere, anche nei confronti della ragione. L'indifferenza propria della libertà soggettiva – la sua indipendenza¹⁷³ – esclude ogni determinismo, tanto esterno quanto interno. La volontà libera (per cui il soggetto è *dominus* delle proprie azioni) ha la possibilità di prescindere, nelle sue determinazioni, dai giudizi della ragione¹⁷⁴. Sicché l'agire può effettivamente essere razionale o irrazionale (come l'esperienza inoppugnabilmente testimonia). Nessuna azione è un puro risultato di fattori contestuali, ambientali o sociali che siano, né è l'effetto di un supposto *Zeitgeist*.

La libertà del volere è irriducibile alla ragione. Essa ha il primato nell'ordine dell'esercizio. Infatti, pur occorrendo che qualsiasi fattore per incidere sulla condotta debba essere filtrato dalla valutazione della ragione, è pur vero che il soggetto «può sospendere in un qualsiasi momento l'attività della facoltà razionale»¹⁷⁵. Perciò la libertà, come «condizione di ogni atto

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ Cfr. *ibid.*, p. 55. Tale non in senso assoluto, ma in quanto immune da coazione interna ed esterna.

¹⁷⁴ «Quando la ragione ci presenta un bene come maggiore di un altro, noi possiamo rifiutarci di aderire al suo giudizio, cioè possiamo ex abrupto sospendere la nostra attività razionale, e agire non più da esseri razionali, ma da esseri irrazionali» (*ibid.*, p. 56).

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 57. La libertà assume per Ottaviano prevalentemente una funzione “negativa”, ovvero di possibilità di interruzione della direzione

razionale»¹⁷⁶, è condizione della moralità soggettiva degli atti umani. Diversamente dal necessitarismo cui approda (direttamente o indirettamente) ogni forma di razionalismo.

La verità etica risiede nella conformità del volere all'ordine degli enti, sia quanto alla dipendenza del finito dall'Infinito, sia quanto all'organicità della relazione tra gli individui, sia quanto alla tensione perfettiva del soggetto in ordine a se medesimo. Talché, essenzialmente, eticità, razionalità e felicità convergono in unità¹⁷⁷, *in essendo* in modo fondativo ed incoativo, *in agendo* in modo attuativo e perfettivo. Per quanto riguarda l'etica, l'atto e l'abito che corrispondono alla custodia (ordinativa) ad all'incremento

naturalmente esercitata dalla ragione (cfr. *ibid.*, p. 58). Donde la definizione della libertà come «possibilità di sospendere l'attività razionale» (*ibid.*), la quale, però, attiene (come pare di potere rilevare) al dato effettuale piuttosto che a quello essenziale, e separa in sostanza la libertà dalla volontà.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 59. Altro è invece la libertà come «possibilità di sospendere l'attività della volontà, che è condizione dell'abbandono a Dio e della nostra felicità» (*ibid.*). Tale libertà non contrasta con la ragione. Anzi, con essa l'atto della volontà è «preceduto da un giudizio della ragione [...] [che] prescrive l'abbandono della volontà a Dio» (*ibid.*, p. 60). Così, mentre l'esercizio della sola volontà naturale impegna e quasi disperde il proprio essere (essendo il suo agire un divenire), l'adesione alla volontà di Dio potenzia la volontà (giacché il suo atto è posto e incrementato nell'essere). Di conseguenza con l'accoglimento dell'ordine soprannaturale «la Grazia determina il compiersi dell'atto della volontà diventata buona, cioè impedisce quell'annullarsi dell'essere che è implicito negli atti della volontà, e ne accresce per di più l'essere, rendendola capace di agire solo in seno al soprannaturale, cioè agendo *in* e *con essa*» (*ibid.*, p. 61).

¹⁷⁷ Cfr. *ibid.*, p. 52.

(perfettivo) dell'ordine ontologico¹⁷⁸ è moralmente buono: è uno «svincolarsi dai lacci del nulla»¹⁷⁹ ovvero un «liberarsi dall'insidia del nulla»¹⁸⁰.

Il compimento etico è, altresì, compimento della libertà¹⁸¹. Ottaviano sintetizza che «esser sé è essere liberi»¹⁸², dove “l'essere sé” indica l'agire conforme all'essere ed al Fine ultimo¹⁸³.

Viceversa, il male (morale) deriva da una volontà di abulia e di dispersione. In tal senso, il male consiste nel “lasciare erodere” l'essere dal nulla, quindi nel dissipare il volere. Sotto il profilo etico, l'alternativa tra essere e nulla, ovvero tra il volere o l'escludere l'ordine dell'essere, indica la consistenza del bene e del male¹⁸⁴. Si

¹⁷⁸ Tale accrescimento dell'essere – pur se la distinzione non si incontra nel filosofo modicano – non può che essere comunque accidentale, e non sostanziale.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 63.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 67.

¹⁸¹ In questo senso è ripreso un significato positivo della libertà. Tale positività, nella riflessione di Ottaviano si dilata nel campo teologale, sotto il cui orizzonte si può argomentare che «l'essere divino aggiuntosi alla volontà accresce l'essere della volontà: la quale [...] è sempre più padrona del proprio atto, poiché l'essere divino la fa quello che deve essere, cioè volontà» (*ibid.*).

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ «Essere liberi è realizzare pienamente in sé Dio. È così che la volontà di Dio si inserisce nella storia [...], senza turbare l'armonia della libertà, anzi facendo la libertà, che non c'è senza di essa, operando il suo volere [...] L'atto umano è libero in quanto è la volontà umana che lo fa se Dio lo fa in essa. Ogni fare dell'individuo, che sia fare positivo, è fatto da Dio, e l'io lo fa parallelamente e liberamente» (*ibid.*, pp. 63-64). Senza alcuna dicotomia, tra libertà umana ed azione divina.

¹⁸⁴ «*Tu sei quel che fai*: questa è la legge dell'agire umano. La scelta della volontà libera ha come campo il farsi o il non farsi, che significa avanzare

tratta dell'essere accessibile all'agire, onde l'agire ne è qualificato e qualifica il soggetto agente. L'essere morale deriva la sua connotazione dall'agire. Non è neutrale, né può esserlo. La caratterizzazione morale dell'atto permea l'agente, come tale. Sotto il profilo etico, infatti, "si è quel che si fa".

Ora, come il movente primo della volontà, in quanto principio dell'eticità, risiede nella tendenza alla felicità, così alla ragione spetta determinare il fine obiettivo di tale tendenza. Il naturale desiderio di felicità, avendo nell'esistenza stessa del soggetto (e nella realtà di Dio, degli altri e del mondo) la propria condizione obiettiva, trova nella conformità ai doveri a ciò correlativi la sua attuazione prossima.

In sostanza, «la vera felicità che suppone l'esistenza dell'ente coincide con essa [quanto alla compiuta perfezione] [e] deriv[a] dall'osservanza dei sopradetti doveri»¹⁸⁵. Le azioni conformi ai doveri del soggetto umano (in quanto tale) attuano e confermano la felicità, mentre quelle ad essi difformi la compromettono e la negano. L'esclusione dei doveri, come compromette l'essere, così compromette la felicità.

Parimenti la felicità del contingente non può darsi indipendentemente dalla sua relazione costitutiva col Necessario, giacché senza tale rapporto fondativo neppure il diveniente esisterebbe né permanerebbe¹⁸⁶. Tra adempimento del dovere e ricerca della felicità non vi è alcuna contraddizione.

o regredire: le varie azioni, guardate bene a fondo, appartengono all'una o all'altra di queste categorie» (*ibid.*, p. 63).

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 52.

¹⁸⁶ Sotto il profilo metafisico «è quindi impossibile riporre il principio della propria felicità in qualsiasi ente naturale; l'etica come dottrina della felicità deve poggiare necessariamente su Dio. Ne deriva che un ente, il

Pertanto la prospettiva etica ottaviana (diversamente da quella kantiana) è eteronoma, contenutistica ed eudemonistica. Indica come vincolante la razionalità naturale, ma non ne ricava una geometrica necessità.

5. *L'agire umano e la storia*

5.1 Ottaviano considera l'etica in relazione alla dialettica metafisica del finito, quale condizione dell'esistenza umana e del suo "accrescimento" assiologico¹⁸⁷. La natura umana è caratterizzata da un essere "per farsi", da una sostanzialità protesa al compimento etico. Si tratta dell'agire del finito che è essenzialmente proteso a permanere nell'essere nonostante l'erosione del divenire.

L'individuo umano ha una sua irriducibile realtà: è un dato. È soggetto morale in quanto è soggetto ontologico. In tal senso è qualcosa di originario e di irripetibile, consegnato alla propria razionalità e responsabilità. Non è il risultato di un sistema, né il

quale rifiuti l'essere che Dio gli largisce e si ritenga pago del proprio, si condanna ad una continua e crescente infelicità, poiché cade irreparabilmente e progressivamente nel nulla [...] accogliere l'essere che Dio largisce significa aprirsi la porta della felicità» (*ibid.*, pp. 52-53).

¹⁸⁷ Chi scrive rende come accrescimento assiologico ciò che altrimenti il linguaggio ottaviano potrebbe esprimere (ed esprime) come accrescimento ontologico. La dialettica della "quantità di essere" richiama in certo modo una prospettiva agostiniana. Essa, ovviamente, non va intesa nel senso di una "quantificazione" dell'essere che assimilerebbe metafisica e fisica, ma nel senso della considerazione ontologica del contingente: questo si caratterizza per la possibilità di "variazione ontologica" che lo distingue e lo relaziona ad altro da sé ed a Dio. Senza tacere della problematicità della stessa espressione, secondo la "metafisica della quantità di essere".

prodotto di un processo. Non è un epifenomeno del pleroma, né un effetto di strutture impersonali. Egli è, ma non si autopossiede olisticamente. È, ma in dipendenza delle condizioni essenziali ed entitative del suo essere. Il suo essere è radicalmente contingente: è *prope nihil*. La sua consistenza, osserva il filosofo modicano, è come erosa dal divenire e dal tempo¹⁸⁸. In ciò è da vedersi la «tragicità dell'ente cosciente singolo»¹⁸⁹.

L'individuo per essere, occorre che con l'agire "trattenga l'essere" e "ne attinga" ulteriormente. Ne consegue una sorta di

¹⁸⁸ La mutabilità spazio-temporale e la provvisorietà empirica che vi è connessa, appare qui immediatamente foriera di nullificazione e di infelicità. Il divenire rappresenterebbe così la via di accesso del nulla, o con altra immagine una sorta di "tarlo" ontologico. Di modo che il mutamento non si configurerebbe come un passaggio da un modo di essere ad un altro modo di essere, come un fluire nella continuità del medesimo soggetto mutante. In tal senso dall'accidentale del mutamento deriverebbe il sostanziale del mutante. Il divenire segnerebbe l'ingresso del negativo. Anzi, l'incombere della "voracità del nulla" e della "spoliazione dell'essere". Mentre si può osservare che il divenire per se stesso è primariamente attuativo della potenzialità perfettiva, e solo secondariamente possibilità deciduale di decomposizione ontologica.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 68. Sul tema si rinvia a Id., *La tragicità del reale, ovvero la malinconia delle cose. Saggio sulla mia filosofia*, cit.. In tal senso la finitudine equivarrebbe alla tragicità, piuttosto che alla positività relativa di una essenza dotata di un essere partecipato (come tale pur sempre positivamente dato). Talché si darebbe l'identificazione tra il finito ed il negativo. A ben vedere, però, tale impostazione risulta disomogenea proprio in relazione al realismo integrale (tematizzato, illustrato e difeso dalla teoresi ottaviana). Il primato dell'essere (con la sua fondatività e normatività), infatti, rileva per tutta l'ampiezza dell'*id quod est*, e ne configura la positività assiologica, sia pure correlativa alla consistenza ontologica (propria della gerarchia degli enti).

tensione agonistica rispetto alla caducità ontica. La sua entità richiede un ancoraggio ontologico, mediante l'autenticità etica. Sicché «per evitare di svanire nel non-essere deve cercarsi negli altri individui, nel mondo, in Dio»¹⁹⁰. Tale è la “dialettica dell'io”, che si attua come “dialettica della vita morale”.

L'io, in quanto finito, ritrova se stesso proprio in ciò che è altro da sé: nel mondo, negli altri, in Dio. Si cerca e “si fa”, ovvero si attua autenticamente, grazie al suo “opposto”. Tale è non il contraddittorio, ma il correlativo, sul piano dell'essere, del conoscere e dell'agire. Nella relazione autentica – noetica e pratica – con essi, il soggetto umano “guadagna” le condizioni del suo stesso essere. La rettitudine della relazione – onde conosce e si conosce, agisce secondo giustizia e benevolenza, nonché si eleva a Dio – gli consente di riconoscersi come tale e di attuare conforme a se medesimo. La rettitudine etica quasi “trattiene sull'orlo dell'abisso” della nullificazione. Diversamente, un io autoreferenziale, che ritenga se medesimo come unità autocentrata, senza riferirsi appropriatamente a ciò che è altro da sé, lascia “evacuare” il significato etico del suo essere, ovvero la gravidanza ontologica del suo agire.

Tale dialettica della vita morale è quella per cui «l'*identico* per essere sé deve farsi il *diverso* attraverso l'*altro*. L'altro è richiesto perché esso sia sé, il diverso perché sia elevato sopra di sé, elevazione che è condizione a pari grado del suo essere sé. Ecco i tre momenti o fasi o tappe della dialettica: l'identico, l'altro, il diverso»¹⁹¹. In tal senso l'alterità relazionale ha una positività deontologica per il soggetto, proprio in quanto fondata nella naturale costituzione ontologica dell'uomo. Essa è richiesta affinché l'agire

¹⁹⁰ Id., *Metafisica dell'essere parziale*, terza edizione riveduta e accresciuta, vol. II, cit., 68.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 70.

sia conforme all'essere, ovvero affinché l'essere sia se medesimo nel suo agire.

A tenore dell'espressione ottaviana, si tratta di una dialettica dello "stato di essere", come «passaggio da un grado inferiore ad un grado superiore dell'essere»¹⁹². Essa ha natura incoativa poiché corrisponde ad una intima esigenza del soggetto umano, in quanto questo moralmente "si conquista" attraverso l'altro. Tale dialettica morale esprime tanto la "penuria" quanto la "abbondanza" dell'io umano, in quanto ne attesta da una parte la finitudine, e con essa l'esigenza di permanenza nelle condizioni di esistenza, e dall'altra la finalità attuosamente perfettiva. In sintesi «la realtà non è contenta di sé medesima [...] e tende ad essere compiutamente sé medesima»¹⁹³.

Talché il soggetto si cerca e si trova – noeticamente ed eticamente – in ciò che è altro da sé: conservando il proprio essere nel rapporto ordinato con l'altro, ed accrescendolo nel mutarsi in diverso (eppure conforme alla propria essenza attuata) attraverso l'altro. La diversità in cui sbocca tale dialettica etica non è vuota ed indifferenziata, ma è propriamente agatologica. Tale diversità significa propriamente elevazione ad un ordine superiore (come condizione del suo essere, teleologicamente inteso)¹⁹⁴.

¹⁹² *Ibid.*, p. 71.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ «Inoltre in quanto limitato, e quindi in quanto riferito ad altri, l'io come individuo suppone l'elevazione a Dio, cioè al soprannaturale, come a dire la propria elevazione ad un ordine superiore che lo trascende nettamente in tutto, ma che è la condizione del suo essere: l'io non sarebbe se non fosse per soprannaturalizzarsi [...] La vera diversità come elevazione ad un grado superiore dell'essere si ha esclusivamente nei confronti del soprannaturale» (*ibid.*, pp. 70-71). Per lo svolgimento tematico della visione ottaviana del tema si rimanda a Id., *Metafisica del concreto*.

5.2 La dialettica della vita morale si dà senza alcun determinismo. La sua è una necessità morale e non una necessità metafisica. È confidata alla libertà responsabile di ciascuno¹⁹⁵. In essa i termini della polarità a cui si rapporta l'io non costituiscono delle astrazioni ipostatizzate, né stanno sullo stesso piano ontologico. Infatti, se Dio è condizione sostanziale ed obiettiva dell'essere, gli altri e il mondo sono condizioni relative ed accidentali dell'esistere conforme all'essenza.

La dialettica della vita morale si compie nel campo segnato da una triplice polarità, o meglio scandito da tre termini, tra loro diversi ontologicamente ed assiologicamente: il mondo, gli altri, Dio. Donde la scienza (nel senso più ampio), la vita sociale, la religione. Lungo questo percorso ascendente, l'io ("l'identico") si compie e si eleva¹⁹⁶: non lascia che l'annichilimento prevalga né si

Saggio di una apologetica del cattolicesimo, cit. A riguardo è possibile osservare che, intendendo l'elevazione in modo analogo piuttosto che univoco, l'elevazione soprannaturale attinge senz'altro un incremento di essere inconfondibile. Questo si dà in forma trascendente (rispetto all'essere naturale) e del tutto gratuita. Tale elevazione non può costituire, perciò, una esigenza della natura (pur se questa può esprimere una virtualità dispositiva ad essa). Inoltre, essa si dà, propriamente, come acquisizione della teologia rivelata, e non della filosofia. Altresì essa è condizione dell'essere soprannaturale (ovvero dello "stato di grazia"), ma non dell'essere naturale. Sotto questo orizzonte, la soprannaturalizzazione dell'io afferisce all'ordine della finalità rivelata, non a quello della stretta causalità ontologica.

¹⁹⁵ Per una considerazione del tema, cfr. G. Colombo, *Responsabilità etico-politica e tragicità del reale nel pensiero di Carmelo Ottaviano*, in *Carmelo Ottaviano nella Filosofia del Novecento*, cit., pp. 545-573.

¹⁹⁶ «Dato che l'essere creato cade continuamente nel nulla, e da Dio riceve quanto viene a perdere, e viene per di più elevato ad un grado

accampa a fulcro della valutazione. Si tratta di una elevazione etica, il cui essere afferisce al piano dell'agire¹⁹⁷.

Come per conoscersi l'io ha necessità dell'oggetto noematico, così per agire ha esigenza degli altri e dell'Altro. In tal senso, l'altro – mondo, altri e Dio – costituisce il termine nel quale l'io si cerca e si compie. In relazione a cui il suo essere, lungi dal disperdersi, quasi si fissa e si eleva¹⁹⁸. In questa dialettica della vita morale, l'alterità obiettiva – propria di mondo, altri e Dio – si rivela come «ciò che serve a fare identico l'identico, senza di cui cioè l'identico non sarebbe sé stesso e quindi non sarebbe senz'altro»¹⁹⁹.

L'altro da sé, rispetto all'io, non è il negativo necessario, ma il positivo che consente di attuarsi in conformità al proprio essere. Infatti, come per conoscere occorre l'oggetto dell'atto; così per

superiore, in questo senso può dirsi che esso non è statico, ma, in quanto si accumula e si accresce per il farsi del soprannaturale in esso, celebra la sua gigantesca vittoria sul nulla, che è poi la storia stessa del cosmo» (C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, terza edizione riveduta e accresciuta, vol. II, cit., p. 72).

¹⁹⁷ In assenza di tale distinzione – ad avviso di chi scrive – si giungerebbe ad una fisicizzazione dell'essere, che si porrebbe in contrasto con lo stesso realismo “dualistico” ottaviano (attento a distinguere fisica e metafisica, come finito e infinito).

¹⁹⁸ È stato osservato che «quando l'O. dice di volere dimostrare, con il suo principio l'ordine soprannaturale, egli intende di riferirsi alla sola esistenza, non alla sua essenza; ed all'esistenza solo in quanto è presupposta la Rivelazione che ci assicura ormai del fatto di tale esistenza [...] Anche per l'O. il soprannaturale eccede i diritti, le forze e le esigenze di qualsiasi natura creata» (C. Fabro, *La metafisica dell'annullamento dell'essere*, cit., p. 124; abbreviazione dell'A.). Precisazione rilevante e puntuale.

¹⁹⁹ C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, terza edizione riveduta e accresciuta, vol. II, cit., p. 70.

agire è necessario il termine dell'azione²⁰⁰. L'io non è autocentrato: l'autoreferenzialità lo evacuerebbe piuttosto che costituirlo. Non deriva da se stesso ciò che è da altro da sé.

In tal senso, l'insidia del nulla si traduce nella possibilità di inversione etica, e la precarietà ontologica nella fallibilità etica. Non come derivabilità dell'essere dall'agire. Altrimenti l'agire sarebbe costitutivo dell'essere sostanziale, piuttosto che qualificativo dell'essere accidentale. Dall'agire, cioè, non deriva l'essere o l'essere uomo, ma una qualificazione morale di un determinato individuo umano.

5.3 L'agire umano, in quanto è proprio di un soggetto razionale e libero, è radicalmente contingente. Non è un risultato della storia, intesa tanto come totalità diveniente autoimmanente ed autogiustificata, quanto come successione di compatte unità di divenire, o come risultante della dialettica di forze impersonali ed inesorabili. Come l'individuo umano non è l'effetto di un sistema né l'epifenomeno di un tutto che si esplica, così i suoi atti sono irriducibili ad una dialettica necessitante o ad una serie di fattori esogeni. L'individuo non è "vissuto" dalla storia. Egli vive la storia (tale da coincidere anzitutto con lo svolgersi della sua stessa vita).

Le azioni umane sono indeducibili. A parità di condizioni due soggetti, o lo stesso soggetto in tempi differenti, possono

²⁰⁰ «Di qui la legge suprema della dialettica, che determina l'attitudine dell'io rispetto alle realtà tra cui vive: "Una realtà si raggiunge attraverso il suo opposto». E questa legge vale per tutti gli enti finiti. L'io come coscienza trova nel non-io l'oggetto indispensabile che lo rende capace di pensare. È questa la lunga via che egli deve percorrere per essere sé stesso» (*ibid.*, p. 69).

comportarsi in modi più o meno profondamente diversi²⁰¹. Ogni tentativo di prevederne il corso, non oltrepassa il campo dell'ipotesico o del probabile. Mai giunge o può giungere ad approdi propriamente predittivi. Il dato irriducibile della libertà vanifica il tentativo di rendere l'agire desumibile da leggi necessarie ed universali. Come di calcolarne in anticipo vettori e risultanti, o di razionalizzare l'atto indipendentemente sia dal soggetto sia dall'oggetto.

Tuttavia la contingenza dell'agire umano, come tale segnato dalla particolarità, non rende inintelligibile gli atti e la storia che ne scaturisce. Come l'individualità dell'oggetto non impedisce all'intelligenza di giungere all'universale, così anche può essere osservato per la conoscenza dell'agire storico e per la storia, in quanto tale. L'esclusione di una noesi totalizzante della storia non comporta l'invalidità di una conoscenza filosofica della storia, conforme a se medesima. Ma questa non si identifica con lo storicismo, nelle sue diverse forme.

Ottaviano svolge una puntuale critica del determinismo storiologico, nei suoi molteplici versanti. A partire dal determinismo naturalistico, che presume di ricondurre la trama degli avvenimenti alla causalità delle leggi somatiche. Di modo che l'immediatezza degli effetti conseguirebbe immancabilmente alla connessione delle cause. Una tale concezione esclude ciò che l'esperienza

²⁰¹ «Se [...] l'uomo è dotato di libero arbitrio, come di fatto è, e può, pur nelle medesime circostanze e sotto l'azione degli stessi stimoli, determinarsi nei modi più impensati, è vano parlare di "leggi necessarie e universali dell'agire umano": da questo punto di vista le coincidenze rilevate storicamente nell'agire degli individui non possono essere, al più, che delle semplici "somiglianze" [...] L'irrazionale, sotto forma sia di "capriccio" che di "volontà malvagia", renderà sempre vana la pretesa di universalizzare e di estendere al futuro ogni possibile uniformità ritrovata nell'agire storico» (*ibid.*, p. 145).

attesta, e conclude all'inverso rispetto ad essa. La sua assertorietà è almeno pari alla sua illusorietà fondativa.

Difatti «la concezione deterministica della storia nella forma propria della corrente “fisica” è insostenibile: essa deve prima dimostrare l'inesistenza del libero arbitrio umano. E se pur questa dimostrazione fosse data, bisognerebbe in seconda istanza escludere la contingenza dei fatti naturali, che sotto forma di “caso”, si introduce essenzialmente nella trama dei fatti storici. E se infine si dimostrasse che il caso non è che azione di cause sconosciute, ma reali, si urterebbe sempre nella fondamentale impossibilità di conoscere tutta la trama delle cause naturali, così da poterle determinare e prevedere il decorso»²⁰².

A sua volta, la possibilità di una teologia della storia, non solo non esclude una filosofia della storia, ma la richiede e la implica. In ogni caso, la sostanza epistemica che le si confà non è assimilabile ad alcuna scienza fisico-matematica. Né la conoscenza della storia è sussumibile in una metafisica olistica, tale da presumere di dar luogo ad una deduzione della storia da leggi aprioristicamente date.

Il monismo razionalizzante risulta smentito dalla congerie indefinitamente variabile degli eventi. Storia e metafisica sono distinte ed irriducibili. Come l'una non esclude l'altra, così l'una non surroga l'altra: «nulla di fisso e di eterno può darsi in ciò che è essenzialmente contingente, in ciò che domani potrà essere del tutto diverso da quello che è stato fino ad oggi»²⁰³. Esse vanno intese su piani inequivocabilmente differenti.

²⁰² *Ibid.*, p. 146.

²⁰³ *Ibid.*, p. 147.

Analogamente, l'analisi critica ottaviana conclude nella insostenibilità dello storicismo assoluto²⁰⁴. Questo si condensa in una forma di determinismo immanentistico – secondo cui “tutto è storia, e nient'altro che storia” e “quale la situazione, tale la volizione” – donde libertà e responsabilità personale vengono svuotate di consistenza propria. L'uomo sarebbe “agito” dalla storia. L'agire umano, quindi, non sarebbe retto da alcuna legge morale. L'accaduto sarebbe necessitato ad essere tale. Il male sarebbe inevitabile. La piena razionalizzazione della storia, paradossalmente, si risolverebbe in un «empirismo scettico»²⁰⁵.

Di fronte alla tesi secondo la quale la storiografia sarebbe affidata alla capacità dello storico di rivivere gli avvenimenti, il filosofo modicano rileva l'incommensurabilità tra l'interesse soggettivo per la ricerca e la conoscenza obiettiva dell'accaduto: il primo non garantisce né istituisce la seconda²⁰⁶. L'interesse soggettivo contemporaneo è inconfondibile con l'attitudine conoscitiva dello storico²⁰⁷. Inoltre, se il documento storico esiste solo nello spirito, allora o esso è inutile (essendo presente sarebbe anche coevo allo storico) o esso è arbitrario (essendo un prodotto, tra i tanti possibili, dello spirito stesso).

²⁰⁴ Ottaviano dedica una ampia disamina critica (documenta e penetrante, non meno che vibrante) allo storicismo crociano: cfr. *ibid.*, pp. 147-177.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 148.

²⁰⁶ Cfr. *ibid.*, p. 149.

²⁰⁷ Il filosofo modicano fa osservare che, al di là di qualsivoglia stimolo psicologico, «lo storico e lo scienziato procedono di pari passo e con l'identico metodo verso la stessa mèta: la conoscenza puramente contemplativa di realtà a sé stanti, inizialmente ignote e faticosamente acquisite nell'ambito delle proprie nozioni» (*ibid.*, p. 172).

Infatti se nulla esiste fuori dallo spirito, a questo nulla è ignoto, anche nel campo della storia. Non si intenderebbe allora la fatica della ricerca e l'esercizio della ricostruzione, il problema della penuria o addirittura dell'assenza di documenti, nonché l'esigenza del rigore metodico richiesto allo storico²⁰⁸. Se lo spirito tutto trae da sé, il documento, lungi dall'attestare un accadimento, non ne è se non una autorappresentazione. Come può la "verificazione interiore" essere fungibile con l'apprendimento dei dati? Come si può andare dal "passato ideale" al passato reale? Diversamente, ove cioè il documento rimandi al fatto, l'idealismo finisce per negare se stesso, ammettendo dati presupposti al pensiero (e da questo appresi)²⁰⁹.

D'altra parte, Ottaviano fa osservare che l'idealismo, anziché rendere ragione della storia, risulta incompatibile con la storia stessa: «non è possibile conciliare soggettività assoluta del reale e successione temporale»²¹⁰. La permanente presenza ideale dello spirito a se medesimo, come tale, esclude un prima ed un poi reale. Peraltro, se la storia è il nesso tra pensiero e vita, l'impossibilità della ricostruzione storica (eventualmente per carenza di fonti) equivarrebbe all'assenza della connessione dei due termini, ovvero all'autonegazione dell'assunto idealistico.

A ben vedere, l'assimilazione della filosofia alla storia (ed alla sua metodologia) dissolve sia la prima sia la seconda. Tanto la prima quanto la seconda risulterebbero prive di consistenza

²⁰⁸ «Se i fatti stessi nella loro particolarità sono presenti allo spirito, a che mai servono i documenti? E come mai non tutta la storia ci è nota, ma solo una parte infima di essa, proprio quella che i documenti ci permettono di ricostruire?» (*ibid.*, p. 170).

²⁰⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 150-151.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 152.

propria. La stessa storia della filosofia perderebbe di significato. Tanto il sapere storico quanto la conoscenza scientifica, quanto la riflessione filosofica, nella distinzione obiettiva di oggetto e di metodo, propria di ciascuno dei campi, sulla premessa dell'immanentismo storicistico sono destinati a perdere la ragion d'essere²¹¹. Lo scetticismo si profila come esito conseguente. E con esso l'aporia per cui «se nessun sistema filosofico è definitivo [...] non è nemmeno definitivo il sistema che proclami nessun sistema filosofico esser definitivo, con il che la tesi crociana si nega da sé»²¹².

Sulla base dell'immanentismo storicistico la stessa tesi che ritiene il giudizio storico “sintesi inscindibile di individuale e di universale” non risulta giustificata, poiché in quest'ottica è impenabile la trascendenza del sostanziale rispetto all'accidentale come dell'universale rispetto al particolare, o dell'essere rispetto all'apparire²¹³. Nell'immanenza della storia a se medesima, nulla risulta autenticamente valutabile. Il contingente si muta in necessario, l'irrazionale in razionale, l'iniquo nell'equo. Il progresso nulla

²¹¹ «La verità è che nell'immanentismo non hanno senso alcuno né il problema storico, né quello scientifico dell'indagine delle realtà naturali, né quello etico, né quello giuridico, né quello pedagogico, né quello politico, né quello estetico. Nell'Assoluto o Spirito che è tutto, ed al quale nulla manca né può mancare, che è – come logica vuole – l'unico soggetto e l'unico ente che esista, perdono ogni significato le nozioni di pluralità dei soggetti (con tutti i problemi che ad essa sono collegati, etico, pedagogico, ecc.), di realtà ignote da indagare e conoscere (con i problemi connessi, storico, scientifico, ecc.), di giusto o ingiusto, estetico o antiestetico» (*ibid.*, pp. 176-177).

²¹² *Ibid.*, p. 155.

²¹³ Cfr. *ibid.*, p. 156.

avrebbe di qualitativo, ma equivarrebbe alla mera successione²¹⁴. Un giustizianismo assoluto renderebbe impossibile ogni distinzione assiologica nel corso degli eventi storici²¹⁵.

Sotto l'orizzonte dello storicismo, il male ed il bene sarebbero necessari allo stesso modo. Entrambi deriverebbero allo stesso titolo dallo spirito. Senza che, però, lo spirito stesso possa esibire la ragione di tale posizione e della congenere necessità²¹⁶.

5.4 La riflessione sulla storia conduce Ottaviano a rilevare che «il concetto di storia ha senso solo nel realismo»²¹⁷. Contesti e azioni sono anteriori ed indipendenti rispetto alla soggettività dello storico. La conoscenza storica presuppone la realtà dei fatti, la loro successione, le loro relazioni, le loro implicazioni. La storia ha una realtà obiettiva, irriducibile a qualsivoglia reviviscenza o a qualsiasi interpretazione. Proprio in quanto tale, essa «sta fuori di noi»²¹⁸.

In questa prospettiva, storia e storiografia sono distinte ed inconfondibili. La prima corrisponde alle *res gestae*, la seconda alla *historia rerum gestarum*. La prima non si riduce alla seconda, e viceversa. Come tale, la storia «è la reale successione dei fatti»²¹⁹: è la vita del genere umano, di ciascuno degli individui e delle comunità

²¹⁴ In sintesi, «la riduzione delle verità di ragione a verità di fatto implica il livellamento del bene e del male, l'anomia etica» (*ibid.*, p. 157).

²¹⁵ «Ridurre il male passato [...] a problema mentale e ad ideale premessa di nuova azione e nuova vita non solo significa giustificare ogni malvagità passata, ma anche ogni malvagità futura, poiché la giustificazione dell'accaduto di oggi sarà seguita dalla giustificazione dell'accaduto di domani» (*ibid.*, p. 161).

²¹⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 162-163.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 177.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 178.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 177.

in cui essi vivono, nel suo attuarsi. Mentre la storiografia «è la fedele e completa descrizione di essi [fatti], così come sono accaduti, in dipendenza dal complesso dei documenti che ne consentono la ricostruzione»²²⁰.

Il compito dello storico si configura come essenzialmente ricostruttivo o descrittivo, al di là di ogni attitudine precostituita alla selezione dei documenti sulla base di tesi derivanti da opzioni o da preferenze. Questi offrono materia allo storico, a meno che non siano piegati ad obiettivi prassistici, che rendono inautentico in essenza il risultato dell'indagine. L'eticità del compito storiografico attinge la propria direzionalità alle esigenze di una conoscenza autentica, misurata dalla fedeltà ai dati rigorosamente accertati, pur nella consapevolezza che la connotazione propria della meta noetica resta, nel complesso, quella di una certezza morale.

Parimenti la ricerca filosofica, se trae vantaggio dalla conoscenza di tesi e correnti, travalica ogni rassegna ed ogni compilazione di altrui conclusioni. Diversamente dalla relativizzazione storicistica²²¹, chi cerca la soluzione dei problemi più alti e profondi, soprattutto in campo etico, non trova ristoro nell'archivio delle teorie, ma ha interesse a giungere all'intelligenza del dato. Gli sono indispensabili criteri assiologici²²².

D'altra parte, se lo sguardo sulla storia attinge le vette della metafisica, non è arduo rilevare che la storia (quale dato e quale condizione) si rivela attraversata da un intrinseco finalismo,

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ Analoga alla critica ottaviana dello storicismo, va segnalata quella petruzzellisiana, attestata particolarmente da N. Petruzzellis, *L'idealismo e la storia*, III, ed., Morcelliana, Brescia 1957.

²²² Cfr. C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, terza edizione riveduta e accresciuta, vol. II, cit., p. 179.

proprio della tensione al compimento essenziale in ogni ente finito. Per l'individuo umano si tratta dello scopo della felicità. Questo si offre all'impegno della libertà, ovvero della razionalità e della responsabilità di ciascuno. Non si tratta di un obiettivo immancabilmente necessitato. Nella storia, infatti, essere e dover essere non si identificano. Sono possibili tanto il progresso quanto il regresso. La successione cronologica, per se stessa, non costituisce un incremento qualitativo. Ogni realizzazione è sospesa all'esercizio del volere libero.

Perciò, conclude Ottaviano, «non ha senso [...] parlare di un “piano storico” o di un preordinamento degli avvenimenti storici collettivi»²²³. La conoscenza delle “leggi storiche” esigerebbe una compiutezza di acquisizioni del corso degli avvenimenti, che la realtà non consente, dato il loro “non-essere-più”, riscattabile solo mediante testimonianze che ne riferiscono più o meno ampiamente. La mutevole possibilità delle azioni umane – sia nei fini sia nei mezzi – pur in presenza di situazioni similari, non le rende prevedibili, se non in termini tutt'al più ipotetici²²⁴. Non è, quindi, eccessivo avvertire che «la storia sia la meno certa tra tutte le discipline»²²⁵.

²²³ *Ibid.*, p. 181.

²²⁴ Ottaviano rimarca che «i fatti umani sono prevedibili nel loro decorso, e sono influenzati dalle cause precedenti, solo in limiti assai ristretti e sempre variabili, giammai con un grado che superi la probabilità» (*ibid.*, p. 185).

²²⁵ *Ibid.*, p. 184.

6. *Dalla morale, al diritto, alla politica*

6.1 Il realismo ottaviano considera sia la filosofia del diritto sia la filosofia della politica nella loro essenzialità teoretica²²⁶. Quanto alla prima, essa «immerge le sue radici nell'etica, e quindi anch'essa nella metafisica»²²⁷. Con l'etica condivide i principi che derivano dall'intelligenza del giusto, tra i quali il *Neminem laedere* e l'*Unicuique suum tribuere*. In tal senso, essa «riposa su leggi inderogabili e fisse»²²⁸, omesse le quali il diritto muta in mera convenzionalità effettuale, suscettibile di recare in sé qualsivoglia contenuto, e perciò mero strumento del potere²²⁹, privo di contenuto proprio.

Su tale premessa, allorché dalla considerazione teoretica si passa alla determinazione prudenziale (propriamente giurisprudenziale, in senso classico), la riflessione giusfilosofica richiede la conoscenza puntuale del particolare. In questa prospettiva, ricercando il giusto mediante l'*ars boni et aequi*, «la pura deduzione a priori non soccorre più ed è necessario far appello alla Prassiologia, cioè ad una scienza capace di farci scendere dall'astrattezza del “dover essere” al concreto dell'agire morale dell'uomo»²³⁰.

²²⁶ Ottaviano indica la filosofia del diritto come «scienza dell'autoordinamento dei gruppi associati» (*ibid.*, p. 204), ma ne presuppone l'essenza di scienza filosofica nello *ius* prima ancora che nella *lex*.

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ Prescindendo dalla sostanza di giustizia – donde le “leggi inderogabili e fisse” – il diritto «si riduce a una mera spoglia priva di contenuto, ad un puro “flatus vocis”, cioè all'espressione di una volontà individuale o collettiva meramente tirannica e irrazionale» (*ibid.*).

²³⁰ *Ibid.*

Analogamente, la politica è pensata considerando un duplice versante: quello propriamente filosofico o “speculativo” e quello prudenziale o “prassiologico”²³¹. Sotto il primo aspetto essa riguarda il problema della “forma di Stato”²³², inteso, però classicamente, come questione dell’autorità politica e dell’ordine civile. Sotto il secondo aspetto, esso riguarda la determinazione dell’ordine civile, tale quale possibile in un determinato contesto in considerazione dei dati dell’esperienza.

Quanto alla sua sostanza filosofica, la politica «immerge le sue radici nella metafisica»²³³, in quanto attinge all’intelligenza dell’essere sociale, nella sua essenzialità obiettiva. In questo senso focalizza «*leggi inderogabili e fisse*»²³⁴, che fanno emergere la naturale politicità e la naturalità della comunità politica e dell’autorità²³⁵.

Proprio in ragione della realtà che essa considera, alla tematica giuridico-politica è soggiacente quella morale. Questa ne costituisce la premessa in quanto le relazioni giuridiche e quelle politiche sono tali in virtù della soggettività umana (ovvero della

²³¹ Il termine “prassiologia” e l’aggettivo corrispondente (“prassiologico”) è qui adoperato secondo il peculiare significato ad esso attribuito da Ottaviano.

²³² L’espressione è da intendersi in primo luogo – come pare di potere arguire dallo svolgimento della trattazione – come equivalente della “forma di governo” (pur se non mancano contesti nei quali essa possa essere intesa *ut litterae sonant*).

²³³ *Ibid.*, p. 203.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ Secondo l’espressione di Ottaviano, la politica risponde, così, «alla legge fondamentale che prescrive il vivere associato, e alle sue conseguenze dirette, in prima linea la necessità dell’istituzione dello Stato» (*ibid.*).

razionalità e della volontarietà che ne distingue l'essenza). Non inversamente, quanto alla *ratio essendi*.

Se infatti da un lato l'agire umano è direttamente o indirettamente sociale, dall'altro esso è tale quale deriva dalla sua natura morale, ovvero quale sorge dal soggetto umano in quanto soggetto morale. L'intelligenza di essa è quindi premessa includibile alla tematizzazione del diritto e della politica. Altro è, infatti, presupporre la naturale bontà oppure la totale malvagità della natura umana. Altro è, invece, ammettere la capacità dell'intelligenza del bene pur a fronte della possibilità del male.

L'intelligenza della natura morale dell'uomo è premessa indispensabile del diritto e della politica. Una fallacia quanto ad essa, non può che ripercuotersi su una autentica penetrazione del diritto e della politica. Ottaviano osserva, infatti, che «il politico che commisuri la forma dello Stato a un tipo ideale di uomo inesistente nella realtà costruisce un mito [...] ma non dà certo origine ad uno Stato che possa avere una sia pur vaga probabilità di essere attuato nella concreta realtà della storia»²³⁶.

Tanto l'ottimismo etico quanto il pessimismo etico hanno inconfondibili implicazioni giuridico-politiche. Ottaviano analizza criticamente sia il primo sia il secondo, mostrandone i presupposti ingiustificati e le aporie intrinseche. L'astrattezza del primo giunge ad assumere ingenuamente il sentimento o la ragione, secondo una direzionalità univocista, smentita dall'esperienza. Mentre l'empiricità decettiva, ipostatizzata, del secondo conduce ad un irrazionalismo insuscettibile, nonostante gli innumerevoli tentativi teorici, di alcuna razionalizzazione.

²³⁶ *Ibid.*, p. 107.

L'autentica premessa del diritto e della politica non risiede né nell'ottimismo né nel pessimismo etico²³⁷. Sia questo sia quello rivelano l'apriorismo ingiustificato e contrastano con l'esperienza. Il filosofo modicano fa osservare che, tanto sul presupposto ottimistico quanto su quello pessimistico, la vita sociale è evacuata come tale. Tanto sulla base dell'ottimismo quanto su quella del pessimismo si giunge ad una paradossale eterogenesi dei fini. In definitiva, «l'estremismo della tesi pessimistica, al pari quello della tesi ottimistica si ritorce contro se stesso e annulla il suo presupposto, la possibilità della vita umana associata e singola»²³⁸.

Scevera da ogni unilateralismo, la propedeutica filosofico-pratica va ricercata, al di là di qualsivoglia paradigma empirico ipostatizzato, nell'umanità sostanziale, ovvero in quella che Ottaviano identifica come la “concezione scientifica della natura morale dell'uomo”. Dalla sua considerazione intensiva il filosofo modicano giunge alla “soluzione scientifica del problema politico”²³⁹.

²³⁷ Cfr. Id., *Il problema morale come fondamento del problema politico*, CEDAM, Padova 1952.

²³⁸ Id., *Metafisica dell'essere parziale*, terza edizione riveduta e accresciuta, vol. II, cit., p. 133.

²³⁹ A riguardo si rinvia specificamente a Id., *La soluzione scientifica del problema politico*, Rondinella, Napoli 1954. Tale intende essere l'approdo dell'indagine filosofica sulla politica. Essa prende le mosse dal pensiero classico, pur con una innegabile originalità. Non è senza rilievo l'apprezzamento espresso per la riflessione aristotelica. Ottaviano osserva, infatti, che la *Politica*: «è indubbiamente l'opera più insigne che sia stata mai scritta nell'ambito di questa disciplina in tanto volgere di secoli, in ogni caso l'unica opera redatta sulla falsariga dei criteri rigorosi delle scienze sperimentali e positive, per di più arricchita di così numerose e varie notizie storiche e di così fini e acute analisi del cuore umano da lasciare

La natura morale risiede nella razionalità e nella libertà del soggetto umano, onde egli è naturalmente idoneo a valutare il bene ed il male, ed è capace di agire secondo il giudizio della ragione o di negare a questo l'assenso della condotta. Atti e abiti umani sono, come tali, moralmente pregnanti, mai assiologicamente neutrali. E come tali qualificano – positivamente o negativamente – il soggetto che li compie. La scelta libera non è riducibile né alla forza dell'impulso immediato, né alla conclusione di qualsivoglia ragionamento. Anche di fronte alla più impetuosa passionalità o alla più stringente logicità, la volontà (libera) può optare diversamente «contro ogni ragionevolezza e al di là di ogni possibile previsione»²⁴⁰.

6.2 Proprio in quanto relativa all'agire umano, la storia è una “scienza morale” (come tutte quelle che studiano determinati aspetti dell'agire umano). Essa presuppone il riconoscimento della libertà dell'agente storico. Ma ciò non impedisce di rilevare che è possibile ricondurre la particolarità delle azioni e degli accadimenti ad una generalità di occorrenze.

Nella considerazione dell'agire umano, la generalizzazione cui è possibile accedere, sotto il profilo noetico, è inconfondibile rispetto all'universalità logica e metafisica. Purtuttavia essa è in grado di indicare, senza pretesa di esaustività, nel dominio delle scienze che si dedicano a tematizzare il comportamento sociale, una certa prevalenza effettuale uniforme²⁴¹.

Ora, nel campo degli studi afferenti all'ambito della filosofia pratica, la conoscenza empirica del probabile e del ricorrente è

stupiti» (Id., *Metafisica dell'essere parziale*, terza edizione riveduta e accresciuta, vol. II, cit., p. 130).

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 134.

²⁴¹ Cfr. *ibid.*, p. 186.

di insopprimibile rilievo. Come in ogni determinazione prudenziale, infatti, dal campo morale a quello giuridico ed a quello politico, la conoscenza degli elementi di fatto e delle possibilità effettivamente praticabili, ha una importanza insostituibile. Difatti «la storia come “pratica passata” da una parte e la prassi come “pratica attuale” dall’altra acquistano un valore analogo a quello che l’esperienza ha nelle scienze sperimentali»²⁴².

La lezione della memoria storica e dell’esperienza prossima consente di non abbandonarsi alle astrazioni geometrizzanti, che sottometterebbero il comportamento umano ad un deduttivismo incompatibile con l’imponderabilità della vita. La tesaurizzazione dell’empirico permette di affrancarsi dalla pretesa di sussumere la particolarità dell’umano in fattispecie tipificate, come tali incapaci di restituirne il carattere inconfondibilmente personale e la profondità interiore.

Ottaviano si mostra pienamente consapevole di tale istanza di rilevazione della cristallizzazione dell’esperienza e delle sue linee di tendenza. Ne rimarca la necessità di uno studio tematicamente dedicatovi, che egli denomina “prassiologia”, consistente nell’acquisizione delle generalizzazioni empiriche più rilevanti, per potere forgiare al meglio leggi ed istituzioni. Queste, infatti, non si rivolgono ad un uomo astratto ed astorico, ma a soggetti ed a comunità particolari, caratterizzati da una concreta fisionomia consuetudinaria.

La prassiologia, secondo l’impostazione ottaviana, è una scienza empirica, che mira a conoscere, attraverso l’analisi del particolare, le «costanti dell’agire umano»²⁴³. Si tratta delle costanti *ut in pluribus*, ovvero delle variabili omologhe prevalenti, tali da

²⁴² *Ibid.*, p. 186.

²⁴³ *Ibid.*, p. 187.

tracciare le linee di una tendenzialità data, relativa ai comportamenti, riguardo ad una determinata comunità o classe di soggetti.

In tal senso essa, corrisponde ad una “politica sperimentale” ovvero ad una “etica sperimentale”. Essa indaga non il dover essere universale, ma l’essere particolare nelle sue concrezioni più diffuse, e specificamente essa concentra l’attenzione «sulla esatta conoscenza dello stato etico dell’uomo»²⁴⁴. Pertanto non presume di surrogare l’etica (filosofica o “deontologica”), ma indica le condizioni empiriche, nelle quali l’ordine della finalità – morale, giuridica e politica – può trovare compimento effettivo.

La normatività della prassiologia non è la normatività dell’etica. La prima deriva da una generalizzazione empirica dei comportamenti, la seconda dall’intelligenza essenziale dell’agire. La prassiologia rileva quanto alla diagnostica dei costumi ed alle possibilità effettive della loro elevazione. Il suo oggetto è l’agire umano nella determinatezza empiricamente prevalente, il suo metodo è quello sperimentale (induttivo e deduttivo), il suo limite noetico è dato dalla descrittività. La sua finalità è «la determinazione, la definizione e la classificazione delle costanti dell’agire umano e dei loro limiti di variazione»²⁴⁵. Analogamente la sua funzionalità epistemica emerge proprio in rapporto alla morale, al diritto ed alla politica, ovvero in vista del conseguimento degli obiettivi di tali discipline filosofico-pratiche.

La prassiologia, però, non si confonde con la sociologia. La sua configurazione epistemologica resta distinta e ben riconoscibile. Difatti, mentre la prassiologia ha ad oggetto le costanti del comportamento sociale ricavate mediante l’indagine empirica (quindi il “sociale”), la sociologia ha come oggetto il “sociologico”,

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 218.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 188.

ovvero la rappresentazione (o fenomeno sociale) dell'uniformità dinamica e dell'alterità rilevabile nel campo dei rapporti collettivi, mediante indagini basate su ipotesi teoriche.

La prassiologia è propedeutica al diritto ed alla politica nella loro espressione prudenziale ed artistica. Le leggi che essa individua si riferiscono alla generalità del comportamento, non alla sua universalità, ovvero a molti non a tutti²⁴⁶. La sua possibilità di scorgere una linea di tendenza empirica dell'agire, solo può accedere ad una probabilità. Non presume di renderlo prevedibile, in quanto l'agire umano resta in ogni caso libero e quindi suscettibile di non uniformarsi a quello dei più o di non ripetersi come accade per lo più.

6.3 L'attenzione alla sedimentazione di abiti e di opere, nonché alle inclinazioni che ne derivano, attesta viepiù il realismo ottaviano. Questo non si esprime solo nel riconoscimento logico-metafisico del primato dell'essere, ma si fa metodo della riflessione filosofico-pratica, nel suo volgersi dall'universalità dei principi alla particolarità degli atti. Particolarmente indica una prospettiva metodica alla riflessione sul diritto e sulla politica, nel loro esplicitarsi da scienza teoretica a prudenza etica: nel loro trascorrere dal dover essere del fine all'essere delle realizzazioni.

²⁴⁶ «Le leggi della Prassiologia sono da intendere come leggi delle grandi medie attinte dalle statistiche storiche e attuali, in relazione agli atti di uno stesso individuo e in relazione agli atti di tutti gli individui. La loro verità è direttamente proporzionale al numero degli individui di cui si predicano e al numero degli atti di uno stesso individuo. Quanto più ci si avvicina all'individuo, tanto più esse perdono di verità; quanto più ci si avvicina alle grandi medie, tanto più esse acquistano di verità» (*ibid.*, p. 192).

In questa prospettiva è possibile cogliere una sostanziale consonanza con l'avvedutezza aristotelica nella registrazione e nell'archiviazione dei costumi e delle leggi, e con lo sguardo demaistriano alla storia come "politica sperimentale"²⁴⁷. Il che non comporta che fatti e principi siano posti relativisticamente sullo stesso piano, né che i secondi siano immanentisticamente identici ai primi. Né essi vengono estrinsecamente o meccanicamente connessi. Piuttosto, se i secondi vengono colti nella loro perspicuità, i primi vengono avvertiti nella loro condizionalità.

L'indagine metodicamente empirica sull'agire umano consente di elidere tanto l'ottimismo etico quanto il pessimismo etico. Entrambi, come già osservato, sono tali da vanificare la necessità della socialità e dell'autorità, sul presupposto della totale bontà o della totale malvagità dell'essere umano²⁴⁸.

La ponderazione dei dati empirici evidenzia che l'agire umano è indeducibile dalla metafisica, proprio a motivo della contingenza degli atti liberi: «pretendere quindi di stabilire delle leggi fisse e immutabili del volere e dell'agire umano è cosa vana [...] Una filosofia della volontà optante è impossibile»²⁴⁹. Mentre il razionalismo etico pretende di ricavare immediatamente la volontà (in atto) dalla razionalità (come attività)²⁵⁰. In ultima istanza, il

²⁴⁷ L'espressione ritorna esplicitamente nella prosa ottaviana, che riferendosi alla prassiologia, la denomina altresì «"scienza critica della politica" o "politica sperimentale"» (*ibid.*, p. 222).

²⁴⁸ Cfr. *ibid.*, p. 208.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 192.

²⁵⁰ Cfr. *ibid.*, p. 220. È un fatto che «la volontà umana, perché libera, possa derogare dai suggerimenti della ragione verso l'irrazionale, il capriccioso, l'incongruo, l'assurdo, il malvagio» (*ibid.*, p. 221). Non basta, infatti, che la ragione riconosca o proponga il bene perché la volontà lo accolga efficacemente.

riferimento alla cristallizzazione dell'esperienza immunizza dagli utopismi, di qualunque segno e direzione.

Analogamente, l'attenzione metodica ai dati dell'esperienza consente di escludere la riduzione dell'analisi del comportamento umano a quella dei fenomeni fisico-chimici, o la assimilazione dell'etica all'etologia, secondo moduli tipicamente positivistici. Una razionalizzazione dell'attività umana, che presuma di possederne, in anticipo rispetto al compiersi degli atti, i motivi e gli sviluppi è destinata ad inciampare in un "destino di incompiutezza" e ad infrangersi di fronte alla "resistenza dell'essere".

Parimenti il vaglio accurato dei dati storici offre la possibilità di distinguere tra filosofia pratica e prometeismo della prassi. Un'etica che voglia tradursi in una futurologia, ovvero che presuma di poter dominare l'avvenire, non può dare ragione di sé che in apparenza, proprio in quanto il suo oggetto esula dalla sua possibile presa conoscitiva. La pretesa di anticipare la volontà volente dichiarando il percorso dell'avvenire, come immancabilmente tracciato, si volge nell'utopia. Del non ancora compiuto, infatti, proprio in quanto non è (ancora), non può darsi scienza. Mentre il già dato cade anzitutto sotto l'esperienza, che, trattenendone la memoria, può presentare elementi giovevoli per attuare l'universale in rapporto al particolare²⁵¹.

In tal senso, il passaggio noetico dalla considerazione morale a quella giuridica e a quella politica – nel loro riferirsi al tessuto particolare della socialità esplicita – è mediato dalla meditazione dell'esperienza, trattenuta e vagliata nello scrigno della memoria.

²⁵¹ In tal senso è possibile una «scienza sperimentale della volontà operante» (*ibid.*) come «scienza della pratica» (*ibid.*).

Lo studio delle costanti empiriche dell'agire²⁵² – come «scienza di quello che gli uomini *effettivamente fanno*»²⁵³ – offre, così, «occhi per vedere e orientarsi nel gran mare della pratica sociale»²⁵⁴, quanto alla materia da ordinare.

Secondo l'espressione del filosofo modicano, si tratta di una analisi “scientifica” (non sul modello geometrico-positivistico, ma sull'impianto empirico-sperimentale)²⁵⁵, tesa a rilevare sia le costanti sia le variabili (di comportamenti determinati), in una indagine sull'agire pratico insieme quantitativa e qualitativa, tale da spingersi fino alla rilevazione del progresso o del regresso morale²⁵⁶. Al di là di qualsivoglia attitudine ingenua, tale da sostituire una rappresentazione ipotetica alla viva realtà data.

Per il diritto, nella attuazione della determinazione del giusto per via legislativa e giurisprudenziale, la conoscenza metodica delle costanti dell'agire presenta il vantaggio di ricercare lo *ius* nel *factum*, e di regolare il secondo (inteso *ut in pluribus*) sul primo²⁵⁷. Per la politica tale studio empirico dell'agire sociale offre la possibilità di considerare in concreto la questione della preferibilità di una forma di governo per una determinata comunità²⁵⁸. Insomma,

²⁵² Infatti, precisa Ottaviano, «esistono elementi che stanno di mezzo tra la mera contingenza del fatto individuale empirico e la necessità e universalità delle leggi, e sono appunto le costanti *generalis*» (*ibid.*, p. 216).

²⁵³ *Ibid.*, p. 206.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 203.

²⁵⁵ «La Prassiologia inserisce il metodo sperimentale in un mondo che fino ad oggi sembrava essergli precluso: il mondo morale nel suo aspetto pratico, sia individuale che sociale o politico» (*ibid.*, p. 221).

²⁵⁶ Cfr. *ibid.*, p. 214.

²⁵⁷ Cfr. *ibid.*, p. 204.

²⁵⁸ Cfr. *ibid.*

dalla conoscenza delle costanti empiriche sono ricavabili conoscenze indispensabili per regolare comunità particolari²⁵⁹.

Ottaviano rimarca che l'ordine giuridico-politico di una particolare comunità, nelle sue determinazioni storiche e consuetudinarie, è indeducibile da qualsivoglia sostanza, idea, o sistema. È indagabile solo sperimentalmente²⁶⁰.

La valutazione assiologica di un determinato ordinamento, altresì, è possibile solo avendo contezza delle sue determinazioni particolari, in uno con l'intelligenza dei principi. Donde un duplice elemento di giudizio – metafisica ed esperienza – per discernere tra le diverse dottrine²⁶¹. Distinguendo, così, ma senza separare e senza identificare, fatto e valore (o principio).

La conoscenza della costanti empiriche è essa stessa di rilievo etico. Il carattere descrittivo-normativo, che la connota, non è anassiologico (sia nel metodo, sia nello scopo). Tali acquisizioni noetiche mirano, infatti, ad offrire elementi obiettivi per «il

²⁵⁹ In questa prospettiva ben si intende la proposta ottaviana relativa alla diffusione della proprietà. Cfr Id., *Introduzione alla teoria della proprietà per tutti, ovvero La mia soluzione del problema economico-politico*, CEDAM, Padova 1968.

²⁶⁰ Cfr. Id., *Metafisica dell'essere parziale*, terza edizione riveduta e accresciuta, vol. II, cit., p. 209. Sullo sfondo si staglia la via euristica «dell'intervento dell'esperienza a integrazione dell'ideale» (*ibid.*, p. 216).

²⁶¹ Cfr. *ibid.*, p. 211. Ottaviano precisa che «ogni Stato deve rispondere ai principi della ragione, ma questi seguiranno la forma, non il contenuto [empirico] dell'ordinamento dello Stato [...] pretendere di ricavare dalla nozione generale di ragione i modelli concreti degli Stati sarebbe come pretendere di ricavare dalla nozione astratta di uomo [...] i singoli uomini nelle loro caratteristiche fisionomiche» (*ibid.*, p. 213).

miglioramento dello stato di cose esistente, [per] l'attuazione concreta del bene»²⁶².

Giovanni Turco

SOMMARIO

Il testo analizza la prospettiva etica di Carmelo Ottaviano. La riflessione filosofica vi è strettamente connessa con l'esigenza etica, a partire dall'ineludibilità della domanda filosofica e dalla considerazione della deontologia del pensiero. L'essere è principio del conoscere e dell'agire, diversamente da ogni forma di immanentismo. La metafisica è il fondamento dell'etica. Ciascun individuo, per agire autenticamente, occorre che voglia liberamente in conformità alle condizioni del suo essere. Donde l'enucleazione di tre leggi del dover essere. Ai diversi doveri corrispondono altrettante virtù. In questo contesto viene focalizzato il tema della felicità (quale movente essenziale della volontà) ed il criterio della razionalità (quale misura dell'oggetto del volere), nonché la connessione-distinzione tra morale, diritto e politica.

Parole chiave: Filosofia morale, razionalità, libertà, individuo, doveri, virtù, diritto, politica.

SUMMARY

The text analyzes Carmelo Ottaviano's ethical perspective. Philosophical reflection is closely connected with the ethical need,

²⁶² *Ibid.*, p. 217.

starting from the unavoidability of the philosophical question and the consideration of the ethics of thought. Being is the principle of knowing and acting, unlike any form of immanentism. Metaphysics is the foundation of ethics. Each individual, to act authentically, must want freely in conformity with the conditions of his being. Hence the enucleation of three laws of having to be. To the different duties correspond as many virtues. In this context, is focused the theme of happiness (as an essential motive of the will) and the criterion of rationality (as a measure of the object of the will), as well as the connection-distinction between morality, law and politics.

Keywords: Moral philosophy, rationality, freedom, individual, duties, virtue, law, politics.

L'Estetica di Carmelo Ottaviano: una Metafisica elegante

di *Francesco Solitario*

«Lo scienziato non studia la natura perché sia utile farlo. La studia perché ne ricava piacere; e ne ricava piacere perché è bella. Se la natura non fosse bella, non varrebbe la pena di sapere e la vita non sarebbe degna di essere vissuta [...]. Intendo riferirmi a quell'intima bellezza che deriva dall'ordine armonioso delle parti e che può essere colta da un'intelligenza pura».

J.-H. Poincaré

Poiché l'oggetto primario della teoria scientifica è quello di esprimere le armonie che si osservano in natura, vediamo subito che queste teorie devono avere un valore estetico».

J.W.N. Sullivan

Premessa: la genesi dell'indagine estetica di C. Ottaviano

Non si potrebbe intendere correttamente l'estetica di Carmelo Ottaviano se non si inquadrassero le motivazioni di fondo che hanno portato il filosofo, conosciuto principalmente come storico della filosofia¹ e metafisico, a rivolgersi allo studio dell'estetica.

¹ È noto che Ottaviano, sul piano teoretico, assunse una posizione fortemente critica verso l'idealismo e il neoidealismo italiano (v. C. Ottaviano, *Critica dell'idealismo*, Rondinella, Napoli 1936). Tra le sue molteplici pubblicazioni, notevoli i suoi studi sulla storia della filosofia medievale, e un poderoso *Manuale di Storia della filosofia*, in tre massicci volumi, apparentemente destinati "ad uso dei Licei classici e dei Licei scientifici",

In realtà l'indagine estetica di Carmelo Ottaviano compare per la prima volta all'interno della sua più vasta concezione filosofica e metafisica, a cui è strettamente collegata, e cioè nella III edizione della *Metafisica dell'essere parziale* (1954) col titolo "L'indagine estetica"². Indagine che ricompare poi, sostanzialmente identica, come un capitolo (il XIV) del volume *La tragicità del reale* (1964) con il titolo "Che cosa è il bello, ossia l'armonia come *Dis-similium consonantia*"³. Sempre la stessa indagine viene pubblicata, questa volta come volume a sé stante, nel 1968 con il titolo *La legge della bellezza*⁴, ristampato nel 1969 col titolo *La legge della*

ma che in realtà, come scrive lo stesso Ottaviano in una dedica autografa al primo volume (edizione Rondinella, Napoli, s.d.) del suo Manuale, rivolto alle Università: «Omaggio dell'A. con la preghiera di leggere questo Manuale in realtà [segue parola abrasa perché sull'angolo superiore destro della prima pagina, di incerta lettura, ma di significato certo come "rivolto"] alle Università. C. O.». Il libro citato con dedica è in mio possesso. Il Manuale sarà poi ripubblicato, in tre volumi tra il 1970 e il 1973, dall'Editrice La Nuova Cultura di Napoli.

² C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, Rondinella, Napoli 1954, voll. 2. Le prime due edizioni dell'opera sono rispettivamente del 1942 e del 1946. Solo nell'edizione accresciuta del 1954 il Libro VI, "L'indagine estetica", compare all'interno del I volume dal titolo «La filosofia e il suo metodo», dopo il Libro I: "L'indagine metodologica", il Libro II: "L'indagine logica", il Libro III: "L'indagine gnoseologica", il Libro IV: "L'indagine metafisica", il Libro V: "L'indagine fisica", e prima del Libro VII: "L'indagine religiosa". Seguono, nel volume II, dal titolo «La filosofia come azione», il Libro VIII: "L'indagine etica", il Libro IX: "L'indagine prassiologica", e infine il Libro X: "L'indagine pedagogica".

³ C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, CEDAM, Padova 1964, pp. 455-514.

⁴ Id., *La legge della bellezza*, CEDAM, Padova 1968, p. 97.

bellezza. Considerazioni teoriche e applicazioni pratiche⁵. Infine il volume viene ristampato in III edizione, riveduta e accresciuta, col titolo *La legge della bellezza come legge universale della natura. Considerazioni teoriche e applicazioni pratiche*⁶, con un ricchissimo corredo di illustrazioni.

È opportuno tenere ben presente la genesi della ricerca estetica di Ottaviano, che nasce dunque da una esigenza fortemente metafisica a cui rimane sempre strettamente collegata.

Il problema centrale: il fondamento oggettivo o essenza del bello

L'indagine estetica di Carmelo Ottaviano è tutta incentrata sulla ricerca di una concezione scientifica del Bello e dell'Arte, e di un canone cosmico della bellezza.

Il punto di partenza è la sua insoddisfazione per i risultati della speculazione estetica che lo ha preceduto su un problema per lui centrale: il fondamento oggettivo o essenza del bello. E per dimostrare le ragioni della sua insoddisfazione ripercorre criticamente l'intero corso della storia dell'estetica. Ragioni che possono essere così sintetizzate:

1) Falsa e inadeguata è la concezione – che Ottaviano considera comune a Platone, Plotino, S. Agostino, S. Tommaso, ma anche a Hegel, Schopenhauer e al secondo Schelling – secondo cui

⁵ Id., *La legge della bellezza. Considerazioni teoriche e applicazioni pratiche*, CEDAM, Padova 1969, pp. 149.

⁶ Id., *La legge della bellezza come legge universale della natura. Considerazioni teoriche e applicazioni pratiche*, 3^a ed. rived. e accresciuta, CEDAM, Padova 1970, pp. 204, più un ricchissimo corredo iconografico di circa 588 immagini, tra illustrazioni, disegni, fotografie.

il fondamento oggettivo del bello risiede nell'imitazione o riproduzione dell'archetipo (cavallo in sé, ecc.): nulla è detto sulla "fisionomia" dell'archetipo da imitare, ovvero su quali siano le leggi che regolano la sua struttura interiore, e perché esse siano fonte di bellezza.

2) Inadeguata risulta anche la concezione kantiana: l'oggetto naturale possiede una propria struttura che si definisce bella perché proporzionata alle facoltà oggettive. Ma nulla è detto sulla struttura interiore dell'oggetto naturale così particolarmente attagliata alla facoltà del Giudizio da suscitare nel soggetto la sensazione del Bello.

3) La posizione di G.B. Vico dell'«universale fantastico» (che postula il "tipo generale" incarnarsi in una immagine particolare, o individuale, attraverso l'intuizione della fantasia) finisce per essere una sorta di platonismo.

4) La concezione romantica (al cui apice è posta la posizione del primo Schelling) che vede il bello come manifestazione dei sentimenti del soggetto risulta inadeguata per quel suo sfociare nel panestetismo: anche il brutto, il deforme, il ripugnante appartengono all'universo dei sentimenti, ma certamente non può loro riconoscersi un principio di bellezza.

Verso una giusta direzione sembrano indirizzarsi Aristotele, Severino Boezio, Roberto Grossatesta, Luca Pacioli. Essi vedrebbero la struttura del bello fondarsi su un rapporto di proporzioni. In tal modo la concezione platonica dell'archetipo sembrerebbe farsi meno fumosa e più concreta: una statua bella differisce da una brutta per il fatto che la prima appare proporzionata, la seconda sproporzionata nel rapporto fra le sue parti. Tuttavia manca un dato fondamentale: il consistere della proporzione.

E infatti Aristotele si ferma a una simmetria generica di tipo matematico; le ragioni metafisico-matematiche addotte dai Pitagorici e da Boezio⁷ risultano errate; in Roberto Grossatesta la proporzione e l'armonia come manifestazioni ed emanazioni della luce (luce come bellezza) sfociano in un rapporto troppo generico di un'armonia di proporzioni; e anche Luca Pacioli, che pure dà il massimo rilievo al concetto di proporzione nel suo significato più propriamente estetico-matematico, fondato com'è sulla sezione aurea, non spiega né la ragione né il valore estetico dell'espressione matematica. Compito che spetta, invece, alla filosofia.

Ottaviano pone il problema in termini oggettivo e soggettivo:

– *oggettivo*: quale armonia di proporzioni è tale da essere condizione oggettiva del bello piuttosto che un'altra qualsiasi proporzione, e perché?

– *soggettivo*: perché, concretamente, la contemplazione di questa armonia (e non di un'altra) è fonte di godimento estetico per il soggetto?

Qui si esaminerà solo il primo aspetto, quello oggettivo.

Il "bello" come operazione intellettuale e razionale

Ottaviano, accettando che l'idea di bello possa esprimersi in una simmetria, ovvero in una armonia di proporzioni o rapporto di proporzioni, pone una premessa importante: il bello solo *apparentemente* si dà in una percezione o in una intuizione. Infatti rapportare significa paragonare, ovvero il rapportare implica una valutazione, con intervento, dunque, sia della ragione che della

⁷ Basate sulla duplicità del *Principium Eiusdem* e del *Principium Alterius*, nonché sui numeri quadrati e rettangolari.

memoria. Cioè una statua viene colta come bella attraverso queste operazioni:

- a) le diverse dimensioni delle parti di cui consiste vengono paragonate;
- b) viene definito il rapporto che intercorre tra di loro;
- c) è necessario che intervenga la memoria a fissare il ricordo delle singole parti affinché possa effettuarsi il paragone e dunque
- d) il giudizio valutativo-estetico che ne deriva e che diventa
- e) oggetto della mente o intelletto o ragione.⁸

Quindi quello che si definisce una “percezione del bello” nella sua struttura originaria non è altro che una operazione intellettuale e razionale, capace solo agli enti dotati di ragione. Se di sentimento si può parlare, questo interviene solo dopo che c’è stato il giudizio di ragione, e porta con sé, allora, quello che possiamo definire godimento soggettivo estetico o senso del bello.

Ciò implica un’altra conseguenza fondamentale, e cioè che esiste un valore universale, perché colto dall’intelletto, in ogni oggetto d’arte: il rapporto di armonica simmetria capace di acquistare un significato filosofico tutto speciale, il significato della bellezza.

Una premessa di carattere logico: il giudizio sineterico

Tuttavia prima di avventurarsi alla ricerca estetica della Legge della bellezza, Ottaviano ritiene necessaria una premessa di carattere logico. Perché sia possibile la scienza umana occorre necessariamente superare sia il tipo di giudizio analitico (che risulta universale e necessario, ma tautologico e verbalistico), sia il

⁸ Lo stesso, ovviamente, accade per tutte le arti, rapporto tra i colori in pittura, rapporto tra le note in musica, ecc.

giudizio sintetico (fecondo, ma accidentale e particolare). Sicché Ottaviano introduce un terzo tipo di giudizio, che egli definisce *sineterico*, e che egli considera essere il solo e unico tipo di giudizio con cui la mente umana ragiona, e cioè da un lato “*pensa concetti e non parole*, e dall’altro *inventa e scopre relazioni o leggi nuove*”⁹. Nel giudizio sineterico da un dato concetto e dalla sua stessa definizione (o natura o essenza) nasce un concetto diverso, e nasce necessariamente perché il primo concetto sia pensabile e logicamente coerente con se stesso. Ottaviano definisce questo tipo di giudizio sineterico “dai termini greci σύν = *con* e ἕτερος *diverso*, esprimenti la connessione necessaria (σύν) nella diversità logica (ἕτερος) tra soggetto e predicato”¹⁰. Così, porta ad esempio Ottaviano, il principio di sostanza “ogni fenomeno suppone una sostanza soggiacente”, e il principio di causa “ogni effetto suppone una causa”, costituiscono giudizi sineterici, in quanto collegano *necessariamente* concetti diversi, come *fenomeno* e *sostanza*, *causa* ed *effetto*. Va notato che ai giudizi sineterici che constano, come visto sopra, di due membri (soggetto e predicato), e quindi di un unico rapporto, vanno aggiunti anche nessi sineterici che constano di tre o quattro membri, e cioè di due o tre rapporti, veri ragionamenti in quanto collegano tra di loro dei giudizi.

La legge della bellezza come legge di tipo sineterico

Ciò premesso, Ottaviano cerca se anche in sede estetica esista una legge sineterica, ovvero un rapporto necessario tra elementi

⁹ C. Ottaviano, *La legge della bellezza come legge universale della natura. Considerazioni teoriche e applicazioni pratiche*, 3a ed. rived. e accresciuta, cit., p. 41.

¹⁰ *Ibid.*

diversi. È il fulcro della sua ricerca. E, partendo dalla musica, *sco-
pre che la legge della bellezza, ovvero la legge che regola i fenomeni
del bello, sia naturale che artistico, è proprio una legge di tipo sinete-
rico*. E ancora: a) la musica (la musica è l'*ideale* a cui la natura
tende) è l'arte che racchiude in sé "il segreto della bellezza nella
sua espressione più completa e piena", b) la legge della bellezza è
unica sia nel mondo dell'arte che nel mondo della natura: una legge
universale del cosmo che coinvolge tutti i suoi aspetti, natura,
uomo, complesso delle creazioni dell'uomo.

La musica: dall'“accordo perfetto maggiore” alla legge della bellezza

Se *suono* è la sensazione o la conseguenza prodotta sugli organi dell'udito dalle vibrazioni dei corpi elastici, e *intervallo* il rapporto intercorrente tra i numeri che indicano le vibrazioni, risulta facile ammettere che ci sono intervalli tra i suoni che generano una sensazione gradevole, e perciò sono detti *accordi consonanti*, e altri intervalli che producono invece sensazioni sgradevoli o insopportabili, e perciò sono detti *dissonanze*. Il suono singolo, in sé, non produce né accordi né dissonanze, e gli intervalli presuppongono una relazione fra più suoni.

Quello che più attira l'interesse di Ottaviano è il cosiddetto *accordo perfettamente consonante*, ovvero l'accordo più consonante che l'intero sistema musicale possenga, definito dai trattatisti *accordo perfetto maggiore*, o accordo di terza-quinta-ottava, do-mi-sol-do², Secondo la tradizione l'accordo perfettamente consonante sarebbe stato scoperto da Pitagora all'udire il suono prodotto da un fabbro che percuoteva sull'incudine dei martelli i cui pesi stavano tra di loro in un determinato rapporto.

Si riporta qui l'ottava musicale (fig. 1), dove le frazioni indicano i numeri proporzionali delle vibrazioni corrispondenti:

<i>prima</i>	<i>seconda</i>	<i>terza</i>	<i>quarta</i>	<i>quinta</i>	<i>sesta</i>	<i>settima</i>	<i>ottava</i>
1	$\frac{9}{8}$	$\frac{5}{4}$	$\frac{4}{3}$	$\frac{3}{2}$	$\frac{5}{3}$	$\frac{15}{8}$	2
<i>do</i>		4	3	2	3	8	<i>do</i> ²
	<i>re</i>	<i>mi</i>	<i>fa</i>	<i>sol</i>	<i>la</i>	<i>si</i>	

fig. 1

ovvero si passa da *do* a *re* aggiungendo alle vibrazioni di *do* $\frac{1}{8}$ del numero che le indica, a *mi* aggiungendo $\frac{1}{4}$ del numero che le indica, ecc., come nella scala seguente (fig. 2):

<i>do</i>	<i>re</i>	<i>mi</i>	<i>fa</i>	<i>sol</i>	<i>la</i>	<i>si</i>	<i>do</i> ²
1	$1 + \frac{1}{8}$	$1 + \frac{1}{4}$	$1 + \frac{1}{3}$	$1 + \frac{1}{2}$	$1 + \frac{2}{3}$	$1 + \frac{7}{8}$	2
	8	4	3	2	3	8	

fig. 2

L'accordo consonante di terza-quinta-ottava, *do-mi-sol-do*², implica il rapporto (fig. 3):

<i>prima</i>	<i>terza</i>	<i>quinta</i>	<i>ottava</i>
<i>do</i>	<i>mi</i>	<i>sol</i>	<i>do</i> ²
1	$1 + \frac{1}{4}$	$1 + \frac{1}{2}$	2
	4	2	

fig. 3

che corrisponde al rapporto che Pitagora scoprì nell'udire battere quattro martelli del peso rispettivamente di: 1 chilo, 1 chilo e 250 grammi, 1 chilo e 500 grammi, 2 chili.

L'intervallo tra do e mi e tra mi e sol è di $1/4$, quello tra sol e do² di $1/2$ (ovvero di $2/4$) dato dalla somma dei due intervalli precedenti uguali ($1/4 + 1/4 = 1/2$).

Ottaviano commenta: «Gli intervalli do-mi-sol sono regolati da una progressione aritmetica di ragione $1/4$, mentre l'intervallo tra sol e do² evade da questo rapporto. Nel suo complesso il rapporto dei valori in gioco da un *do* all'altro *do*, cioè nell'ottava, secondo l'accordo perfetto maggiore, è una progressione “*sui generis*”, poiché non è né una progressione aritmetica, né una progressione geometrica, né una progressione così detta armonica. D'altra parte, prescindendo da questa legge l'accordo cessa di essere tale, cioè cessa la sensazione o percezione del bello. La legge è quindi da un lato una vera legge, cioè ha il carattere della *necessità*, e dall'altro lato esprime come suo contenuto un rapporto parzialmente costante tra valori numerici diversi (rapporto “*necessario tra diversi*”»¹¹.

Torniamo all'accordo maggiore do-mi-sol-do², fondato su quattro elementi e sui tre rapporti (intervalli) che li legano. Le vibrazioni delle quattro note sono all'incirca 65, 81, 98 e 130, con intervalli tra di loro rispettivamente di 16, 17 e 32. Ovvero i primi due intervalli (do-mi e mi-sol) risultano quasi uguali fra di loro e corrispondono a $1/4$ delle vibrazioni della nota iniziale ($65:4=16$ circa), il terzo intervallo (sol-do²) risulta invece doppio ($16 \times 2 = 32$), ovvero somma dei primi due intervalli.

Da questo rapporto, costante nei primi due (16, 17) e non più costante ma doppio nell'ultimo (32), ovvero dall'analisi dell'accordo perfetto maggiore, Ottaviano ricava la *legge della bellezza*, che, limitatamente all'armonia musicale, formula in tal modo: «*Il*

¹¹ *Ibid.*, pp. 21-22.

*rapporto armonico, in cui risiede la musica, è rappresentato da una relazione necessaria parzialmente costante o uniforme tra valori numerici diversi*¹². Che corrisponde, in definitiva, a un nesso sinetico a triplice rapporto e a quattro membri.

Ovviamente non è sufficiente l'analisi di una singola arte per elevare a legge il risultato ottenuto. Per questo Ottaviano passa all'analisi di tutte le arti, dalla scultura e dall'architettura (non più rapporti tra suoni, ma tra dimensioni), alla poesia (rapporti tra suoni parlati o ritmi), e alla pittura (rapporti tra colori), e scopre una fortissima e singolare analogia tra la legge estetica musicale e quella delle arti sopracitate.

La lunga e minuziosa analisi di Ottaviano può essere così sintetizzata:

La scultura e l'architettura

Ottaviano si rifà all'amore dell'estetica rinascimentale per la sezione aurea come fonte di bellezza: bella è la figura umana (o parti di essa) o l'edificio (o parti di esso) in cui ci sia rapporto tra larghezza e lunghezza in modo che la larghezza stia alla lunghezza (e l'una parte stia all'altra) come la sua sezione aurea. Rapporto che si configura retto dallo stesso nesso di necessità tra diversi che regola, appunto, il rapporto musicale. Infatti l'esame di un segmento uguale a 100 dà come sua parte aurea 61 circa (esattamente 61,8030 per difetto e 61,8035 per eccesso) e 39 come parte rimanente. Ora è abbastanza facile constatare che gli intervalli fra i quattro numeri della serie 0, 39, 61, 100, risultano essere 39, 22, 39 (fig. 4):

¹² *Ibid.*, p. 25.

0		39		61		100
	39		22		39	

fig. 4

Ossia qui due intervalli (primo e ultimo) sono uguali e uno (secondo) pari all'incirca alla metà (22, invece di $19 \frac{1}{2}$) di ognuno di quelli, analogamente agli intervalli musicali (due uguali e uno doppio) due intervalli sono uguali e uno è differente. Ovvero si rileva un rapporto matematico identico (come “relazione necessaria parzialmente costante tra valori numerici diversi”) anche se la successione degli intervalli risulta variata (qui i valori identici stanno alle estremità, mentre nel caso dell'accordo perfetto maggiore stanno al primo e secondo posto) come variato risulta l'intervallo di misura minore (qui è uno, mentre nell'accordo perfetto maggiore è due). Variazioni che Ottaviano considera accidentali e da mettere in rapporto con la diversa natura delle singole arti.

La poesia

Analogamente la legge vale anche per quello che Ottaviano considera il metro per eccellenza, e l'unico veramente consonante, cioè l'endecasillabo, che nella sua forma perfetta fa cadere l'accento sulla 2, 4, 8 e 10 sillaba. In tal caso risulta evidente l'analogia singolare con l'accordo perfetto maggiore. Infatti gli intervalli fra la 2, 4 e 8 sillaba mostrano una progressione geometrica di ragione 2, che però non continua (non è costante) tra l'8 e la 10. Come si può evincere dal grafico seguente (fig. 5)

2		4		8		10
	2		4		2	

fig. 5

l'intervallo tra 2 e 4, e tra 8 e 10 è 2, mentre l'intervallo tra 4 e 8 è il doppio di 2, ovvero 4; proprio come nell'accordo perfetto maggiore e simile al rapporto trovato nella sezione aurea (due uguali e il terzo doppio). Anche in questo caso, dunque, ci troviamo di fronte a un "nesso necessario parzialmente costante o uniforme tra valori numerici diversi".

La pittura e i colori

Anche i colori, secondo Ottaviano, sottostanno alla medesima legge (d'altra parte già Newton aveva colto l'analogia tra colori e suoni), Infatti i colori dello spettro visibile si succedono con gli stessi intervalli (o rapporti) con cui si succedono le note musicali, come nel grafico seguente, dove lo spettro dei colori (Rosso, Aranciato, Giallo, Verde, Azzurro, Violetto) espressi in trilioni di vibrazioni al minuto secondo e incardinati all'inizio e alla fine della serie dai colori porpora e violetto-carico (corrispondenti entrambi, afferma Ottaviano, "a quel colore scurissimo porpora che si intravede come il colore terminale dello spettro solare così all'una come all'altra estremità, e che meglio si rende visibile quando si sovrappongono le luci rossa e violetta"), è comparato con la scala dei suoni (fig. 6):

porpora	rosso	aranciato	giallo	verde	azzurro	violetto	violetto carico
396	446	495	528	594	660	743	792
	$\frac{9}{8}$	$\frac{5}{4}$	$\frac{4}{3}$	$\frac{3}{2}$	$\frac{5}{3}$	$\frac{15}{8}$	
1	$1 + \frac{1}{8}$	$1 + \frac{1}{4}$	$1 + \frac{1}{3}$	$1 + \frac{1}{2}$	$1 + \frac{2}{3}$	$1 + \frac{7}{8}$	2
<i>do</i>	<i>re</i>	<i>mi</i>	<i>fa</i>	<i>sol</i>	<i>la</i>	<i>si</i>	<i>do</i> ²

fig. 6

Ne risulta una straordinaria analogia da cui si desume come la serie numerica della scala dei colori segua esattamente la legge che regola i rapporti delle note musicali.

Ma se l'analogia suoni-colori risulta inverata, dovrebbe anche ritrovarsi simile analogia tra il rapporto armonico interno all'accordo perfetto maggiore e il rapporto armonico interno alle relazioni tra i colori. Se volessimo trasferire pari pari la legge della bellezza applicata alla musica e desunta dall'accordo perfetto maggiore (con i suoi rapporti, o intervalli, interni: e cioè i primi due uguali e il terzo doppio, derivante dalla somma dei primi due: $1/4$, $1/4$, $1/2$), ai colori, dovremmo dire: «Quattro colori sono intonati tra loro quando il quarto di essi differisce dal terzo per il doppio della differenza in frequenza esistente tra il primo e il secondo e tra il secondo e il terzo, essendo uguale la differenza in frequenza tra il primo e il secondo, e tra il secondo e il terzo».

Che è proprio quanto Ottaviano afferma e dimostra: infatti l'accordo perfetto maggiore *do-mi-sol-do*² corrisponde alla combinazione coloristica *porpora-aranciato-verde-violetto carico*, ovvero corrisponde a quello sciame di colori che formano uno dei più bei fenomeni della natura: il sorgere dell'aurora. Infatti se prendiamo in esame la corrispondenza numerica dei colori che formano l'aurora, e cioè 396, 495, 594, 792, troveremo inverata la legge della bellezza desunta dall'accordo perfetto maggiore applicata ai colori: gli intervalli tra i valori numerici in esame sono rispettivamente 99 tra il primo e secondo (396-495), 99 tra il secondo e il terzo (495-594) e 198 tra il terzo e il quarto (594-792), corrispondente quest'ultimo alla somma dei due primi intervalli.

Ovvero gli intervalli dell'accordo perfetto maggiore $1/4$, $1/4$, $1/2$, corrispondono esattamente all'accordo cromatico dell'aurora, i cui colori (corrispondenti alle vibrazioni 396, 495, 594, 792) sono separati dagli intervalli 99, 99, 98: due uguali, e il terzo doppio, e pari a $1/4$, $1/4$ e $1/2$ delle 396 vibrazioni del colore iniziale¹³.

Come si ricava chiaramente dal grafico seguente (fig. 7):

¹³ Si potrebbe notare che la successione dei colori è ordinata sul modello della scala musicale, ma è pur vero che la manifestazione dell'aurora evidenzia colori che hanno tra di loro gli stessi rapporti che si trovano i suoni nell'accordo perfetto maggiore.

396 porpora do 1	495 aranciato mi 1 + $\frac{1}{4}$	594 verde sol 1 + $\frac{1}{2}$	792 violetto carico do ₂ 2
int. 99	int. 99	int. 198	

fig. 7

Il fondamento metafisico della bellezza

Ottaviano è così giunto alla formulazione di un'unica legge estetica, fondata su una "relazione necessaria parzialmente costante o uniforme tra diversi" valida per tutte le arti, da quelle del suono (musica) a quelle della linea (disegno, architettura), del colore (pittura) e della parola (poesia).

L'aver provato, in sede estetica, l'esistenza di una legge sineterica (che cioè segue i dettami della logica), ovvero un rapporto necessario tra elementi diversi, spiegherebbe il significato filosofico della bellezza, anzi il suo *fondamento metafisico*: «Una relazione armonica è bella perché corrisponde ad una legge universale e necessaria del mondo reale o del mondo possibile; viceversa, ogni legge universale e necessaria del reale o universo di quel determinato tipo è un'espressione di bellezza, che si inquadra nelle funzioni della sensibilità e dell'intelletto»¹⁴.

¹⁴ *Ibid.*, p. 62.

Il fondamento fisico, matematico e logico della bellezza

Il bello ha una natura complessa: il suo fondamento metafisico implica, di fatto, un fondamento *fisico, matematico e logico*. La legge della bellezza, infatti, si sviluppa attraverso rapporti tra entità fisiche (*f. fisico*) che si svolgono in proporzioni di grandezza (*f. matematico*) e sono sostenuti da un tipo particolare di relazioni logiche (*f. logico*).

Sembra che Ottaviano abbia qui già raggiunto un primo risultato, che si era prefisso all'inizio della sua ricerca estetica: l'*oggettività del bello*. Infatti se il bello, come si è dimostrato, ha un fondamento metafisico, allora si può, a ragione, parlare di oggettività del bello, nel senso di trascendenza di una legge del bello che in qualche modo ne informa tutto il dinamismo interiore.

Il problema del bello di natura

Ma l'aver scoperto un'*unica legge estetica* valida per tutte le arti significa ancora elevare a canone cosmico della bellezza la stessa legge. Perciò Ottaviano innesta, a questo punto, il problema del "bello di natura" o "bello naturale", espresso in tal modo: «Se il bello è espresso da un rapporto sineterico, e sineteriche sono le leggi profonde della dinamica cosmica, quale nesso viene a stabilirsi tra la legge del giudizio sineterico e tutto il complesso delle leggi della natura nel suo aspetto generale di "fisica dei non-viventi e dei viventi"? Infatti il bello è così del non-vivente che del vivente»¹⁵.

¹⁵ *Ibid.*, p. 94.

È evidente che la soluzione di questo problema risulti cruciale per la fondazione di una legge della bellezza che voglia elevarsi a legge universale della natura.

Il valore estetico della sezione aurea e la progressione addizionale di Fibonacci

Ottaviano trova la risposta al quesito sopra posto in una interessante serie di corrispondenze tra la “legge estetica” (in particolare la sezione aurea) e i ritmi e le strutture naturali. Per questo egli si avvale delle ricerche compiute dallo studioso americano Jay Hambdidge sul valore estetico della sezione aurea a cui sembra si possa far risalire il maggior numero dei casi di bellezza naturale. Hambdidge era partito dall’analisi della serie (che Ottaviano preferisce definire “successione” o “progressione”) addizionale genetico-matematica di Leonardo Fibonacci, scoperta nel XIII secolo, e detta anche “serie di Fibonacci”. La progressione numerica si ottiene in tal guisa: partendo dall’unità (1), sommandola con se stessa ($1+1=2$) e sommando poi il numero così ottenuto al precedente ($1+2=3$), e così via ($2+3=5$; $3+5=8$; $5+8=13$), ecc., da cui la definizione di “serie addizionale”.

Analisi della “progressione addizionale” di Leonardo Fibonacci

Analizzando la “progressione di Fibonacci”, come di seguito illustrata nei grafici, si potrà notare:

1) *il rapporto che esiste tra i termini* di ogni somma tende a un valore limite, il quale coincide *esattamente con il valore della sezione aurea* del segmento 1, che sta tra i valori 0,618.030 per difetto e 0,618.035 per eccesso;

2) dal 14° rapporto tutti i valori sono iscritti entro i limiti suddetti (tra 0,618.030 e 0,618.035) e non se ne discostano più;

3) al 16° rapporto il risultato coincide esattamente col punto intermedio tra il valore in difetto e quello in eccesso (0,618.033), valore che dal 18° rapporto non muterà più in tutta la continuazione della serie.

Fin qui le osservazioni di Ottaviano sulla scorta di Hambidge, ma ad un attento esame ho potuto ancora rilevare che:

4) il primo traguardo del punto di rapporto (il 16°) mediano (0,618.033) si trova tra il gli unici rapporti *uguali* di tutta la serie (al di là del rapporto che risulterà costante di 0,618.033), e cioè il 15° e il 17° che danno entrambi 0,618.034;

5) i rapporti dispari che precedono il valore che risulterà costante per tutta la serie (e cioè il 18° con 0,618.033) e quelli pari che precedono il valore raggiunto dal 16° (equidistante tra i valori *uguali* del 15° e 17°) si susseguono in maniera non casuale, ma, si direbbe, con ritmo e armonia. Infatti essi:

a) procedono a *ritmo alternato*: il secondo risulta minore del primo, il terzo maggiore del secondo, il quarto minore del terzo, il quinto maggiore del quarto, il sesto minore del quinto, ecc.¹⁶;

b) procedono con una certa *armonia*: ogni valore dei rapporti pari (2°, 4°, 6°, 8°, 10°, 12°, 14°) è sempre *inferiore* al valore del rapporto che lo precede e a quello che lo segue (il valore di 2 [0,500.000] è minore sia del valore di 1 [1.000.000] che lo precede, che del valore di 3 [0,666.667] che lo segue, e

¹⁶ Questa notazione è di Ottaviano.

così via); mentre ogni valore dispari (3° , 5° , 7° , 9° , 11° , 13° , 15° , 17°) è sempre *superiore* al valore del rapporto che lo precede e a quello che lo segue (il valore di 3 [0,666.667] è maggiore sia del valore di 2 [0,500.000] che lo precede, che del valore di 4 [0,600.000] che lo segue, e così via);

c) posta la serie addizionale su due colonne in modo che la prima colonna raggruppi i rapporti dispari e la seconda colonna i rapporti pari (come nel grafico), si noterà che tutti i valori contenuti nella colonna dei rapporti dispari (1° , 3° , 5° , ecc.) risultano in *scala decrescente* (1, 000.000; 0,666,667; 0,625.000, ecc.) fino al raggiungimento del valore costante (il 19° con 0,618.033); mentre tutti i valori contenuti nella colonna dei rapporti pari (2° , 4° , 5° , ecc.) risultano all'inverso in *scala crescente* (0,500.000; 0,600.000; 0,615.385) fino al raggiungimento del valore costante (il 16° con 0,618.033).

Serie (o progressione, o successione) addizionale di Leonardo Fibonacci (fig. 8):

$1+1=2$
$1+2=3$
$2+3=5$
$3+5=8$
$5+8=13$
$8+13=21$
$13+21=34$
$21+34=55$
$34+55=89$
$55+89=144$
$89+144=233$
$144+233=377$
$233+377=610$
$377+610=987$
$610+987=1597$
$987+1597=2584$
$1597+2584=4181$
$2584+4181=6765$
$4181+6765=10946$
$6765+10946=17711$
$10946+17711=28657$
$17711+28657=46368$
$28657+46368=75025$
ecc.

fig. 8

I rapporti tra i numeri della serie addizionale di Fibonacci danno i seguenti valori (fig. 9):

(1) $\frac{1}{1} = 1.000.000$	(2) $\frac{1}{2} = 0,500.00$
(3) $\frac{2}{1} = 0,666.667$	(4) $\frac{3}{5} = 0,6.000.000$
(5) $\frac{5}{8} = 0,625.000$	(6) $\frac{8}{13} = 0,615.385$
(7) $\frac{13}{21} = 0,619.048$	(8) $\frac{21}{34} = 0,617.684$
(9) $\frac{34}{55} = 0,618.182$	(10) $\frac{55}{89} = 0,617.978$
(11) $\frac{89}{144} = 0,618.056$	(12) $\frac{144}{233} = 0,618.026$
(13) $\frac{233}{377} = 0,618.037$	(14) $\frac{377}{610} = 0,618.032$
(15) $\frac{610}{987} = 0,618.034$	(16) $\frac{987}{1597} = 0,618.033$
(17) $\frac{1597}{2584} = 0,618.034$	(18) $\frac{2584}{4181} = 0,618.033$
(19) $\frac{4181}{6765} = 0,618.033$	(20) $\frac{6765}{10946} = 0,618.033$
(21) $\frac{10946}{17711} = 0,618.033$	(22) $\frac{17711}{28657} = 0,618.033$
(23) $\frac{28657}{46368} = 0,618.033$	(24) $\frac{46368}{75025} = 0,618.033$
ecc.	

fig. 9

Ma a questa corrispondenza aritmetica si può aggiungere anche una corrispondenza geometrica.

Il “numero d’oro” e le sue straordinarie proprietà

Ottaviano cita uno studioso divulgatore delle idee di Hambdidge, Crawford Pierce, che così si esprime sulle straordinarie proprietà del numero 0,618: «Se tracciamo un rettangolo i cui lati abbiano il rapporto di 0,618 a 1, esso si presenta come nella figura seguente (fig. 10):

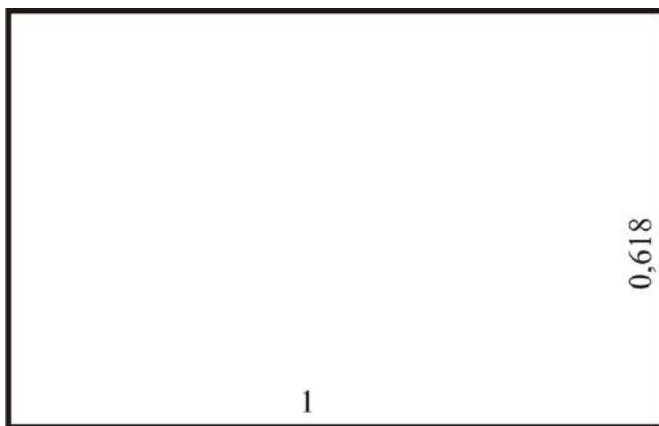
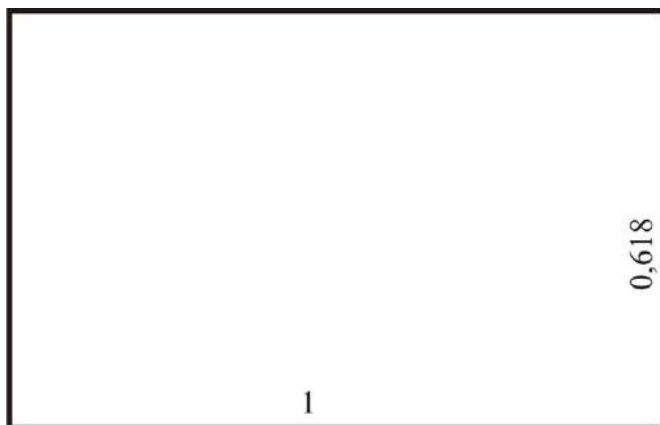


fig. 10

*fig. 10*

Tale rettangolo ha varie proprietà considerevoli, sia estetiche che matematiche. È stato segnalato dagli psicologi come il rettangolo più gradevole all'occhio. Le sue proprietà matematiche dipendono dal fatto che la serie di Fibonacci può essere ordinata come frazione che si riproduce continuamente»¹⁷.

Crawford Pierce si riferisce al fatto che se tracciamo un quadrato utilizzando la parte aurea della base del rettangolo (0,618) e un lato del rettangolo stesso (0,618), otteniamo un ulteriore rettangolo simile (cioè di identiche proporzioni) all'originario, e così via di seguito. Come nelle due figure seguenti dove, come ci dice l'analisi matematica, è chiaramente dimostrato che se si stacca da un segmento la sua parte aurea, risulta che la parte restante è la parte aurea della parte aurea (fig. 11 e 12):

¹⁷ J. Crawford Pierce, *The Fibonacci Series*, in *Scientific Monthly*, Washington, october 1951, pp. 224-225.

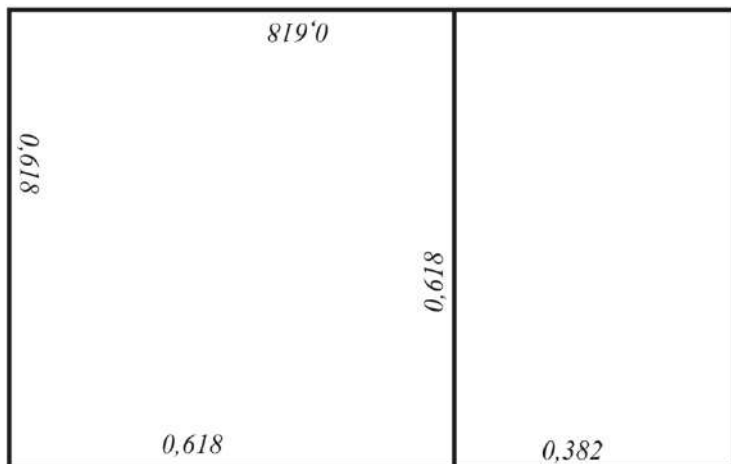


fig.11

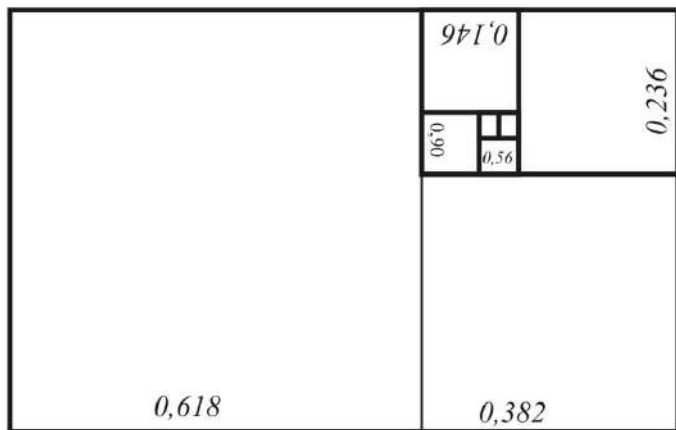
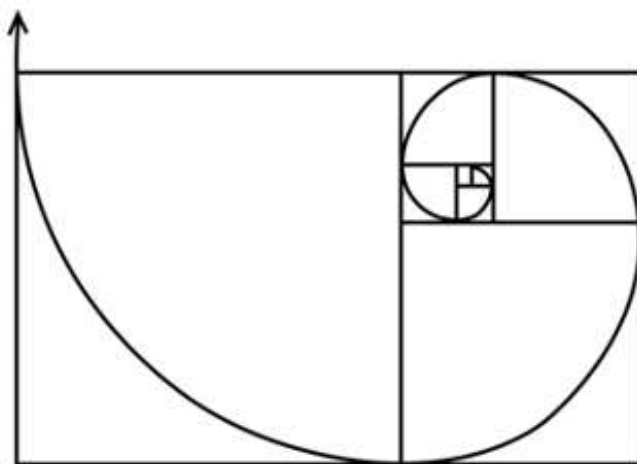


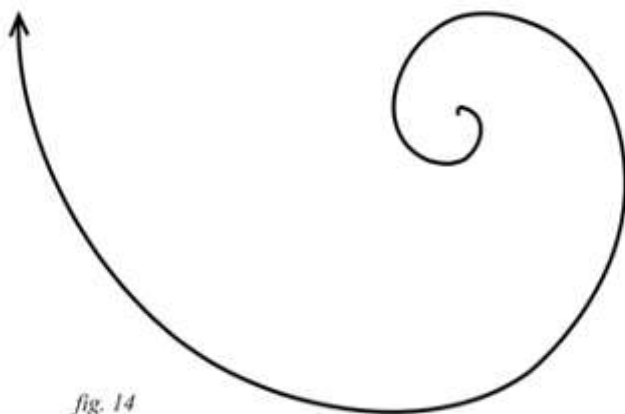
fig. 12

Ovvero questi rettangoli incardinati risultano ordinati secondo la serie addizionale di Fibonacci, che può anche essere espressa con una frazione che si riproduce continuamente.

La “curva della bellezza”

Ma quello che più conta osservare è questo: se tracciamo una curva, dall'interno verso l'esterno, attraversando tutti i vari scompartimenti formati dai rettangoli e dai quadrati, si ottiene una *spirale logaritmica*, ovvero una curva risultante da quadrati di circonferenza raccordati, i cui raggi sono rappresentati proprio dai numeri 2, 3, 5, ecc. della serie addizionale di Fibonacci. La spirale logaritmica così ottenuta è una delle strutture basilari dell'architettura naturale (fig. 13 e 14).

*fig. 13*



La spirale logaritmica nella natura e il “bello naturale”

Crawford Pierce attesta che essa appare nelle concamerazioni del nautilo, nelle sezioni longitudinali di molte conchiglie di chioccioline, nelle globigerine, in quasi tutti gli esseri unicellulari ma suscettibili di accrescimento, in ciascun setto dei gastropodi. L'onda che precipita assume la forma di una cicloide accorciata, del tutto simile ad una spirale logaritmica (che mi ricorda, sul versante estetico, la stupenda bellezza del famoso dipinto di Hokusai: *La grande onda presso la costa di Kanagawa*). Ma la spirale si ritrova anche nelle margherite, nelle pigne, nei carciofi. Oppure nei bottoni di girasole, dove alla corrispondenza geometrica della spirale logaritmica, data dalla disposizione dei semi che dal centro si svolgono in direzioni opposte, si unisce la corrispondenza aritmetica dei numeri delle spirali destrorse e sinistrorse, equivalenti a termini

successivi della serie di Fibonacci (35 e 55 più frequentemente, ma anche 21 e 34, 13 e 21, 89 e 144). Uno straordinario parallelismo numerico che si ritrova anche nella fillotassi di quasi tutte le piante verdi, dove, infatti, corrispondono alla serie di Fibonacci il numero delle foglie comprese tra due sovrapposte, il numero dei giri che vanno dal basso in alto, ecc.¹⁸. A tal proposito Ottaviano cita il quadro della fillotassi proposto da Schimper-Braun, dove si può facilmente notare come i rapporti ottenuti dal 13° rapporto in su sono compresi nei limiti della parte eccedente la sezione aurea del segmento 1 ($1 - 0,618.030 = 0,381960$), ovvero quella parte che si è definita la parte aurea della parte aurea. Hambdidge afferma, inoltre, che tutto quanto riscontrato nelle piante può ritrovarsi anche nell'uomo, considerato da sempre come il più perfetto disegno esistente in natura.

¹⁸ Così J. Crawford Pierce: «La coltivazione delle piante rivela un altro fenomeno di correlatività matematiche altrettanto mirabili. I botanici lo chiamano “fillotassi”, così indicando l’ordinata disposizione delle foglie sul fusto. Si osservi uno stelo di gramigna, se non addirittura di quasi tutte le piante verdi, e potrà rilevarsi come opera tale fenomeno. A partire dalla base, si conti il numero delle foglie via via che si sale lungo il fusto, attribuendo lo zero alla prima. Giunti alla foglia che direttamente la sovrasta, si avrà qualche numero della serie di Fibonacci. Inoltre, se si calcola il numero dei giri che si effettuano contando dal basso in alto, anche questo farà parte della serie di Fibonacci. Se in una prima volta la spirale percorsa procedeva da sinistra a destra, si contino i giri seguendo la direzione opposta. Ove si ottenesse un numero differente esso pure sarà uno della serie. Di più, uno di tali numeri si troverà adiacente nella serie al numero di foglie contate dapprima. Dopo aver fatto l’esperimento con alcune piante semplici, si può effettuarlo su pigne, carciofi, sulla lattuga a cappuccio, sulle cipolle, e su una congerie di più complessi e disparati vegetali. Orbene, perché mai ciò?» (*ibid.*).

Alle corrispondenze della sezione aurea con le strutture e i ritmi naturali si possono sommare le corrispondenze degli intervalli musicali, cromatici e metrici, che nella loro progressione ($1/4 + 1/4 = 1/2$) risultano anch'essi paralleli alla serie addizionale di Fibonacci.

L'universo dei viventi e quello dei non viventi collegati da un'unica legge ontologica

Sicché dal complesso di corrispondenze così ottenuto, Ottaviano deduce la legge seguente: «La crescita di un organismo vivente è regolata e comandata dalla legge della sezione aurea, a sua volta connessa con la serie di Fibonacci», che vale dire: *la legge estetica del bello naturale coincide con quella biologica*. Ovvero: l'unità della legge estetica permette di collegare l'universo dei viventi a quello dei non-viventi, universi governati all'unisono da un'identica legge ontologica.

Lo schema che segue (vedi fig. 15 pagina successiva) permette di sintetizzare i risultati filosofici cui giunge infine Ottaviano:

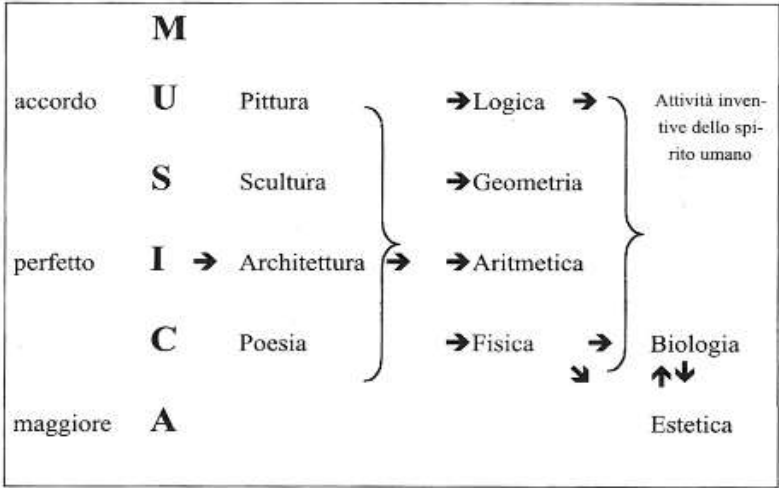


fig. 15

Lo schema va letto in tal modo: la Musica (accordo perfetto maggiore) e tutte le altre arti (Pittura, Scultura, Architettura, Poesia) rientrano nella Logica come espressione del giudizio sineterico (l'operazione fondamentale della mente dell'uomo), e si collegano all'Aritmetica (come espressione addizionale), alla Geometria (come curva della bellezza) e alla Fisica (come legge del Bello naturale collegata alla progressione addizionale). A sua volta la progressione addizionale collega la Fisica (come scienza del non-vivente) alla Biologia (come scienza del vivente) e all'Estetica (come scienza del Bello); quest'ultima, come abbiamo appena visto, collegata direttamente (legge del bello naturale coincidente con quella biologica) con la Biologia.

Un'ipotesi ardita

Questa complessa rete di corrispondenze di relazioni estetico-scientifiche porta Ottaviano ad avanzare un'ardita ipotesi, in proporzioni cosmiche: «Se il bello in natura, in quanto è regolato dalla norma della sezione aurea, è a sua volta collegato alla serie addizionale, ciò, come abbiamo detto e ribadito, significa che la natura, sia nel suo aspetto fisico che in quello biologico, procede come un gigante, il quale faccia ogni passo come equivalente alla somma dei due passi precedenti, il rapporto da ciò nascente dando origine al bello in tutti i suoi aspetti»¹⁹, ciò a somiglianza degli intervalli musicali, cromatici, ritmici, e delle strutture naturali corrispondenti alle serie addizionali.

D'altra parte la natura logica del rapporto armonico è collegato al giudizio sineterico, cioè a quello stesso giudizio che presiede all'attività inventiva dello spirito umano, dal fisico, che ricerca – afferma Ottaviano – le leggi dell'armonia degli astri (vedi Newton) al giurista, che ricerca i principî dell'armonia sociale.

Il "Canone Cosmico della Bellezza"

Il risultato finale della speculazione estetica di Carmelo Ottaviano, la costruzione di un canone cosmico della bellezza, si presenta come lo stadio più evoluto, portato al suo massimo sviluppo *estetico e metafisico*, del concetto di proporzione.

Qui, infatti, la teoria della proporzione, liberatasi dai vecchi schemi metafisici che indicavano senza mostrare, si definisce come fatto concreto, *estetico e ontologico* insieme, sia nelle strutture delle arti che delle scienze:

¹⁹ C. Ottaviano, *La legge della bellezza*, cit., p. 144.

1) è legge estetica universale, che si estende a tutte le arti e al bello naturale;

2) è legge cosmica universale, mediante il nesso estetico-biologico-ontologico;

3) è fondamento unitario del giudizio estetico, scientifico e filosofico.

* * * * *

Quattro notazioni da approfondire

L'inserimento del dato concreto (nella sua forma più radicale come "natura") e fenomenologico fra estetica e metafisica, e l'oscillazione bilanciata tra le esigenze sottese all'una e all'altra, ci indirizzano verso quattro notazioni critiche:

1) garantita all'estetica prerogativa filosofica, è fatta salva l'autonomia dell'estetica rispetto alla metafisica?

2) il dato fenomenologico risulta di fatto un luogo privilegiato dell'analisi estetica di Ottaviano, ma dove è realmente situata la datità fenomenica?

3) riconosciuta una possibilità di relazione tra estetica e metafisica, qual è il valore specifico del piano sensibile nell'estetica di Ottaviano?

4) in Ottaviano è possibile coniugare la relazione estetica-metafisica *a posteriori*, in modo che l'universale e l'assoluto del piano metafisico possano cogliersi nel piano sensibile?

Dato che, di fatto, le notazioni e gli interrogativi di cui sopra si intersecano tra di loro, le risposte saranno altrettanto collegate e si intersecheranno tra di loro all'interno di un unico discorso

Superamento del dato fenomenologico?

Non resta che tentare un superamento del dato fenomenologico, per un eventuale “aggancio” metafisico *a parte post*, facendo emergere quelle strutture che meglio possono essere utilizzate allo scopo prefisso. Si tratta di trovare opposte esigenze, non dico da conciliare, ma a cui trovare una adeguata soluzione: l'acquisizione fenomenologica, di cui non si può e non si vuole fare a meno, e l'esigenza di una ulteriorità metafisica.

L'interpretazione dell'arte come conoscitività è stato un acquisto notevole di Ottaviano, un'interpretazione che si è tradotta in una valenza conoscitiva offerta dal canone cosmico della bellezza. Tale legge della bellezza espone l'opera d'arte nella sua concretezza nel mondo senza tuttavia né reificarla nel mondo, né farla risucchiare nella sua datità sensibile ma, attraverso una concezione supportata da leggi matematiche e fisiche, rivaluta la datità sensibile dell'opera così da prospettarla appunto come il modo concreto in cui in essa si può realizzare una sorta di conoscitività.

L'essenza dell'opera, infatti, si determina sul piano della conoscitività che si allarga poi alla natura e fino a diventare afflato cosmico. Il significato dell'opera mostrerebbe dunque un suo peculiare valore, cioè il suo attuarsi sul piano sensibile rafforzandolo e potenziandolo: il significato è solo in apparenza un aldilà inteso come “altro”, in realtà non è che il nucleo essenziale del dato stesso. In quanto valenza conoscitiva dell'opera, il significato costituisce la struttura del dato sensibile nella misura in cui coincide con l'opera d'arte.

Ci troviamo di fronte ad una sorta di primo trascendimento, tutto interno all'opera, non foss'altro perché la stessa datità sensibile risulta non cancellabile: il senso dell'opera vi si trova ribadito nel procurare ad essa l'evidenziazione della sua stessa presenza.

Una trascendenza che ricada sul fenomeno collegato ad una realtà metafisica metafisica, non può fare a meno di commisurarsi con la concreta datità sensibile dell'opera. E ciò perché la datità sensibile dell'opera è stata documentata con tanta serrata precisione, anche fisica e matematica, nell'analisi fenomenologica, da rendere impossibile qualsiasi discorso sull'opera a prescindere da essa.

Fin qui si è stabilito che: a) l'opera consiste nella sua datità sensibile, e che b) l'elemento sensibile è significativo di per se stesso. Se allora si vorrà stabilire un collegamento metafisico con l'arte, lo si farà senza allontanarsi dalla datità sensibile in cui l'opera concretamente si attua.

Non è da dimenticare neppure che la conoscenza logico-razionale, che persegue la via del concetto, è intrinseca alla conoscenza umana. L'uomo ha un'innata tensione alla conoscenza per concetti, ma se questa non si mostra in grado di «esaurire tutta la presenza nella sua totalità e complessità», interviene, da parte sua, la conoscenza sensibile accanto a quella concettuale e a quella formalizzante scientifica. Ma se, perdurando l'esigenza verso una dimensione di universalità concettuale, sorgesse una sorta di insoddisfazione per la dimensione conoscitiva propria dell'arte, e se tale insoddisfazione affiorasse effettivamente dall'opera, essa ne risulterebbe depotenziata e si condannerebbe a una perdita definitiva della sua autonomia. Si assisterebbe cioè ad una sorta di surrogato della conoscenza concettuale, una forma inferiore di conoscitività, in attesa di risolversi nell'astrazione concettuale.

Se è vero, tuttavia, che l'esigenza verso l'ulteriorità è implicita nella dimensione conoscitiva propria dell'uomo, è pur vero che l'autosufficienza dell'opera d'arte è fatta salva dall'organizzazione della "presenza" fenomenologica: in tal caso la conoscibilità dell'arte in una "totalità" non è raggiungibile da nessun'altra forma di conoscenza. Un'autonomia e un appagamento che vivono e insieme si celano nel tessuto stesso dell'opera».

Il risultato è che l'arte assume la forma di un *assoluto implicito*, che rinvia segretamente ad un collegamento metafisico.

L'ulteriorità concreta

Nel suo balzo verso l'ulteriore, l'opera d'arte non si annulla nell'universale, che è, da parte sua, incapace di prendere in sé la totalità dell'opera, e meno male altrimenti l'opera perderebbe significanza e autosufficienza. La peculiare caratteristica di totalità, riconosciuta propria dell'opera d'arte, implica che l'universale, immergendosi nell'opera, deve allo stesso tempo versare la totalità nell'immagine sensibile e questa, offrendosi nella sua immediata presenza, finisce col far assumere all'opera d'arte un particolare carattere conoscitivo che la fa diversa da una semplice presenza.

L'opera, esige la realtà suprema, l'assoluto. C'è da chiedersi, però, se l'esigenza di universalità dell'opera non contrasti con l'altrettanto necessaria autonomia della presenza dell'opera. Se cioè la tendenza all'universale non sia di fatto una sovrastruttura. Si può rispondere con cautela di no, se si tiene conto della dimensione conoscitiva dell'opera che tende all'universale, ovvero a una trascendenza nell'immanenza suggerita dalle constatazioni relative alla datità fenomenica e al significato che ad essa compete, proprio per essere la datità sensibile in opera.

La tensione all'universale, dunque, non contrasta con la natura

dell'opera, in quanto l'universale è *già* nell'opera *in quanto* opera. In altre parole, l'arte avrebbe una forte tensione all'universale, ma a un universale che si concretizza nel particolare che è l'opera stessa. Una tensione all'universale, dunque, che non può che sciogliersi e soddisfarsi se non nella realtà.

L'ulteriorità assoluta

Se però l'arte, nella sua esigenza di esplicitazione dell'universale, rimanda alla realtà, quell'esigenza non finirà per annullarsi nella realtà anch'essa? Il rischio è l'annullamento stesso dell'arte. Ma se è vero che l'arte è spinta verso una realtà ulteriore, è anche vero che si tratta di una realtà assoluta, dunque non empirica. L'indicazione metafisica dell'arte si riferirebbe allora a una dimensione di realtà *ulteriore* alla realtà empirica. L'esigenza verso l'assoluto qui è una diretta conseguenza di una esigenza dell'arte di aprirsi all'universale sul piano sia concreto che conoscitivo. Ovvero dal punto di vista estetico, la dimensione metafisica si pone *dopo e non prima dell'opera realizzata*, è l'opera che, di fatto, indica una dimensione metafisica all'opera stessa. La spinta verso l'ulteriore metafisico sorge dalla centralità del momento estetico, pur senza intaccare l'autonomia.

Questo vuol dire che restando l'opera ben fondata nella sua datità sensibile indica da sé, così com'è, quella dimensione di ulteriorità metafisica che la trascende. In tal caso si avrebbe, di fatto, una trascendenza metafisica implicita nella immanenza fenomenica dell'opera.

E sia ben chiaro: l'opera si fa portatrice di ulteriorità metafisica, ma senza pretendere di trasferirsi al di là di sé stessa nell'assoluto. Un acquisto eccezionale sia per l'estetica che per la metafisica.

Infatti sono fatte salve sia l'autonomia dell'arte che il valore della metafisica: l'arte esprime sì l'esigenza di una dimensione metafisica, ma la esige come un ambito "ulteriore", che pertanto non minaccia una estetizzazione della metafisica stessa e il conseguente depotenziamento dell'arte.

L'aggancio dell'arte alla metafisica viene dunque a essere prospettato da Carmelo Ottaviano a posteriori, a partire dalla concreta e sensibile datità fenomenica dell'opera, arricchita dall'aspetto scientifico. Nel suo *essere evento estetico-fenomenologico l'opera d'arte possiede, in sé, un valore metafisico*.

Il collegamento arte-metaphisica

Si potrebbe anche obiettare che il collegamento arte-metaphisica prospettato potrebbe portare, in fondo, l'arte in una zona depotenziata rispetto al piano metafisico, nel senso che il piano su cui è posto l'arte è tangibilmente fenomenico. Ma l'obiezione non vale in quanto, esclusa di fatto una metafisica dell'arte, l'istanza di metafisicità è tuttavia intrinseca all'opera d'arte nel suo farsi concreto.

L'arte, infine, nel confermarsi opera fenomenicamente incarnata, metterebbe in luce l'ulteriorità del reale, e all'inverso la metafisica si confermerebbe nella propria ulteriorità dentro e attraverso la concretezza dell'opera d'arte. La natura del legame arte/metaphisica è tale che l'una si pone a salvaguardia dell'integrità e dell'autonomia dell'altra, e viceversa.

Dal punto di vista metafisico potrebbe sembrare limitativo. Pure bisogna ammettere che se l'arte non si è attribuita nessun impegno metafisico diretto, è pur vero che l'aggancio proposto offre una soluzione speculativamente valida. La dimensione dell'arte, infatti, viene a essere distinta da quella metafisica; sicché in quanto l'arte dispone di un valore conoscitivo essa non sarà indifferente ai

valori fondamentali della metafisica, veicolando un'*ulteriorità* che nella metafisica trova il suo fondamentale rimando e che, in Carmelo Ottaviano, diventa una *metafisica elegante* in quanto si scioglie, grazie al canone cosmico della Bellezza (sancito da una legge estetica e cosmica universale a base matematica, fisica e logica) dove confluiscono Arte, Natura, e Universo intero.

Fondazione estetica della metafisica?

Forse Gustavo Bontadini, il padre nobile della neoscolastica, indiscussa autorità teoretica in campo cattolico, che aveva assunto, come è noto, una posizione fortemente critica sui rapporti fra estetica e metafisica (vedi le sue affermazioni su tale tematica nel Convegno di Gallarate sul tema *Estetica*²⁰), in una notazione fatta velocemente e messa quasi di nascosto in una parentesi (sic) ma di importanza fondamentale, si spinse oltre fin quasi a ribaltare la sua posizione critica e a considerare persino l'eventualità di una "fondazione estetica della metafisica". Infatti cinque anni dopo il Convegno suddetto, azzardò un'affermazione forte e significativa: «nello "spiritualismo cristiano" è forse più pertinente parlare di un fondamento *estetico* della metafisica, che non di un fondamento metafisico dell'estetica»²¹.

Un "fondamento estetico della metafisica" è fin troppo

²⁰ Il Convegno si svolse nei giorni 11, 12 e 13 settembre 1951 presso l'Istituto "Aloisianum" di Gallarate. Vedi *Estetica*, Atti del VII Convegno di Studi filosofici cristiani tra professori universitari, Gallarate 1951, Editore Liviana, Padova 1952.

²¹ G. Bontadini, nella *Prefazione* al libro di V. Melchiorre, *Arte ed Esistenza*, Philosophia, Firenze 1956, p. 16.

azzardato, rischierebbe di portare con sé, come l'opposto, il crollo dell'autonomia delle due discipline. Ma una notazione più equilibrata e ponderata di Francesco Piselli, allievo di Bontadini, può metterci sulla strada giusta. Piselli, infatti, dopo averci ricordato che: «L'estetica moderna sorse con Baumgarten quale sezione allargata della psicologia filosofica, con abbondanti rimandi ontologici, cosmologici e teologici. L'una e gli altri a loro volta stavano inclusi in una molto forte e ben sistemata metafisica del possibile e della perfezione», aggiunge chiarendo che: «*L'estetica è, per Baumgarten... logica del pensiero poetante*. La logica del pensiero poetante e la logica del pensiero filosofico confluiscono nell'unico vero, che è quello proprio dell'ente»²².

E poi, specificamente sul rapporto estetica/metafisica, apre una strada effettivamente percorribile: «Non occorre raccogliere il bello trascendentale per ammettere che l'esperienza estetica consenta un'apertura all'ente in quanto oggetto e all'oggetto in quanto ente, ... sicché l'arte fa sperimentare l'eterno: le cose estetiche hanno da dire sull'essere»²³.

È, di fatto, la strada percorsa da Carmelo Ottaviano: *Nel suo essere evento estetico-fenomenologico l'opera d'arte possiede, in sé, un valore metafisico*.

E tale valore, alla luce del *Canone cosmico della bellezza*, esteso a Natura e Universo intero, si configura in Carmelo Ottaviano in quella che potremmo definire una *metafisica elegante*.

²² F. Piselli, *Considerazioni su estetica e metafisica nel XX secolo in Italia*, in AA.VV., *L'estetica italiana del '900*, Atti del Congresso di Estetica, Napoli-Salerno 1990, Nuove Edizioni Tempi Moderni, Napoli 1993, p. 539. Il corsivo è nostro.

²³ *Ibid.*

APPENDICE 1

Autografo di Carmelo Ottaviano

In una pagina di Calendario, che mi fu donata in copia da Domenico D'Orsi, allievo prediletto di Carmelo Ottaviano, si ha una chiara attestazione dell'importanza e del carattere che Ottaviano dava alla sua ricerca della *Legge del Bello*, opera apparentemente estetologica.

Infatti il 2 febbraio 1976 scrive di suo pugno con precisione al minuto:

«Ultimata oggi, alle ore 18,12, la 4^a ed. Legge Bellezza - Finisce il periodo Teoretico della mia vita».

Il carattere che dava alla sua opera *La legge della Bellezza come Legge universale della Natura* era di natura teoretica e non estetologica.

FEBBRAIO

2

Domenica

1976

L	—	3	10	17	24
M	—	4	11	18	25
M	—	5	12	19	26
G	—	6	13	20	27
V	—	7	14	21	28
S	1	8	15	22	—
D	2	9	16	23	—

33 Pres. del Sign. 332

Ultimatum Diaz. 15.000

*Ultimatum Mi, alle
ore 18, 12, le 4-5
Lega Bellera - Finser
il primo "terribile" stile
non noto -*

APPENDICE 2

Il “numero d’oro” e le sue straordinarie proprietà
La “curva della bellezza”
La spirale logaritmica nella natura e il “bello naturale”

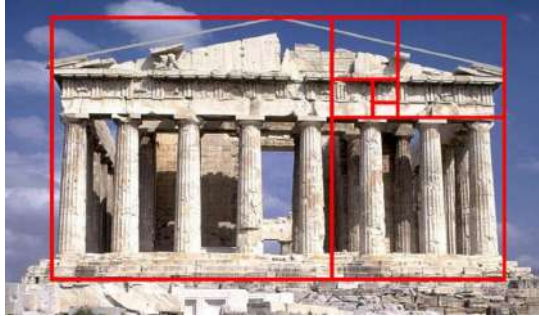
Arte

Arte antica, medievale, rinascimentale, moderna

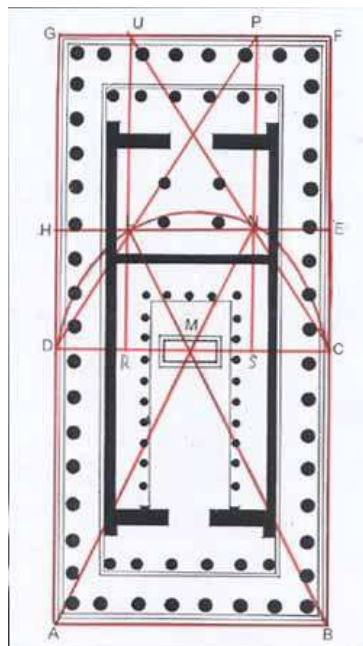
Natura

Universo

ARTE ANTICA



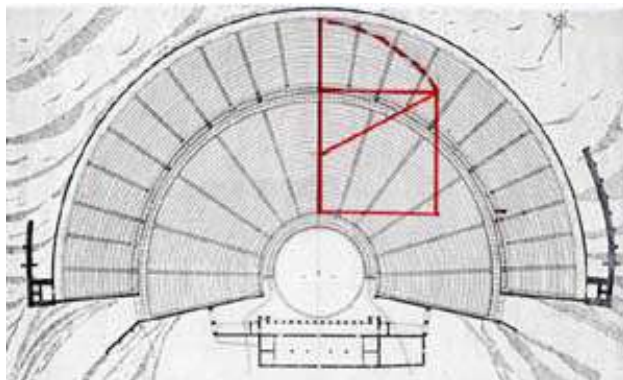
Il Partenone 447 a.C. - 438 a.C.



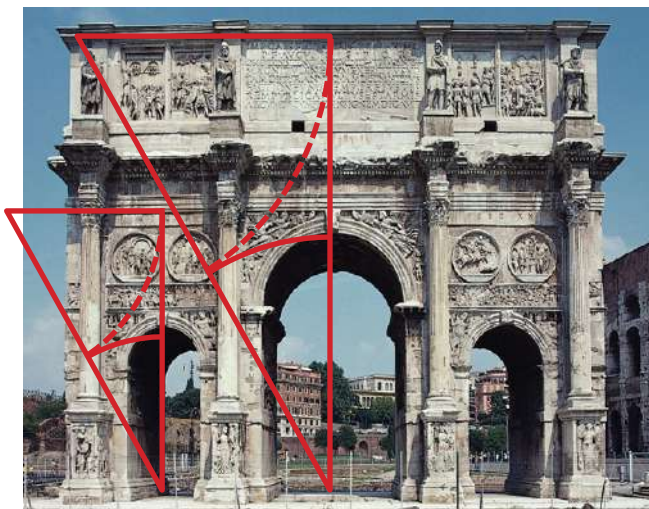
Pianta del Partenone



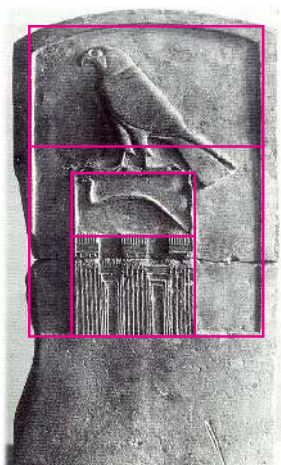
Teatro di Epidauro (IV sec. a.C.)



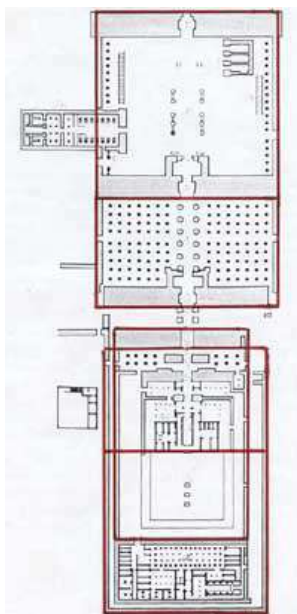
Pianta del teatro di Epidauro.



Arco di Costantino a Roma (316 d.C.)



Stele del Re Get



Tempio di Amon a Tebe.



Testa di fanciulla del IV sec. a.C.

ARTE MEDIEVALE



Chiesa di Notre-Dame a Parigi (XII-
XIII sc.)



Pulpito del Duomo di Barga
(XII sec., Lucca).

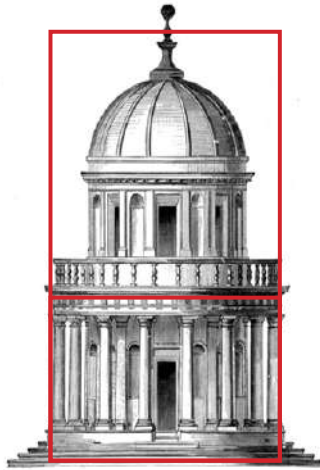
ARTE RINASCIMENTALE



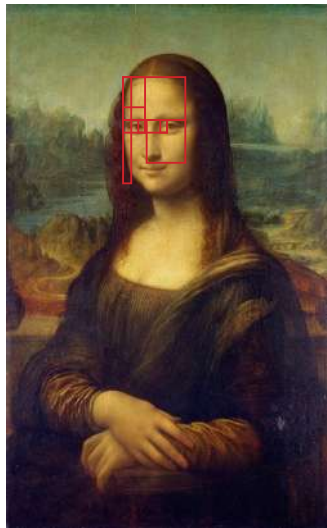
Chiesa di Sant'Andrea, Mantova (1470 c.)



Brunelleschi, Cappella Pazzi
(Firenze, 1377-1446).



Bramante, San Pietro in Montorio
(Roma, 1444-1514).



Leonardo, Monna Lisa.



Palazzo Rucellai, Firenze (1450 c.).



Porta fiorentina, Monte San Savino (XVI sec.)



Raffaello, Madonna del Granduca
(Firenze 1506).

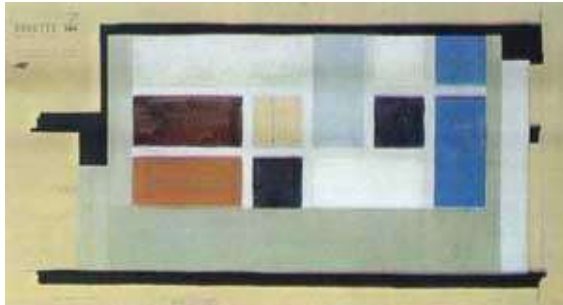
ARTE MODERNA



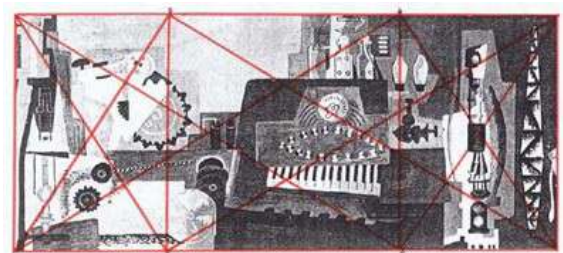
Corot, Giovane donna al pozzo (1865-70).



Scurat, Una domenica pomeriggio all'isola della Grande Jatte (1884-1886).



Cafè Aubette



G. Severini, Bozzetto per i mosaici
del palazzo delle Poste di Alessandria (1937)



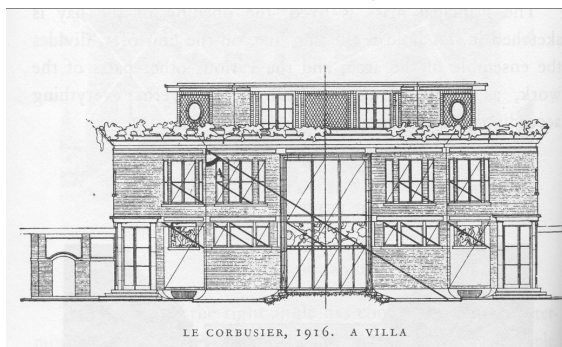
J. Itten, L'incontro (1916).



J. Itten, Torre di fuoco (distrutta nel 1920).



Juan Gris, Il lavabo (1912).
Le Corbusier,



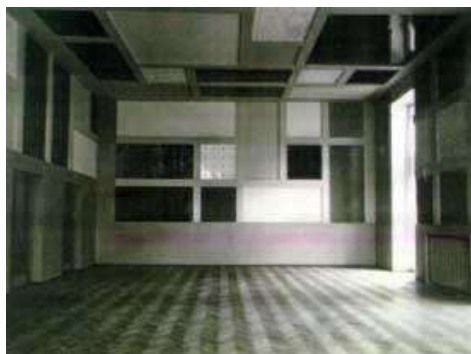
Facciata di Villa Schwob (1912-16)



P. Mondrian, Losanga con piani
ocra e grigi (1919)



S. Dalì, L'Ultima Cena (1955).

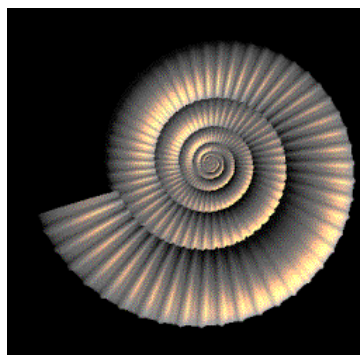


Theo van Doesburg, Café Aubette
(Strasburgo, 1927)

NATURA



Nautilus



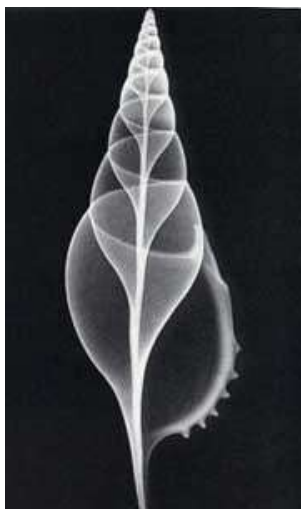
Conchiglia a spirale



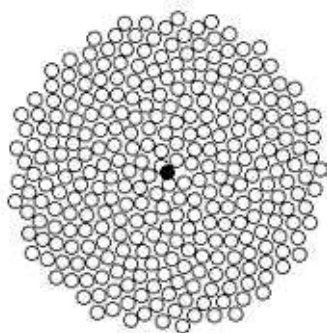
Conchiglia



Spirale equiangolare



Radiografia di conchiglia



Corolla di girasole



Gibbula rarilineata

UNIVERSO - DAL TELESCOPIO SPAZIALE UBBLE



Galassia-Hubble



Hubble 1



Hubble 2



Hubble 3



Hubble 4



Hubble 5

Francesco Solitario

SOMMARIO

Il contributo, dopo la ricostruzione della genesi del pensiero estetico di Carmelo Ottaviano, disegna un ampio affresco dell'estetica del filosofo che lo porterà alla formulazione di un originale “canone cosmico della bellezza” (che include universo dei viventi e dei non viventi) fondato su base metafisica, fisica, matematica e logica.

Si dimostra, poi, come l'estetica di Ottaviano, attraverso un complesso intreccio di rapporti estetica/metafisica, viri prepotentemente verso la metafisica donde nasceva, peraltro, l'esigenza vitale della sua concezione estetica, fino alla formulazione di una sorta di *metafisica elegante*.

Su questo terreno composito e problematico si innestano infine arte e dato fenomenologico che spingono Carmelo Ottaviano verso una geniale concezione di una metafisica a parte post.

Parole chiave: Estetica, Metafisica, Storia della filosofia italiana del Novecento, Estetica e Fenomenologia, Estetica e Metafisica.

SUMMARY

This work, after the reconstruction of the genesis of the aesthetic theories of Carmelo Ottaviano, depicts a wide panorama of the philosopher's aesthetic, which will then guide him towards the development of an original 'cosmic canon of beauty' (which includes the universe of the living and the dead), founded on a metaphysical, physical, mathematical and logical basis.

We are shown, as well, how the aesthetic of Ottaviano, by means of a complex entwining of aesthetical/metaphysical relations, leans strongly towards metaphysics, where the essential requisite of his

aesthetic concept originated, leading to the development of a style of *metafisica elegante*.

In this diversified and controversial loam, art and phenomenological features finally take root, which drives Carmelo Ottaviano towards the brilliant conception of a *metafisica a parte post*.

Keywords: Aesthetic, Metaphysic, History of 20th Century Italian Philosophy, Aesthetics and Phenomenology, Aesthetics and Metaphysics.

Carmelo Ottaviano. Dalla pedagogia al sistema formativo scolastico

di *Graziella Scuderi*

1. Intorno alle conclusioni della Metafisica dell'essere parziale

Chiudeva Ottaviano la *Metafisica dell'essere parziale*:

«Non c'è nella vita dell'uomo gioia più grande della speranza, futuro che è già presente, promessa che è già realtà. [...] La legge inesorabile dell'uomo quale ente finito è il suo divenire come progressivo annullamento: essa umilia le sue altezzose pretese, e ce lo rappresenta come un'isola sperduta nell'oceano del nulla. Da chi riceverà aiuto se non da Dio, in quanto principio e fonte inesauribile dell'essere? Egli riscatterà con l'aiuto divino sé e il suo mondo, misurandone l'ampiezza secondo la grandezza del suo cuore e la veracità dei suoi pensieri; e dovrà cercarsi nel suo opposto, negli altri individui e nel mondo, attraverso l'amore e la scienza, prediligendo la fatica operosa e il dolore e riponendo in essi il viatico della sua letizia, affinché al posto di una realtà dove tutto finisce e svanisce si costituisca un universo di enti che non conoscano l'amarezza del distacco e l'accoramento della fine»¹.

È questa l'ispirazione più profonda di tutta la *Metafisica dell'essere parziale*, dettata dalla lunga peregrinazione di Ottaviano nel mondo filosofico dell'età antica, medievale e moderno-contemporanea per addivenire ad una nuova e quarta fase del pensiero umano, nulla sottraendo «di quanto sia vero o sano delle epoche precedenti, anche se i principi su cui essa sorgerà dovranno

¹ C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, vol. II, Rondinella, Napoli 1955³, p. 683.

necessariamente essere dotati di autonomia e significato propri»². Una nuova e quarta fase del pensiero umano in Ottaviano da opporsi alla crisi che il pensiero moderno-contemporaneo assume in particolar modo nel suo aspetto etico, nell'aprire «a concezioni sovvertitrici dei principi ritenuti fino ad ieri patrimonio intangibile ed imperituro della civiltà»³. Sotto accusa è la filosofia moderna in quanto filosofia immorale, se si vuole guardare agli effetti pratici dei suoi principi nella vita sociale e civile, alle disastrose conseguenze etiche che comporta: il relativismo morale e la corruzione⁴. Sotto accusa il principio di immanenza – filo interpretativo ora latente ora manifesto dei sistemi speculativi dei pensatori moderni – per il quale il soggetto o io non conosce altro che le sue sensazioni o percezioni o idee o modificazioni in senso lato. Di qui l'aforisma berkeleyano *Esse est percipi*, l'inquieta anima moderna, «l'immanenza di ogni realtà e di ogni valore nel soggetto, l'uomo “misura di tutte le cose”»⁵, del vero e del falso, del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto.

Dall'immanentismo o idealismo è derivato: il solipsismo (empirico o trascendentale), il fenomenismo e l'ateismo; il panlogismo, lo storicismo quale «deificazione della storia, identificazione del bene con il male, della verità con l'errore»⁶; e il pragmatismo, la ragione che prende legge dall'azione, l'utilità pratica o il successo pratico che decide della verità delle dottrine, l'autonegazione della filosofia e della logica: «dire pragmatismo significa dire *volontarismo* o primato della ragion pratica sulla ragion pura, della volontà

² *Ibid.*, p. 663.

³ *Ibid.*, p. 657.

⁴ *Ibid.*, pp. 664, 662.

⁵ *Ibid.*, p. 663.

⁶ *Ibid.*, p. 665.

sull'intelletto, dell' arbitrio sulla coerenza [...]; e *dinamismo* o culto dell'azione per l'azione, del divenire per il divenire, del superamento per il superamento»⁷. E ancora, dire immanentismo o idealismo significa dire *materialismo* che fuso con lo storicismo diventa *materialismo storico*, «riduzione della storia a fatti economici, [...], esaltazione dei fini utilitari»⁸. E una serrata critica Ottaviano muove alle teorie di casa nostra, l'attualismo gentiliano e lo storicismo crociano, per il loro pernicioso affermare «l'inevitabilità o necessità del male come momento della storia e della vita stessa dell'Assoluto», sicché si può «proclamare come irreali perfino la speranza di un progresso morale; la filosofia dell'eterno divenire ha finito per immobilizzarsi in una legge fissa, per trascinarsi dietro il peso straziante di un male che non può non farsi e non volersi oggi e sempre»⁹.

«L'età moderna non è stata in definitiva che la ribellione solipsistico-materialistica contro l'organismo classico-cristiano nato dalla fusione dell'antichità e dell'età di mezzo: come nella sede storica ciò ha condotto ai più immani conflitti che si siano verificati e alle stragi più atroci, cioè alle guerre nazionali, così nella sede speculativa ha portato alle più pazzesche audacie del soggettivismo e del relativismo, già triste retaggio della deteriore Scolastica»¹⁰.

Negazione dell'etica, anarchismo filosofico e politico, individualismo assoluto alla Stirner, volontà di potenza o titanismo o

⁷ *Ibid.*, pp. 665-666.

⁸ *Ibid.*, p. 666.

⁹ *Ibid.*, pp. 667, 668.

¹⁰ *Ibid.*, p. 667.

anti-cristianesimo di Nietzsche, a questo ha portato il pensiero immanentistico moderno¹¹.

Orbene, la condanna dell'immanentismo e il superamento della speculazione moderna verso una quarta età del pensiero filosofico indicano nella speculazione di Ottaviano: «tracciare una via nuova ed una vita nuova per un'umanità nuova»¹². Necessità per l'*uomo di Stato* o uomo politico che amministra l'ordine della comunità, ragione per la quale non può approvare dottrine negative che precipitano nell'anarchia e nella libertà assoluta, quanto dire nel caos e nella rovina; per ogni *uomo di sani principi* che rifugge da egoismi dissennati, ambizioni fuori di misura, dalla violazione dei diritti altrui, in altri termini che non pretenda di porre la sua volontà a divina legge del mondo, e veda in ogni fratello il volto di Dio e in ogni avversità il richiamo al bene e all'umiltà. Necessità per il cosiddetto *uomo della strada*, cioè per il sano buon senso dell'uomo comune, a cui l'asprezza della vita quotidiana ha insegnato a diffidare di falsi paradisi che si presentino «con le magiche tinte dell'azione priva di freno, della libertà da ogni limite divino e umano, ma soprattutto dell'autosufficienza che affranchi dalle ferree leggi dell'universo materiale e della vita concreta, e scambi per tangibili realtà sogni e chimere»¹³.

2. La pedagogia di Ottaviano

Quanto appena richiamato lascia trasparire il grande interesse che Carmelo Ottaviano avrebbe avuto per il problema

¹¹ *Ibid.*, p. 665.

¹² C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, vol. I, Rondinella, Napoli 1954³, p. XXXVII.

¹³ C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, vol. II, cit., p. 679.

pedagogico, se come è vero la formazione è abito intellettuale e morale al tempo stesso. L'indagine pedagogica costituirà larga ricerca storico-critica e teoretica del secondo volume della *Metafisica dell'essere parziale*, stante appunto l'importanza che la pedagogia riveste nel complesso delle dottrine e delle tecniche che costituiscono la civiltà umana: la trasmissione del sapere da una generazione all'altra e al contempo l'educazione della volontà o formazione del carattere, sicché essa viene a rappresentare, nelle diverse forme storiche che a volta a volta assume, l'ideale che ogni generazione umana si fa dell'uomo considerato dal punto di vista fisico morale e intellettuale; nelle tecniche escogitate traluce quel particolare concetto dell'uomo *quale si vorrebbe che fosse*,

«in cui prendono forma concreta [...] le convinzioni teoriche più profonde, i bisogni materiali e spirituali più sentiti [...]; e tralucono implicitamente la convinzione di poter agire con successo sui fattori determinanti della storia dell'uomo, nonché la fede nei futuri destini dell'umanità»¹⁴.

È la premessa di Ottaviano nel porre il problema del contenuto della pedagogia come disciplina filosofica dell'istruzione e dell'educazione, parimenti il problema del metodo per entrambi gli aspetti istruttivo e educativo; scaltrito dalla soluzione che la storia della pedagogia avrebbe dato ai due problemi: quella *intellettualistica* e quella *volontaristica*. La prima (propria della pedagogia antica medioevale e moderna fino a Rousseau escluso) risolvendo

¹⁴ *Ibid.*, pp. 273-274. Sui problemi pedagogici e scolastici cfr. C. Ottaviano, *La tragicità del reale ovvero la malinconia delle cose. Saggio sulla mia filosofia*, Cedam, Padova 1964; Id., *Didattica e pedagogia ovvero la mia riforma della scuola*, Cedam, Padova 1968; cfr. anche in «*Sophia*» i molti articoli e saggi di Ottaviano sull'argomento in oggetto.

il contenuto della pedagogia nel processo formativo delle facoltà intellettuali dello spirito nelle loro diverse declinazioni; e poggiante su un metodo controllabile a posteriori in grado di pervenire alla determinazione di costanti, se non di leggi dell'esperienza. La concezione volontaristica (da Rousseau in poi e dalle correnti romantiche che a lui fanno capo o comunque si ispirano) che fonda il processo formativo sul sentimento, o zona affettiva dello spirito come spontaneità; e opta per una metodologia pedagogica a priori basata sull'istinto o intuito e quindi variabile da individuo a individuo¹⁵.

Trattava Ottaviano della concezione intellettualistica nell'antichità greco-romana rilevando il carattere politico del problema educativo, piegato a finalità pratiche. È il predominio della politica sulla pedagogia quale *paideia* o formazione del singolo: lo Stato che avoca a sé la formazione del cittadino, come nella costituzione di Sparta, nella concezione di Platone, nella stessa costituzione di Atene, nella concezione di Aristotele e in tutta l'educazione ellenistica, in Roma. Tipico e più cospicuo esempio, l'ideale politico-militare dell'educazione spartana, a garantire la sicurezza dello Stato, del resto, «l'unico usbergo del cittadino, il solo pegno della sua sicurezza e della sua libertà rispetto ai popoli nemici»¹⁶. Verso tutt'altra direzione è orientato l'ideale pedagogico di Atene (e in generale delle altre città greche), anche in dipendenza dalle diverse condizioni politiche sociali ed economiche e dalle differenze psicologiche tra i due popoli. L'ideale pedagogico dell'Atene arcaica e classica fino a tutta la prima metà del V secolo fu ben altro che quello dell'armonia tra corpo e anima riflesso di un ideale estetico esteso a tutte le arti e alle più alte attività dello spirito

¹⁵ *Ibid.*, pp. 275-276.

¹⁶ *Ibid.*, p. 289.

speculativo: educazione più artistica che letteraria e più sportiva che intellettuale, avrebbe affermato il Marrou¹⁷. Per non dire del trionfo della Sofistica che negava l'universalità della ragione piegata alla dimostrazione di qualsiasi tesi: tutto era nel campo conoscitivo particolare e contingente; e finendo con l'avallare nella vita sociale e individuale disgregamento¹⁸. D'altra parte a comprendere quali fossero le vere tendenze dello spirito ateniese, basti pensare ci ricorda Ottaviano alla sorte toccata a Socrate e ad Aristotele, a Platone considerato dai suoi contemporanei un sognatore e solo tollerato.

Socrate e Platone acerrimi nemici dei Sofisti, entrambi accomunati dalla medesima esigenza di pervenire ad un ordinato complesso sociale. Socrate che reagirà all'anarchismo individualistico dei Sofisti orientandosi verso una concezione fondamentalmente liberale dello Stato (come si direbbe oggi), in conformità con il principio dell'utilità, alla base del suo razionalismo morale: la ragione disciplinatrice della vita individuale e collettiva. Ad essa spetta il dominio o comando supremo, il che in campo politico verrà a significare: «il governo della cosa pubblica spetta ai “veramente educati”, cioè a coloro che sapranno far uso della ragione e non a quanti siano semplicemente eletti per volere del popolo o privilegiati per nascita o per censo»¹⁹; e in campo pedagogico, l'educazione come equilibrio tra corpo e anima sotto la guida della ragione.

Diversamente, Platone edificherà una concezione aristocratica e autoritaria, il cui fondamento cercava nella metafisica, e basava «sull'utopistica automatica adesione della classe dirigente al

¹⁷ *Ibid.*, p. 341.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 380, 382.

¹⁹ *Ibid.*, p. 347.

bene in virtù di una non meno utopistica efficacia decisiva attribuita all'educazione»²⁰. Poneva a capo dello Stato la classe dei filosofi con il precipuo compito di governare attraverso un adeguato procedimento educativo la classe dei guerrieri e la classe dei produttori, affinché ottemperassero rigorosamente alle loro funzioni. Una ferrea struttura politica «in cui ogni attività dell'individuo» veniva «rigidamente indirizzata al fine sociale da un'apposita tecnica pedagogica», e questa a sua volta reinfluiva «su quella garantendo la permanenza o durata nel tempo della struttura politica»²¹. Come dire, l'aspetto politico è chiamato al soccorso del pedagogico, al tempo stesso che cerca di trovare la sua base in questo. Un circolo vizioso, stante che la «costituzione nello Stato deve garantire efficacia al processo educativo imponendolo d'autorità e ribadendolo, e a sua volta il processo educativo deve garantire che gli individui delle singole classi sociali ottemperino alla loro funzione»²². Uno Stato quello platonico che, legato alle inclinazioni o caratteristiche individuali naturali (facoltà della ragione, facoltà irascibile, facoltà concupiscibile), finisce per acquistare un carattere deterministico e meccanicistico, negando «ogni possibilità di evoluzione o progresso per l'individuo in una vera e propria staticità del suo destino e di rimbalzo di tutto l'organismo sociale»²³. Così nella *Repubblica* la cui concezione politica a sfondo comunistico sarà parzialmente corretta nelle *Leggi* – con il prevalere di uno spirito borghese nel senso moderno del termine – abbandonando: la fissità delle classi sociali, l'abolizione della proprietà privata, della divisione delle classi e della famiglia, e dove il piano educativo è

²⁰ *Ibid.*, p. 294.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 296.

²³ *Ibid.*, p. 301.

regolato con prescrizioni minute non soltanto relative alla vita pubblica, ma anche alla vita privata dei cittadini. Importa qui notare a quali conclusioni giunge Ottaviano:

«una pedagogia, la quale creda di potere costruire il suo edificio sulla premessa di un'efficacia educativa attribuita alle leggi di uno Stato è destinata al più complesso insuccesso: l'imposizione genererà la ribellione delle volontà riottose, contro cui bisognerà fare appello a una " dittatura di pochi onesti" o di "un solo onesto"; l'edificio si reggerà fino a quando nella storia di un popolo ci sarà questa minoranza di onesti o quest'unico uomo onesto, e crollerà subito dopo. Per non dire che l'onesto uomo, ubbriacato del potere, ben presto finirà per ritenere lecito a sé quanto proibisce gli altri, precipitando nella tirannide. È questo il tallone di Achille della concezione pedagogica di Platone, e in generale di tutta l'antichità greco-romana»²⁴.

Aristotele collegherà la sua etica alla pedagogia e quindi alla politica attraverso la tesi dell'efficacia pratica della morale. Ne segue che le leggi intorno all'educazione costituiscono uno dei primi doveri del legislatore, e ciò nell'interesse di formare cittadini perfetti, e nell'interesse stesso della città, affinché questa conservi intatte le sue istituzioni. A nulla giova proclamare leggi destinate alle generazioni successive, «se queste non sono educate al rispetto di esse, democraticamente se le leggi sono democratiche, oligarchicamente se le leggi sono oligarchiche, ecc.»²⁵. Di conseguenza l'educazione deve essere una sola e identica per tutti, affidata allo Stato.

Orbene, se l'educazione è opera soprattutto della ragione – ispirandosi ai suoi dettami si possono correggere gli istinti naturali e le abitudini –, gradualmente il processo pedagogico verrà ad

²⁴ *Ibid.*, pp. 333-334.

²⁵ *Ibid.*, p. 427.

assumere i caratteri di una formazione astratta, a un tempo logica letteraria e retorica, con ciò stesso assegnando valore formativo alla cultura umanistica, carattere essenziale dell'educazione ellenistica. L'ideale letterario acquista sempre più consistenza nel periodo ellenistico-romano attraverso la grammatica quale organismo logicamente costruito, e trova la sua realizzazione nella lingua latina, l'eredità più nobile e fruttuosa che Roma potesse lasciare nel campo pedagogico, insieme al diritto che realizzava l'unità sociale nella concordia, così «completando l'opera della lingua, e nella lingua stessa cercando quella imprescindibile precisione che era necessaria alla sua codificazione quale diritto scritto»²⁶. Una pedagogia fondata su base politica nell'ideale romano, che, opposto all'individualismo greco, subordinava il singolo alla collettività statale, intesa come associazione *inter pares*; e i cui supremi ideali etici poggiavano in prima linea sul culto della famiglia e della patria, e che si tradussero negli istituti fondamentali del diritto romano²⁷.

E come il diritto romano diveniva teocratico, così la pedagogia diveniva mistica. Nasceva la paideia cristiana, il fondamento mistico, «rivelato», quale traspare anzitutto in S. Agostino, nella sua concezione pedagogica mistico-soprannaturale: la sapienza innata riposta nelle anime umane non può essere che una luce divina che splenda interiormente, scesa ad abitare tra noi per la nostra salvezza: Cristo, unico maestro, luce interiore che, risplendendo nell'anima di ogni uomo, rende possibile la conoscenza salvandola dal mero nominalismo dello *strepitus sonitusque verborum*; questa luce ciascuno può sperimentare in sé per un atto di immediata contemplazione interiore²⁸.

²⁶ *Ibid.*, p. 281.

²⁷ *Ibid.*, pp. 450, 449.

²⁸ *Ibid.*, pp. 496-497.

«Progredire nel sapere è quindi tutt'uno con l'amare sempre più ardentemente Dio, in una comunione sempre più intima con il "*secretum oraculum*". L'insegnamento diventa un atto di fede, un'anticipazione del Paradiso: il platonismo ha trovato la sua base nella mistica cristiana della Sapienza incarnata»²⁹.

E mistica è la teoria pedagogica di S. Tommaso, che pure poggia su un fondamento naturale conformemente alle esigenze dell'aristotelismo: «la presenza potenziale nell'intelletto umano dei primi principi o "*scientiarum semina*", ridotti all'atto dall'intervento dell'intelletto agente o *lumen rationis*»³⁰. Da dove S. Tommaso ricava la certezza della scienza è dalla certezza dei principi, questa dal lume dell'intelletto agente, e questa in definitiva da Dio che per mezzo dell'intelletto agente parla in noi: «Dio è quindi il solo e vero maestro, mentre il maestro umano è un "mero annunziatore esteriore"»³¹. Il che, oltre ad involgere il criterio della certezza in un circolo vizioso, lascia la pedagogia priva di fondamento.

In definitiva, l'assorbimento della pedagogia nella mistica priva la disciplina di ogni carattere di sistemazione dottrinale, portandola fuori dell'enciclopedia filosofica, fuori di una sistemazione rigorosamente scientifica.

D'altra parte non sarà la ricca trattatistica pedagogica dei secoli XIV e XV, l'ideale pedagogico umanistico-rinascimentale a guadagnare scientificità alla pedagogia: una pedagogia come scienza poggiante sull'estetica o del tutto disciolta in essa non può che risultare monca; e per di più, privata com'è da esigenze metafisiche religiose ed etiche non può che portare alla decadenza

²⁹ *Ibid.*, p. 498.

³⁰ *Ibid.*, p. 499.

³¹ *Ibid.*, p. 502.

morale e bene spesso a un'attitudine pratica diletteristica. Pedagogia estetico-letteraria concentrata sulla prevalente finalità dell'armonia del dire, della forma esteriore, che finisce col privilegiare lo studio meramente retorico dei testi, sul contenuto del pensiero, la memoria e un metodo disciplinare passivo³².

Ben altra direzione la pedagogia troverà nell'educazione della *Ratio studiorum* dei Gesuiti: «la più completa e organica sistemazione sotto il prevalente aspetto logico-letterario, e più particolarmente retorico-filosofico», «un organismo autonomo e in sé completo, appositamente creato per la scuola [...], il quale fa del processo educativo l'oggetto di uno studio scientifico e di un'esperienza pratica sistematicamente condotta»³³. A confermarlo la sua larga diffusione che non trova riscontro in alcun altro fenomeno pedagogico dell'età antica e moderna, «mantenendo fiorente il culto dell'antichità classica e dell'umanesimo latino e monopolizzando la formazione culturale del cosiddetto “ceto colto”, cioè della classe dirigente dei singoli Stati»³⁴, fintantoché l'accresciuto interesse per le materie tecnico-scientifiche e l'acuirsi del contrasto tra formazione selettiva umanistica e formazione enciclopedica avrebbero determinato dei cambiamenti nelle stesse scuole dei Gesuiti aperte agli ordinamenti moderni diversi nelle diverse Nazioni. Non mancheranno in Ottaviano le critiche alla *Ratio studiorum* per l'eccessiva preferenza assegnata ad Aristotele in filosofia e a S. Tommaso in teologia; come pure a certa pratica della *Ratio studiorum* allorché si è voluto tendere ad opprimere le coscienze, «instaurando e incoraggiando lo spionaggio, dando all'emulazione l'aspetto del diletto e dell'invidia, attuando pratiche

³² *Ibid.*, p. 513.

³³ *Ibid.*, pp. 514, 516.

³⁴ *Ibid.*, pp. 515-516.

machiavelliche che con il pretesto di aiutare la causa di Cristo ne violano in pratica la legge»³⁵.

Della concezione intellettualistica della pedagogia Ottaviano analizzerà la nuova concezione moderna dell'insegnamento su base matematica, conseguenza dell'applicazione del metodo cartesiano dell'evidenza o chiarezza e distinzione. Accentrato sulla matematica, il metodo lascia fuori l'efficacia dell'analisi logica, e pertanto dello studio del latino; e ancor più, mina la fantasia, il cuore, il sentimento, il senso della poesia e dell'arte, la tradizione, il buon senso, e soprattutto il senso critico, così venendo a formare un uomo «solitario o solipsistico, inutile e dannoso a sé e agli altri»³⁶. Dove le critiche maggiori di Ottaviano alla pedagogia intellettualistica moderna si faranno sentire è in quell'idea di pansofia comeniana dalla quale deriveranno «l'enciclopedismo [...], con la connessa priorità delle discipline fisico-matematiche sulle discipline logico-retoriche, e la cosiddetta perniciosa “scuola attiva” intesa nel senso di un'assoluta autonomia del discente»³⁷; pur non sottovalutando di Comenio le felici intuizioni – così le definisce Ottaviano – dell'universalità dell'educazione, del naturalismo pedagogico come prevalenza da assegnare alle leggi dello sviluppo naturale del discente, del metodo intuitivo quale coadiuvante all'apprendimento delle parole, della dimostrazione *per viam causae*, del principio dell'interesse³⁸.

E la concezione volontaristica della pedagogia Ottaviano considererà fondamentalmente acritica, innestando il processo educativo nel sentimento, e confidando in una metodologia

³⁵ *Ibid.*, p. 530.

³⁶ *Ibid.*, p. 546.

³⁷ *Ibid.*, p. 547.

³⁸ *Ibid.*, p. 556.

prettamente a priori basata sull'istinto o intuito. Così la teoria di Rousseau con la sua concezione *naturalistica*, e il rilievo del sentimento, quale espressione di un radicale ottimismo etico; di Froebel, che avrebbe sviluppato il senso panteistico implicito nella religione naturale di Rousseau, e concretato la spontaneità della psiche nel gioco, manifestazione del mondo interiore del fanciullo; di Gentile, che identificava la pedagogia con la filosofia, come processo di *autoformazione*, *autocreazione* dello spirito, sicché contenuto e metodo dell'istruzione e dell'educazione

«acquistavano un carattere netto di apriorità rispetto all'esperienza e di assolutezza filosofica come processi spontanei, originali, irripetibili, sempre nuovi e diversi, cioè istintivi, della stessa vita dell'Assoluto che si attua nella concretezza individualizzata della storia»³⁹.

La concezione volontaristica in sostanza vede affermare il «metodo attivo» (o scuola attiva) che fa dell'educando il centro regolatore dell'intero processo educativo (merito per Ottaviano di tale corrente); ma al tempo stesso conferendo tale metodo «direttamente o indirettamente alla spontaneità del processo educativo un carattere di eliminazione di ogni limite o controllo o contenuto esteriore»⁴⁰ avrebbe condotto ad una scienza volta per volta riproposta dal discente e ad una legge morale che finisce per identificarsi con il complesso degli istinti, perciò il suo delinearsi come «strumento di diseducazione piuttosto che di educazione o formazione intellettuale e morale»⁴¹.

³⁹ *Ibid.*, p. 589.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 590.

⁴¹ *Ibid.*

Orbene. Dall'indagine storico-critica della pedagogia, Ottaviano traeva elemento per considerare tale disciplina come scienza costruita sull'edificio filosofico *tout court*, «della cui assolutezza viene a partecipare e nel cui contesto come in un sistema unitario ed organico viene a inquadrarsi e implicitamente a giustificarsi»⁴²; e al tempo stesso scienza piegata al controllo critico dell'esperienza. Inquadrava così la pedagogia nell'impostazione generale della concezione herbartiana, per il suo elevare la pedagogia alla dignità di scienza filosofica, subordinandola alle discipline teoretiche della filosofia relativamente al contenuto dell'istruzione, all'etica per l'educazione, e alla psicologia per quanto concerne il metodo degli aspetti istruttivo e educativo. Ma ne criticava al contempo il suo porre la morale in dipendenza dall'estetica, nonché il considerare la psicologia nella forma associazionistica; e la didattica fondata su un metodo meramente passivo, e concretandosi nell'*istruzione educativa*, enciclopedica aprendosi «ad una indefinita molteplicità di correlazioni o di interessi»⁴³. Il punto è che Herbart per Ottaviano riteneva impossibile elevare la pedagogia alla dignità di scienza dell'educazione se non ricorrendo al determinismo meccanicistico, suscettibile di leggi fisse, immutabili e rigorosamente universali. D'altra parte a revocare in dubbio il meccanicismo associazionistico è lo stesso postulato metodologico del Positivismo fondandosi «sui fatti dell'esperienza descritti e misurati, nonché spiegati mediante i loro rapporti costanti con gli altri fenomeni, astrazione fatta da ogni presupposto metafisico»⁴⁴; senza escludere del Positivismo le carenze: il determinismo evoluzionistico, la finalità prevalentemente sociale della scienza pedagogica,

⁴² *Ibid.*, p. 648.

⁴³ *Ibid.*, p. 587.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 588.

il fenomenismo psicologico, l'empirismo rigoroso che diviene scetticismo, il fatalismo come negazione di ogni miglioramento e perfezionamento per l'insuperabilità del fatto e la conseguente impossibilità dell'ideale, l'istruzione come tecnica dell'educare, il metodo intuitivo, come lezione dalle cose⁴⁵.

È da vedere allora come per Ottaviano dalla filosofia quale enciclopedia del sapere teorico e pratico la pedagogia ricava il suo oggetto, a posteriori o dall'esperienza il suo metodo. In quanto teoria dell'istruzione formulava in deduzione dalle discipline più generali dello spirito umano, «dalla metodologia alla logica alla gnosologia alla metafisica, dalla fisica all'estetica e alla religione»⁴⁶; come teoria dell'educazione attingendo in particolare all'etica. Per ciò stesso la pedagogia poteva anche definirsi filosofia dell'educazione, fondata com'è la teoria dell'istruzione sulla filosofia in generale; come teoria dell'educazione non limitandosi alla mera descrizione del suo oggetto, ma alla riflessione critica ponendosi con riferimento all'etica sul piano del *dover essere* più che dell'essere; e ciò vale anche per l'aspetto della stessa istruzione. Scienza autonoma la pedagogia occupandosi dell'istruzione e dell'educazione: un momento dello spirito filosofante; e tuttavia «autonomia che è pur sempre subordinazione, inquadramento nella vita organica dello spirito, come subordinata è ogni metodologia pratica rispetto al fine o contenuto teorico da raggiungere»⁴⁷.

Ora non è dubbio per Ottaviano che il contenuto della pedagogia sia come istruzione che come educazione possa dirsi assoluto; meno semplice è la soluzione del problema del metodo in quanto dà risultati variabili a seconda del tipo intellettuale e del

⁴⁵ *Ibid.*, p. 588 nota 993.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 648.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 649.

tipo morale (o del carattere) di ogni individuo. Solo in sede di indagine sperimentale – qui il soccorso della psicologia sperimentale che ha come oggetto gli individui nelle loro particolarità concrete – è possibile trovare la soluzione del metodo da utilizzare onde guidare i singoli soggetti, a seconda del tipo di mentalità astratta o intuitiva, «nei primi passi dell'apprendimento e indirizzarli nel contempo all'esplicazione dell'attività professionale o sociale a cui sono più adatti»⁴⁸. E lo stesso procedimento varrà per la soluzione del problema del metodo della pedagogia come educazione ricorrendo alla tipologia descritta nella sede prassiologica e nelle varie caratterologie definite dalla psicologia sperimentale:

«La determinazione del carattere dei singoli alunni secondo schemi opportunamente tracciati suggerirà con il soccorso della descrizione dei vizi e delle virtù fatta nell'indagine etica gli opportuni accorgimenti per una educazione morale efficace caso per caso»⁴⁹.

Dunque scienza teorica (o filosofica o speculativa) e sperimentale ad un tempo, scienza *sui generis*, «vero ponte tra la scienze speculative e le scienze sperimentali, tra il mondo delle speculazioni astratte e il mondo delle realtà concrete sperimentabili e misurabili»⁵⁰, la pedagogia nel suo aspetto di arte, affidata all'intuito innato del docente e alla sua capacità di diagnosi,

«può dare adito (e storicamente ha dato adito) a quelle empiriche “regole dell'arte” che, epurate e controllate così da ridursi a costanti

⁴⁸ *Ibid.*, p. 646.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 647.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 648.

dell'esperienza, vengono a coincidere del tutto con la metodologia pedagogica e a costituire la cosiddetta "didattica"»⁵¹.

Unica la metodologia pedagogica quale teoria dei vari metodi istruttivo-educativi, non altrettanto unico il metodo da privilegiare rispetto alle caratteristiche individuali sia sul piano intellettuale che sul piano morale: non un metodo adatto a tutti variando la natura degli individui singoli, ma un metodo intuito dal docente nell'intravedere quello più idoneo da applicare al singolo alunno onde ottenere i migliori risultati. E mai trascurando l'impegno attivo dell'alunno, primaria causa del processo educativo. L'educazione suppone sì il maestro, ma soprattutto il concorso attivo del discente. Se questi «non attua in sé la sua istruzione e la sua educazione mediante l'attività dell'intelletto e della volontà non si dà processo pedagogico, e del tutto vana è l'opera del docente»⁵². Sotto questo aspetto «l'atto educativo è la più alta celebrazione possibile della libertà dell'uomo»⁵³, e per questo in relazione al fine da raggiungere nella creazione delle abilità del discente, la pedagogia come è scienza teorica quanto all'oggetto, è scienza pratica o poietica, ragione per cui i suoi precetti non sono mai di esito certo, ma sempre ipotetici nella loro attuazione⁵⁴.

Scienza pratica la pedagogia viene a porsi in relazione all'altra disciplina poietica e sperimentale, la prassiologia⁵⁵, per la quale

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, p. 649.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 650.

⁵⁵ Della prassiologia, definita anche «scienza critica della politica» o «politica sperimentale», Ottaviano dava contezza come: introduzione del metodo sperimentale in politica; classificazione della fenomenologia dei sentimenti dell'uomo; soluzione quantitativa del problema economico-

«l'ordine morale o pratico non è indagabile che sperimentalmente, dato il carattere nettamente contingente o accidentale delle opzioni della volontà dell'uomo, in derivazione dalla libertà dell'arbitrio»⁵⁶: stabilire delle leggi fisse e immutabili del volere e dell'agire è cosa impossibile, possibile è solo una *scienza sperimentale della volontà optante*, così escludendo la prassiologia recisamente ogni filosofia a priori della politica, e determinando la sua natura d'indagine sperimentale e statistica su ciò che gli uomini effettivamente vogliono e fanno⁵⁷, e indagando prevalentemente le costanti dell'agire dell'individuo verso i suoi simili. Come dire, sottoposte all'arbitrio della libera volontà dell'uomo, le leggi prassiologiche potranno verificarsi o no, sicché la loro previsione non potrà mai superare il grado di una, sia pure forte, probabilità. Nonostante questa limitazione, una scienza così costituita da un lato dà valore di imperatività ai suoi precetti e consente una ragionevole previsione dei fatti costanti della vita sociale, dall'altro «lascia aperto l'adito alla speranza di una perfettibilità dell'umano carattere, cioè a dire fonda almeno la possibilità di una pedagogia come scienza»⁵⁸. Di qui il porsi della pedagogia in posizione di parità con la prassiologia

politico, nel tentativo di superare le due opposte concezioni del marxismo e del liberalismo puro o capitalismo, per una giustizia sociale nella libertà; riforma costituzionale dello Stato, capace di garantire i diritti delle minoranze (C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale* vol. I, cit. pp. XXXVIII-XXXIX).

⁵⁶ C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, vol. II, cit., p. 192.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 222.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 189. Condizioni perché la pedagogia possa costituirsi come scienza sono: la perfettibilità dell'uomo sul piano sia dell'istruzione che dell'educazione; la pluralità dei soggetti, in particolare la dualità maestro-discepolo; la trascendenza della meta da raggiungere, il sapere o enciclopedia del sapere da un lato, la virtù dall'altro (*Ibid.*, p.652).

ricavando entrambe dall'etica il loro contenuto deontologico; di dipendenza (al contempo di autonomia) ricavando la pedagogia il metodo dell'educazione dalla prassiologia. Prassiologia e pedagogia che dettano

«norme per l'attuazione concreta dei principi dell'etica, l'una nel campo sociale, l'altra nel campo individuale», mirano ad «organizzare la vita dell'individuo e della società onde raggiungere attraverso atti originali fini non ancora realizzati inducendo l'uomo a trasformarsi essenzialmente dal punto di vista concreto o storico»⁵⁹.

3. *Sistema formativo scolastico*

Premessa

Da tale impianto pedagogico, Ottaviano veniva a tracciare la sua riforma scolastica per ogni tipo e grado di insegnamento in conformità «all'ideale della “scuola su misura”, o scuola adatta a tutti e a ciascuno a un tempo»⁶⁰, e in grado di superare, nelle intenzioni di Ottaviano, le principali antinomie in cui la pedagogia si dibatte: enciclopedismo-formalismo, autorità-libertà, intuizionismo-logicismo. Così prendeva posizione – come vedremo più avanti – sui problemi scolastici, in un tempo in cui la pedagogia italiana veniva a ripensare impostazioni e prospettive, lavorava nel settore dell'analisi politico-culturale e educativa, con una forte presa di coscienza sulle questioni relative al ruolo della scuola, in una società in profonda trasformazione quale si avverte fin dalla

⁵⁹ *Ibid.*, p. 651.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 648. Cfr. G. Scuderi, *Le proposte pedagogico-didattiche di Carmelo Ottaviano*, in *Carmelo Ottaviano nella filosofia del Novecento*, a cura di F. Rando-F. Solitario, Prometheus, Milano 2008, pp. 605-614.

ricostruzione postbellica. Tramontata l'egemonia idealistica sul piano teorico e sul terreno scolastico, il fronte dei pedagogisti tende a disporsi secondo le lotte politico-ideologico-culturali in atto, dando vita a schieramenti ideologicamente differenziati «che si contrappongono per orientamento politico, per opzioni filosofiche, per strategie educative, per progetti di riforma della scuola»⁶¹. Laici, cattolici, marxisti propongono indirizzi e orientamenti caratterizzati da problematiche sociali concrete: Dewey e tutto il movimento delle scuole nuove e delle scuole attive; Decroly, Claparède, Montessori; Labriola, Gramsci, Makarenko, Freinet; Maritain, Dévaud diventano punti di riferimento, insieme a una serie di esperimenti, proposte finalizzate a rendere più democratica, comunitaria la scuola, a svecchiarne metodi, rinnovarne contenuti, per un suo ruolo centrale e attivo nella trasformazione sociale, culturale ed economica del Paese⁶².

Una stagione, quella post-bellica e degli anni cinquanta-sessanta dello scorso secolo, che, se lasciò quasi inalterate le condizioni della scuola media superiore e dell'università, coinvolse in modo particolare la scuola dell'obbligo fino al quattordicesimo anno di età. Il confronto era educativo, sociale e politico. Si pensi al dibattito durato quasi un ventennio per concretare la previsione del primo comma dell'articolo 34 della Costituzione repubblicana sull'istruzione inferiore, impartita per otto anni, obbligatoria e gratuita. Degli otto anni d'obbligo, cinque erano destinati alla frequenza della scuola elementare e su questo punto non vi era

⁶¹ F. Cambi, *La scuola italiana nella storiografia*, in *La scuola italiana dall'Unità ai nostri giorni*, a cura di G. Cives, La Nuova Italia, Firenze 1990, p. 393.

⁶² R. Fornaca, *La pedagogia e la didattica per la scuola e nella scuola*, in *La scuola italiana dall'Unità ai nostri giorni*, a cura di G. Cives, cit., p. 341.

discussione; per il triennio successivo, dagli undici ai quattordici anni, i dissensi invece apparvero subito molto profondi⁶³. Lo schieramento politico sul problema vedeva divisi i partiti di sinistra da quelli di centro-destra, i primi nettamente favorevoli alla scuola unica, i secondi avanzanti molte perplessità, denunciando l'appiattimento degli studi nella scuola media con l'accoglimento di ragazzi provenienti da ambienti familiari diversi, con diverse attitudini allo studio, e peraltro con diverse possibilità di prosecuzione della frequenza scolastica oltre l'età dell'obbligo. A complicare ulteriormente le cose si collocava la questione del latino. Persino all'interno del partito comunista, schierato a favore della scuola unica, si discuteva sull'opportunità di mantenerne l'insegnamento. Sostenitore del latino per tutti fu infatti, in un primo tempo, Concetto Marchesi, non rinunciando ad esaltarne il valore formativo, oltre al suo significato di base culturale per ogni ulteriore approfondimento linguistico e storico. Diversa la posizione di Antonio Banfi, ritenendo di porre le basi della formazione critica nell'insegnamento scientifico e tecnologico, contro superstizioni e credenze⁶⁴.

Il fatto è che la messa a punto di un nuovo quadro pedagogico e didattico fu cosa niente affatto semplice, in un periodo che vede affermare la scuola di massa, con tutto ciò che veniva a

⁶³ È da precisare che l'obbligo della scolarità fino al quattordicesimo anno era già implicito nella riforma Gentile, ma non era mai stato oggetto di seri controlli ed era stato pertanto largamente evaso.

⁶⁴ L. Ambrosoli, *La scuola secondaria*, in *La scuola italiana dall'Unità ai nostri giorni*, a cura di G. Cives, cit., pp. 137-139. D'altra parte, è da considerare che la scuola media statale unitaria, istituita con la legge 31 dicembre 1962, n. 1859, manterrà, per un quindicennio, affiancate al programma di italiano elementari conoscenze di latino nella seconda classe, l'insegnamento facoltativo del latino nella terza classe.

comportare. Non si poteva sfuggire al confronto fra le tesi teoriche e le situazioni contingenti: le tattiche e le strategie educative e didattiche si scontravano con una realtà sociale molto complessa e differenziata. Anche se si parlava «di programmazione, di pianificazione, di lavoro individualizzato e di gruppi, di ricerche, di nuove forme di valutazione»⁶⁵, le difficoltà reali da affrontare erano ben altre: fenomeni eclatanti di rifiuto della scuola, assenza delle famiglie, scarsi supporti istituzionali, fino al punto da mettere in discussione – come avverrà negli anni settanta alla cosiddetta «filosofia della descolarizzazione» – il ruolo della scuola, il valore della cultura in una società che sembrava via via orientarsi verso altri punti di riferimento, a cominciare dai nuovi mass-media. E se si assisteva in quegli anni al miracolo economico, ci si chiedeva anche a spese di chi tutto ciò avvenisse. Del resto ai primi accenni di una crisi economica, quel tanto che era stato detto

«sul ruolo della scuola in una società affluente e industrializzata, sul valore d'uso del titolo di studio, sull'assorbimento da parte del mercato del lavoro dei diplomati e dei laureati, cominciò a registrare le prime smentite, e da una pedagogia conflittuale, ma sostanzialmente ottimistica, si passò ad una pedagogia più disincantata, critica»⁶⁶.

4. *La riforma scolastica di Ottaviano*

Ebbene, come si collocava Ottaviano in tutto questo? Era stato e continuava ad essere controcorrente, forse, se senza soste lanciava appelli all'unità delle coscienze e delle forze nazionali per

⁶⁵ R. Fornaca, *La pedagogia e la didattica per la scuola e nella scuola*, in *La scuola italiana dall'Unità ai nostri giorni*, a cura di G. Cives, cit., pp. 344.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 345.

«salvare da sicura morte la *Grande Malata*», tale considerava la scuola italiana, e il cui disagio – avrebbe precisato – andava crescendo con un ritmo accelerato dalla fine della seconda guerra mondiale⁶⁷; se si orientava per una scuola *difficile, specializzata*, nella sana convinzione, però, che: «Quando in una Nazione le Lettere, le Scienze e le Arti decadono, ciò è dovuto esclusivamente a una carenza della Scuola» – scriveva in *Didattica e pedagogia ovvero la mia riforma della scuola* –, «e la carenza della Scuola a sua volta – continuava – non è che l'effetto di una carenza della Libertà»⁶⁸. Possiamo qui, fin da subito, cogliere quale possa essere stato lo spirito, l'obiettivo di Ottaviano nel tracciare la sua Riforma della scuola: mantenere alto il livello della cultura, la cui linfa è riposta nell'«assoluta totale incondizionata Libertà», libertà che è poi il principio fondamentale di una «Didattica come Scienza»⁶⁹.

Alla luce di queste coordinate, Ottaviano avrebbe posto il problema della determinazione di un assetto scolastico, sia da impiantare *ex novo*, sia da riformare, puntando proprio sull'aspetto didattico, condizione primaria di una sistemazione organicamente unitaria della scuola, e pertanto sul rapporto funzionale che deve intercorrere tra il piano della didattica e gli aspetti economico e

⁶⁷ C. Ottaviano, *L'«ordine della scuola italiana»*, in «*Sophia*», Anno XXX, supplemento n. 2, fasc. gennaio-giugno 1962, p. 3.

⁶⁸ Id., *Didattica e pedagogia ovvero la mia riforma della scuola*, Cedam, Padova 1968, p. 18.

⁶⁹ *Ibid.* Una scienza a sé stante la Didattica, nella concezione ottaviana, «dotata di principi normativi assolutamente autonomi nel loro aspetto tecnico, in quanto affondano le loro radici, oltre che nella Filosofia teorica, in senso lato, soprattutto nella Psicologia, nella Biologia e nell'Igiene intese quali scienze dell'uomo come essere dotato di un principio del pensare e del volere – la cosiddetta anima – e di una concausa del vivere – il cosiddetto corpo →» (*Ibid.*, p. 7).

politico, che non possono non atteggiarsi come condizionati o subordinati, ossia come delle mere conseguenze, onde non incorrere in gravi errori di impostazione metodologica⁷⁰.

Giova insistere su questi ultimi due aspetti, poiché, nella prospettiva di Ottaviano, la scuola deve andare al primo posto nelle spese di uno Stato, per evitare che il piano didattico possa essere soggetto ad improvvisazioni, arrangiamenti (talora mistificati anche con inaccettabili motivazioni), con grave danno al suo corretto funzionamento⁷¹; come d'altra parte è da tenere in considerazione, per i rapporti tra Didattica e Politica, che

«se la Didattica deve mirare essenzialmente come suo fine ultimo alla formazione dell'abito critico, [...] essa deve sottoporre l'intero ambito del sapere teoretico e pratico all'analisi, e nulla deve accettare se non dietro una rigorosa e certa dimostrazione. Per ciò stesso deve prescindere da tutte le premesse politiche in senso stretto, sia perché queste sono, per la loro stessa molteplicità ed opposizione, tutte quante acritiche, sia perché la Politica, intesa come "insieme di soluzioni particolari", non è una Scienza, bensì è un complesso di esigenze del sentimento, che possono essere singolarmente rette o giuste o vere, ma che, per non essere

⁷⁰ *Ibid.*, p. 6.

⁷¹ Un principio da sempre eluso in Italia – ieri come oggi sottolineava già Ottaviano – preferendo lo Stato falcidiare gli stanziamenti da destinare alla scuola, «nella folle idea che dell'insegnamento e della cultura non ci fosse poi tanto bisogno» (*Ibid.*, p. 13), dimenticando che è supremo interesse di una Nazione, specialmente allo stato attuale dello sviluppo scientifico, destinare fondi rilevanti per la ricerca scientifica, e che: «il grado di civiltà di una Nazione si misura dalla percentuale di queste spese sull'ammontare totale del bilancio statale» (Id., *Metafisica dell'essere parziale*, vol. II, cit., p. 646).

collegate in sistema, non possono trovare assetto in una costruzione logicamente unitaria»⁷².

Dunque considerava Ottaviano la Didattica come una Scienza a sé, del tutto autonoma nei confronti dell'Economia e della Politica, così da assicurare più concretamente al piano della Scuola efficienza, per cui occorre: che siano stabilite in anticipo le modalità onde reperire con assoluta certezza i mezzi economici necessari; che siano eliminate tutte le condizioni limitative di carattere politico, suscettibili cioè di deviare il piano didattico dalle sue reali finalità: la formazione dell'abito critico e la formazione etica del discente⁷³.

Ciò posto, nel tracciare il quadro della fondazione o della riforma della scuola, Ottaviano pensa ad una scuola *libera, gratuita, specializzata e difficile*. Una scuola libera, comprensiva di tanti tipi di configurazioni didattiche quanti sono richiesti dai cittadini, e al contempo, una scuola gratuita perché tutti i cittadini di qualsiasi classe sociale siano posti nelle medesime condizioni di proseguire i diversi gradi scolastici fino all'università⁷⁴. Quali poi i modelli didattici fondamentali da istituire in uno Stato ordinato secondo ragione? Il modello di istruzione umanistica e il modello di istruzione scientifica, pur nella controversia che ha ruotato intorno ad essi, in relazione alla duplice antinomia di contenuto e metodo, per cui Ottaviano ne avrebbe evidenziato pregi e difetti; non trascurando di sottolineare che la pedagogia classica, greco-medioevale, confidava in una formazione mentale astratta di carattere formale, e pertanto in un metodo prevalentemente intellettualistico o

⁷² C. Ottaviano, *Didattica e pedagogia ...*, cit., pp. 14-15.

⁷³ *Ibid.*, pp. 16-17.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 24, 29.

concettualistico o razionalistico, la pedagogia moderna riponendo il compito essenziale dell'istruzione nel possesso di un dato complesso di cognizioni particolari, attinto prevalentemente da questa o quella disciplina, in una formazione enciclopedica quindi, che fa leva su un metodo intuitivo (nel senso dell'intuizione del particolare)⁷⁵.

Così Ottaviano entrando nello specifico dell'abito mentale di tipo umanistico precisava che esso insegna a «ragionare, inventare e scoprire», e in merito al reale consente l'analisi dei suoi modi di essere e di agire; conferisce ordine nei pensieri dell'uomo, «chiarezza e precisione al linguaggio parlato e al linguaggio scritto»⁷⁶. Ma anche ne denunciava le carenze nella sua univocità, nonché nell'assegnare prevalenza alla «fantasia», al «sogno», alla «parola», così determinando «inerzia pratica», e nel settore morale, «esteriorismo», «eccessiva fiducia in sé», un abito di megalomania «che culmina in un estremo individualismo e nella disgregazione sociale»⁷⁷. Parimenti, apprezzava dell'abito mentale enciclopedico-scientifico la «vigile prudenza», ovverosia l'esperimento e il «controllo induttivo», e al contempo il ponderato «rigore deduttivo», che trova la sua espressione maggiore nell'applicazione circospetta o ponderata della misura, ossia del calcolo quantitativo o matematico⁷⁸; ne evidenziava i difetti, in quanto «abito dispersivo» per la stessa inesauribilità del suo contenuto, «dogmatico» (acritico), «relativistico», «particolaristico», nonché «amorale», traducendosi

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 32-33.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 96.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 97.

⁷⁸ *Ibid.*, p.48.

«in una mentalità adoratrice del fatto compiuto e della bassa sensibilità, e prona davanti all'imposizione violenta e incontrollata»⁷⁹.

Pregi e difetti delle due formazioni mentali avrebbero portato Ottaviano a seguire la direttiva metodologica del *gradualismo quantitativo*, il solo in grado di sciogliere le antinomie sottese alla pedagogia. Indicava difatti la soluzione dell'antinomia fra abito umanistico e abito scientifico nel lasciar prevalere l'educazione umanistica nei primi anni per passare negli anni successivi a quella contenutistica o enciclopedica, posto che l'unificazione metodica, ossia logica, del sapere nasce proprio dall'abito umanistico, in quanto formazione astratta ed universale necessaria ad organizzare il sapere contenutistico enciclopedico. Qui appunto la corretta parabola del processo educativo, tracciata secondo la norma funzionale di una *specializzazione crescente*⁸⁰. Una norma valida a dirimere anche l'altra antinomia, quella tra metodologia intuitiva e metodologia logica, dovendosi privilegiare inizialmente la formazione logico-critica, per passare, in un secondo momento, alla formazione intuitivo-particolare, sicché «i risultati dell'analisi possano a mano a mano inquadrarsi nella sintesi unitaria ad opera di una mente già scaltrita nel procedimento sintetico»⁸¹. E una terza antinomia analizzava Ottaviano, quella derivante dal metodo dell'educazione, ovverosia dal complesso di norme che conviene adottare onde indurre la volontà dei singoli ad aderire concretamente e praticamente ai precetti che costituiscono il codice dell'agire, in altre parole l'antinomia autorità/libertà, la cui soluzione impegna nel perseguire entrambe le specificità nel processo educativo, con procedimento graduale nel tempo, e privilegiando prioritariamente il

⁷⁹ *Ibid.*, p. 49.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 98.

⁸¹ *Ibid.*, p. 99.

principio dell'autorità, in relazione comunque ai diversi temperamenti individuali⁸².

Insomma a volere semplificare, il principio della specializzazione crescente suppone un costante e crescente impegno della volontà, perciò il piano didattico tracciato da Ottaviano lascia pensare ad «un sapere di *difficile acquisizione* e per ciò stesso *altamente selettivo*, [...] un sapere cioè che è per se stesso difficile, e in base al quale la selezione dei meriti scaturisce *ex re ipsa*»⁸³. Di qui i due attributi pertinenti alla scuola, di essere cioè specializzata e in quanto tale *ipso facto* difficile.

5. Piano didattico

Sulla base delle direttive suesposte, Ottaviano delineava in un quadro sinottico la struttura che deve assumere il sistema formativo scolastico. Scuola elementare quadriennale, fondata essenzialmente sullo studio grammaticale della lingua materna e sull'incipiente analisi logica e facendo al tempo stesso posto all'aritmetica e alla geometria pratiche; Scuola media unica elevata da tre a cinque anni, facendo perno sulla lingua latina e sulla matematica pratica (realizzando così la «Scuola Media Unica formativa e qualificata» o Ginnasio); Corso liceale della durata di quattro anni, distinto in cinque licei differenziati, secondo il tipo di insegnamento prevalente (classico, scientifico, pedagogico, artistico e tecnico). Uno Stato ordinato secondo ragione avrebbe avuto cura di istituire anche Scuole specializzate – post-elementari – di arti e mestieri per ogni tipo di attività manuale; al contempo avrebbe istituito una Scuola tecnica quinquennale – perciò Ottaviano ne tracciava anche

⁸² *Ibid.*, pp. 100-101.

⁸³ *Ibid.*, p. 121.

un Piano didattico definito «Programma minimo» – con accesso diretto dalla scuola elementare, comprensiva di tutte le materie previste per il ginnasio, ad eccezione del latino, con il compenso di un considerevole ampliamento del programma della lingua materna e soprattutto della matematica⁸⁴. Quanto alle Facoltà universitarie Ottaviano assestava su un piano di alta specializzazione, fondato su poche materie di base, ma al tempo stesso connesso all'intero campo dello scibile da una non marginale preoccupazione filosofica, perciò era prevista l'obbligatorietà della frequenza di un corso biennale di *Filosofia teoretica* per tutti gli iscritti ad una qualsiasi facoltà, e inoltre l'obbligatorietà della frequenza di un corso biennale della disciplina filosofica da cui ogni singola Facoltà è nata come trattazione tecnica di essa: *Filosofia della Scienza* (Facoltà delle scienze fisico-matematico-naturali); *Eстетica* (Facoltà delle discipline estetico-filologiche e Facoltà delle arti); *Prassiologia* (Facoltà delle discipline: storiche; giuridiche; economiche); *Psicologia metafisica* o *Filosofia del vivente* (Facoltà delle discipline biologiche)⁸⁵.

Considerava in definitiva Ottaviano il sistema formativo un organismo essenzialmente e rigorosamente unitario, per cui ne delineava la riforma a cominciare dalla scuola elementare fino all'università. D'altra parte, disfunzioni nell'organizzazione didattica di un qualsiasi settore ricadono anche nella strutturazione didattica degli altri settori. Prova ne sarebbe stata la crisi mondiale dell'università, la cui causa reale Ottaviano lasciava risalire all'enciclopedismo, e pertanto agli errori delle impostazioni e delle dottrine pedagogiche e didattiche dei gradi precedenti. L'applicazione dei postulati dell'Attivismo alla didattica della scuola in tutti i suoi gradi

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 121-123.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 106.

avrebbe determinato delle gravissime conseguenze. Come la scuola elementare perdeva il suo carattere peculiare di scuola grammaticale, anche la scuola media avrebbe perso il carattere di scuola logica, con il rifiuto dell'analisi logica, e quindi di tutte quelle lingue in cui l'aspetto concettuale prevale sul mero aspetto semantico, come la lingua latina e le stesse lingue neolatine, il francese e l'italiano. Il processo patologico ha così invaso il grado medio-superiore dell'insegnamento, ossia la scuola logico-critica, e pertanto la stessa università che ha perduto il carattere di scuola critica per eccellenza, per diventare massicciamente e ciecamente enciclopedica:

«L'informazione – scriveva Ottaviano – ha eliminato del tutto la formazione, ossia la critica: di conseguenza il cervello dei giovani, ridotto alla stregua di un enorme sacco da riempire di un caotico sapere, è diventato incapace di giudicare e di pensare, di orientarsi nel dedalo delle relazioni che costituiscono la *rerum natura* da una parte, le *res gestae* o narrazione causale degli avvenimenti umani dall'altra parte»⁸⁶.

Alla luce di queste analisi, Ottaviano proponeva dunque la sua Riforma, intendeva qualificare i singoli gradi dell'insegnamento, dal grammaticale (Elementare), al logico-linguistico (Scuola Media), al logico-critico (Scuola Media Superiore), per culminare nell'ambito critico per eccellenza (Università), il tutto inquadrando in un ideale formativo rappresentato da un sapere unitariamente organizzato, per i vantaggi che ne derivano: «la Ginnastica mentale, la Polivalenza del pensare, l'Unità del Genere Umano»⁸⁷. Vantaggi per Ottaviano di non poco conto, a

⁸⁶ C. Ottaviano, *Intorno ad alcuni fondamentali problemi della pedagogia*, Muglia, Catania 1970, pp.78-79.

⁸⁷ C. Ottaviano, *Didattica e pedagogia ...*, cit., p. 117.

confermare i quali avrebbe fatto valere quanto sostenuto in proposito da autorevoli voci della pedagogia. Ricorreva difatti a Gentile, allorché questi affermava che «tutta l'educazione è una ginnastica e il sapere stesso, la cultura, la materia di ogni insegnamento, una mera palestra mentale». E la Ginnastica mentale importa la stessa Polivalenza del pensare, come avrebbe detto Henri Irenée Marrou: «Una mente esercitata viene a rappresentare [...] una sorta di tessuto umano indifferenziato, di altissima qualità intrinseca, pronto a ubbidire a tutti i comandi dello spirito»; e d'altra parte, per Ottaviano, «un pensare polivalente suppone un fondo culturale omogeneo e identico in tutti gli spiriti ad esso educati e formati, per cui l'individuo singolo esce dal suo isolamento, si inserisce nella tradizione», ne respira lo stesso modo di sentire e si accomuna a tutti i suoi contemporanei che hanno attinto alla medesima fonte. Qui «l'aspetto più commovente del cosiddetto Umanismo Classico»⁸⁸. Qui l'obiettivo di quell'ideale educativo rappresentato da un sapere unitariamente organizzato, al fine di evitare di smarrirsi «nel tecnicismo delle discipline particolari, dove ogni intelligenza muore e il cuore si inaridisce», e di pervenire a quella cultura comune in cui «respira e vive lo spirito dell'Uomo»⁸⁹.

L'impianto scolastico ideato da Ottaviano per quanto dato mantiene una sua rilevanza, non foss'altro per la lezione di metodo ancora valida da ravvisare nel carattere unitario e unificante del principio educativo, ossia nella sua capacità di indicare una prospettiva organica e coerente per l'intera formazione scolastica, di fronte ad una scuola quale è la nostra troppo spesso sbilanciata tra mode, strumentalizzazioni, attraversata da scosse solo nevrotizzanti dettate da interessi di parte a seconda del vento ideologico-

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 117-118.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 119.

politico: senza una concreta idea di scuola quale punto di riferimento sia per le politiche scolastiche, che per l'organizzazione dei percorsi formativi si rischia la deriva dell'istituzione scolastica⁹⁰.

Tra i paradigmi attorno ai quali ruota la formazione scolastica: quello del *capitale umano* funzionale a formare produttori competenti, e pertanto funzionale alla logica dell'economicismo neoliberista; e quello dello *sviluppo umano* con priorità dello sviluppo di espansione delle libertà sostanziali degli esseri umani, per dirla con Amartya Sen⁹¹. Due opzioni che evidenziano le molte aporie e ambiguità del discorso sulla scuola, il suo pencolare tra utopia e adeguamento. La scuola si caratterizza

«per una duplice tensione o finalità: si lega alla cultura, alla sua autonomia critica, al suo universo di valori emancipativi, che tendono a contrapporsi alla società, al suo *status quo* e a lavorare a una sua riarticolazione; ma anche si lega alla società, come istituzione riproduttiva e conformatrice, come luogo di ricostruzione dei profili professionali [...] funzionali agli obiettivi del sistema socio-economico»⁹².

Due ruoli antitetici che alimentano la contraddittoria identità della scuola e la sua interna dialettica posta in tensione tra autonomia e funzionalità, tensione costitutiva da cui partire per ripensare le strutture della scuola, per mantenerla in un costante movimento a livello di elaborazione delle sue strategie in ambito

⁹⁰ M. Baldacci, *Per un'idea di scuola. Istruzione, lavoro e democrazia*, Franco Angeli, Milano 2014, p. 7.

⁹¹ *Ibid.*, p. 58. Cfr. A. Sen, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Mondadori, Milano 2001.

⁹² F. Cambi, *Scuola e società complessa. Appunti sul ruolo e l'identità*, in *Complessità, pedagogia critica, educazione democratica*, a cura di F. Cambi - G. Cives - R. Fornaca, La Nuova Italia, Firenze 1993, p. 225.

politico scolastico, a livello della sua interna dinamicità democratica. Di fronte ad uno sfondo culturale, economico profondamente cambiato, la scuola deve sapere interrogare se stessa, le condizioni di produzione dei suoi possibili significati; il discorso pedagogico sulla scuola che non può piegarsi ad affrontare la richiesta sempre più diffusa di formazione entro una logica prevalentemente strumentale, finendo così con il ratificare l'esistente anziché proiettarsi creativamente e umanamente verso il futuro⁹³. Di qui la necessità di portare a sintesi i due paradigmi menzionati, al fine di contrapporre all'unilateralità del paradigma del capitale umano (oggi privilegiato) un più ampio orizzonte di sviluppo umano in cui la stessa esigenza di potenziare la produzione di capitale intellettuale verrebbe creativamente a convergere. Si rivitalizzerebbe il sistema scolastico in direzione di una nuova visione della formazione attenta sì ai saperi scientifici e tecnologici, ma senza comprimere quelli umanistici, necessari a promuovere il ragionamento critico, la creatività, fattori cruciali per formare in sede democratica cittadini critici e attivi anziché passivi ingranaggi della macchina produttiva⁹⁴. Ad esprimersi in tal senso è Martha Nussbaum, che pur non sottovalutando la formazione scientifico-tecnologica quale attesa della «società della conoscenza», riserva uno spazio non indifferente alla cultura umanistica: la letteratura, la storia, la filosofia, l'arte per il loro intrinseco e insostituibile valore formativo⁹⁵; quello stesso largo respiro culturale che la riforma scolastica di Ottaviano veniva a promuovere.

⁹³ G. Scuderi, *Scuola Formazione Politiche educative*, in *Autonomia scolastica. Sperimentazione nel Circolo didattico "G. A. Costanzo" di Melilli*, a cura di G. Scuderi, Pellegrini, Cosenza 2000, p. 11.

⁹⁴ M. Baldacci, *Per un'idea di scuola...* cit., p.64.

⁹⁵ M.C. Nussbaum, *Coltivare l'umanità*, Carocci, Roma 2006.

Graziella Scuderi

SOMMARIO

Il testo fornisce per linee essenziali il contributo di Carmelo Ottaviano al problema fondativo della Pedagogia. Attraverso un *excursus* storico-teoretico della disciplina, si viene così a considerare la pedagogia scienza filosofico-sperimentale. Pedagogia che come istruzione ricava il suo contenuto dalla filosofia quale "enciclopedia del sapere", il metodo dalla psicologia sperimentale; come educazione ricava il suo contenuto dall'etica, il metodo dalla prassiologia. Non disgiunto dal problema teoretico pedagogico si presenta il problema scolastico, nella proposta di Ottaviano di una Riforma di scuola libera, gratuita, difficile, e regolata dal principio della specializzazione crescente.

Parole chiave: Pedagogia, Fondamenti, Scuola, Obiettivi, Organizzazione.

SUMMARY

The text provides Carmelo Ottaviano's contribution to the founding problem of Pedagogy in essential lines. Through a historical-theoretical *excursus* of the discipline, one comes to consider the pedagogy as a philosophical-experimental science. Pedagogy that as an instruction derives its content from philosophy as an "encyclopedia of knowledge", the method from experimental psychology; as education it derives its content from ethics, the method from praxology. Not separated from the pedagogical theoretical

problem is the scholastic problem, in Octavian's proposal for a Reform of free, difficult school, and regulated by the principle of increasing specialization.

Keywords: Pedagogy, Fundamentals, School, Objectives, Organization.

Politica come «scienza», politica come «virtù». Dall'aut/aut hobbesiano all'et/et aristotelico nella *Soluzione scientifica del problema politico* di Carmelo Ottaviano

di *Antonio Vernacotola Gualtieri D'Ocre*

1. Sul significato de 'La soluzione scientifica del problema politico': verso una palingenesi dell'epistemologia delle scienze sociali

La dottrina politico giuridica di Carmelo Ottaviano, pur risultando costantemente aggiornata sulle coeve novità filosofiche¹ nonché lamente versata sulle problematiche dell'attualità storica e geopolitica, sembra inscrivere con chiarezza, come è stato già ben sottolineato², nell'alveo del pensiero metafisico d'ispirazione classica. Di peculiare valore, per cogliere all'interno della sua vasta attività produttiva alcuni profili essenziali di questa ispirazione, non scevra, come di diceva, di un continuo contatto con le istanze della contemporaneità, appare l'opera del 1954 *La soluzione scientifica del*

¹ Certamente, fra le nuove tendenze che Ottaviano tiene in considerazione vi è il rinnovato dialogo fra metafisica e scienza avviato presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore. Non è certo di secondo momento l'accoglienza ampiamente generosa riservata alla nuova prospettiva "politico-scientifica" ottavianea da parte del fondatore dell'Ateneo milanese che, nello stesso '54, ebbe ad osservare a proposito del presente "dotto lavoro": «non esito ad applaudire a questa prassiologia, che indica questa strada d'una vera pacificazione sociale». A. Gemelli, *Carmelo Ottaviano e la prassiologia*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, XLVI, 1954, p. 591.

² Cfr. F. Coniglione, «*Sophia*». *Nel segno di Ottaviano: una rivista a tutto campo*, in AA.VV., *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste*, a cura di P. Di Giovanni, vol. I, FrancoAngeli, Milano 2006, pp. 92-93.

*problema politico*³. Il volume, concepito e redatto nella prima era atomica⁴ a ridosso della drammatica quanto rivoluzionaria esperienza storico-militare incarnata del lancio delle bombe nucleari su Hiroshima e Nagasaki, nonché nel frangente del più vivo esacerbarsi dell'incipiente Guerra fredda coincidente con le fasi conclusive della Guerra di Corea⁵, sembra volersi far carico di una nuova impostazione teorica del problema politico, sia in un'ottica internazionale che in riferimento alla dimensione statuale, un'impostazione nuova, in apparenza, ma di fatto ben radicata nei gangli strutturali del pensiero tradizionale, in ispecie di quello di marca aristotelica.

Scopo del presente studio è sviluppare un'analisi di come Ottaviano abbia inteso affrontare, in tale congiuntura storica, il "problema politico" ed i suoi nodi di maggior complessità mediante il tentativo di collocarlo in una solida piattaforma epistemologica, o, più precisamente, per usare una fraseologia d'effetto –

³ C. Ottaviano, *La soluzione scientifica del problema politico*, Rondinella, Napoli 1954.

⁴ Una sagace analisi del tema è stata svolta da Martin Heidegger, *Umanesimo e scienza nell'era atomica*, a cura di A. Crescini, La scuola, Brescia 1986². Cfr. anche: A. Angelopoulos, *L'atomo unirà il mondo? Aspetti economici, sociali e politici dell'era atomica*, Einaudi, Torino 1956; G. Pontara, *Antigone o Creonte. Etica e politica nell'era atomica*, Editori riuniti, Roma 1990.

⁵ Guardando in merito alla più consolidata letteratura internazionale, si rinvia ai lavori di W. Stueck, *The Korean war. An international history*, Princeton university press, Princeton 1995; Id., *Rethinking the Korean war. A new diplomatic and strategic history*, Princeton university press, Princeton-Oxford 2004.

ma certamente non nuova – di “farne una scienza”⁶. E si intende farlo a partire dal volume testé citato, del quale si valorizzeranno gli aspetti maggiormente significativi, cercando di incastonarli nel più ampio quadro della storia del pensiero epistemologico applicato alla politica ed ai sistemi deontici e nel quale, in modo specifico, si tenterà di enucleare il nesso con quella matrice aristotelico-tomista che ne costituisce il principale riferimento fondativo e, per dir così, la polla sorgentizia⁷. A tale scopo, è d'uopo enunciare anzitutto gli scopi programmatici dell'opera in oggetto, rannodabili attorno a quattro punti cardinali nei quali sembra compendiarsi, *in*

⁶ «Come sarebbe sciocco in fisica temer di scontentar Tolomeo per tener fede a Galilei, così in politica insano sarebbe non affermare quanto è verità scientifica, cioè prodotto dell'intelletto critico. Tanto più che sui dettami della ragione potrà costruirsi un sistema politico-economico capace di riappacificare le parti in contesa e di condurre la politica – fino ad oggi la meno scientifica delle attività umane, perché legata alle effusioni del sentimento e abbandonata all'illogicità e al capriccio del volere empirico al livello di scienza capace di conclusioni universali e necessarie». C. Ottaviano, *op. cit.*, p. 8 ss.

⁷ La collocazione di Ottaviano in un siffatto contesto merita delle appropriate distinzioni che ci sembrano ben sintetizzate da Carmelo Ferro: «L'Ottaviano è d'accordo nel sostenere la necessità d'una tradizione di verità fuori del principio d'immanenza, ma, pur valorizzando al massimo il Medioevo – del quale come tutti sanno, è uno dei più solerti e sagaci studiosi – sostiene che non è possibile un ritorno ad esso, ed afferma la possibilità di una quarta fase dopo le tre esistenti». C. Ferro, *L'«Antimoderno» di Carmelo Ottaviano*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, XXXII, 1940, p. 496.

nuce, la piattaforma epistemologica sottostante all'intero modello politico ottaviano⁸.

Il primo e principale *intento* che ci vien fatto di cogliere consiste in una vera e propria *palingenesi* del rapporto che lega *politica* e *scienza*; e parlare di una palingenesi è in tale contesto tutt'altro che inappropriato, poiché, come vedremo, siamo di fronte ad una visione che si rivela essere specularmente opposta a quella canonica dell'“hobbesismo”, pure incentrata sull'idea di fare della politica una “scienza”, ma postulante un impianto teorico della *scienza civile* di tipo “puristico”, tendente a parificarne lo statuto concettuale a quello delle discipline logiche, come la matematica e la geometria⁹; rispetto a questa concezione, esposta nel modo più rigoroso nel *De cive* del 1642¹⁰ ma già chiaramente delineata negli *Elements of Law Natural and Politics* del 1640¹¹, l'epistemologia politica ottaviana rappresenta invero un completo ribaltamento.

⁸ Cfr. C. Ottaviano, *Intorno ad una nuova scienza da fondare: la prassiologia*, in *Universalità fascista*, III, 1935; Id., *Etica, politica o prassiologia, pedagogia*, in Id., *Metafisica dell'essere parziale*, vol. II, 3^a ed. riveduta ed accresciuta, Rondinella, Napoli 1955; AA.VV., *Progetto di un disegno di legge per salvare la democrazia dalla dittatura*, Estratti di articoli di C. Ottaviano, B. Brunello, B. Magnino, M. Iannizzotto e D. D'Orsi, pubblicati nella rivista *Sophia* e raccolti in volume, a cura di C. Ottaviano, Cedam, Padova 1961; C. Ottaviano, *Che cosa è il social-liberalismo*, Cedam, Padova 1962; Id., *Critica del Socialismo ossia Introduzione alla dottrina della proprietà per tutti*, Cedam, Padova 1964.

⁹ Sul tema si rimanda al fondamentale volume di A.G. Gargani, *Hobbes e la scienza*, Einaudi, Torino 1983.

¹⁰ T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, trad. it., in *Opere politiche di Thomas Hobbes*, a cura di N. Bobbio, vol. I, pp. 71-72.

¹¹ «Dalle due principali parti della nostra natura, Ragione e Passione, sono derivati due tipi di sapere, il matematico, e il dogmatico. Il primo è

Il secondo *intento* dell'Autore, che corrisponde ad uno dei pilastri su cui si regge la sua dottrina, consiste in una seria valorizzazione, in chiave quasi euristica, dei “corsi e ricorsi storici”¹² di preclara ascendenza vichiana¹³ lungo una traiettoria che unisce, con sorprendente concretezza, le più spinose e complesse realtà del

libero da controversie e disputa, in quanto consiste nel confrontare unicamente figure e movimento; in queste cose la verità e l'interesse degli uomini non si oppongono a vicenda. Ma nel secondo non vi è nulla che non sia soggetto a discussione, poiché confronta uomini, e interferisce nel loro diritto e profitto. [...] Non vi è modo di ridurre questa dottrina alle regole e all'infallibilità della ragione, a meno, in primo luogo, di stabilire per una fondazione dei principi tali che la passione, non potendo metterli in dubbio, non sia in grado di rimuoverli; e in secondo luogo, di costruirvi sopra la verità dei casi nella legge di natura (mentre finora sono stati costruiti in aria) per gradi, fino a che il tutto sia inespugnabile». T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, trad. it. e note a cura di A. Pacchi, intr. di L. Violante, Trebaseleghe 2004 (1^a ed. anastatica 1985), *Epis. ded.*, p. 5.

¹² C. Ottaviano, *La soluzione scientifica del problema politico*, cit., p. 10.

¹³ Cfr. R. Mazzola, *Metafisica storia erudizione. Saggi su Giambattista Vico*, pres. di M. Martirano, Le Cariti, Firenze 2007; G. Cacciatori, *L'infinito nella storia. Saggi su Vico*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2009; A. Sabetta, *Giambattista Vico. Metafisica e storia*, Studium, Roma 2011; J. Donoso Cortés, *La filosofia della storia. Giambattista Vico*, intr., trad. it. e note critiche di G. Scocozza, pref. di G. Cacciatore, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2011; M. Montanari, *Studi su Vico. Idea della storia e forme della politica*, Pensa multimedia, Lecce 2013; G. Salatiello, *Il problema della storia universale in G. B. Vico*, ed. aggiornata, G&BP, Roma 2015; F. Biasutti, *G.B. Vico. La Storia come Scienza nuova*, in *Pensiero e formazione. Studi in onore di Giuseppe Micheli*, a cura di G. Piaia e G. Zago, pref. di V. Milanesi, Cleup, Padova 2016, pp. 221-236; AA.VV., *Politica e storia in Vico*, a cura di G. Cospito, Ibis, Como 2019.

presente ad altrettante ed altrettali situazioni del passato, anche remoto¹⁴: così, il conflitto, in fase di piena conflagrazione fra gli anni '50 e '60 del Novecento, fra quelle che Ottaviano chiama la «plutocrazia di origine ebraico-protestante»¹⁵ ed il «comunismo di origine illuministica, ossia materialistico-atea»¹⁶, rievoca ed, in qualche misura, “riproduce” l’antico conflitto fra la potenza economico-commerciale ateniese ed il *moloch* spartiate¹⁷, fondato invero su una rigorosa organizzazione sociale ad orientamento essenzialmente comunistico e militarista¹⁸.

Nella fattispecie – ed è questo il terzo pilastro teorico piantato dal Filosofo – uno dei punti fermi che la storia attesta e che va posto, come si spiegherà meglio, alla base di una concezione scientifica della politica è il principio, di cui è conferma emblematica l’esito infausto della Guerra del Peloponneso¹⁹, secondo cui l’indefinito protrarsi del conflitto fra modelli politici ed economici antitetici porta ineluttabilmente all’autodistruzione di entrambi, a cagione del definitivo sovraordinarsi della *ubris* alla *recta ratio* ed alla

¹⁴ Cfr. C. Ottaviano, *La soluzione scientifica del problema politico*, cit., pp. 8-10.

¹⁵ *Ibid.*, p. 17.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Si rimanda, per tutti, all’acuta analisi di O. Longo, *Atene e Sparta nell’opera di Tucidide: ragioni storiche di un’antitesi*, in *Memorie della Accademia patavina di scienze, lettere ed arti*, Classe di scienze morali, lettere ed arti, LXXIV, 1961-62.

¹⁸ Cfr. M. Nafissi, *La nascita del kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1991.

¹⁹ Cfr. J.T. Roberts, *The plague of war. Athens, Sparta, and the struggle for ancient Greece*, Oxford University Press, New York 2017; D. Kagan, *La guerra del Peloponneso. La storia del più grande conflitto della Grecia classica*, trad. it. di M. Parizzi, Mondadori, Milano 2020.

prudentia nella gestione della *res publica*²⁰. La ragione di ciò giace nell'idea, ben intuita da Platone²¹, che la “discordia” fra *poleis* o nazioni avverse – così come, all'interno di uno stesso corpo politico, fra classi sociali o gruppi etnici – genera sempre decadenza dei costumi, crisi economico-sociale e, in ultima istanza, il crollo di una civiltà²².

Il quarto ed ultimo pilastro della scienza politica, coincidente anch'esso con uno specifico *intento* dell'opera ottaviana, consiste nella necessaria ed indifferibile adozione in guisa di costruzione teorica fondante di un rigoroso principio di *realismo* dalle connotazioni ontologico-cognitivistiche. L'errore esiziale, secondo Ottaviano²³, in ordine alla possibilità di costituire il *politico* in forme scientifiche è l'*astrattismo aprioristico*, errore nel quale, per le proprie caratteristiche intrinseche, sono destinate a cadere entrambe le concezioni che si fronteggiano sulla scena della storia delle dottrine politiche, ovvero, per usare le parole di Ottaviano, quella «ottimistica» e quella “pessimistica”²⁴. La prima, nel variato comporsi ed articolarsi delle prospezioni filosofico politiche disegnatesi nella storia, ha conosciuto plurime declinazioni. Il Filosofo ne analizza da vicino due delle più significative: in primo luogo, quella dell'*intellettualismo etico*, avente in Socrate e Platone

²⁰ C. Ottaviano, *La soluzione scientifica del problema politico*, cit., pp. 13-17.

²¹ Platone, *Repubblica*, H, 545d.

²² «Tanto più che l'esperienza del passato ci conferma un fenomeno indefetibile o immancabile: delle due parti in contesa nessuna riesce a sopravvivere. Ambedue periscono l'una per mano dell'altra». C. Ottaviano, *La soluzione scientifica del problema politico*, cit., p. 10.

²³ Il tema è affrontato dal Filosofo in modo disteso ed approfondito nella *parte prima* della *Soluzione scientifica del problema politico*, cit., p. 18-37.

²⁴ *Ibid.*, p. 20.

i propri dioscuri, che professando l'auto-imposizione in chiave oggettivistica del *Bene* alla volizione soggettiva e facendo discendere così la condotta malvagia o delittuosa dal fatto intellettuale della sua ignoranza²⁵, nega sostanzialmente, ad avviso di Ottaviano²⁶, l'autonomia della volontà rispetto alla ragione e cade così in una raffinata forma di determinismo pratico; in secondo luogo, quella del *sentimentalismo morale*, avente invece in Rousseau il più importante teorico²⁷; tale tendenza, in aderenza ad una visione immaginifico-utopistica distesamente squadernata secondo precisi scopi dimostrativi, conferisce un rilievo primario agli aspetti istintuali o pre-razionali – in una parola, *naturalistici* – che contraddistinguono l'essere umano, giungendo così a deprezzare il valore della ragione

²⁵ Antonio Da Re ben sottolinea tanto il limite quanto l'aspetto produttivo dell'intellettualismo etico socratico: «Utilizzando termini che sono estranei all'orizzonte culturale del mondo antico, si potrebbe dire che l'intellettualismo si produce quando si misconosce o almeno si sottovaluta il ruolo della volontà nelle nostre scelte: può essere che noi facciamo il male perché lo vogliamo, anche se sappiamo che è male [...] Tale tesi, però, può anche essere letta in altro modo, ovvero: noi facciamo il male perché ne fraintendiamo il significato e il valore e quindi lo scambiamo per bene; a ciò si riferisce Socrate nel *Menone* quando menziona le diverse cose (salute, bellezza, ricchezza) e qualità che ci rendono schiavi quando sono prive della guida della ragione». A. Da Re, *Filosofia morale. Storia, teorie, argomenti*, Mondadori, Milano 2003, p. 6.

²⁶ Ottaviano svolge sul punto un'ampia ed originale trattazione critica. C. Ottaviano, *La soluzione scientifica del problema politico*, cit., pp. 20-26.

²⁷ G. Marrone, *Jean Jacques Rousseau. Sentimento e prospettiva pedagogica*, Modis, Roma 1974; M. Menin, *Il libro mai scritto. La morale sensitiva di Rousseau*, Il mulino, Bologna 2013.

e finendo anch'essa, in ultima istanza, per denegare la realtà del libero arbitrio²⁸.

La seconda, l'opzione "pessimistica", che, come osserva Ottaviano, rinviene le sue configurazioni archetipiche nel realismo politico del Machiavelli e, soprattutto, nel "giusnaturalismo" contrattualistico di Hobbes, consta di un'interpretazione, per dir così, *negativa* della natura umana, concepita in modo icastico come votata per natura a condotte sopraffattorie. Ora, va detto, entrambi i filosofi, seppure con modalità e procedimenti largamente difformi, assumono un siffatto modulo antropologico non perché risulti comprovato in modo indubitabile dall'esperienza, bensì perché appare loro funzionale al perseguimento del fine propriamente politico-utilitaristico da essi anticipatamente prefissato, consistente per Machiavelli nella guida del *Principe* alla salvaguardia ed all'accrescimento del suo potere²⁹, per Hobbes, più finemente, alla

²⁸ C. Ottaviano, *La soluzione scientifica del problema politico*, cit., pp. 30-31.

²⁹ Marco Sgarbi, occupandosi della lettura hegeliana di Machiavelli, mette bene in luce questo aspetto: «L'opera è un trattato di precettistica politica che ha come obiettivo istruire il principe nell'arte del governo. Il senso complessivo dell'opera di Machiavelli, spesso frainteso nella lunga storia delle sue interpretazioni, si trova nelle righe iniziali: "tutti gli Stati, tutti e' domini che hanno avuto e hanno imperio sopra gli uomini, sono stati e sono repubbliche o principati (N. Machiavelli, *Il principe*, § 1)". In queste righe non è importante individuare i due tipi di governo, uno per così dire monarchico e l'altro più democratico, quanto determinare la valenza politica del concetto "imperio" che per Hegel costituirà il concetto stesso di virtù del principe. L'"imperio" è il potere politico esercitato dall'autorità sugli uomini e per Machiavelli è essenzialmente un potere assoluto. Sin dall'inizio è chiara la superiorità dello Stato come entità etico-politica rispetto al cittadino o agli individui che ne fanno parte». M.

giustificazione sul piano scientifico di detto potere, insignito dell'attributo di una *sovranità* ormai secolarizzata.

Ciò che conta per Machiavelli, e questo Ottaviano lo riconosce chiaramente, non è l'effettuazione di una descrizione della natura umana fedele alla realtà, bensì, il tratteggiamento, per dir così, del “quadro peggiore possibile” allo scopo di offrire al principe lo strumentario idoneo a conservare la propria signoria in ogni circostanza, strumentario che trova nella “guerra”, quindi nella violenza e nel suo uso accorto ed astuto, i suoi mezzi più efficaci³⁰.

«Il ritratto che egli fa dell'uomo pratico è quanto mai negativo: l'uomo è dominato da una fondamentale passione, l'avidità di godimento in tutti i sensi, e per soddisfarla fa appello a qualsiasi espediente pratico, a qualsiasi azione malvagia, anche la più ripugnante. Lo strano – e qui comincia la contraddizione – è che Machiavelli vuol rendere edotto di ciò il suo Principe, affinché questi superi in doppiezza e malvagità i suoi sudditi e, riuscendo a dominarli e a sottometterli, impedisca che si ammazzino a vicenda e mandino in rovina la Patria»³¹.

Eguale “pessimistica” ed eguale “strumentalistica” è la visione pratico-filosofica elaborata da Hobbes, che Ottaviano discute in maniera alquanto approfondita e che può, a nostro avviso, esser sunteggiata dal seguente passo del *De cive*.

Sgarbi, *Hegel lettore di Machiavelli*, in *Etica & Politica/Ethics & Politics*, XVIII, 2015, pp. 98.

³⁰ «Uno principe non avere altro obiettivo né altro pensiero né prendere cosa alcuna per sua arte fuora della guerra e ordini e disciplina di essa, perché quella è sola arte che si aspetta a chi comanda». N. Machiavelli, *op. cit.*, § 14.

³¹ C. Ottaviano, *La soluzione scientifica del problema politico*, cit., p. 32.

«Ogni piacere dell'animo o consiste nella vanità, o se vogliamo, nella presunzione, oppure si può ricondurre in ultima analisi alla vanità; tutti gli altri piaceri o non escono dalla sfera dei sensi, o in qualche modo vi conducono, e come tali possono venir compresi sotto la nozione dell'utile»³².

Orbene, Ottaviano, nell'esporre la psicologia ivi tratteggiata³³, la sua rifrazione in uno stato di guerra permanente³⁴ e l'esito assolutistico cui esse danno inevitabilmente adito sul piano politico³⁵, da un lato ne sottolinea con acume il tratto contraddittorio, dato che, «essendo il Sovrano anche lui un uomo, incapperà nelle premesse universali da lui poste, la competizione, la diffidenza e soprattutto la ricerca della gloria»³⁶, dall'altro sembra discernere la genesi in un'istanza di *astrattismo* che colloca tale tipo di riflessione in un ordine concettuale di tipo aprioristico e, quindi, "idealistico".

«Risulta evidente ad una semplice riflessione che il politico, il quale commisuri la forma dello Stato ad un tipo ideale di uomo inesistente nella realtà, costruisce un mito, un'opera di poesia, ma non dà certo origine ad uno Stato che possa avere una sia pur vaga possibilità di essere attuato nella concreta realtà della storia, e quindi di giovare all'umanità»³⁷.

³² T. Hobbes, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, trad. it. a cura di T. Magri, Editori riuniti, Roma 1993³, I, 2, pp. 81-82.

³³ C. Ottaviano, *La soluzione scientifica del problema politico*, cit., p. 32.

³⁴ *Ibid.*, p. 33.

³⁵ *Ibid.*, p. 34.

³⁶ *Ibid.*, p. 35.

³⁷ *Ibid.*, p. 36.

Ed infatti, argomenta Ottaviano, entrambe le prospettive, quella *ottimistica* come quella *pessimistica*, poggiando non su elementi realistici ma su concetti astratti, estrapolati dall'esperienza per finalità di coerenza sistematica o di strumentalità utilitaristica, hanno quale propria destinazione finale l'*utopismo*. Di questo dato, riconosce il Filosofo³⁸, lo stesso Platone sembra avere piena contezza nel momento in cui, nella sua ultima opera, *Le Leggi*, si volge ad accostare – ed in qualche modo a sostituire – alla rappresentazione, per dir così, iconografica dello *Stato ideale* l'elaborazione di un *Secondo Stato* ove gli eccessi derivanti dall'estremizzazione dell'idea di «concordia» sono fortemente mitigati da una decompressione, in chiave realistica, della libertà umana³⁹. In esso, la *reductio ad unum* del *politico* tipica della prospezione proto-idealistica che Ottaviano riconosce in certuni passi platonici⁴⁰, *reductio* nella quale ed in virtù della quale non sembra esservi spazio alcuno per la pluralità di vedute e di condotte naturalmente postulate dal libero arbitrio, cede il passo ad una visione più aderente alla concreta oggettività ontologica ed esistenziale dell'individuo umano e, per conseguenza, delle comunità politiche; un'oggettività, questa, che palesa al contrario come il pluralismo delle idee, l'uso dialettico della ragione⁴¹, il confronto e la contemperazione fra punti di vista differenti, lungi dal creare scompenso o disordine, sono invece la ricchezza e la molla rigeneratrice della vita sociale dell'uomo e ne

³⁸ *Ibid.*, pp. 28-29.

³⁹ Platone, *Leggi*, libri Δ-H.

⁴⁰ *Id.*, *Repubblica*, Δ, 420d; 428e-429a.

⁴¹ Su questo punto è agevole rinvenire nello stesso Platone delle illustrazioni illuminanti, in special modo nella *Repubblica*: *Ibid.*, Ζ, 531d-536b.

esprimono in maniera antonomastica, come ha sottolineato meglio di altri lo Stagirita⁴², la sua “vocazione politica”.

2. Sulla struttura “idealistica” dell’utopismo politico. Ottaviano di fronte al comunismo di Platone e di Marx

Per costituire la politica su basi scientifiche, occorre dunque per Ottaviano prendere le mosse dall’analisi di Aristotele, che a suo avviso presenta alcuni punti di forza di notevole persuasività, nonché, anche, taluni fattori di incompletezza o perfettibilità. I profili di positività che il Nostro sembra ascrivere a tale dottrina possono riassumersi in tre istanze⁴³.

In primo luogo, va considerato il fatto che Aristotele guarda alla realtà politico-sociale quale essa è e non come dovrebbe essere, riconoscendo quale base della *polis* l’uomo nella sua essenza⁴⁴ ed allo stesso tempo decriptandone, con fine psicologia, le pulsioni, i desideri, le aspirazioni ed i timori attraverso un’analisi capace di ponderare in modo contestuale la natura umana e l’esperienza comune⁴⁵; secondariamente, il fatto che lo Stagirita applica alla politica il “metodo” seguito nelle scienze empiriche⁴⁶, ovvero

⁴² Lo ἄνθρωπος οὗτος è «φύσει πολιτικὸν ζῷον» perché «λόγον δὲ μόνον ἔχει τῶν ζῴων», in quanto è un essere vivente, unico in ciò fra tutti, dotato di discernimento critico e di capacità dialettiche. Aristotele, *Politica*, 1253a 7-10.

⁴³ C. Ottaviano, *La soluzione scientifica del problema politico*, cit., pp. 37-45.

⁴⁴ Aristotele, *op. cit.*, 1253a 2-3.

⁴⁵ Cfr. E. Berti, *Pensiero ed esperienza in Aristotele*, in *Atti dei convegni dei Lincei*, LXXIII, 1985, pp. 237-245.

⁴⁶ Cfr. E. Berti, *Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele*, in *Studi sull’etica di Aristotele*, a cura di A. Alberti, Bibliopolis, Napoli 1990, pp.

un esame dell'oggetto di studio partendo da una scomposizione dello stesso nelle sue parti elementari per poi ricostruirne le dinamiche interne, la natura e, principalmente, le finalità intrinseche⁴⁷; infine l'ampia e rifinita considerazione che Aristotele attribuisce al *libero arbitrio*, fattore costitutivo ed inestirpabile della natura umana⁴⁸. E tale punto per Ottaviano è di primaria importanza: infatti, l'“idealismo” o l'“utopismo” del comunismo platonico, estrinsecatisi, come si diceva, in una *reductio ad unum* delle volontà individuali presenti nella *polis*, comporterebbero come principale conseguenza, proprio l'offuscamento – o comunque la considerazione negativa – della *libertà* individuale e con essa delle virtù espresse o esprimibili da ciascun cittadino⁴⁹.

Una siffatta concezione, per Ottaviano⁵⁰, è manifestazione di un *utopismo a-scientifico*, in quanto si basa su principi e

23-63; Si vedano anche i due contributi di W.A. Wallace, *Aristotele e la filosofia della scienza* e di H. Zagal Arreguin, *L'attualità del metodo aristotelico*, in AA.VV., *L'attualità di Aristotele*, a cura di S.L. Brock, Armando, Roma 2000, pp. 53-72 e pp. 127-160.

⁴⁷ «Come nelle altre indagini, anche qui è necessario analizzare il composto fino alle parti semplici (che sono i costituenti minimi del tutto); così, esaminando anche per la città le parti delle quali è costituita, vedremo meglio in che cosa esse differiscano l'una dall'altra». Aristotele, *op. cit.*, 1252a 18-22, trad. it. a cura di C.A. Viano, Bur, Milano 2002, p. 73.

⁴⁸ Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 5, 1113 b 10.

⁴⁹ Sulla “libertà” nella filosofia politica platonica si rimanda a: C. Librizzi, *Platone o la ricerca della libertà*, Cedam, Padova 1968³; R. Muller, *La doctrine Platonicienne de la liberté*, Vrin, Paris 1997; M. Bontempi, *Platone, libertà*, in Gruppo di ricerca sui concetti politici, *Concordia discors. Scritti in onore di Giuseppe Duso*, Padova university press, Padova 2012.

⁵⁰ Se ne veda l'articolata esposizione: C. Ottaviano, *La soluzione scientifica del problema politico*, cit., pp. 45-53.

ragionamenti a priori, non suffragati dall'esperienza; nel momento in cui Socrate e Platone assegnano a fattori *ipotesici* o *futuribili*, per quanto in sé pregevoli e rilevanti come la cultura o l'educazione, una funzione essenziale in ordine alla conformazione dello Stato ideale, erigono, per il Nostro, il loro modello politico su una "supposizione"; non si può infatti fondare su una ipotetica "perfettibilità" dell'agire umano cagionabile dall'incidenza dei suddetti moventi – ovvero su una condizione auspicabile per il futuro ma non certa o comprovata – la costituzione del *politico* in termini scientifici, non essendo il valore e l'efficacia degli agenti cui si ascrive tale compito empiricamente dimostrabili⁵¹.

Altamente significativo della serietà degli intenti "scientifici" perseguiti da Ottaviano è, per l'appunto, la trattazione che Egli svolge in merito al ruolo ed alla valenza spettanti alle scienze pedagogiche⁵², o meglio, all'apprestamento di validi dispositivi parenetico-educativi ai fini della costruzione di una teoria "scientifica" dello Stato. L'irrelevanza a tale scopo di codesti fattori, di per sé latori di un sommo rilievo etico-sociale, è strettamente correlata al loro carattere, per così dire, accessorio o accidentale e non invece necessario e sostanziale, in quanto dipendente dalla variabile della volontà individuale, presa fortemente *sul serio*⁵³ nella filosofia politica ottaviana.

«Essendo la libera volontà dell'uomo nella condizione di rifiutarle, *non debbono metodologicamente entrare in giuoco nella costruzione scientifica dello Stato*, la quale non può tenere conto di elementi la cui efficacia pratica sia dubbia: così come la statica di un edificio non può

⁵¹ *Ibid.*, pp. 53-54.

⁵² *Ibid.*, pp. 54-55.

⁵³ Ci si rifà qui all'accezione di tale fraseologia espressa nell'opera di R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, Il mulino, Bologna 2010.

tener conto di una colonna essenziale all'equilibrio dell'insieme, ma intanto così poco solida da poter non far sentire il suo concorso al sostegno»⁵⁴.

In tal senso, educazione e cultura si collocano più che in un quadro di tipo “scientifico” della politica in una sua interpretazione di tipo “utopistico” in quanto corrispondono ad un “non luogo” ad un tassello che, in ragione della sua condizionalità non può far parte, se non in guisa di elemento esornativo, dell'edificio dello Stato⁵⁵. Più che un rigetto della concezione platonica della politica, che comunque risulta innestata in una visione metafisica⁵⁶ ed il cui “idealismo” appare temperato dalla citata distinzione fra un *primo* ed un *secondo Stato* operata nelle *Leggi*, nonché dall'afflato realistico ivi riscontrabile⁵⁷, si avverte qui un'opposizione frontale al variegato

⁵⁴ C. Ottaviano, *La soluzione scientifica del problema politico*, cit., p. 55.

⁵⁵ «Se è vero che l'efficacia della cultura come educazione della volontà e della religione come educazione del sentimento sono metodi di esito incerto, i sistemi o le concezioni politiche che poggiano su di esse, supponendone come sicura l'efficacia, – che poggiano, cioè, sul mito di un fatale progresso umano, il quale può realizzarsi, ma può anche non realizzarsi o essere sostituito dal regresso –, sono concezioni da scartare, perché *prive di valore scientifico*». *Ibid.*, pp. 55-56.

⁵⁶ La questione è stata affrontata in AA.VV., *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone*, a cura di L. Candiottio, pref. di G. Casertano, Mimesis, Milano-Udine 2015 Cfr. anche: A. Vernacotola Gualtieri D'Ocre, *Sulla “lettura” francesco-gentiliana di Platone. Note intorno alla nozione di Aporia tra dialettica e metafisica*, in *Tigor. Rivista di scienze della comunicazione e dell'argomentazione giuridica*, XI, 2019, 1, pp. 74-80.

⁵⁷ Si rimanda, per tutti, al saggio di V. Mori, *Diritto naturale, sapienza morale, teologia politica nelle Leggi di Platone*, Spes-Fondazione Giuseppe Capograssi, Roma 2010.

utopismo politico sette-ottocentesco⁵⁸, intimamente pervaso e vivificato da un'anima progressista e debitore, in quanto tale, di due dei principali filoni dell'universo pratico kantiano, ovvero il deontologismo etico, strettamente connesso alla dimensione "postulativa" della sua metafisica⁵⁹, e la prospettiva contrattualistico-cosmopolitica, ancora di schietta marca illuministica⁶⁰. La spinta anti-

⁵⁸ Si segnala, sul tema, il ponderoso volume collettaneo AA.VV., *Dall'utopia all'utopismo. Percorsi tematici*, a cura di V. Fortunati, R. Trousson, A. Corrado, Cuen, Napoli 2003.

⁵⁹ Cfr. A. Giglio, *La dialettica trascendentale di Emanuele Kant*, G. Travi, Palermo 1920; M. Rossi, *L'incondizionato e la dialettica (Kant: dialettica trascendentale - Hegel: scienza della logica)*, in Congrès international de philosophie, vol. XIII, pp. 131-137; P. Chiodi, *La dialettica in Kant*, in *Rivista di filosofia*, XLIX, 1958, 2, pp. 254-283; H. Fischer, *La dialettica nella Critica della ragion pura. Aspetti della filosofia della religione di Kant*, in AA.VV., *La dialettica nella cultura romantica*, a cura di S. Sorrentino e T.N. Tice, Nis, Roma 1996 pp. 19-32; C. De Pascale, *Metafisica critica e Dialettica. A proposito di tre recenti studi su Kant*, in *Dianoia*, III, 1998, pp. 139-161.

⁶⁰ Assai significativo, in tal senso, è il *terzo articolo definitivo* della *Pace perpetua* di Kant, dedicato alla formulazione del diritto di «ospitalità» (*hospitalität*). I. Kant, *Per la pace perpetua*, a cura di V. Cicero e M. Roncoroni, Rusconi, Milano 1997, pp. 91-97. Ne prefigura un'evoluzione ed un ampliamento René Scherér, che nel saggio *Cosmopolitisme et hospitalité* vi appunta i suoi rilievi critici, ponendo l'accento sulla non risolta contraddizione tra un ordinamento cosmopolitico e la conservazione del principio dello Stato-Nazione. R. Scherér, *Cosmopolitisme et hospitalité*, in *Communication dell'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, LXV, 1956, pp. 62-64. Cfr. D. Falcioni, *Natura e libertà in Kant. Interpretazioni del progetto Per la pace perpetua (1795)*, Giappichelli, Torino 2000; M.A. Cattaneo, *Dignità umana e pace perpetua. Kant e la critica della politica*, Cedam, Padova 2002.

idealistica di Ottaviano, che costituisce il nerbo di opere come la *Critica dell'idealismo* del '36⁶¹ o la stessa *Metafisica dell'essere parziale* del '42⁶², ha, a nostro avviso, la sua matrice nella decisa ricusazione dell'utopismo politico-giuridico kantiano, poggiante, come si diceva sulle due gambe del deontologismo postulativo e del progressismo universalistico.

Ma, se queste appaiono essere le radici dell'avversione di Ottaviano all'utopismo politico⁶³, la sua piena estrinsecazione la si rinviene invece nella sua critica al comunismo, o meglio, ancora una volta, ai postulati politici esigiti dall'impianto deterministico e dalla processualità rivoluzionaria del materialismo storico-dialettico⁶⁴. Se infatti, a tale proposito, non si può non condividere la sagace analisi opocheriana secondo cui il materialismo storico dialettico altro non sarebbe che l'altra faccia della medaglia dell'idealismo assoluto⁶⁵ (tesi già esplorata, sotto il profilo della *filosofia*

⁶¹ C. Ottaviano, *Critica dell'idealismo*, 6^a ed., Castorina, Catania 1968.

⁶² Id., *Metafisica dell'essere parziale*, 2^a ed. riveduta e accresciuta, Cedam, Padova 1947.

⁶³ Id., *La soluzione scientifica del problema politico*, cit., p. 58.

⁶⁴ J. Ferraro, *Libertad y determinismo en la historia segun Marx y Engels*, Itaca, Mexico 2000; G. Fresu, *Lenin lettore di Marx. Dialettica e determinismo nella storia del movimento operaio*, pref. di N. Tranfaglia, La città del sole, Napoli 2008; P. Lafargue, *Il determinismo economico di Karl Marx. Ricerche sull'origine e l'evoluzione delle idee di giustizia, di bene, di anima e di Dio*, Immanenza, Napoli 2014.

⁶⁵ Val la pena di ripercorrere per esteso la riflessione di Enrico Opocher che parla di un *rovesciamento dell'idealismo tedesco nella sinistra hegeliana*: «La sinistra hegeliana i cui principali rappresentanti furono Feuerbach, Bauer e soprattutto Marx [...] svolge il compito fondamentale di liberare il pensiero hegeliano dal suo esito metafisico e di recuperare così – in funzione ancora una volta rivoluzionaria – la sua concezione

della storia, da Benedetto Croce⁶⁶) è altrettanto evidente come colga nel segno la riflessione ottaviana quando illustra come, al prezzo di patenti contraddizioni, il marxismo conservi nel suo modulo antropico ad oggetto materialistico una forte inflessione aprioristico-idealistica e, quasi per conseguenza, si risolva proiettivamente in un ipotetico *stadio dialettico definitivo*, dalla pesante caratura utopistica, nel quale dovrebbe inverarsi la “società senza

dialettica della storia». E. Opocher, *Lezioni di filosofia del diritto*, Cedam, Padova 1997², p. 186. Per esporre compiutamente la filosofia del diritto e dello stato di Marx, scrive, occorre in particolare «porre l'accento su un punto critico che sta al centro della nuova prospettiva della sinistra hegeliana. E questo punto critico consiste nel fatto che, ponendo al centro della storia l'uomo in carne ed ossa e non soltanto quella astrazione che, secondo essa, è il pensiero “isolato” dalla corporeità, la sinistra hegeliana finisce con il sostituire alla metafisica hegeliana del pensiero una metafisica dell'essere, rompendo, ma questa volta, “a parte obiecti”, il rapporto individuato da Kant tra essere e pensiero. L'uomo che i filosofi della sinistra hegeliana pretendono porre al centro della storia è, infatti, un uomo condizionato dalla sua “corporeità” e dall'ambiente in cui vive, vale a dire dagli elementi materiali del suo modo di essere». *Ibidem*, p. 188.

⁶⁶ Croce nel suo saggio *Materialismo storico ed economia marxistica* del 1900, che raccoglie in forma organica i suoi precedenti scritti sulla dottrina di Marx, illustra come la storia si configuri in essa, quasi in aderenza ad una sorta di *storicismo post-idealistic*, come un “processo senza soggetto” e quindi non abbia la facoltà di apportare un contributo teorico concreto ai movimenti socialisti ai quali Antonio Labriola (*In memoria del Manifesto dei comunisti. Seguito dal testo integrale del Manifesto del Partito comunista di Marx ed Engels*, Datanews, Roma 2001), bersaglio polemico di Croce, riteneva dovesse legarsi. B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, a cura di M. Rascaglia e S. Zoppi, con una nota al testo di P. Craveri, Biopolis, Napoli 2001, p. 31.

diritto e senza stati”⁶⁷ vagheggiata aporeticamente quale vertice “speculativo” e punto d’approdo della dialettica storica.

In altre parole, ciò che non convince per nulla Ottaviano della dottrina marxiana è principalmente l’idea che al regime comunista debba seguire, in forza di un’impalpabile necessità dialettica assunta come vera ed incontrovertibile, la società senza classi⁶⁸; ed invero la postulazione di questa quale punto culminante e meta finale del dialettismo storicistico-immanentista di ascendenza materialistico-democritea⁶⁹ professato da Marx, oltre ad incarnare di per sé una patente contraddizione rispetto ai presupposti

⁶⁷ La ragione della svalutazione del diritto da parte di Marx è, come ben sintetizzano Mario Jori ed Anna Pintore, che esso è «parte della sovrastruttura [...] il diritto di ciascun periodo storico non è altro che *la volontà della classe dominante* ed è rivolto a mantenere lo sfruttamento della classe dominante». Per la qual cosa, manifestata nei confronti della *giustizia*, ridotta a sovrastruttura ideologica, una sfiducia irremovibile e, perciò, un inappellabile giudizio negativo, «Marx approva l’azione politica che porterà, per la prima volta nella storia e secondo lui in un momento vicino a quello in cui egli scriveva, alla società futura senza classi, senza sfruttamento, senza diritto e senza Stati; in specie, porterà alla “estinzione” di ogni diritto e Stato, quando verrà meno lo sfruttamento economico e quindi la necessità di mantenere l’apparato di forza che lo sostiene». M. Jori-A. Pintore, *Introduzione alla filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2014, p. 95.

⁶⁸ L’argomento è sviscerato dal Filosofo di Treviri in tutta la sua latitudine nell’opera del 1875: K. Marx, *Critica del programma di Gotha*, Medinvest, Napoli 1992.

⁶⁹ Com’è noto, Marx discusse la sua dissertazione dottorale a Jena il 15 aprile 1841 sul tema del materialismo greco. K. Marx, *Differenza tra la filosofia di Democrito e quella di Epicuro*, Editori riuniti, Roma 1990. Cfr. l’importante volume di A. Sabetti, *Sulla fondazione del materialismo storico*, La nuova Italia, Firenze 1962.

dialettico-conflittuali da cui muove, ne rivela il volto scopertamente utopistico e perciò, contrariamente agli stessi intendimenti del Filosofo di Treviri, a-scientifici⁷⁰.

Orbene i ripiani su cui una tal critica viene ad appuntarsi con acume, quasi si trattasse delle due facce di un medesimo puntaspilli, sono essenzialmente due: in primo luogo, il determinismo antropologico, che intende la politica quasi nei termini di una “fisica sociale”⁷¹, antesignana e precorritrice dei vari dominî

⁷⁰ Cfr. L. Infantino, *Dall'utopia al totalitarismo. Marx, Dio e l'impossibile*, Borla, Roma 1985; C. Amato, *Il marxismo di Marx tra dogma e utopia*, Istituto teologico S. Tommaso, Messina 2005; D. Webb, *Marx, marxism and utopia*, Ashgate, Aldershot 2000.

⁷¹ Basti citare in proposito due importanti scritti che diedero l'avvio a tale idea: L'opera in cui essa viene abbozzata, H. de Saint-Simon, *Lettres d'un habitant de Genève a ses contemporains* [1803], intr. par A. Pereire, Alcan, Paris 1925 e quella in cui trova la sua più articolata esposizione A. Comte, *Corso di filosofia positiva*, trad. it., intr. e note a cura di A. Lunardon, La scuola, Brescia 1987³.

disciplinari che, come la *psicologia sociale*⁷², la *criminologia*⁷³, la *sociologia*,⁷⁴ si sono fatti portatori, almeno in origine, della pretesa di

⁷² Per una panoramica delle problematiche di psicologia sociale connesse ad un paradigma a sfondo deterministico, cfr. V.B. Droscher, *Amore e morte degli animali. Una storia naturale del comportamento sociale*, ed. it. a cura di G.P. Panini, Mondadori, Milano 1981; C. Volpato, *Sviluppi della teoria etogenetica del comportamento sociale*, Pàtron, Bologna 1982; AA.VV., *Sociobiologia possibile: neodarwinismo e scienze dell'uomo. La ricerca di un'alternativa al determinismo biologico*, a cura di M. Ingrosso, S. Manghi, V. Parisi, FrancoAngeli, Milano 1982; P. Battistelli, *La rappresentazione della soggettività: origini e sviluppo. Contributi per un'epistemologia genetica della conoscenza sociale*, pres. di M. Cesa-Bianchi, FrancoAngeli, Milano 1994; E. Gius-I. Testoni-A. Zamperini, *Psicologia sociale e processi inconsci. Dall'epistemologia psicoanalitica alle conoscenze sociali*, LED, Milano 1998; G. Cavallini, *L'origine sociale delle personalità. La psicologia dell'attività da Marx a Vygotskij, Bachtin e gli sviluppi odierni*, Aracne, Roma 2005.

⁷³ Nella ricerca degli ultimi anni le problematiche epistemologiche della criminologia sono venute intrecciandosi sempre più intensamente, coerentemente con l'indirizzo qui vi indicato, con le cosiddette “neuroscienze”. Cfr. I. Merzagora Betsos, *Colpevoli si nasce? Criminologia, determinismo, neuroscienze*, Raffaello Cortina, Milano 2012; M. Paganelli-R. Zanardi-C. Colombo, *La complessità del crimine: tra libertà e determinismo*, pref. di Isabella Merzagora Betsos, Uroboros, Milano 2013; E. Musumeci, *Cesare Lombroso e le neuroscienze: un parricidio mancato. Devianza, libero arbitrio, imputabilità tra antiche chimere ed inediti scenari*, FrancoAngeli, Milano 2012; S. Mazzaglia, *Nuova teoria degli anti-neuroni e anti-neuroni a specchio: l'anti-empatia, l'anti-risonanza, l'anti-rispecchiamento, le anti-emozioni tra scienze dell'educazione, pedagogia visiva, neuroscienze, criminologia, filosofia, diritto penale*, Eur, Roma 2015; A. Raine, *L'anatomia della violenza. Le radici biologiche del crimine*, trad. it. di V. Stagnaro, Mondadori, Milano 2016.

possedere e di poter espletare competenze e funzioni di “predittività” in merito all’agire sociale; in seconda battuta, vi si riscontra la calcolata quanto profittevole prefigurazione di un mondo umano pacificato e privo di asperità, prodotto – quasi misterico – di quel rigido regime comunista che andava giustificandosi mediante l’ambizione, non priva di una qual certa dose di raggelante ipocrisia, di modellare *ex abrupto* l’“uomo nuovo”, reso ormai privo di condizionamenti religiosi e culturali, spogliato delle sue pulsioni egoistiche, definitivamente affrancato dall’alienazione della mercificazione della forza-lavoro⁷⁵.

Il cuore di questo grumo dottrinale, che si riverbera su entrambe le facce testé evidenziate, è il disseccamento della libertà: l’uomo qui configurato appare come dissanguato, sguarnito della qualità che, nel bene e nel male, lo caratterizza come persona e cioè della porzione di libero arbitrio che, pur nelle contingenze situazionali sempre nuove e diverse che la storia o il caso si diletta ad escogitare, rimane sempre, entro certi limiti, in grado di esercitare.

⁷⁴ L’idea meccanicistico-materialistica che sta alla radice della “fisica sociale” rappresenta il fulcro soprattutto delle prime elaborazioni delle discipline sociologiche, strettamente legate alla *Weltanschauung* positivista. V. Carli, *Fisica sociale. Principi fondamentali di sociologia positiva*, Istituto delle edizioni accademiche, Udine 1940; F. Barbano-C. Barbé-M.Berra-M. Olivieri-E. Koch-Weser Ammassari, *Sociologia, storia, positivismo. Messico, Brasile, Argentina e l’Italia*, FrancoAngeli, Milano 1992; M.C. Federici, *La sociologia, regina delle scienze. Il positivismo e la Rivista italiana di sociologia*, FrancoAngeli, Milano 1997; F. Boriani, *Introduzione al positivismo sociologico: in Francia, in Inghilterra, in Italia*, LED, Milano 2002.

⁷⁵ Il processo di mercificazione e di alienazione della forza-lavoro com’è noto, trova nel *Capitale* la sua più compiuta elaborazione: K. Marx, *Il Capitale*, Newton&Compton, Roma 1996, spec. pp. 138-145.

Ed Ottaviano non valorizza invero tale elemento perché voglia creare un modello di Stato di stampo liberale, ma piuttosto perché il fine da lui perseguito è preservare al suo impianto politico-giuridico un adeguato livello di “scientificità”. E mettere in piedi un modulo politico avente fra i suoi pilastri delle componenti aleatorie, che possono esserci o non esserci, sussistere o mancare, in dipendenza dell’orientamento “ottativo” del volere dei singoli e delle collettività, è di per sé contraddittorio e risponde più che ad una seria epistemologia delle scienze sociali, a delle visioni utopistiche o a dei paradigmi ideal-tipici⁷⁶. In una parola, l’istanza di scientificità professata da Ottaviano si colora di marcate screziature di “realismo”. Ed è così, lungo questa traiettoria, che va intesa e collocata la sua valorizzazione dell’elemento della “libertà”.

3. Sull’epistemologia “realista” della Prassiologia ottaviana fra riconoscimento del libero arbitrio ed istanza di predittività

In sostanza, quello che Ottaviano respinge, per l’epistemologia della sua “scienza politica” è un’impostazione *a-priori*, avente il proprio retroterra gnoseologico in una concezione nominalistica e la propria configurazione ottimale nel radicale “virtualismo” di quei costrutti teorici che Francesco Gentile denomina, con efficace fraseologia, come “geometrie politico-legali”⁷⁷; Egli al contrario propone un modello epistemico *a-posteriori*, basato sull’esperienza e sulle sue risultanze e quindi informato ad un impianto teoretico ad oggetto cognitivista. E dal primato dell’esperienza vengono a

⁷⁶ C. Ottaviano, *La soluzione scientifica del problema politico*, cit., pp. 53-59.

⁷⁷ F. Gentile, *Politica aut/et statistica. Prolegomeni di una teoria generale dell’ordinamento politico*, Giuffrè, Milano 2003, p. 74.

dipanarsi almeno tre importanti conseguenze di ordine generale, che abbracciano l'intero sistema politico ottaviano.

La prima si ritrova nell'adozione di un'antropologia filosofica di stampo essenzialmente "realista", profondamente divergente rispetto alle posizioni antropologiche dello gnosticismo⁷⁸ ariano e luterano⁷⁹ e convergente, al contrario, con il modello biblico-cristiano, soprattutto per come interpretato dalla lezione tommasiana⁸⁰, tanto sotto il profilo della valorizzazione della *ragione* e del *libero arbitrio* quanto, per conseguenza, per l'aspetto dello squadernarsi davanti al soggetto di plurime opzioni morali sempre esperibili. In tale contesto, un contesto squisitamente

⁷⁸ Ben rileva Massimiliana Bettiol: «Lo gnosticismo moderno antimetafisico è alla base del resto della stessa definizione ideologica di *persona* che ispira la Costituzione, condivisa da laici e cattolici di area personalistica». M. Bettiol, *Metafisica debole e razionalismo politico*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2002, p. 97.

⁷⁹ Per un'accurata disamina delle profilature antropologiche disegnate dallo gnosticismo e dal luteranesimo si rinvia al fondamentale lavoro di D. Castellano, *Martin Lutero. Il canto del gallo della modernità*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2016.

⁸⁰ Cfr. G. Montanari, *Determinazione e libertà in san Tommaso d'Aquino*, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1962; N. Incardona, *La libertà nel pensiero di Tommaso D'Aquino*, in *Incontri culturali. Centro internazionale di studi e relazioni culturali*, VIII, 1975, pp. 249-268; M. Gigante, *Genesi e struttura dell'atto libero in S. Tommaso*, Giannini, Napoli 1980; C. Ferraro, *La svolta metafisica di san Tommaso. Riflessioni sull'emergenza dell'esse e la fondazione della libertà radicale*, Lateran University press, Città del Vaticano 2014; O. Boulnois, *Libero arbitrio e libertà secondo Tommaso d'Aquino*, ed. it. a cura di G. Tavolaro; invito alla lettura di P. Giustiniani, *Verbum ferens*, Napoli 2017; G. Maglio, *Libertà e giustizia nel pensiero di Tommaso d'Aquino. Un modello di umanesimo cristiano*, Cedam-Wolters Kluwer, Padova-Milano 2020.

“filosofico”, connesso con l’antropologia e prospiciente verso la dimensione etica⁸¹, assumono una rilevanza eminente quegli stessi fattori dell’*educazione* e della *cultura* che, come si è visto, non possono assurgere a strutture portanti della politica in quanto “scienza sperimentale”, ma che risultano invero fondamentali ed insostituibili per il progresso morale dell’uomo e la coltivazione delle virtù politiche⁸² «in un assetto sociale – per usare le parole di Ottaviano – in cui il male abbia libero corso (il bene coatto non educa al bene spontaneo) e dalle lezioni dell’esperienza nasca la terapia del bene». ⁸³

⁸¹ Sottolinea bene questo aspetto, nella sua analisi filosofico politica, Giovanni Turco, rimarcando la strutturale e necessaria congruenza nella fondazione del *politico* della dimensione scientifica con quella etica. G. Turco, *Della politica come scienza etica*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2012.

⁸² Per un’approfondita trattazione del tema delle virtù politiche in quella dottrina aristotelica che costituisce per Ottaviano uno dei principali punti d’ancoraggio, si rimanda a: S. Gullino, *Aristotele e gli esempi di virtù nella Costituzione degli Ateniesi*, Milella, Lecce 2019.

⁸³ C. Ottaviano, *La soluzione scientifica del problema politico*, cit., p. 59: Sul significato di questa espressione occorre fare delle precisazioni: il configurarsi di «un assetto sociale in cui il male abbia libero corso» costituisce propriamente per Ottaviano una delle tre condizioni della «soluzione scientifica del problema della forma dello Stato (costruzione di uno ‘Stato secondo ragione’)», ovvero di un’impostazione epistemica della politica secondo canoni di realismo. Usando tale fraseologia, quindi, il Filosofo non intende asseverare una posizione di indifferentismo etico, coincidente con l’asserzione di un’assoluta indipendenza della politica rispetto alla dimensione etica ed estrinsecantesi mediante l’idea di una «neutralità» dello Stato di fronte al variegato e multiforme disporsi delle ideologie e delle opzioni valoriali. Al contrario, Egli intende piuttosto illustrare come il bene, che nella sua configurazione quale *bene comune* va riconosciuto dallo Stato

La seconda consiste invece nel *controllo reciproco* che viene ad instaurarsi fra cittadini e potere⁸⁴, che risulta essere l'antidoto più efficace al rischio dell'acquisizione da parte del secondo di prerogative tendenzialmente *ab-solutae* e quindi all'ingenerarsi di forme di autoritarismo. Si prefigura così un paradigma politico opposto rispetto a quello della "compagnia di assicurazione"⁸⁵ tipico dell'hobbesismo⁸⁶ e più in generale del contrattualismo moderno, incentrato su un'interpretazione dello Stato come un "inconveniente"⁸⁷; il paradigma quiivi accreditato, invece, appare piuttosto

come propria finalità eminente, costituendo altresì il fondamento dell'ortoprassi delle persone e delle comunità sociali, va colto e preso in considerazione, secondo una prospettiva realistica, contestualmente al libero arbitrio, che dell'agire morale rappresenta la condizione necessaria. Se quindi, da un lato, il bene deve incarnare il sostrato teleologico della legislazione conformemente ad un principio di giustizia, dall'altro lato, il suo perseguimento nella sfera politica va rapportato ad un duplice ordine di fattori: in prima istanza, aderendo ad una lettura dell'umano metafisico realistica e non utopistico deterministica, va contemplata la possibilità che il bene medesimo, in plurime circostanze, non venga concretamente perseguito e che quindi «abbia libero corso il male»; in secondo luogo, il bene stesso non può venir imposto agli individui in tutti i suoi aspetti ed in tutte le sue determinazioni a mezzo di modalità coercitive, ma in molte delle sue declinazioni va piuttosto promosso con gli strumenti della cultura in guisa di fine da scegliersi liberamente.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ L'evocativa immagine è di F. Gentile, *op. cit.*, pp. 89-95.

⁸⁶ Si veda, in particolare D. Fisichella, *Alla ricerca della sovranità. Sicurezza e libertà in Thomas Hobbes*, Carocci, Roma 2008. Interessanti rilievi sul tema si ritrovano altresì in G.P. Calabrò, *Diritto alla sicurezza e crisi dello Stato costituzionale. Saggio di teoria e filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2003.

⁸⁷ Gentile, *op. cit.*, pp. 85-106.

ispirarsi al principio di sussidiarietà⁸⁸ e risulta perciò incline a conferire il più elevato risalto al rapporto fra *popolo* e *territorio* anche in ordine alla definizione della stessa *sovranità*⁸⁹.

La terza conseguenza, che rappresenta quasi una sintesi delle precedenti, riguarda il rapporto fra *libertà* ed *autorità*, il quale, evidentemente, in uno Stato libero che sia in grado di dotarsi di una struttura e di un apparato scientifici, è pari “quantitativamente” al rapporto fra *buoni* e *malvagi*⁹⁰. Il che, in effetti, equivale alla naturale risultanza di un quadro istituzionale nel quale sia riconosciuto, nel novero delle qualità umane, il significato “politico” della libertà e l'autorità medesima si dimostri a sua volta istituita, programmaticamente, in vista del perseguimento del *bene comune*.

Acclarato ciò, appare chiaro come il tema della libertà e della sua natura, ovvero della sua assolutezza o condizionalità, sia per il Nostro il principale nodo da sciogliere ai fini della

⁸⁸ Si rinvia, soprattutto per una ricognizione teorica del principio di sussidiarietà, al volume collettaneo AA.VV., *La nozione di sussidiarietà tra teoria e prassi*, a cura di G.P. Calabrò-P.B. Helzel, Edizioni scientifiche calabresi, Rende 2009.

⁸⁹ Si tratta di una prospettiva che recuperando taluni elementi essenzialmente pre-moderni, di tipo comunitario o “sostanziale”, si colloca, per dir così, a *latere* della teoria “moderna” della sovranità. Se ne trovano elementi significativi, sotto profili diversi, in opere come M. Galizia, *La teoria della sovranità dal Medio Evo alla Rivoluzione francese*, Giuffrè, Milano 1951; D. Fisichella, *Giusnaturalismo e teoria della sovranità in Joseph de Maistre*, D'Anna, Messina-Firenze 1963; D. Quaglioni, *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Cedam, Padova 1992. Cfr. anche: AA.VV., *Sui concetti giuridici e politici della Costituzione dell'Europa*, a cura di Sandro Chignola e Giuseppe Duso, FrancoAngeli, Milano 2005.

⁹⁰ C. Ottaviano, *La soluzione scientifica del problema politico*, cit., p. 59.

costituzione di una teoria politica a carattere “scientifico”. Ogni scienza, infatti, in particolare una scienza empirica qual è, secondo Ottaviano come secondo Aristotele⁹¹, la “scienza della politica”⁹², deve poggiare su presupposti assiomatici che, oltre ad essere saldamente innestati nell’esperienza e godere di un appropriato grado di “*certitudo*”, deve altresì possedere un discreto livello di predittività; deve quindi essere non solo in grado di fornire una spiegazione ai fenomeni studiati, ma altresì consentire la formulazione di modelli previsionali dotati di un accettabile grado di attendibilità.

Come dunque contemperare l’icastica asseverazione della libertà umana con la necessità di legare la scientificità di un dato

⁹¹ Alquanto interessante in tal senso risulta il saggio di S. Gastaldi, *Aristotele e la stasis. Realismo politico e ingegneria costituzionale contro l’utopia, in Utopia. Storia e teoria di un’esperienza filosofica e politica*, a cura di C. Altini, Il mulino, Bologna 2013 pp. 79-101.

⁹² Si ritiene opportuno, per restituire anche mediante le categorie del lessico una più compiuta ed accorta effigie della Prassiologia ottaviana, mettere a punto una differenziazione concettuale fra “scienza politica” e “scienza della politica”, che parafrasando la distinzione operata dal Castellano fra “filosofia politica” e “filosofia della politica”, consenta di mettere in luce la connessione con la metafisica, l’autonomia epistemologica e l’ancoraggio, *iuxta propria principia*, alla “verità” di una filosofia – così come di una scienza – “della politica”. «Il fatto – scrive Castellano – è che solamente la filosofia può garantire la non caduta nel ‘fondamentalismo’, cui inevitabilmente, invece, porta ogni forma di relativismo. La filosofia, infatti, ancora la verità politica a quella metafisica: l’ordine politico, così, non è applicazione di una semplice *Weltanschauung*; essa è piuttosto applicazione prudente (vale a dire giusta applicazione dei principî alla realtà contingente) dell’ordine metafisico». D. Castellano, *L’ordine della politica. Saggi sul fondamento e sulle forme del politico*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1997, p. 47.

modello politico alla sua capacità di effettuare proiezioni predittive solidamente fondate sull'analisi della realtà fattuale? Ottaviano si pone di petto di fronte a tale aporia, un incaglio aporetico che per la sua complessità e per la sua rilevanza, potremmo ben denominare, con linguaggio rousseauiano⁹³, come “la quadratura del cerchio politico”. Ora, interpretata mediante le categorie del “moderno”, tale *impasse* appare di disagevole solvibilità e viene perciò ad incastrarsi in un'insolubile antinomia. Se infatti prendiamo quale opzione epistemica di riferimento il modulo della “scienza civile” hobbesiana⁹⁴, emblema prototipale dell'appaiamento della

⁹³J.J. Rousseau, *Lettre à Mirabeau*, 26 luglio 1767, in S. Cotta, *La position du problème de la politique chez Rousseau*, in AA.VV., *Etudes sur le “Contrat social” de Rousseau. Actes des journées d'étude tenue à Dijon*, Les Belles Lettres, Paris 1964, pp. 177-190.

⁹⁴ Cfr. J. Seth, *Hobbes. Materialism and Political Philosophy*, in *English Philosophers and Schools of Philosophy*, Dent and sons, London 1912, pp. 56-78; A. Favaro, *Galileo e Tommaso Hobbes*, in *Adversaria Galileiana*, in *Atti e memorie della Reale Accademia di scienze lettere e arti di Padova*, XXXVIII, 1921, pp. 22-25; R. Crippa, *Dal matematismo alla politicità: Thomas Hobbes*, in *Studi sulla coscienza etica e religiosa del Seicento*, La scuola, Brescia 1960, pp. 95-146; B. Gert, *Hobbes, Mechanism, and Egoism*, in *The philosophical quarterly*, XV, 1965, pp. 341-349. A. Negri, *Hobbes e la scienza etico-politica*, in *Nuovi studi politici*, I, 1971, 2, pp. 77-100; M. Bianca, *Dalla natura alla società. Saggio sulla filosofia politico-sociale di Thomas Hobbes*, Marsilio, Venezia 1979; D. Neri, *Teoria della scienza e forma della politica in Thomas Hobbes*, Guida, Napoli 1984; AA.VV., *Hobbes's science of natural justice*, ed. by C. Walton and P.J. Johnson, Ninjhoff, Dordrecht 1987; R. Carotenuto, *Thomas Hobbes. Arte della retorica e scienza politica*, Marzorati, Milano 1990; AA.VV., *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Atti del convegno internazionale, Urbino 14-17 ottobre 1988, a cura di D. Bostrenghi, intr. di E. Giancotti, Bibliopolis, Napoli 1992; A. Vernacotola, *Alle radici della teoria moderna*

politica alle scienze logico matematiche e quindi di una sua formalizzazione teorica secondo i canoni di quella geometria pura cui solo viene attribuito dal Filosofo inglese uno statuto di piena scientificità⁹⁵, notiamo come l'elemento antropico, la *definitio* di uomo "posta" fra le premesse assiomatiche di tale modello esclude preventivamente la variabile del *libero arbitrio*⁹⁶. Il comportamento umano, quivi, è assunto in maniera definitoria come "determinato", determinato dall'impulso insopprimibile all'"autoconservazione" e, del pari, costantemente pungolato dalla pulsione egoica della "vanagloria"⁹⁷; e la prassi umana, come il Malmesburiense afferma in un passaggio fondamentale delle *Questions concerning liberty, necessity and chance*⁹⁸, è libera non più della pietra che dall'alto è indotta da una forza irresistibile a precipitare verso terra.

del diritto. La costruzione della «geometria legale» di Thomas Hobbes, in *Le Corti Calabresi*, VI, 2007, 2, pp. 308-335.

⁹⁵ L'articolato percorso epistemologico di Hobbes, che prende l'avvio, secondo il Tönnies e lo Brandt, già negli anni '30 del XVII secolo con lo *Short Tract on First Principles* (T. Hobbes, *Short Tract on First Principles*, Ms. Harleian 6796, fol. 297-308, in appendice a F. Tönnies, *Elements of Law Natural and Politics*, London 1889, pp. 193-210), trova poi la sua configurazione definitiva, mediante l'adozione di un protocollo sistemico a caratterizzazione nominalistica e logico-deduttiva, nel XX capitolo del *De Corpore* del 1655. T. Hobbes, *Elementi di filosofia. Il corpo - L'uomo*, tr. it. a cura di A. Negri, Utet, Torino 1972, XX, 6, p. 314 ss..

⁹⁶ Se ne è operato un tentativo di dimostrazione in: A. Vernacotola, *Alle radici della teoria moderna del diritto. La costruzione della «geometria legale» di Thomas Hobbes*, cit., pp. 316-325.

⁹⁷ T. Hobbes, *Leviathan*, I, 13. Sul punto si sofferma anche C. Ottaviano, *op. cit.*, pp. 32-33.

⁹⁸ «Ora – argomenta Hobbes – quando io dico che l'azione [un'azione peccaminosa] era necessaria, io non dico che fu fatta contro la volontà

In egual misura, le cosiddette *scienze umane* che hanno preso piede nel XIX secolo, fra le quali, a titolo d' emblematica esemplarità, val la pena di ricordare la *psicologia*, la *criminologia* e la *sociologia*, sono state istituite, come argomentato poc' anzi, su cardini antropologici di natura squisitamente deterministica. Ne sono antonomastica espressione, per la prima, la dottrina freudiana⁹⁹, incentrata sulla spinta esercitata sulla psiche e sui suoi processi decisionali dai nuclei conflittuali venutisi a sedimentare nell'inconscio, per la seconda, la dottrina fisiognomica del Lombroso¹⁰⁰ che da una serie di tratti dell'apparato somatico riteneva dovessero derivare delle inclinazioni comportamentali date come irrefragabili e, per la terza, la concezione del Durkheim¹⁰¹.

dell'autore, ma con la sua volontà e quindi necessariamente, poiché la volontà dell'uomo, ovvero ogni atto della volontà e proposito umano, ha una causa efficiente, e perciò anche necessaria, e di conseguenza ogni azione volontaria è stata necessitata. Un'azione perciò può essere volontaria e peccaminosa e tuttavia essere necessaria». T. Hobbes, *Libertà e Necessità. Questioni relative a libertà, necessità e caso*, a cura di A. Longega, Bompiani, Milano 2000, p. 207.

⁹⁹ Cfr. M. Bruno, *Determinismo psichico e determinazione della psiche. Saggio sull'epistemologia di Freud*, in *Itinerari 79. Rivista quadrimestrale di cultura I*, 1979, 2, pp. 6-14.

¹⁰⁰ Cfr. M.S. Gibson, *Cesare Lombroso, il determinismo biologico e la delinquenza minorile*, in *Dei delitti e delle pene*, 2001, 1-2-3, pp. 71-94. D. Velo Dalbrenta, *La scienza inquieta. Saggio sull'antropologia criminale di Cesare Lombroso*, Cedam, Padova 2004; G. Tarde, *Il tipo criminale. Una critica al delinquente-nato di Cesare Lombroso*, intr. e cura di S. Curti, Ombre corte, Verona 2010.

¹⁰¹ Cfr. É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, tr. it. e intr. a cura di C.A. Viano, Edizioni di comunità, Torino 2001; G. Poggi, *Émile Durkheim*, Bologna 2003. Si segnala inoltre l'interessante

Ora, se da un lato, in merito a questi ultimi tre esempi riportati, si potrebbe obiettare che si tratta di impostazioni teoriche ormai superate, occorre altresì rilevare come esse abbiano avuto, per dir così, una valenza “generativa” per le proprie rispettive discipline, innestandone inevitabilmente l’originario statuto epistemico sulle medesime premesse materialistico-deterministiche sulle quali dette dottrine, dall’orientamento prettamente empirico, vengono a sostenersi. In entrambe le suesposte prospettive epistemiche, quella logico-nominalistica e quella empirico-analitica, protestare la libertà umana ed accordare al contempo alle discipline politico-sociali un pieno statuto di scientificità viene ad ingenerare, irrimediabilmente, un’irrisolvibile aporia.

Ottaviano, al contrario, rifacendosi in larga parte ma in un modo affatto originale, alla dottrina aristotelica¹⁰², supera questa *impasse* distinguendo, fra gli oggetti dell’analisi scientifica, tre diverse classi di elementi¹⁰³: quelli dotati di un carattere di “universalità”, che corrispondono evidentemente agli enti logici della matematica e della geometria¹⁰⁴; quelli “particolari”, da assumersi nel

studio comparativo di C. Javeau, *Conversazione tra i signori Durkheim e Weber sulla libertà e il determinismo*, a cura di A. Porrovecchio, Mimesis, Milano-Udine 2016.

¹⁰² Si rimanda all’esaustiva esposizione della *divisione delle scienze e assoluta preminenza della metafisica intesa come teologia* svolta da Aristotele in *Metaphisica*, E, 1, 1025b-1026a 32. Per approfondimenti sulle *analogie strutturali tra fisica e filosofia pratica*, cfr. l’articolata trattazione di C. Rossetto, *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 195-225.

¹⁰³ Ottaviano, *La soluzione scientifica del problema politico*, cit., p. 60.

¹⁰⁴ Volendo restringere l’area di riflessione al contesto della *Metafisica* aristotelica, che meglio di altre opere consente un inquadramento contestuale delle diverse branche del sapere, è d’uopo riportare anzitutto

loro *movimento* e nella loro *individualità* quali oggetto delle discipline empiriche¹⁰⁵; e quelli invece che possiedono il tratto della

alcuni passaggi del Libro E, ove lo Stagirita spiega, ponendo a confronto scienze matematiche e metafisiche, che «la matematica è scienza teoretica. Se però essa sia scienza di esseri immobili e separati, per ora ci resta oscuro. Peraltro è chiaro che alcune branche della matematica considerano i loro oggetti come immobili e non separati. Ma se esiste qualcosa di eterno, immobile e separato, è evidente che la conoscenza di esso spetterà certamente a una conoscenza teoretica, ma non alla fisica [...] e neppure alla matematica, bensì a una scienza anteriore all'una e all'altra». Aristotele, *Metaph.*, E, 1, 1026a 7-13. Eppure, continua il Filosofo greco, anche all'interno di quella specifica area delle scienze teoretiche circoscritta dalle discipline matematiche, è necessario fare delle distinzioni: «infatti, a questo riguardo, nello stesso ambito delle matematiche c'è diversità: la geometria e l'astronomia riguardano una determinata realtà, mentre la matematica generale è comune a tutte». *Ibid.*, E, 1, 1026a 25-27. Per la traduzione, si è seguita l'edizione: Aristotele, *Metafisica*, intr., trad., note e apparati a cura di G. Reale, app. bibl. di R. Radice, Mondolibri, Milano 2000, pp. 270-273.

¹⁰⁵ Circa lo statuto conoscitivo delle scienze empiriche, scrive Aristotele: «La scienza fisica tratta di un genere particolare dell'essere: tratta, precisamente, di quel genere di sostanza che contiene in sé medesima il principio del movimento e della quiete. Ebbene, è evidente che la fisica non è scienza pratica né scienza poietica: infatti il principio delle produzioni è in colui che produce, ed è o l'intelletto, o l'arte o altra facoltà; e il principio delle azioni pratiche è nell'agente ed è la volizione, in quanto l'oggetto dell'azione pratica e della volizione coincidono. Pertanto, se ogni conoscenza razionale è o pratica o teoretica, la fisica dovrà essere conoscenza teoretica, ma conoscenza teoretica di quel genere di essere che ha potenza di muoversi e della sostanza intesa secondo la forma, ma prevalentemente considerata come non separabile dalla materia». *Ibid.*, E, 1025b 18-28, pp. 268-271.

“generalità”, corrispondenti agli ἐνδοξα aristotelici¹⁰⁶, che sogliono verificarsi “per lo più” ed ai quali viene annesso un carattere di scientificità affatto peculiare¹⁰⁷. A questo ambito, l’ambito del

¹⁰⁶ Aristotele, *Topici*, I, 1.

¹⁰⁷ Ripercorriamo la trattazione di Enrico Berti in merito allo statuto veritativo degli *endoxa*. Il Filosofo parte da una constatazione: «Un primo equivoco abbastanza diffuso tra gli studiosi, più o meno occasionali, di Aristotele è la confusione tra gli *endoxa* e le semplici opinioni, o *doxai*, confusione che porta ovviamente a una svalutazione del valore di verità degli *endoxa*, perché la semplice opinione non garantisce in alcun modo la verità [...]. Ora è forse il caso di ricordare che gli *endoxa*, per Aristotele, sono, sì, opinioni, ma non sono opinioni qualsiasi, bensì sono opinioni dotate di un particolare valore, per il fatto di essere condivise, appunto, da tutti, o dalla maggioranza, o dagli esperti, ecc. Aristotele, come è noto, era ottimista dal punto di vista epistemologico, cioè riteneva che, quando tutti la pensano in un certo modo, è molto probabile che essi siano nel vero». E. Berti, *Gli endoxa in Aristotele e oggi*, in *Endoxa – Prospettive sul presente*, II, 2017, 3, p. 16. Soffermandosi poi sul carattere di “verità” ascrivibile agli *endoxa*, lo Studioso prosegue sviluppando una puntuale analisi chiarificatoria: «Circa il valore epistemologico, cioè la verità, degli *endoxa*, sul quale si è sviluppato un ampio dibattito, vale la pena di riportare un passo – a mio avviso non abbastanza citato – degli *Analitici primi*, in cui Aristotele spiega che cos’è il «verosimile» (*eikos*), dicendo che esso è «una premessa endossale (*protasis endoxos*), ossia ciò che si sa accadere o non accadere, essere o non essere, per lo più (*hōs epi to polu*), come per esempio che gli invidiosi odino e che gli amati amino» (II 27, 70 a 10-12). [...] Nel passo in questione, come si vede, la premessa endossale è detta essere vera «per lo più», cioè non sempre, ma nella maggior parte dei casi, dunque quasi sempre. Pertanto il «verosimile» non è ciò che è simile al vero, e quindi non è vero, ma ciò che è vero quasi sempre, ossia il probabile, anzi l’altamente probabile. Gli *endoxa* hanno

generale, appartengono oltre agli ἐνδοξα anche i fenomeni politici e di essi perciò, a queste condizioni, si può avere una conoscenza di tipo rettamente “scientifico” *iuxta propria principia*.

«Debbono quindi individuarsi nell’agire dell’uomo delle costanti suscettibili di una classificazione morale. [...] Se in linea di diritto l’uomo è libero e può interrompere o variare in mille modi la serie delle sue azioni, *in linea di fatto egli non fa sempre uso della sua libertà* (senza essere per questo minimamente coatto nella sua volontà), e la determinazione dei moventi delle sue azioni avviene spesso secondo la legge di causalità: in duplice senso, che ogni azione suppone o richiede un movente, e che un movente più forte ha la meglio su un movente meno forte. In altri termini, gli atti umani (e i fatti sociali) tendono in linea di massima ad una regolarità o uniformità, a quello che suole chiamarsi “il generale”»¹⁰⁸.

L’area dunque nei cui confini è possibile circoscrivere, per il Filosofo siciliano, lo statuto e le finalità di una politica conformantesi in senso scientifico coincide con il compito della enucleazione, definizione e classificazione tassonomica del plesso di moventi che, pur senza denegare o restringere in alcun modo il ruolo centrale del libero arbitrio, presiede non ad una rigorosa “determinazione” della condotta, bensì ad un suo orientamento consapevole e selettivo. E ciò vale sia per la prassi individuale che per quella sociale, «dopo la geniale intuizione di Leibniz che il mondo umano, se sfugge al principio di causa, non sfugge al principio di ragion

dunque, per Aristotele, un valore di verità alquanto elevato, anche se non sono veri e propri principi, cioè verità necessarie». *Ibid.*

¹⁰⁸ Ottaviano, *La soluzione scientifica del problema politico*, cit., p. 60.

sufficiente»¹⁰⁹, principio che, in riferimento alla politica, Ottaviano non si esime dal definire “principio statistico”¹¹⁰.

E questa specifica dimensione scientifica della politica, che l'Autore denomina «Prassiologia o scienza della pratica»¹¹¹, sembra avere, per dir così, due corni, due dominî applicativo-estrinsecativi, che corrispondono ad altrettanti perimetri di indagine: da una parte, infatti, essa mira alla ricerca delle cosiddette “leggi della storia”, le “costanti” che, a cagione della forza operante di pressanti motivazioni individuali o sociali, tendono a manifestarsi con regolarità nella fenomenologia dello sviluppo storico¹¹²; dall'altra parte, essa si volge alla verifica attraverso prove sperimentali della validità euristica delle costanti storiche individuate. La Prassiologia ottaviana si disloca dunque su due aree d'investigazione, la storia, “pratica passata” con le sue costanti “generalì” – assumendo tale attributo in senso prettamente aristotelico – e, quale complemento empirico-operativo, la “pratica attuale”, ovvero la “verifica” su una piattaforma sperimentale delle predette risultanze teoriche. Lo statuto epistemico di entrambe le fattispecie metodiche non si asside, come si diceva, né sul piano della *certitudo universalis*, di una conoscenza certa ed incontrovertibile, né su quello, empiricamente garantito ma legato alla contingenza ed alla singolarità, della comprensione fenomenico-funzionale di un dato evento, ma corrisponde piuttosto al grado aletico ascrivibile alle “verità della

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 61.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² Anche sotto tale profilo, il riferimento alla dottrina aristotelica appare patente. Sul tema si rimanda all'importante studio collettaneo AA.VV., *Aristotele e la storia*, a cura di C. Rossitto, A. Coppola e F. Biasutti, Cleup, Padova 2013.

prassi”, valide *per lo più* e conformi pertanto ad un tipo di conoscenza basato più che sulla *sophia* sulla *phronesis*, conformi, in altre parole, alle modalità apprensive e valutative tipiche della “prudenza”¹¹³.

4. *Sulla costituzione della Prassiologia come scienza umana fra statuto scientifico ed implicazioni etiche*

La dottrina politica ottaviana ha dunque come scopo principale l’istituzione di una nuova scienza morale, la Prassiologia, epistemologicamente indipendente rispetto alle altre scienze umane¹¹⁴ come la *psicologia*, la *sociologia* o l’*economia politica* ed al contempo distinta dalla stessa etica, di per sé normativa e metafisica, rispetto alla quale essa si propone come controparte dalle prerogative propriamente scientifiche. E la Prassiologia risulta dotata di un proprio statuto epistemologico, nel quale si compendiano:

- «1) un oggetto proprio, l’agire pratico umano;
- 2) un metodo proprio, il metodo sperimentale obbiettivo (deduttivo e induttivo), con riferimento particolare alla norma generale delle approssimazioni successive;
- 3) una finalità propria, la determinazione, la definizione e la classificazione delle costanti dell’agire umano e dei loro limiti di variazione;

¹¹³ Un recente, significativo contributo sul tema della “verità” esperibile nell’orizzonte pratico e, in particolare, nel settore del diritto processuale, è stato recentemente prodotto da E. Ancona, *Veritas est adaequatio rei et intellectus. L’epistemologia tommasiana di fronte alle problematiche del processo penale*, Giappichelli, Torino 2020.

¹¹⁴ C. Ottaviano, *op. cit.*, p. 64.

4) un limite proprio, in quanto è precisamente *descrittiva*, e normativa solo indirettamente e per quanto riguarda la pratica sociale e politica»¹¹⁵.

Questa disciplina, il cui bulbo evidentemente alligna nell'epistemologia e nella dottrina di Aristotele¹¹⁶, presenta un'utilità specifica per molteplici discipline, dall'etica alla politica, dall'economia politica al diritto internazionale, dalla psicologia alla filosofia del diritto¹¹⁷, ed è latrice di una propria "normatività" dalle caratteristiche affatto peculiari. Si tratta infatti di una normatività che non discende dal potere coattivo di una *auctoritas*,¹¹⁸ né tanto meno dalla cogenza delle evidenze logiche emergenti nei procedimenti deduttivi, bensì dalla "costanza" con cui "generalmente e per lo più", date tutte le eccezioni possibili, una serie di regolarità prassiche viene a delinarsi nel variegato ed irregolare incedere della storia. Il rapporto fra irregolarità e costanza è invero costitutivo di una scienza come la Prassiologia, scienza umana nel senso pieno del termine, in quanto essa è barbicata nel terreno mutevole e

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 63-64.

¹¹⁶ Si rimanda, sul tema, a due noti saggi della letteratura internazionale: M. Ferejohn, *The origins of Aristotelian science*, Yale University press, New Haven 1991; R.D. McKirahan Jr., *Principles and proofs. Aristotles theory of demonstrative sciences*, Princeton University press, Princeton 1992.

¹¹⁷ C. Ottaviano, *La soluzione scientifica del problema politico*, cit., p. 62-63.

¹¹⁸ Sul tema si vedano i seguenti volumi collettanei, particolarmente approfonditi sul versante filosofico: AA.VV., *Autorità e rappresentanza*, a cura di G.P. Calabrò-P.B. Helzel, Edizioni scientifiche calabresi, Rende 2011; P.B. Helzel-A.J. Katolo, *Autorità e crisi dei poteri*, Cedam, Padova 2012.

malleabile della volontà umana ed implica quindi quale proprio fulcro il riconoscimento del libero arbitrio.

Nella concezione scientifica del *politico* elaborata da Ottaviano sembrano dunque convergere, armonizzarsi e disporsi su piani complementari almeno tre dominî della riflessione aristotelica: anzitutto la *dottrina delle virtù*¹¹⁹, con la conseguente classificazione delle verità ad essa afferenti in termini di enunciati “general” validi “per lo più”¹²⁰; a seguire, la *dottrina epistemologica*¹²¹, con la distinzione fra conoscenza dell’“*oti*” e del “*dioi*”¹²², nonché

¹¹⁹ Cfr. N. Sherman, *The fabric of character. Aristotle's theory of virtue*, Clarendon press, Oxford 1989; P. Osolsobě, *La relazione tra apparenza e realtà nelle questioni etiche secondo Aristotele*, in *Virtù, natura e normatività*, a cura di A. Da Re e G. De Anna, Il Poligrafo, Padova 2004, pp. 39-47; AA.VV., *Attività e virtù. Anima e corpo in Aristotele*, a cura di A. Fermani e M. Migliori, pres. di A. Fermani, V&P, Milano 2009.

¹²⁰ Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 1, 1094b 11 – 1095b 13.

¹²¹ Cfr. A. M. Pizzagalli, *Il nuovo Aristotele e la scienza*, in *Scientia*, XXXI, 1937, pp. 225-233; M. Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, Sansoni, Firenze 1965; F. Capponi, *Scienza biologica e filosofia in Aristotele*, Adriatica, Bari 1971; G. Capozzi, *Giudizio, prova e verità. I principi della scienza nell'analitica di Aristotele*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1974; Paul Feyerabend, *Una lancia per Aristotele. Osservazioni sul postulato dell'aumento di contenuto in Progresso e razionalità della scienza*, a cura di G. Radnitzky e G. Andersson, pref. di F. Barone, trad. it. e prem. di F. Voltaggio, Armando, Roma 1984, pp. 121-161; A. Cazzullo, *Il problema del linguaggio e della scienza in Aristotele*, Unicopli, Milano 1984; W. Wieland, *La Fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*, Il mulino, Bologna 1993.

¹²² Aristotele, *Analitici secondi*, I, 9; II, 13; Id., *Metafisica*, Z, 17 (ove lo Stagiritico analizza la questione sotto una luce ontologica, traendo le

fra i procedimenti diairetico-analitici e sintetico-compositivi¹²³, che saranno poi largamente ripresi dalla riflessione rinascimentale¹²⁴; ed infine, la *filosofia politica*¹²⁵ vera e propria, dalla quale viene

conclusioni sulla questione della sostanza: la sostanza è principalmente la forma). *Ibid.*, trad. it. cit., pp. 360-365.

¹²³ Cfr. K.L. Flannery, *Due sensi della logica in Aristotele*, in AA.VV., *L'attualità di Aristotele*, cit., pp. 73-84.

¹²⁴ Di eminente interesse, a tale proposito, risulta lo sviluppo della logica e della filosofia della scienza di Aristotele portato avanti, nell'ambito dell'aristotelismo padovano della prima età moderna, da parte di Agostino Nifo con la teoria del *regressus* e di Jacopo Zabarella con la dottrina dell'articolazione logico-linguistica dell'esperienza. Per una bibliografia primaria di dette concezioni si consultino, rispettivamente: *Augustini Niphi Philosophi Svesani expositio super octo Aristotelis Stagiritae libros de physico auditu*, Venetiis 1569; *Jacobi Zabarella Opera logica*, Francofurti 1558. Si segnalano altresì, in argomento, alcuni saggi critici di spiccata rilevanza: B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze 1958; H. Randall Jr., *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, Antenore, Padova 1961; A. Poppi, *Introduzione all'aristotelismo padovano*, II. ed. riveduta e ampliata, Antenore, Padova 1991; AA.VV., *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, Atti del Colloquio internazionale in memoria di Charles B. Schmitt, Padova, 4-6 settembre 2000, a cura di G. Piaia, Antenore, Padova 2002; AA.VV., *I generi dell'aristotelismo volgare nel Rinascimento*, a cura di M. Sgarbi, Cleup, Padova 2018; AA. VV., *Rinascimento veneto e Rinascimento europeo*, a cura di R. Bassi, ETS, Pisa 2019.

¹²⁵ Cfr. AA.VV., *A companion to Aristotle's Politics*, ed. by D. Keyt and F.D. Miller, Blackwell, Oxford 1991; *Aristotele politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, sous la direction de P. Aubenque publiées par A. Tordesillas, Presses universitaires de France, Paris 1993; P.L. Phillips Simpson, *A philosophical commentary on the Politics of Aristotle*, University of

tratto il fondamento metafisico e filosofico antropologico su cui si sorreggono tutte le scienze sociali, ovvero l'inquadramento della *natura sociale* dell'uomo, inteso, per essenza, quale ζῶων λογιστικόν e πολιτικόν¹²⁶.

«Punto di partenza di questa disciplina è di conseguenza – come aveva ben intuito Aristotele – *la relatività della struttura politica economica e giuridica del complesso sociale al complesso morale dell'uomo*»¹²⁷.

Le domande essenziali da porsi, quindi, per istituire una Prassiologia su basi realistiche, sono le seguenti:

«Che cosa ci dice l'esperienza? E che cosa ci dice l'indagine statistica? A quali risultati conducono quella sotto il controllo di questa? [...] Solo con l'indagine prassiologica sarà possibile *giudicare dei vari sistemi politici in base ad un criterio infallibile*, l'esperienza oggettiva controllata dall'indagine statistica, e non più in base alle fallaci intuizioni del sentimento»¹²⁸.

North Carolina press, Chapel Hill-London 1998; E. Voegelin, *Ordine e storia. La filosofia politica di Aristotele*, a cura di G.F. Lami, trad. it. di R. D'Ambrosio, Pellicani, Roma 1999; G. Bien, *La filosofia politica di Aristotele*, Il mulino, Bologna 2000; R. Bodéüs, *La filosofia politica di Aristotele. 10 lezioni*, a cura di I. Yarza, Edusc, Roma 2010; S. Marsilio, *Crema-tistica. Metafisica ed economia nella Politica di Aristotele*, pref. di D. Fusaro e G. Girgenti, Il Prato, Saonara 2018.

¹²⁶ Cfr. B. Yack, *The problems of a political animal. Community, justice and conflict in Aristotelian political thought*, University of California press, Berkeley 1993; G. Briguglia, *L'animale politico. Agostino, Aristotele e altri mostri medievali*, Salerno, Roma 2015.

¹²⁷ C. Ottaviano, *La soluzione scientifica del problema politico*, cit., p. 65.

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 69-70.

È interessante notare come tale indagine empirica, non divergente nei suoi presupposti da quella sviluppata dallo Stagirita nei libri III, IV e V della *Politica* in merito alle *costituzioni delle polis*¹²⁹, da un lato, conformandosi quale «etica sperimentale o politica sperimentale»¹³⁰, si inserisca scientemente nel solco tracciato dall'«osservazione sperimentale» che Ottaviano non ha remore a definire «orgoglio e vanto della civiltà moderna»¹³¹, dall'altro lato rivendichi, per dir così, una complementarità e non un rapporto di reciproca esclusione con la concezione della politica come parte della *filosofia pratica*, atteso che la Prassiologia «si distacca dal grande tronco dell'etica normativa e deontologica»¹³².

Date tali premesse, vanno svolte tre considerazioni di tenore filosofico in merito a siffatta configurazione epistemica della scienza politica: in primo luogo, occorre tenere ben presente che essa non esclude, ma anzi implica la presenza accanto a sé di un orizzonte etico-deontico avente al suo cuore la virtù della *giustizia* declinata nella sua dimensione sociale, o, più precisamente, intersoggettivo-relazionale; la sfera etico-deontica non viene infatti «assorbita» dalla costruzione scientifica del *politico*, come avviene in Hobbes e, più in generale, nell'universo speculativo della cosiddetta *Scuola del diritto naturale* moderna¹³³, slanciata, come scrive

¹²⁹ Aristotele, *Politica*, III, IV, V.

¹³⁰ C. Ottaviano, *La soluzione scientifica del problema politico*, cit., p. 70

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*

¹³³ La legittimità dell'uso di tale denominazione è a tutt'oggi oggetto di discussione in dottrina. Per una ricognizione critica particolarmente accurata dei suoi contenuti e della sua intrinseca problematicità, si suggerisce di consultare: E. Opocher, *Lezioni di filosofia del diritto*, Cedam, Padova 1997², pp. 101-107, che affronta *il problema dell'unità e dell'originalità della Scuola del diritto naturale*; G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*,

Bobbio, in una fondazione giusnaturalistica del positivismo giuridico¹³⁴, con la conseguente concentrazione dei sistemi deontici nella “maschera” onnicomprensiva di una “statistica”¹³⁵ *more geometrico constructa*; né tanto meno si può propugnare una separazione fra l’ordine “scientifico” del politico e la dimensione etica, come preteso, con fine ma artificioso costruito teorico¹³⁶, dalle “dottrine pure” del diritto e dello Stato ad orientamento positivistico.

Una scienza politica similmente intesa, lungi dal rifuggire dal contatto con la sfera etica, ma configurandosi anzi essa stessa nelle forme di una “politica sperimentale”¹³⁷ o di una “etica sperimentale”¹³⁸,

vol. II. *L'età moderna*, ed. aggiornata a cura di C. Faralli, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 89-91; e soprattutto, per la completezza e l’ampiezza della prospettiva presa in considerazione, F. Todescan, *La legge e le fonti del diritto in Europa. La Scuola del diritto naturale moderno*, in AA.VV., *Philosophie juridique européenne. Les institutions*, a cura di J.M. Trigeaud, Japadre, L’Aquila-Roma, 1988, pp. 107-138.

¹³⁴ N. Bobbio, *Teoria generale del diritto*, Giappichelli, Torino 1993, pp. 36-37.

¹³⁵ Il termine “statistica” va qui inteso secondo il significato che gli attribuisce Francesco Gentile, ovvero nel senso di sistema di controllo della condotta sociale basato su un protocollo ipotetico-convenzionale e con ciò concettualmente contrario alla concezione metafisico-realistica della politica classica. Cfr. F. Gentile, *op. cit.*

¹³⁶ Francesco Gentile, fra gli altri, espone delle posizioni di notevole efficacia argomentativa *sulle aporie della “Grundnorm” ovvero dell'impossibilità di fondare virtualmente l'obbligo delle leggi*. *Ibidem*, pp. 171-178.

¹³⁷ C. Ottaviano, *La soluzione scientifica del problema politico*, cit., p. 61.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 62.

«non esclude l'etica deontologica o normativa come sistema poggiante su basi metafisiche, fa giustizia di ogni pretesa scienza assoluta della storia o della pratica quale è vagheggiata dalle concezioni teologica, metafisica e fisico-deterministica della storia e limita il suo campo all'indagine delle costanti dell'agire umano»¹³⁹.

La seconda considerazione teorica che ci vien fatto di dover sviluppare consiste nel rilievo della piena corrispondenza metodica fra i due dominî operativo-procedurali della “pratica passata” e della “pratica attuale”, ovverosia della ricerca delle costanti storiche e della loro verifica sul banco della prassi sperimentale, con le procedure aristoteliche della *compositio* e della *resolutio*, il cui approfondimento teorico ha avuto invero una parte preponderante nell'evoluzione dell'aristotelismo nel Basso medioevo e nel primo Rinascimento¹⁴⁰ e, entro una certa misura, nella stessa conformazione del metodo sperimentale¹⁴¹.

Ma v'è anche una terza considerazione di natura filosofica da sviscerare: il rigetto della nervatura idealistica che sostanzia le concezioni “aprioristiche”, cioè quelle concezioni politiche che partono da un paradigma antropologico creato ad arte ed

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ Cfr. A. Crescini, *Considerazioni sul metodo risolutivo in Aristotele, nell'aristotelismo padovano e in Benedetti*, in Atti del convegno internazionale di studio Giovan Battista Benedetti e il suo tempo, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, Venezia 1987 p. 93-112

¹⁴¹ Un'interessante raccordo fra il metodo dell'epistemologia aristotelica e la formazione della scienza sperimentale è stato realizzato, comparando *la procedura risolutiva ed il quadro dei principî della scienza*, da A.G. Gargani, *Hobbes e la scienza*, Einaudi, Torino 1971. Cfr. anche: W.A. Wallace, *Galileo, the Jesuits and the medieval Aristotle*, Variorum, Aldershot 1991.

ipotizzato come “vero” senza adeguate verifiche empiriche o statistiche è il presupposto preliminare e fondante di una Prassiologia intesa, epistemologicamente, quale *scienza umana*. E, come si è detto, entrambe le accezioni delle quali questa nervatura idealistica viene a colorarsi, quella “pessimistica” e quella “ottimistica”, condividono, per dir così, lo stesso “vizio d’origine”, fuor di metafora, la medesima architettura epistemica a carattere assiomatico-definitorio: «L’un estremo (Machiavelli, Hobbes, etc.) dà la mano all’altro (Socrate, Rousseau ecc.)»¹⁴². Ciò che va rimarcato con forza, in proposito, ci sembra essere infatti la connotazione *aprioristico-idealistica*¹⁴³ che Ottaviano riscontra, dati tali presupposti, nelle proiezioni utopistiche cui ciascuna delle suddette visioni antropologiche dà adito sul piano politico, ivi comprese le visioni utopistiche di schietta fede materialistica, come quella marxiana.

Il problema, osserva Ottaviano, lambendo così i più drammatici nodi storici, i più dolorosi nervi scoperti della sua epoca, è che così facendo si costruisce e si modella il presente partendo da un *typos* utopistico che si presume, con debole o scarno costruito, abbia a realizzarsi necessariamente quale esito dei dispositivi politico-economici attivati a partire dal paradigma antropologico formulato in precedenza con procedure aprioristiche.

«Ora la Prassiologia non ha nulla a che vedere con queste risibili dottrine, vere “anticipazioni dell’esperienza”, frutti arbitrari o di visioni unilaterali dell’agire pratico, o di presupposti indimostrabili e ascientifici, o di fanatismi pervicaci e dannosi [...] Ma lo Stato è una cosa dell’oggi, non del domani, né può fondarsi su delle mere possibilità!»¹⁴⁴.

¹⁴² C. Ottaviano, *La soluzione scientifica del problema politico*, cit., p. 68.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 64.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 68.

5. *Sui presupposti gnoseologici, metafisici ed antropologici dell'epistemologia politica ottaviana. Un confronto con la scientia civilis hobbesiana e con la soluzione aristotelica del problema del "regime politico"*

Questa osservazione ci porta però ad un ulteriore nodo da dipanare, che possiamo enucleare con la seguente formula interrogativa: cosa distingue in radice la Prassiologia ottaviana, per esempio, dalla *scientia civilis* hobbesiana? Perché il tentativo del Filosofo siciliano dovrebbe porsi ad un livello diverso rispetto a quella ricerca hobbesiana i cui obiettivi programmatici sembrano ad esso sovrapponibili¹⁴⁵?

Una prima risposta, certamente ficcante – anche se non risolutiva – si rinviene nella modulazione del concetto di “uomo” adottato come paradigma, un concetto schiettamente

¹⁴⁵ All'esperienza, d'altronde, “dichiara” di ispirarsi lo stesso Hobbes esponendo la ragione per la quale decise di stendere il saggio *Sul cittadino* prima di quelli *Sul corpo* e *Sull'uomo* che, secondo il suo programma originario, avrebbero dovuto precederlo. «Mentre completavo, ordinavo, e mettevo in iscritto, lentamente e con attenzione, tutto questo (non mi piace perdersi in parole, ma procedo sempre con precisione matematica), accadde che la mia patria, qualche anno prima che scoppiasse la guerra civile, fosse in fermento per le questioni sul diritto di governare e sull'obbedienza dovuta dai cittadini, questioni che erano precorritrici della guerra vicina. Per questo ho affrettato la composizione di questa terza parte, sospendendo quella delle altre due. Onde è accaduto che quella che avrebbe dovuto essere l'ultima è riuscita la prima in ordine di tempo, anche perché non mi è parso che avesse bisogno di precedenti, fondata com'è su principi propri, provati dall'esperienza». T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, tr. it., in *Opere politiche di Thomas Hobbes*, vol. I, a cura di N. Bobbio, Utet, Torino 1959, pp. 71-72.

“pessimistico”¹⁴⁶, come si è detto, per il Malmesburiense ed un concetto invece, per così dire “misto”, che potremmo anche definire “mediano” o “realista” per Ottaviano; è, quest’ultimo, un concetto che prendendo atto delle peculiarità ontiche dell’essere umano, *in primis* la ragione ed il libero arbitrio, ne fornisce una caratterizzazione prasseologica “aperta”, fondata sulla concreta possibilità del soggetto di agire in una direzione come in molte altre. Né l’agire dell’Imperatore d’Austria-Ungheria Francesco Giuseppe II nel 1914 – potremmo ben dire a titolo d’esempio – né quello del suo successore Carlo d’Asburgo furono “determinati” dalla propria natura *malvagia* o *buona* o dalle concomitanti circostanze esteriori e lo attesta il fatto che fecero scelte dal tenore drasticamente divergente nella medesima congiuntura storica.

Ma questa risposta non risolve ultimativamente la questione, poiché sembra sottendere invero un ulteriore quesito: su quali presupposti teoretici Hobbes ed Ottaviano, di fronte al medesimo problema teorico, formulano risposte così apertamente antitetiche? Evidentemente la risposta non può che allignare nel terreno che sottostà ad ogni problematica politica, ovvero quello della gnoseologia di riferimento, il modello di conoscenza che si assume come valido per leggere la realtà, dell’uomo, delle formazioni associative, delle istituzioni pubbliche.

Ed il problema, perciò, si riveste di accese cromature epistemologiche: il tema centrale, più nello specifico, è quello di capire se dalle risultanze empiriche dell’osservazione dei

¹⁴⁶ Nella vasta bibliografia relativa al pessimismo antropologico hobbesiano, si segnalano: L. Negri, *Persona e stato nel pensiero di Hobbes*, JakaBook, Milano 1997². A. Pacchi, *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, a cura di A. Lupoli, FrancoAngeli, Milano 1998, p. 78; G. Sorigi, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, 4^a ed., Nuova cultura, Roma 2016, p. 71.

comportamenti umani sia possibile trarre delle conseguenze di ordine propriamente conoscitivo, delle indicazioni che ci dicano qualcosa sulle qualità ontologiche dell'uomo, su "chi" egli sia per natura – pur senza che ciò comporti *ipso facto* una concezione deterministica della volontà – oppure se invece si debba ritenere, come fa Hobbes, che le suddette evidenze empiriche ci restituiscano semplicemente un'immagine *fenomenica* dell'uomo¹⁴⁷, incapace di afferrarne l'essenza, in sé inconoscibile, e siano pertanto manipolabili in guisa di puri dati nominalistici per costruirne, *more geometrico*, una nozione artificiale, artatamente modellata per servire allo scopo operativo di fornire al potere fattivamente in atto un supporto giustificativo¹⁴⁸, o, con l'elegante immagine gentiliana, una "veste curiale"¹⁴⁹.

Il modello di scienza nominalistico-costruttivista, tipico non solo della concezione hobbesiana, bensì tanto del coevo "scetticismo costruttivo" di Mersenne¹⁵⁰ e Gassendi¹⁵¹ quanto delle

¹⁴⁷ Si rimanda a: A. Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, La nuova Italia, Firenze 1965; F. Mora, *Thomas Hobbes e la fondazione della tecnica moderna. Realtà e virtualità dell'uomo e del potere*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

¹⁴⁸ Si rinvia a: A. Vernacotola, *Profili di gnoseologia e di teologia politica nel modulo epistemologico della 'scienza civile' di Hobbes* in *Philosophical Readings. A Four-Monthly Online Philosophical Journal*, IV, 2012, 1, Special Issue on Hobbes on Religion, pp. 44-70.

¹⁴⁹ F. Gentile, *Ordinamento giuridico. Tra virtualità e realtà*, Cedam, Padova 2000, p. 30.

¹⁵⁰ M. Mersenne, *Harmonie Universelle. Traitez de la nature des sons, et de movemens de toutes sortes des corps*, l. III, prop. V, Paris 1636, ed. facsimilé, Paris 1963, t. I, p. 167.

¹⁵¹ P. Gassendi, *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, in Id., *Opera*, Lugduni 1658, t. III, p. 192 B.

successive epistemologie empirico-analitiche¹⁵², può fare da sfondo, fungere da intelaiatura razionale, soltanto a quei moduli teorico politici – siano essi ad oggetto ottimistico o pessimistico – che con Ottaviano ci vien fatto di definire, in senso lato, “idealistici”, in quanto si basano su premesse definitorie che, coerentemente con una gnoseologia non cognitivista, si palesano essere, di necessità, programmaticamente aprioristiche. Si delinea così, icaistica, «la netta antitesi: o Prassiologia, o utopistica metafisica dell’agire morale»¹⁵³.

In Ottaviano, si rivela essere invece di taglio eminentemente aristotelico quello che è lo strumento principe della Prassiologia in quanto *politica sperimentale*, ovvero la statistica¹⁵⁴; questa, lungi dal pretendere il possesso e la capacità d’applicazione di proprietà predittive, come esigito in una visione ingenuamente deterministica del sociale¹⁵⁵, si attesta sul piano della conoscenza

¹⁵² Per un’analisi delle modalità ricettive ed applicative di un tale approccio epistemologico nell’ambito della filosofia pratica ed in particolare nella scienza giuridica, si rimanda a F. Casa, *Epistemologia e metodologia giuridica dopo la fine della modernità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020, spec. pp. 128-144.

¹⁵³ C. Ottaviano, *La soluzione scientifica del problema politico*, cit., p. 70.

¹⁵⁴ «L’indagine di quello che gli uomini effettivamente vogliono e fanno deve costituire l’oggetto di una speciale *disciplina critica fondata su base statistica*, la Prassiologia come “scienza critica della politica”». *Ibid.*, p. 65.

¹⁵⁵ «Ecco patente la vanità dell’assunto di quanti pretendano parlare di una *filosofia della sociologia*, cioè di una sistemazione *a priori* dell’ordinamento politico, economico e giuridico della società». *Ibid.*, 71.

pratico-prudenziale¹⁵⁶, che lo Stagirita descrive con ampiezza nel libro V dell'*Etica Nicomachea*¹⁵⁷, puntando sulla ricerca della tendenza comportamentale “mediana”¹⁵⁸ del consesso sociale.

A questo punto, occorre però fare un passo ulteriore: se infatti non può darsi una “scienza politica a priori” e se, del pari, “lo stato etico dell’uomo” non può essere colto se non a posteriori, dato che «a priori, prima di realizzarsi le azioni non esistono affatto»¹⁵⁹, in egual maniera, d’altro canto, il criterio per stabilire la *quidditas*, “cosa sia” il “buono” e cosa il “malvagio” non può essere definito dal calcolo delle utilità, ma deve essere il frutto di un atto di “inteliezione eidetica”, deve ritrovarsi un’una lettura metafisica dell’essere delle cose.

«Senza il controllo della metafisica per l’etica e dell’esperienza per la politica non è possibile stabilire accordo alcuno tra le varie dottrine

¹⁵⁶ Esplora questo interessante tema Marco D’Avenia, *L’aporia del bene apparente. Le dimensioni cognitive delle virtù morali in Aristotele*, Vita e pensiero, Milano 1998.

¹⁵⁷ Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 13. Cfr. C. Natali, *Il metodo e il trattato. Saggio sull’Etica nicomachea*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2017; AA.VV., *Ethikê theôria. Studi sull’Etica nicomachea in onore di Carlo Natali*, a cura di F. Masi, S. Maso, C. Viano, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2019.

¹⁵⁸ Così si esprime Aristotele: «La virtù è una disposizione abitudinaria riguardante la scelta, e consiste in una medietà in relazione a noi, determinata secondo un criterio, e precisamente il criterio in base al quale la determinerebbe l’uomo saggio. Medietà tra due vizi, quello per eccesso e quello per difetto». Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 6.

¹⁵⁹ C. Ottaviano, *La soluzione scientifica del problema politico*, cit., p. 73.

etiche e tra le varie “filosofie della politica”, qui davvero “anticipatrici dell’esperienza”»¹⁶⁰.

E tuttavia il riconoscimento dell’ontologica razionalità della natura umana, che Ottaviano non ha alcuna difficoltà ad effettuare¹⁶¹ anche in questo caso nel solco del pensiero peripatetico, non può bastare a fornire le categorie necessarie per l’edificazione di un regime politico “perfetto”, in quanto conforme alla natura. Infatti,

«La questione non è se l’uomo sia razionale o meno, bensì se *applichi in pratica questa razionalità*, se cioè voglia o no essere razionale. In altri termini, dalla vuota categoria della razionalità non deriva uno Stato *per gli uomini*, ma deriva uno Stato *per gli uomini che vogliono essere razionali*, il che è un patente circolo vizioso. La ragione non dà che la ragione, nulla di più: non dà “la volontà secondo ragione”»¹⁶².

Il rilievo primario che il Nostro attribuisce alla libertà del volere, ben evidente nel brano testé riportato, è emblema dell’altrettanto profonda rilevanza che la “metafisica”, una metafisica realisticamente declinata, gioca nel sistema ottaviano, dov’è sempre il “reale”, attraverso l’esperienza per la dimensione scientifico-politica ed attraverso l’ontologia per la dimensione etico-antropologica, ad occupare il posto di assoluta centralità. «Tra ragione e Stato non c’è quindi un rapporto analitico: c’è di mezzo un terzo termine, la volontà»¹⁶³.

La sfera fattuale, dal fondamento conoscitivo “esperienziale” e la sfera ontologica, dalla struttura metafisica e dalle

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Ibid.*, p.75.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*

profonde implicazioni etiche, pur essendo autonome sotto un profilo epistemologico, devono sussistere l'una accanto all'altra, devono, in qualche modo, se non compenetrarsi certamente cooperare al delineamento di una visione politico-antropologica "integrale", esaustivamente fondata in ogni sua parte ed articolata funzionalmente in aderenza ad un "principio di realtà". L'esperienza è sufficiente a predisporre un adeguato inquadramento epistemologico per la Prassiologia, ma ad essa deve accostarsi un'indagine metafisica che, a sua volta, non può attecchire sul terreno della filosofia politica senza, per dir così, l'irrigazione continua offerta dalle verifiche sperimentali.

Da queste asserzioni teoretiche ed epistemologiche discendono delle conseguenze dirette in merito al problema dell'individuazione del migliore "regime politico" concretamente possibile. Secondo un impianto teorico che è ancora una volta riconducibile ad Aristotele¹⁶⁴, il regime politico non va scelto e conformato secondo canoni ideali. Un regime politico perfetto, per Ottaviano, non esiste¹⁶⁵; esistono invece delle forme ottimali di organizzazione politica a seconda di quelle che sono le risultanze concrete dell'osservazione sperimentale sulla condotta sociale. E questa è una visione che ripercorre con puntualità la grande intuizione aristotelica relativa al variare delle costituzioni politiche in dipendenza della situazione socio-economica invalsa in un dato periodo storico¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Aristotele, *Politica*, IV.

¹⁶⁵ «L'unica via [...] è la via dei fatti, cioè la via dell'indagine sperimentale e statistica delle azioni umane. Sarà allora facile determinare quale debba essere la forma dello Stato: una in un caso, la opposta nell'altro». C. Ottaviano, *La soluzione scientifica del problema politico*, cit., p. 74.

¹⁶⁶ Si veda, per una ricognizione dell'ampia trattazione dello Stagirita: Aristotele, *op. cit.*, III, 6-18.

«Occorre scendere nel terreno dei fatti: pretendere di ricavare dalla nozione generale di ragione i modelli concreti degli Stati sarebbe come pretendere di ricavare dalla nozione astratta di uomo (“animale razionale mortale”) i singoli uomini nelle loro caratteristiche fisionomiche»¹⁶⁷.

Anzi, osserva acutamente il Filosofo, la crisi degli Stati, la loro decadenza, è sempre dipesa, storicamente, da questo: dall'aver fissato per i cittadini degli standard comportamentali astratti, pretendendo che, predisposti ed attuati certuni stratagemmi di tipo economico (come, ci vien fatto di dire, nel caso del marxismo), istituzionale (come nel caso dell'ideologia democratica), o di altra natura, ne sarebbe conseguita una condotta sociale conforme a ragione, senza prendere in considerazione la sussistenza di un'effettiva “volontà” degli uomini di agire secondo tale criterio. Ragionare in questo modo, riteniamo di poter dire in coerenza con il pensiero ottaviano, significa fare una “cattiva metafisica”, una pseudo-metafisica, fallace perché non realistica, in quanto focalizzata sull'astrazione e sull'assolutizzazione di un solo aspetto di un dato ente – che nel caso di specie è l'uomo – non tenendo conto della sua autentica *natura*, ma elaborandone artificialmente una nuova, “da laboratorio”¹⁶⁸, mediante l'accurata selezione degli elementi da enfatizzare e di quelli da scartare, per addivenire ad un prodotto concettuale nativamente astratto, incapace di interpretare la realtà di cui vorrebbe essere una “rappresentazione”. E

¹⁶⁷ C. Ottaviano, *La soluzione scientifica del problema politico*, cit., p. 76.

¹⁶⁸ Di una configurazione “laboratoriale” dei concetti e della loro struttura teorica nella *Weltanschauung* moderna parla G. Ardrizzo, *Nei margini, da «cosa nasce cosa»*, in AA.VV., *Ragioni di confine. Percorsi dell'innovazione*, a cura di G. Ardrizzo, Il mulino, Bologna 2002, p. 519.

astrarre una parte dal tutto per assolutizzarla e creare a partire da essa un'immagine, una nozione che si sostituisca a quella espressiva del tutto nella sua interezza significa, in una parola, fare "ideologia"¹⁶⁹.

«La realtà viva ha invece bisogno di uno Stato attualmente realizzato, ch  la fantasia restere  fantasia e l'umanit  restere  priva dello Stato, cio  precipiter  nel caos (o nel suo opposto: la tirannia di qualsiasi tipo, che pretenda di obbligare i sottoposti al bene, lasciando al tiranno e a suoi accoliti la libert  di vivere... a loro capriccio!)»¹⁷⁰.

Le ricadute di un siffatto *modus operandi* sul manto della storia sono tristemente note, volendo scendere da un livello d'analisi teorico ad uno concreto. Ma se per lo Stato occorre «abbandonare la pretesa di una definizione razionale a priori»¹⁷¹, tanto pi    necessario ed indispensabile farlo per l'uomo, soprattutto quando la sua

¹⁶⁹ Sul tema Francesco Gentile ha espresso invero parole di notevole efficacia: «L'ideologo declina sempre la particolarit  del suo modo di guardare alle cose, cosicch  l'ideologia si presenta sempre come una finestra particolare sul mondo, quindi la particolarit    costitutiva dell'ideologia». F. Gentile, *Filosofia del diritto. Le lezioni del quarantesimo anno raccolte dagli allievi*, in appendice cinque saggi di Elvio Ancona, Alberto Berardi, Federico Casa, Giovanni Caruso e Andrea Favaro, Napoli, 2017², p. 200-201. Il tratto di "strumentalismo" che si annida nell'ideologia   dunque ben evidente e si manifesta con peculiare chiarezza in quella visione "geometrica" della politica che, a partire da Hobbes, costituisce il perno di quell'impostazione aprioristico-convenzionale che per Ottaviano   il principale errore della filosofia politica. E infatti: «con riferimento al "protocollo geometrico", occorre individuare la domanda rispetto alla quale il protocollo   una risposta». *Ibidem*, p. 203.

¹⁷⁰ C. Ottaviano, *La soluzione scientifica del problema politico*, cit., p. 77.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 86.

concettualizzazione teorica sia stata svolta in osservanza dei categorie della “modernità assiologicamente intesa”¹⁷² ovvero seguendo i canoni di un pregiudiziale unilateralismo che ha fatto sovente smarrire alcuni suoi tratti essenziali in funzione di altri; così il tratto della *sostanzialità* è venuto dissolvendosi a favore di quello della *relazionalità*, quello della *concretezza corporeo-spirituale* a beneficio di quello dell’*autocoscienza*, in aderenza ad una *Weltanschauung* tipicamente moderna che ha inteso occultare i primi, e con essi la complessità e l’integralità della persona, per esaltare i secondi in ragione di sofisticati programmi modulari dalle eminenti finalità operative¹⁷³.

Punto focale di una filosofia politica ben fondata sia da un punto di vista metafisico che epistemologico, suo nucleo germinativo e suo essenziale presupposto fondazionale, è, possiamo dire in conclusione, l’essere umano colto nella sua realtà sostanziale, ovvero nella sua originaria e costitutiva dimensione razionale, etica e relazionale.

«L’esistenza di un individuo suppone necessariamente l’esistenza di altri individui, senza cui è impossibile ed incomprensibile, anzi contraddittoria. Ovvero: “l’individuo singolo, isolato, non esiste; esiste il sistema

¹⁷² Per un’esplicazione di questa espressione, che fa riferimento all’«uomo moderno che, rivendicando il primato della coscienza sull’essere, si sente svincolato da ogni limite, in specie da quello oggettivo rappresentato dalla sua natura». M. Bettiol, *op. cit.*, p. 7.

¹⁷³ Emblematico, oggi, è il caso delle definizioni di “persona” di volta in volta costruite ed adottate nel dibattito bioetico in vista di risultati operativi preventivamente fissati. Cfr. L. Palazzani, *I significati del concetto filosofico di persona e implicazioni nel dibattito bioetico e biogiuridico attuale sullo statuto dell’embrione umano* in AA.VV., *Identità e statuto dell’embrione umano*, Città del Vaticano 1998, pp. 53-74.

degli individui”. L’individuo isolato è una astrazione, una costruzione o *fictio psicologica*, che si rileva all’indagine critica necessariamente falsa. Per questo legame metafisico la realtà si presenta non più come un ammasso pluricentrico, come un coacervo di individualità o unità per sé stanti, quale è stata concepita fino ad oggi, bensì come una totalità uni-pluricentrica nella quale l’unità singola è possibile solo se c’è il sistema»¹⁷⁴.

La conseguenza indifferibile di tale assunto metafisico è la necessità di assumere l’umano nella sua pienezza, nella plurivocità delle sue sfaccettature ontiche ed esistenziali:

«L’individuo (metafisico) non è, come comunemente si crede, una nozione primitiva: esso è invece una nozione logicamente coeva alla nozione di sistema»¹⁷⁵.

Da questa radicale istanza di realismo, innestata gnoseologicamente nell’*esperienza*, base di apprendimento e struttura di verifica dei contenuti della conoscenza, teoreticamente nella *metafisica*, scienza dell’essere in quanto essere¹⁷⁶, ed epistemologicamente nell’*etica sperimentale*¹⁷⁷, sapere pratico di carattere “generale”, si fonda una filosofia politica, come quella ottaviana, che appare essere in grado, superando ogni forma di astrattismo idealistico od ideologico, di versarsi in un impianto epistemico oggettivamente definito su basi esperienziali e di proiettarsi contestualmente su uno sfondo ontologico ben delineato e focalizzato sulla realtà dell’essere umano vivente e del suo essere persona.

¹⁷⁴ C. Ottaviano, *La soluzione scientifica del problema politico*, cit., p. 97.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ Aristotele, *Metafisica*, Γ (IV), 1003a 20.

¹⁷⁷ C. Ottaviano, *La soluzione scientifica del problema politico*, cit., p. 70.

Antonio Vernacotola Gualtieri D'Ocre

SOMMARIO

Nella produzione di C. Ottaviano una parte di indubbio rilievo è rappresentata dagli studi filosofico politici, imperniati sul tentativo di fondare lo Stato su basi epistemologiche stabili ed irrefutabili; nell'opera *La soluzione scientifica del problema politico* prende così forma la «Prassiologia», una «scienza della pratica» radicata nell'esperienza ed orientata a cogliere le costanti “general” della storia. Il saggio si propone di mostrare come tale impostazione, rigettando premesse utopistico-aprioristiche, risulti agli antipodi delle concezioni moderne, in specie della *scienza civile* hobbesiana dal costruito geometrico-nominalistico e, sempre in linea con il pensiero di Aristotele, non sia alternativa, ma complementare ad un'idea della politica innestata nella dottrina delle virtù.

Parole chiave: Aristotele, Hobbes, Prassiologia, esperienza, utopismo aprioristico.

SUMMARY

In C. Ottaviano's production a part of undoubted importance is represented by political philosophical studies, focused on the attempt to found the State on stable and irrefutable epistemological bases; Thus in the work *The Scientific Solution of the Political Problem* the «Praxiology» takes shape, a «science of practice» rooted in experience and oriented to grasp the “general” constants of history. The essay aims to show how this approach, rejecting utopian-aprioristic premises, is the opposite of modern conceptions,

especially of Hobbesian *civil science*, with a geometric-nominalist construct, and, always in line with Aristotle's thought, is not alternative, but complementary to an idea of politics embedded in the doctrine of virtues.

Keywords: Aristotle, Hobbes, Praxiology, experience, aprioristic utopianism.

Contro l'immanenza

di Antonio Giovanni Pesce

1. *Immanenza e saeculum*

La metafisica è stata la κοινή διάλεκτος del mondo cattolico. Questa comunanza di lingua non fu mai identità di linguaggio, e pur capendosi, e avendo lo stesso vocabolario, le sfumature non furono poche. In tempi assai recenti, il Magistero ha sancito che non un indirizzo vada favorito rispetto ad un altro¹, e quel documento è firmato da un papa filosofo, che ha conosciuto e approfondito il pensiero moderno, senza lasciarsi ammalciare e senza rigettarlo preventivamente. Questa comunanza di méta e dissonanza di strade (ma i protagonisti non sarebbero affatto convinti che i termini della questione siano questi) è testimoniata anche dalla polemica tra Olgiati e Carlini, e il cui periodo di svolgimento (primi anni Trenta), non è affatto un caso². Qualcosa, col tempo, si è incrinato, e non è venuto meno solo il linguaggio, perché è venuta a mancare la stessa lingua, e non solo la comunanza di essa. Gli stessi documenti del Concilio Vaticano II, scritti ancora in quella lingua per quanto necessario all'espressione razionale del Dogma, furono poi letti con categorie affatto diverse, di cui si lamentava p. Fabro in un testo che fece molto parlare di sé. Scriveva: «L'essenza di questa corrosione, che con l'avvento del cogito moderno ha assunto una spinta a carattere irreversibile, è riscontrabile nella

¹ Cfr. *Lettera Enciclica Fides et Ratio* del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II ai vescovi della Chiesa Cattolica circa i rapporti tra fede e ragione, 49.

² Cfr. Olgiati-Carlini, *Neoscolastica, idealismo e spiritualismo*, Vita e Pensiero, Milano 1933.

posizione del cogito stesso come atto esclusivo di libertà e nell'interpretazione della trascendenza unicamente come 'mondo' e mondanità»³.

L'immanenza è il traslato, nel campo della teoria della conoscenza, del *seculum* nel campo della Storia. Ecco perché un filo rosso unisce la speculazione di due filosofi cattolici di grande spessore del Novecento, Augusto Del Noce e Carmelo Ottaviano, anche se i due non ebbero modo di dialogare tra loro. Un filo rosso che non spiega soltanto la comunanza di battaglie, seppur su fronti diversi, ma anche il perché dell'oblio che, soprattutto ad uno dei due – al siciliano –, è toccato in sorte. Nonostante la comunque ingiusta *damnatio memoriae* che ha colpito Giovanni Gentile, la dottrina secondo la quale «[L]'età moderna è [appunto] la conquista lenta, graduale del soggettivismo; la lenta graduale immedesimazione dell'essere e del pensiero, della verità e dell'uomo: è la fondazione, celebrata nei secoli, del *regnum hominis*, l'instaurazione dell'umanesimo vero»⁴, si è fatta cultura, diventando patrimonio diffuso.

Combattere questa posizione, oltre ad astratte ma durevoli accuse di passatismo, comporterà anche una condanna politica, perché nessuno dei due citati filosofi cattolici si tirerà indietro dal mostrare tutte le conseguenze della posizione immanentistica. E l'avversione che subiranno dimostrerà che, in fin dei conti, non di posizioni teoriche in difesa della ragione si trattava, ancorché intesa in senso razionalista, ma di ben precise ragioni di vita. Gli uomini sentono la necessità di buone ragioni per continuare a credere

³ C. Fabro, *L'avventura della teologia progressista*, Rusconi, Milano 1974, p. 60.

⁴ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, III ed., Le Lettere, Firenze 1996, p. 114.

quello che credono, e se non ci sono, se le creano. Un atto di fede, o tutt'al più una scelta di vita: non sono venute meno le ragioni in difesa della trascendenza, ma la voglia di crederci. E vedremo che la posizione di Del Noce spiegherà la sorte accademico-culturale in cui è incorso Ottaviano.

2. Tra realismo e idealismo

Per intanto, fermiamoci a riflettere sulla posizione di Ottaviano verso l'immanentismo. E per farlo, abbiamo bisogno di contestualizzarla. Egli aveva accennato alcuni temi già nella sua tesi di laurea, *Metafisica del concreto*, quando nel 1936 dà alle stampe la sua *Critica dell'idealismo*. È questa l'opera cardine sul tema, perché poi sia la trattazione nelle diverse versioni della *Metafisica dell'essere parziale*, sia in *La tragicità del reale* riprendono temi e obiezioni che egli aveva qui abbondantemente ed esaurientemente affrontati. E, poi, la data di pubblicazione ci dice molto più di quanto non sembri. Le opere filosofiche, quando dicono qualcosa sull'essere, non possono essere circoscritte ad un periodo o, peggio, ad un'occasione, perché esse diventano finestre dalle quali intere generazioni a venire si affacciano al mondo, compreso sempre più ampiamente dal concetto. Ma le motivazioni che spingono gli uomini ad affacciarsi o ad aprire quelle finestre – ecco –, queste possono essere meglio intese a partire dalla storia singola e collettiva. Gli anni Trenta sono anni particolari, e non solo perché vedono l'affermarsi sicuro dei totalitarismi. Essi rappresentano anche la fine della spinta propulsiva dell'idealismo, che in campo filosofico-culturale aveva significato un attacco duro al positivismo, visto come quella filosofia che cristallizza la realtà e la fissa in un attimo, proprio perché filosofia dell'astratto non già del concreto. Trent'anni di lotta, durante i quali l'idealismo veniva detto con i

nomi di Croce e di Gentile, e sono proprio di questi le parole più accese per il ritorno alla concretezza dell'umano, che significava poi un ritorno all'interiorità, detta sì ma certamente non intesa alla maniera di Sant'Agostino. «Con l'Hegel comincia perciò il nuovo idealismo, che non è più, e non potrà più essere naturalismo, ma una cosa stessa con lo spiritualismo» scriveva Gentile⁵, che si era alimentato più di Croce della filosofia di cattolici come Rosmini e Gioberti, dedicando loro il tema della tesi di laurea, ma leggendoli come Bertrando Spaventa gli aveva insegnato per il tramite di Donato Jaja.

È questa parola – «spiritualismo» – che spingerà Eugenio Garin a vedere una egemonia dei cattolici sul fascismo post-conciliarista, e forse, oltre ad una operazione ideologica che voleva tenere lontana la filosofia della prassi, ormai verbo comunista in chiave gramsciana, da implicazioni politiche assai difficili da giustificare nel secondo dopoguerra, forse c'è anche la convinzione che *La filosofia dell'arte*, la cui prefazione Gentile firma a Forte dei Marmi nel 1930, fosse la logica epifania di un percorso carsico spiritualistico-cattolico, nascostosi per lungo tempo sotto la dura coltre del linguaggio hegeliano. Strano destino, tra l'altro: sulla riviera toscana, Gentile firmerà anche *Genesi e struttura della società*, ed entrambe le opere hanno in comune di segnare tappe epocali, e se questa è il testamento spirituale, quella è il tentativo di fare i conti con certe sensibilità, non ultima quella metafisico-cattolica. Chi l'ha letta, sente che il pensiero gentiliano si affatica a cercare nuove sintesi, perché non è così facile trovare in un testo teoretico del

⁵ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit, p. 238.

maestro siciliano una discussione attorno ai concetti di essere ed essenza, seppur tentando di piegarli a sé⁶.

L'idealismo gentiliano accusa il colpo dei Patti Lateranensi, questo è certo. Ed è altrettanto certo che, pur restando all'interno del seminato politico del fascismo, i cattolici fascisti «considerarono l'attualismo come una minaccia da debellare»⁷. Poterono pensare di riuscirvi, perché il regime si mostrò cauto verso la Chiesa, e perché nomi che oggi la storiografia filosofica non tratta più – Bernardino Varisco, dalla storia travagliata, e Francesco Orestano, maestro di Ottaviano – ieri erano considerati maestri alla stregua della triade (laica), Croce-Gentile-Martinetti, indicata da Norberto Bobbio. Tuttavia, non bisogna esagerarne la portata⁸. Ha ragione Angelamaria Jacobelli Isoldi: quella era una generazione che cercava altri stimoli, altre strade, nuove sintesi⁹. E sarà infatti la generazione che, su *Primato*, la rivista di Bottai, processerà l'attualismo agli inizi degli anni Quaranta in nome dell'individuo, un concetto che, proprio in quegli anni ma con tutt'altro fondamento (non esistenzialista, bensì metafisico), lo stesso Ottaviano stava proponendo a partire dalla prima edizione della *Metafisica dell'essere parziale*. Del resto, la «filosofia delle quattro parole», come Gentile chiamava lo storicismo crociano, o il «misticismo dell'atto», come appariva a Croce la filosofia del suo già amico e

⁶ Cfr. G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, Sansoni, Firenze 1975, p. 15. E l'essenza della metafisica diventa la consapevolezza di sé del soggetto.

⁷ A. Messina, *Il pensiero politico di Gentile*, in G. Gentile, *Il pensiero politico. Scritti e discorsi 1899-1944*, Fergen, Roma 2019, p. 76.

⁸ Cfr. A. Tarquini, *Storia della cultura fascista*, Il Mulino, Bologna 2016, p. 181.

⁹ Cfr. A. Jacobelli Isoldi, *La crisi dell'autocoscienza nella filosofia di Giovanni Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, Vol. II, Sansoni, Firenze 1950, pp. 29-117.

collaboratore siciliano, hanno il difetto di tutti i grandi sistemi: non è considerato lo scacco. L'avventura che finisce male, il racconto che non si comprende non sono possibili. Non è possibile il rischio, perché anche la sconfitta è una vittoria, purché se ne prenda coscienza. La carne, insomma, non rimane ferita.

Il clima di fiducia nel panlogismo viene meno, e l'esserci si mostra come parziale, oltre il quale non è possibile stendere lo sguardo se non a prezzo di una scelta e di un rischio. In questo contesto studia e si forma il giovane Ottaviano, ma c'è ancora un punto a cui bisogna accennare. Non vi è dubbio che il cattolicesimo filosofico della prima metà del Novecento è di marca chiaramente francese, anche perché lì la battaglia si è fatta molto forte con l'avanzare del laicismo della Terza Repubblica. Gli anni Trenta si aprono con *Distinguere per unire* di Maritain, e si concludono con *Realismo tomista e critica della conoscenza* di Etienne Gilson. In quest'ultima opera vi possiamo leggere la disputa tra il maestro tomista e la scuola di Lovanio, che tentava un realismo critico, cioè l'incontro tra Tommaso e Cartesio. Gilson chiede di non cedere al realismo dell'Io, alle istanze di certo criticismo, perché significa finire, necessariamente, a combattere sul campo scelto dall'idealismo. Scrive: «Quando ci viene detto che le varie affermazioni del realismo immediato ricevono una nuova certezza da parte della critica, si lascia intendere che, abbandonato alle sole sue risorse, il realismo non basta a se stesso e non è evidente. Allora, non mancherà di seguire tutta una serie di temibili conseguenze, la prima delle quali è che, se non si parte dall'esistenza delle cose come da un'evidenza immediata e sufficiente, occorrerà partire necessariamente dall'esistenza del pensiero. Procedere dal pensiero alle cose, in qualsiasi senso, significa seguire un metodo idealista e, dunque,

condannarsi sia all'idealismo, sia alla contraddizione»¹⁰. Sono parole che Ottaviano potrebbe fare sue senza alcun problema. Ma vi è una differenza importante, che, considerati i notevoli studi di entrambi nel campo della storiografia filosofica medievale, è da notare: Gilson considerava la *species* «una sorta di promozione e di prolungamento dell'oggetto», per usare le parole del p. Roland-Gosselin, mentre per Ottaviano questa può dare adito a cedimenti all'idealismo¹¹. E la vittoria sull'idealismo la considerava cosa fatta.

La dedica all'edizione del 1936 di *Critica dell'Idealismo* dimostra quanto si credesse di averla avuta vinta sul *Bestione trionfante*, per usare le parole che Adriano Tilgher rivolse contro il filosofo di Castelvetro – perché, nonostante una parte di quest'opera sia dedicata alla confutazione del pensiero di Berkeley, non v'è dubbio che l'avversario da abbattere resti Giovanni Gentile¹², quasi unica fonte per il resto dell'opera, e anzi, leggendola, sembra quasi che l'argomentare di Ottaviano segua quello di Gentile, per mostrarne poi i limiti. Suscitano però una certa impressione le parole liriche con cui si festeggiava ad una liberazione, che noi posteri, anche sulla scorta del pensiero di Del Noce, sappiamo non esserci stata. Perché sappiamo che la filosofia della prassi, espunta la parte spiritualistica che poteva ancora esserci come retaggio delle letture giovanili di Gentile, è divenuta la cifra

¹⁰ E. Gilson, *Realismo tomista e critica della conoscenza*, Studium, Roma 2012, p. 75.

¹¹ Cfr. la ricostruzione della polemica che ne fa M. Borghesi nell'*Introduzione* a E. Gilson, *Realismo tomista e critica della conoscenza*, cit., pp. 7-8.

¹² Cfr. P. Di Giovanni, *Carmelo Ottaviano tra idealismo e anti-idealismo*, in AA.VV., *Carmelo Ottaviano nella filosofia del Novecento*, a curi di F. Rendo e F. Solitario, Prometheus, Milano 2008, pp. 257-266, di cui si cita p. 260.

dominante del pensiero italiano nel secondo dopoguerra tramite Gramsci, e da questi, sposando anche il tecnicismo scientifico, è partita per farsi rivoluzione nichilistica permanente. Eppure, se il realismo metafisico e gnoseologico ha un fascino, è quello di richiamare la perigliosa avventura di una *seconda navigazione* – non tanto al di là di ciò che vediamo, quanto al di là di ciò che pensiamo, e le parole di Carmelo Ottaviano risuonano ancora della più bella filosofia, che sa farsi anche forma esteticamente apprezzabile, mostrando che forse è meglio cedere all'entusiasmo della parola, che non al tecnicismo accademico del periodare:

«Nuovi cammini e nuove più ampie ed eccelse mète si aprono alla speculazione, al di là dell'assurdo vincolo di una dottrina che aveva preteso di immobilizzarne e fermarne il corso al ceppo di alcune false esigenze, proclamate troppo frettolosamente per insuperabili e ineliminabili: e chi non sentirà l'infinita gioia della libertà riconquistata e l'ebbrezza dell'ignoto che resta ancora da tentare e da vincere? Poiché ben misera sarebbe stata la nostra vita, se già legata al possesso eterno della verità, sempre presente allo spirito e da esso creato, si fosse trovata costretta a proclamare tutti i problemi risolti, e interdetta ogni mèta da conquistare, con la speciosa argomentazione che ciò che non si conosce non esiste, e che quindi l'ignoto e il mistero (da cui pur ci sentiamo circondati e avvinti fin nelle intime latebre dello spirito e della stessa autocoscienza) sono banditi dall'universo»¹³.

3. *Le vie dell'immanenza*

Cos'è l'idealismo per Ottaviano? Una prima definizione non poteva mancare di un riferimento agli studi medievistici, per i

¹³ C. Ottaviano, *Critica dell'Idealismo*, Castorina Editore, Catania 1968, pp. 1-2.

quali anche i suoi più acerrimi critici non hanno lesinato – giustamente – parole di elogio. L'idealismo è un *nominalismo scettico*, perché «[q]uando si dice che un ente è identico ad un altro ente pur restandone distinto, si dice in effetti che il nome o termine che designa il primo ente è identico al nome o termine che designa il secondo ente, essendo una reale identificazione del contenuto dei termini impensabile e irraggiungibile»¹⁴. In realtà, dire nominalismo non vuol dire, ancora, misticismo – accusa dalla quale ogni idealista, prima o poi, deve difendersi. E Gentile fu fortunato, perché Croce, pur volendo fare i conti con se stesso innanzi tutto, in un momento doloroso della propria esistenza, non calcò la mano¹⁵, come chi accusò l'amico di aver creato delle tenebre nelle quali tutte le vacche sono nere. Ma il nominalismo è ancora, volendo, soltanto l'impossibilità di definire. L'idealismo è, invece, l'inutilità di farlo. Perché per esso il punto cardine è che la metafisica degli enti è la stessa fenomenologia della Coscienza. La distinzione, cioè la luce che dirada le tenebre e fa apparire ciascuna vacca con il proprio colore, non è che un bagliore effimero che brama il suo stesso oblio. E se questo confronto è tra Gentile e Ottaviano – e lo è, basti leggere la durissima chiosa che Gentile pubblicò sul *Giornale critico della filosofia italiana* all'articolo dello Sciacca ancora attualista (*Il Tersite dello scolasticismo*)¹⁶ – quest'ultimo non aveva che da aprire un libro a caso del primo e leggergli una definizione qualunque per vedersi confermato nella propria. Nei *Fondamenti della filosofia del diritto*, per esempio, quando si prendono le

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 8, e *ibid.*, pp. 81-82.

¹⁵ Cfr. B. Croce, *Una discussione tra filosofi amici*, in Id., *Conversazioni critiche*, serie II, Laterza, Roma-Bari 1954, pp. 67-82

¹⁶ Cfr. G. Gentile, *Il Tersite dello scolasticismo*, in Id., *Frammenti di Filosofia*, a cura di Hervé A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1994, p. 325.

distanze dall'oggettivismo sia dei «psicologi», per i quali conoscere è avere sensazioni, sia da quello dagli «intuizionisti platoneggianti», Gentile scrive della «munita rocca del pensiero» dentro la quale sta sicuro l'idealista, specificando poi che non di un pensiero qualunque si parla, ma del «Pensiero, il vero pensiero, a cui anche gl'idealisti devono piegarsi»¹⁷. Un misticismo che non conosce fertilità, come un cielo (Urano) profondo, che mangia i propri figli. Per questo l'abbandono della dottrina idealistica avrebbe riportato «l'ambito filosofico ... alla sua primitiva ricchezza», ridando vita a quei problemi che avevano perso valore, come quelli legati «alla pluralità di soggetti» e alla ricerca delle scienze naturali¹⁸.

L'Idealismo, cioè la riduzione dell'oggetto a «modificazione» (idea) del soggetto, e per il quale proprio per questo «ciò che è detto dell'esistenza assoluta di cose non pensanti al di fuori di qualsiasi relazione al loro essere percepiti, sembra del tutto inintelligibile. Il loro *esse* è *percipi*, né è possibile che esse abbiano alcuna esistenza fuori dalle menti o dalle sostanze pensanti che le percepiscono»¹⁹ ha però due volti – quello empirico, che trova in Berkeley la sua formulazione più rigorosa, e quello trascendentale. Da notare: oltre a citarne le opere, Ottaviano dedica nelle proprie opere dei paragrafi ad esponenti di punta dell'idealismo. Berkeley ha un suo paragrafo dedicato, e così i maestri dell'idealismo

¹⁷ Cfr. G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Le Lettere, Firenze 1987, pp. 50-51.

¹⁸ Cfr. C. Ottaviano, *Critica dell'Idealismo*, cit., p. 6.

¹⁹ G. Berkeley, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, in Id., *Saggio su una nuova teoria della visione. Trattato sui principi della conoscenza umana*, Bompiani, Milano 2004, pp. 221-479, di cui si cita p. 293, par. 3. Ottaviano cita dall'ed. del 1935 a cura di A. Baratonio, ma è a questa proposizione a cui si riferisce, ed è questa che egli fa cardine della teoria idealista.

trascendentale. Non manca nessuno, e perfino Croce ne ha uno. Tutti, fuorché Gentile. Un convitato di pietra, che parla attraverso le note, in cui le sue opere sono tra le più citate.

Ritorniamo alla distinzione tra idealismo empirico e trascendentale. Ottaviano ne indica quattro, che è bene leggere dalle sue stesse parole:

«a) In quanto nella prima accezione [idealismo empirico] l'oggetto o "fantasma" [...] è numericamente altro e staccato dal soggetto; mentre nella seconda accezione [idealismo trascendentale] [...] è consustanziale e consussistente con il soggetto, e quindi non gode di alcuna autonomia di fronte ad esso (la sua realtà si esaurisce nell'essere un mero atteggiamento del soggetto); b) in quanto nella prima l'oggetto ha una realtà evanescente, fugace, insussistente (quella stessa dei fantasmi dei sogni) e il soggetto, ben lungi dall'essere un fantasma, è l'unica sostanza esistente [...]; mentre nella seconda l'oggetto, in quanto è tutt'uno nell'esistenza e nella qualità (consussistente e consustanziale) con il soggetto, di cui è un mero atteggiamento, gode delle stesse garanzie di permanenza del soggetto e la sua scomparsa, se fosse possibile, significherebbe la scomparsa del soggetto; c) in quanto nella prima l'oggetto, pur essendo della stessa natura "ideale" del soggetto e dotato di sussistenza o realtà solo nella sua sfera, non rivela chiara la sua origine [...]; mentre nella seconda l'oggetto non è che un atteggiamento o un autoatteggiamento del soggetto, la cui origine o creazione o posizione o derivazione dall'io è indubbia; d) in quanto nella prima l'oggetto appartiene alla zona inferiore della sensibilità o fantasia, mentre nella seconda esso risiede nella zona superiore del pensiero logico»²⁰.

²⁰ C. Ottaviano, *Critica dell'Idealismo*, cit., pp. 19-20. Cfr. Id, *Metafisica dell'essere parziale*, III ed. riveduta e accresciuta, vol. I, Alfredo Rondinella Editore, Napoli 1954, pp. 221-222.

Abbiamo detto che nella *Critica dell'Idealismo* abbiamo già tutti gli argomenti che ritroveremo nelle opere più tarde. Ma non ne abbiamo la stessa ricostruzione storica, né la stessa puntuale teorizzazione sistematica, anche perché essa nasce dalla rivisitazione di alcuni articoli usciti negli anni precedenti. Nel capitolo XIII della *Tragicità del reale* troviamo, invece, non solo la genesi del principio di immanenza, ma anche una sistematicità in proposizioni del contenuto dell'idealismo, riassumibile in tre: 1) «Non ha senso parlare di un qualsiasi ente, prescindendo dal pensiero che lo pensa ed esperimenta», 2) «Non ha senso parlare di un oggetto del pensiero che non sia una semplice modificazione di esso», 3) «Non ha senso parlare di un essere anteriore al pensiero, anche quando si tratti dell'essere dello stesso pensiero»²¹. Oltre a questa puntualizzazione, è ricostruita la storia della nascita dell'idealismo, che ha diverse tappe, ed una di queste è quella cartesiana. Cartesio non voleva alimentare alcuno scetticismo, e l'eterogenesi dei fini nella sua operazione è ben conosciuta²²: nel cercare un argomento, un metodo che fosse incontrovertibile – come l'episteme parmenidea, che del resto è un'operazione logica – egli ha percorso la strada di un «realismo illazionistico», in fin dei conti «una forma di realismo mediato», che rovescia il rapporto tra *nosse* ed *esse*: non dall'essere al conoscere, bensì dal conoscere all'essere, in cui il *cogito* guadagna il mondo sulla base di un'evidenza non spiegata dal *cogito* medesimo, bensì presupposta²³. In questo caso, un'idea, quella di Dio, garantisce la realtà, e lo fa sulla base di una deduzione «chiara e distinta», un procedimento che non poteva non portare a

²¹ C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., pp. 413-414.

²² Cfr. R. H. Popkin, *Storia dello scetticismo*, Bruno Mondadori, Milano 2004.

²³ Cfr. C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., p. 412.

Malebranche e a Berkeley, seppur per versi diversi. L'idealismo nasce dell'«innesto» dell'ontologismo di Malebranche sull'empirismo di Locke²⁴, nota Ottaviano, in cui le «la sostanza oggettiva e le qualità primarie rimangono inconoscibili», ma c'è di più: non viene chiamato in causa Dio soltanto per garantire le mie capacità conoscitive, bensì per garantire anche il mondo esterno. Lo scetticismo greco «si era limitato a revocare in dubbio la capacità, sia per l'intelletto che soprattutto per i sensi, di farci conoscere l'essenza delle cose, il *quid* o *quodmodo sint*, si era limitato cioè a revocare in dubbio la nostra capacità di pronunziare dei giudizi di verità»²⁵. Questo scetticismo idealista scuote, invece, la possibilità di giudizi di realtà, perché questa 1) o è una immagine del soggetto o 2) un suo autoatteggiamento. In entrambi i casi, si tratti di fantasmi o di autoatteggiamento, si parla comunque di una «creazione dell'oggetto [...] da parte dell'io: nel che risiede la tesi terminale della filosofia idealistica, e al tempo stesso il motivo logico del passaggio necessario dalla prima concezione alla seconda [dall'idealismo empirico a quello trascendentale]». Prima di passare all'analisi dei capisaldi di entrambi, è bene evidenziare la polemicità di quest'ultima affermazione di Ottaviano. Passi che egli parli sempre di fantasmi, e non di immagini, che del resto ha anche dei riferimenti filologici: *eidos* ha una sua radice, e significa una cosa; *phantasmata* ne ha un'altra. L'idea è immagine, ma si mostra come tale. Il fantasma è illusione, inganno voluto²⁶. Ma fin qui siamo nel campo della

²⁴ Cfr. C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., p. 413. Cfr. Id., *Metafisica dell'essere parziale*, cit., p. 219.

²⁵ *Ibid.*, p. 410.

²⁶ Cfr. B. Botter, *Enti inesistenti: phantasmata in Platone*, in *Archai*, n. 18, sept. -dec., 2016, p. 113 -149. Indagando su il *Sofista* di Platone, l'autrice giunge ad una conclusione, che Ottaviano aveva sicuramente intuito: «La

filologia, e in fin dei conti è funzionale al suo argomento. La vera polemica è più avanti. Se io scrivo, infatti, di «creazione dell'oggetto da parte dell'io»²⁷, e sono in Italia, qualsiasi lettore capirà che è di Gentile che stiamo parlando, anche se questi non avrebbe accettato il senso che Ottaviano gli dà. Ma, soprattutto, non avrebbe accettato questa filiazione. Il primo capitolo del suo *Teoria generale dello spirito come atto puro*, dal titolo *La soggettività del reale*, vede dedicati interamente o quasi a Berkeley i sette paragrafi che lo compongono, ma di questi sei sono usati per prenderne le distanze. Il merito del «pio Vescovo» (per dirla con Ottaviano) è quello di considerare la realtà come pensabile solo a partire dal pensiero che la pensa, cioè che l'oggetto «quantunque pensato fuori d'ogni mente, è sempre mentale». Ma poi permane un residuo di naturalismo – ecco la contraddizione –, cioè qualcosa che non è risolta pienamente nell'atto del pensiero: è la differenza tra menti finite (umane) e Mente Infinita (divina)²⁸.

“falsità”, nel senso di carenza di realtà, è propria di tutte le immagini, ma l'immagine fedele (*eikon*), mostra il suo statuto di immagine, in quanto non nasconde la differenza ontologica che la allontana dal modello, quindi dichiara il suo proprio non essere. Detto in una parola, l'*eikon* è falso e non lo nasconde. L'immagine ingannevole (*phantasma*), al contrario, occulta il suo essere immagine, e quindi il suo non essere, e si impone non solo come reale, ma nasconde la sua falsità dietro l'apparenza». *Ibid.*, p. 133.

²⁷ C. Ottaviano, *Critica dell'Idealismo*, cit., p. 20.

²⁸ Cfr. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Garzanti, Milano 1991, pp. 445-682, di cui si cita pp. 459-465.

4. *Immanenza ed immagini*

Nel paragrafo 5 della *Critica dell'Idealismo* è contenuto l'esame dell'idealismo empirico. Ma non necessariamente la cosa più interessante è il problema delle immagini. Tuttavia, è da qui che si deve passare, ed è bene farlo. Andiamo con ordine. Innanzitutto, è bene distinguere la *sussistenza* dalla *condizionalità* dell'ente rispetto al pensiero, giacché quando esperisco qualcosa, io sono certo di questa esperienza e certo di esperire qualcosa, la quale può non essere senza che io la esperisca, e ciò nonostante essere dotata di «un nucleo autonomo dotato di sussistenza». Ed in effetti, tralasciando la verità, ci sono due certezze in gioco, quando penso alla penna con cui sto scrivendo: 1) io che conosco questa cosa e 2) questa cosa qui. E questa cosa qui, ancorché non possa esistere senza la mia conoscenza, non è tutta quanta la mia conoscenza né si identifica con essa. Dunque, «esiste con il soggetto che [la] pensa»²⁹. Non solo, ma se l'idealismo ha cercato di giustificare «l'esistenza dei fantasmi oggettivi» con il sogno e l'errore, non solo ha sbagliato argomento, ha addirittura confermato il realismo. Sogno ed errore sono in quanto c'è una realtà dalla quale differiscono³⁰. Come possiamo capire di vivere un sogno, se non ne siamo mai stati fuori almeno una volta? E fuori dove, se non nel reale? Queste rappresentazioni sono giustificate perfino ricorrendo ad esperienze psichiche, come quando chiudiamo gli occhi e riportiamo alla mente un oggetto, rendendo così ragione «dei fenomeni del sogno e dell'errore di giudizio». Ma in realtà, per Ottaviano «basta supporre che le funzioni mentali ripetano, ad esempio nel sogno o ad occhi chiusi, gli stessi atteggiamenti compiuti nella vegli

²⁹ Cfr. C. Ottaviano, *Critica dell'idealismo*, cit., p. 22.

³⁰ Cfr. *Ibid.*

e ad occhi aperti»³¹. La verità è che queste immagini non appartengono alla coscienza, nel senso che questa non ne dispone, ma le accoglie. Esse non sono suo prodotto, ma suo contenuto semmai. Tant'è che non può disporne come ne vorrebbe³²: quando parliamo della conoscenza sensibile, noi notiamo le tante differenze tra le diverse esperienze, e non già il molto che le accomuna.

Qui sia consentita una digressione. La filosofia si è incartata da molto tempo, e proprio perché non ha più considerato vero il mondo, e invece il mondo funziona, e bisognerebbe capirne il perché. August Landmesser, l'uomo che in una ben nota foto degli anni Trenta non saluta Hitler, e se ne sta con le braccia conserte a vederlo sfilare tra ali di braccia tese, non aveva studiato filosofia, eppure fece la cosa giusta, come il vicebrigadiere Salvo D'Aquisto, che non ci pensò un attimo ad accusarsi di un attentato non commesso, pur di salvare la vita a dei poveri innocenti. E ogni giorno, nel silenzio del quotidiano che il filosofo non reputa degno di nota, volendo invece scavare più in fondo, milioni di esseri umani si intendono sul colore rosso del semaforo (e quando non si intendono, non è il mondo che li travia!), sulla forma di tanti oggetti, che indicano tranquillamente ben sapendo che non saranno fraintesi, e perfino sui gusti, che comunque vanno educati. Il filosofo, piuttosto che accettare che il mondo degli uomini funzioni meglio di quello dei pensieri, e cercare di capirne il perché, lo attacca e vuole quasi rovesciarlo.

In quanto sussistono in sé, dunque, «le immagini conoscitive» non sono affatto create dal soggetto, così come i colori, odori o suoni sono particolari conformazioni del reale, che genera quelle

³¹ Cfr. *Ibid.*, p. 23. Cfr. C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., p. 417. Cfr. Id., *Metafisica dell'essere parziale*, cit., p. 223.

³² Cfr. C. Ottaviano, *Critica dell'idealismo*, cit., p. 25.

«qualità secondarie» conosciute dal soggetto³³. Certo, un'altra specie animale le percepirà in modo affatto diverso, ma se un colore non è un altro, non è perché la nostra ami illudersi, ma perché il soggettivo che è in noi è stimolato da un oggettivo che, non essendo causato da noi, non è neppure indistinto in sé. Non sapremo mai come un toro *veda* quello spettro di luce che noi chiamiamo *rosso*, ma è assolutamente evidente che il toro punta proprio quello, e non qualsiasi altro, come il giallo canarino o il verde pisello. Anche le altre specie distinguono, e c'è distinzione perché c'è differenza, e differenza di contenuto, non già dell'atto che lo coglie, trattandosi dello stesso (in questo caso, dell'atto del vedere).

La questione delle immagini non è estranea nemmeno alla disputa interna al realismo, tra quello mediato e quello immediato. Che, come abbiamo visto, non è questione peregrina, se ha visto discuterne animatamente anche in Francia i migliori cervelli del tomismo. E Ottaviano non si tira indietro dalla disputa, ritenendo netta l'antitesi tra le due soluzioni. Perché quello immediato può essere tacciato di materialismo psicologico da quello mediato, mentre questo di generare scetticismo, frapponendo tra soggetto e oggetto «il diaframma dell'immagine o rappresentazione», che porterà infine all'immanentismo moderno. Fu s. Tommaso d'Aquino a cercare una soluzione di mezzo, elaborando la dottrina della *species intentionalis*, cioè la rappresentazione (*similitudo*) con cui la mente conosce gli oggetti³⁴. In ambito tomista, queste *species* non sono affatto viste come immagini illanguidite, ma come *similitudines*, cioè simili alla *forma*, tanto che su questo aspetto Etienne Gilson insiste e commenta:

³³ Cfr. C. Ottaviano, *Ibid.*, pp. 58-59.

³⁴ Cfr. C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., p. 406 e ss.

«La specie, [...], sarà quindi anzitutto concepita come se non fosse altro che l'intelligibile o il sensibile dell'oggetto medesimo che assume un diverso modo di esistenza. Praticamente, è pressoché impossibile parlarne senza esprimersi come se la specie fosse un'immagine, un equivalente o un sostituto dell'oggetto, e lo stesso san Tommaso non manca di farlo; ma è necessario comprendere che la specie di un oggetto non è un ente diverso dall'oggetto stesso; è l'oggetto medesimo nella modalità di specie, ossia ancora l'oggetto considerato nell'azione e nell'efficacia che esercita su di un soggetto. A questa sola condizione, potremo dire che non è la specie dell'oggetto che è presente nel pensiero, bensì l'oggetto grazie alla sua specie; e, poiché è la forma dell'oggetto che è in questo principio attivo e determinante, sarà proprio la forma dell'oggetto che diverrà, grazie alla sua specie, l'intelletto che la conoscerà. Tutta l'oggettività della conoscenza umana sta in fin dei conti in questo fatto, che non è un intermediario che viene ad aggiungersi, o un sostituto distinto, che si introduce nel nostro pensiero al posto della cosa, ma è invece la specie sensibile della cosa stessa che, resa intelligibile dall'intelletto agente, si trova a essere diventata la forma del nostro intelletto possibile»³⁵.

Ottaviano nota che non si può pensare alcuna identità tra la *species*, universalizzata nel soggetto, con la forma che è individualizzata nel reale. Perché il punto rimane sempre lo stesso: il pensiero tenta l'unità, laddove il reale è distinzione, e ciascun ente, per il fatto di essere questo qui e non già quest'altro, è differente. E infatti il realismo nasce dall'impossibile per il pensiero di

³⁵ E. Gilson, *Il tomismo. Introduzione alla filosofia di san Tommaso d'Aquino*, Milano, Jaca Book 2015, p. 384. Sempre sulla questione della *species* e le critiche rivolte a Ottaviano, cfr. M. Lenoci, *Carmelo Ottaviano e i neoscolastici milanesi*, in AA.VV., *Carmelo Ottaviano nella filosofia del Novecento*, cit., pp. 229-255, di cui si cita p. 240.

contenere tutto l'essere, di poterlo de-finire: l'essere è sempre qualcosa di più del pensiero che lo afferma.

Questa nota, però, mette in evidenza la distanza tra Ottaviano e il tomismo, oltre ad indicare a quale realismo egli guardi: la mediazione è rischiosa, perché è già denuncia di uno iato tra diverse regioni dell'essere. E riunire ciò che si pensa già diviso non è affatto facile. Infatti, l'idealismo nasce, scrive Ottaviano, proprio da una un inconveniente sorto dentro il realismo, perché non sarebbe neppure stato senza una separazione, quella tra soggetto ed oggetto, che non avrebbe motivo di esistere³⁶.

5. Unità e distinzione possibili?

Fin qui si è discussa la critica all'idealismo empirico, ma abbiamo visto che per Ottaviano l'uno porta, conseguentemente, all'altro, all'idealismo trascendentale, pur nelle differenze tra le due posizioni. Senza mai essere citato nel testo, spesso colpito per via indiretta – come quando si critica Fichte, da cui prenderà le distanze, pur venendo a lui assimilato, o Kant, che è il suo *auttore*, più di Hegel – il vero interlocutore è Giovanni Gentile, e l'attacco è su tutta la linea: autoctisi, atto, identità tra soggetto e oggetto, l'io trascendentale. Lo scrive lo stesso Ottaviano, sintetizzando così «gli elementi di cui consta e a cui si riduce il mondo dell'immanenza»³⁷. Nella *Teoria generale dello spirito*, il filosofo di Castelve-trano ha chiaramente indicato la caratteristica principale dell'atto: esso è «*causa sui*» (come la sostanza spinoziana, ma senza i limiti che gli idealisti le attribuiscono). Ed è causa di se stesso, perché non presuppone a sé nulla, essendo l'incondizionato, la libertà

³⁶ Cfr. C. Ottaviano, *Critica dell'Idealismo*, cit., pp. 40-41.

³⁷ *Ibid.*, p. 95.

assoluta, l'*Ab-solutum*³⁸. Dunque, niente gli è vincolo, e tutto è dato solo in questo atto: tutto, anche il soggetto e l'oggetto non si danno che dentro questa suprema mediazione, perché solo l'atto pone il vero positivo³⁹, in un continuo divenire che, se si fissasse, finirebbe per essere fatto, e il pensiero che si pone, che è assoluto e *norma sui*⁴⁰, non può decadere in fatto. Questo cade fuori dal pensiero, un qualcosa che ci sta innanzi, e fuori dal dialettismo non c'è che morte.

Ora, che il pensiero si autopone, e solo in questo pone soggetto e oggetto, è una posizione insostenibile, afferma Ottaviano, con buona pace di Gentile, che l'aveva fatto derivare dall'impossibilità dell'Io di pensarsi come Io (dunque, de-finirsi) e non già come non-Io⁴¹, e che nella *Riforma della dialettica hegeliana* aveva scritto che «[l']errore fondamentale consiste nel cercare il pensiero (e la realtà) fuori dall'atto del pensiero, in cui il pensiero si realizza»⁴², e che l'autocritica è «una creazione [...] che non presuppone alcun creatore», e che anzi creatore è «la stessa creatura in cui si concreta l'atto creativo»⁴³.

È una posizione insostenibile e per tre buone ragioni. La prima è che se la certezza di un giudizio non ha altro parametro che l'essere pensato (creato) dallo spirito, vengono meno i limiti tra vero e falso⁴⁴. Certezza e verità sono due cose distinte, e distinte

³⁸ Cfr. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 617.

³⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 547

⁴⁰ Cfr. Id., *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, Le Lettere, Firenze 2003, pp. 77-78.

⁴¹ Cfr. *Ibid.*, p. 101.

⁴² Cfr. Id., *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 230.

⁴³ Cfr. *Ibid.*, p. 260.

⁴⁴ Cfr. C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., p. 429 e ss.

devono restare, perché la prima indica uno stato della coscienza, e la seconda uno stato delle cose⁴⁵. La seconda, e che approfondiremo più avanti, è che «[p]er conoscere con certezza la propria esistenza, l'io dovrebbe pensarsi prima di essere, ovvero esistere per il fatto di essersi prima pensato». Infine, «che l'io crei o ponga il mondo è asserzione gratuita e ingiustificabile, poiché di una capacità creativa dello spirito umano non abbiamo alcuna prova»⁴⁶. Del resto, nessuno ci impone il metodo idealista, ma se vi entriamo (e vi entriamo sulla base di un pregiudizio), allora uscirne non è facile⁴⁷.

Vi è di più, però, e lo abbiamo già accennato. L'atto del pensare è visto come *prius*, ma non è detto che lo sia davvero. Per Ottaviano è questa una delle tante contraddizioni dell'idealismo, considerare cioè *prius absolutum* l'atto del pensare, che precederebbe, sia cronologicamente che deontologicamente, e il soggetto e l'oggetto. Ma non è giustificabile né l'una, né l'altra cosa. L'azione importa e un soggetto che la compie e un oggetto che, in un qualche modo, la subisce. Non c'è via d'uscita da questa logica, a cui non si sottrae nulla⁴⁸. Perché non sarebbe determinata alcuna azione: pensare, mangiare, correre – sono atti che vengono compiuti, innanzitutto, da qualcuno, e lo stesso *cogito* cartesiano dimostra l'esistenza di qualcuno, proprio perché il pensare non può non comportare che qualcuno pensi. L'atto deriva, semmai, dal soggetto, non il contrario. E il soggetto, prima di pensare, è. E l'oggetto, se subisce un'azione, deve essere prima di subirla. Che l'atto ci dia la relazione tra i due, o che il pensiero rappresenti il

⁴⁵ Cfr. E. Severino, *Istituzioni di filosofia*, Morcelliana, Milano 2010, p. 9.

⁴⁶ C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., p. 430.

⁴⁷ Cfr. E. Gilson, *Realismo tomista e critica della conoscenza*, cit., p. 63.

⁴⁸ Cfr. C. Ottaviano, *Critica dell'Idealismo*, cit., p. 70 e ss.

palcoscenico della vita su cui salgono gli enti che la compongono, di questo non c'è dubbio. Ma il palcoscenico è tale perché qualcuno ci recita o ci ha recitato. Senza, non sarebbe che un puro nulla. Che il darsi dell'essere sia il pensiero è credibile. Che il pensiero dia l'essere no.

Il monismo panlogista sa di avere una sola parola, quando l'essere, invece, si dice in molti modi, proprio perché è molteplice. Ed una parola che riduce all'unità, sente la difficoltà di non poter dare conto della molteplicità. Tutti i sistemi monistici, dai Presocratici in poi, hanno dovuto confrontarsi con questo problema, e l'idealismo trascendentale non è da meno. E fu, del resto, la vera, grande battaglia che intercorse tra Croce e Gentile: accentuare la distinzione o l'unità. Ma si trattava di una contesa che si giocava dentro lo Spirito, e la distinzione crociana è distinzione di momenti dello Spirito, che rimane anche per lui l'unica realtà. Se pure, bisogna ammetterlo, perfino le loro posizioni politiche erano dettate da una diversa concezione dei rapporti tra unità e distinzione. Ad ogni buon conto, Gentile scrive nel *Sistema di logica*, che è l'opera in cui il momento della distinzione e dell'oggettualità è più marcato, che l'unica distinzione possibile è nell'unità – *unità distintiva*, la chiama – perché «il soggetto, al pari dell'oggetto, non è niente di preesistente all'atto del conoscere, dentro il quale si pone come opposto all'altro termine dell'unità»⁴⁹.

Il commento di Ottaviano è al vetriolo:

«Non è disagevole infatti vedere che tale pretesa distinzione nell'identità è impossibile. A norma del principio di immanenza un ente altro dall'atto di pensiero è inconcepibile: quindi soggetto e oggetto di

⁴⁹ Cfr. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, Le Lettere, Firenze 2003, pp. 112-113.

pensiero si identificano totalitariamente con l'atto, che ne è il principio o causa, e che è quindi l'elemento unificatore, il principio da cui ha origine il momento dell'identità. [...] Orbene se l'atto è il principio di unificazione in quanto non possono esistere enti indipendenti da esso, da chi promanerà il momento della distinzione? Non certo dall'atto, la cui essenza o natura o funzione è solo di unificare: a tal patto l'atto è. [...] Obiettare che la natura dell'atto è proprio di unificare distinguendo, è dire delle vane parole»⁵⁰.

Questo non toglie che per gli idealisti non vi sia alcuna contraddizione. Ma il problema, forse, è storico, più che filosofico. Pian piano, i filosofi hanno smesso di meditare, e hanno cominciato a rispondere, sentendosi vocati non già dal reale, ma dalla scuola, dal problema, dalle dottrine precedenti. Ed è diventata la filosofia una gara a scacchi nella quale vince chi riesce ad uscire dall'inghippo logico il prima possibile, magari provando a dare lo scacco ad altri. Altrimenti, come si spiegherebbero le tante questioni lasciate non dico irrisolte, ma senza più alcuna attenzione, mentre spopolano verbalismi e virtuosismi razionalistici? La lezione di Ottaviano, condotta sul filo della logica, non poteva essere accolta favorevolmente (almeno, non più di quanto non lo sia stata), perché quei verbalismi ormai rappresentavano il linguaggio e la tradizione comune, o quasi. E, del resto, ancora oggi leggere Hegel, e seguirlo nella descrizione dello sviluppo triadico dell'Idea, ha un fascino ammaliante, tipico davanti ad una bellezza algida, perfetta, perché è la raggiunta simmetria, l'armonia in cui ogni strumento suona correttamente la sua parte di spartito – *il paradiso perduto è stato riconquistato*. Peccato che la realtà è difformità il più delle volte, proprio perché l'armonia o non c'è, ciascuno essendo

⁵⁰ C. Ottaviano, *Critica dell'Idealismo*, cit., pp. 77-78.

se stesso, o non è esauribile dal pensiero umano, giacché frutto di Pensiero Divino (divino, non già trascendentale).

E allora, se stanno così le cose, che importanza può avere la critica allo stesso concetto di soggetto, o di oggetto, o l'aver mostrato che essi hanno un senso solo all'intero di una teoria realista del conoscere? O ancora, mostrare le contraddizioni nella stessa opera, tra un paragrafo e un altro, come il filosofo modicano fa, quando mette in corrispondenza due passi della *Teoria generale dello spirito*, nei quali in un uno è detto che la realtà è oggetto reale⁵¹, e nell'altro che tale oggettivazione non è «in nessun modo» possibile?⁵² Il punto è chiaro: tutta la realtà è raccolta nell'Io⁵³, ma «[l']io che è, sì individuo, ma l'individuo come soggetto»⁵⁴. Ora, se «pensare è oggettivare», in che modo, si chiede Ottaviano, «può l'io conoscere e pensare sé come soggetto o io»?⁵⁵ Esso, in realtà, quando pensa se stesso, si pensa e si *oggettivizza* – diventa oggetto, appunto, non più soggetto⁵⁶. In realtà, Gentile obietterebbe che non c'è Io senza non-Io, e neppure il non-Io è dato senza Io, e che questo è attività che pone, non attività posta, e pensare l'Io come soggetto significa ancora scindere ciò che è unito, porre ciò che pone, fissare ciò che è dialettica, ecc. Ma questo non toglie che ridurre tutto l'universo all'Io, e far svanire questo in un gioco di specchi, significhi svuotare il *ponente* di positività deontologica

⁵¹ Cfr. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 459.

⁵² Cfr. *Ibid.*, p. 463.

⁵³ Cfr. *Ibid.*, p. 682. Citiamo una pagina, una delle tante che si potrebbero citare, perché è poi questo quello su cui l'idealismo, e l'attualismo in particolare, afferma.

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 668.

⁵⁵ C. Ottaviano, *Critica dell'Idealismo*, cit., p. 95.

⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 96, 98. Cfr. Id., *Metafisica dell'essere parziale*, cit., p. 237.

almeno, dato che il pensato è lo spirito che si è fermato⁵⁷, e «[l]idealismo viene a fare tutt'uno con il nullismo: per sfuggire dal quale non c'è altra via che il realismo»⁵⁸.

E non è più chiara la situazione dell'oggetto. Che nasce dall'opporci del soggetto a sé stesso, ed è ovvio che l'idealismo dica così. Perché se la realtà è posta dentro l'atto del pensiero, è chiaro che il pensare, in quanto attività, è *di un* soggetto innanzitutto, e non può essere certo di un oggetto. Ma non c'è soggetto senza oggetto, anzi «questo è uno dei concetti vitali [della] dottrina»⁵⁹ idealistica e attualistica, e «nella stessa autocoscienza il soggetto oppone sé come oggetto a sé soggetto: e se nel soggetto è l'attività della coscienza, l'oggetto suo, nella stessa autocoscienza, gli si oppone come negazione della coscienza, ossia come realtà *inconsapevole*»⁶⁰. Qui Ottaviano risparmia però Gentile, e cita Fichte, esattamente il secondo teorema del Fondamento della scienza del pratico. Possiamo leggersi, innanzi tutto, che «l'io è *rappresentante*, ovvero è un'*intelligenza*»⁶¹, ma poco più avanti vi leggiamo anche che l'io «non può porre il non-io senza limitare se stesso», e che il non-Io è contrapposto all'Io, essendo *ciò che non-è* questi. E se l'Io è intelligenza, cos'è il non-Io se non incoscienza?⁶² Ma se lo spirito

⁵⁷ Cfr. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, cit., p. 27.

⁵⁸ C. Ottaviano, *Critica dell'idealismo*, cit., p. 103.

⁵⁹ Cfr. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 475,

⁶⁰ *Ibid.*, p. 485. Corsivo nostro.

⁶¹ J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, Bompiani, Milano 2003, p. 479. Ottaviano cita, nella *Critica dell'Idealismo*, dalla seconda edizione riveduta (la prima era del 1910) di A. Tilgher del 1925 per la collana dei Classici di filosofia moderna, diretta da Croce e dallo stesso «bestione trionfante» Gentile. I corsivi sono nel testo.

⁶² Cfr. p. 485.

è coscienza, cosa sarà mai l'incoscienza? Ma se tutto è spirito, che posto ha ciò che spirito non è? Ottaviano è chiaro: «L'essere dell'io si esaurisce nella coscienza: ciò che quindi non è fatto dalla e nella coscienza è, per ciò stesso, non solo non fatto dall'io, ma nemmeno appartenente alla natura dell'io»⁶³. Inoltre, «se l'oggetto del pensiero secondo l'accezione dell'idealismo trascendentale è una mera modificazione del soggetto, esso non è in concreto che lo stesso soggetto diversamente atteggiato»⁶⁴, ed «è assurdo che ciò che è per definizione coscienza e il cui essere si esaurisce nella coscienza possa cadere nell'incoscienza, cioè nel nulla»⁶⁵.

6. *Realismo*

Se in *Critica dell'Idealismo* l'obiettivo di Ottaviano è quello di colpire duramente la filosofia dell'immanenza, nelle opere successive, a cominciare dalla *Metafisica dell'essere parziale* si fa chiara la possibilità di fondare, su queste rovine, un nuovo realismo. Perché «la tesi idealistica ha un significato solo su un sottinteso realistico»⁶⁶: la dottrina dell'unità-distinzione tra soggetto e oggetto non funziona, e Ottaviano ne ha illustrato le contraddizioni. Per far sì che ciò sia possibile, che sia possibile cioè un nuovo realismo, è necessario eliminare la *mediazione*, quale che sia e quale che sia il modo di intenderla, tra il soggetto che conosce e l'oggetto da conoscere. Infatti, «scetticismo e idealismo sono due inconvenienti del realismo, incomprensibili se non in sede di realismo: in linea

⁶³ C. Ottaviano, *Critica dell'Idealismo*, cit., p. 121. Cfr. Id., *Metafisica dell'essere parziale*, cit., p. 239.

⁶⁴ Id., *Critica dell'Idealismo*, cit., p. 21.

⁶⁵ Id., *Critica dell'Idealismo*, cit., p. 121

⁶⁶ Id., *Metafisica dell'essere parziale*, vol. II, cit., p. 253. Corsivo nel testo.

assoluta, cioè se fossero veri, si negherebbe da sé stessi, sarebbero addirittura impensabili»⁶⁷. Per questo il realismo che egli propone è un realismo immediato, che «aggiunge alle nozioni metafisiche tradizionali due nuove nozioni: la nozione della *quantità di essere*, e la nozione della *variabilità* della quantità di essere per somma o sottrazione negli individui finiti»⁶⁸.

Non è questo il momento in cui analizzare questa proposta, che ha avuto anche i suoi illustri critici. Resta però un fatto: il realismo di Ottaviano, che è di natura metafisica, non si costruisce a danno della scienza, ma si alimenta di questa. È un realismo vero, se ne condivida la soluzione gnoseologica di immediatezza o no. Perché a differenza di tante altre soluzioni, che guadagnano la realtà come *dadità*, come *alterità*, quella proposta da Ottaviano non *scarnifica* il reale, e lo assume come tema di discussione proprio nella sua materialità. E infatti, avvezzi alle argomentazioni del logicismo moderno, suona male il richiamo alle onde, all'energia e alla scienza, e ci sembra che venga mancato il momento *fondativo*, lasciato alla provvisorietà di scienze in continuo divenire.

Maurizio Ferraris, pur provenendo da una formazione affatto diversa, ha recuperato una certa forma di realismo, proprio partendo da una *fisica ingenua*⁶⁹. Nel suo *Manifesto del nuovo realismo*, descrive i presupposti, perché vi sia un recupero dell'istanza realista, e ne indica tre: il venir meno della grande onda generata dalla svolta linguistica, «il ritorno alla percezione, ossia a una

⁶⁷ Id., *La tragicità del reale*, cit., p. 432.

⁶⁸ C. Id., *Metafisica dell'essere parziale*, cit., p. 261. Corsivo nel testo. Cfr. *ibid.*, pp. 304-308,

⁶⁹ Cfr. M. Ferraris, *Estetica sperimentale*, in AA.VV., *L'altra estetica*, Einaudi, Torino 2001, pp. 1-110. Ci si riferisce particolarmente alle sezioni III-IV del saggio, pp. 59-94.

esperienza tradizionalmente negletta dal trascendentalismo filosofico», e infine la «svolta ontologica», il rilancio del problema dell'essere sia in ambito analitico che continentale⁷⁰. Interessante non è quest'ultimo punto, perché tutto dipende da come esso è posto (e c'è ontologia e ontologia), quanto il secondo, relativo alla percezione. E qui, forse, la lezione di Ottaviano ha ancora molto da dire. Perché conoscere il mondo, e ammirare la funzionalità – il mondo in cui milioni di uomini, ogni giorno, si trovano d'accordo su tantissime cose, e in cui uomini e donne sanno *fare la cosa giusta*, anche quando essa va contro i loro più vitali interessi – non è un problema fine a se stesso. Il realista non vuole vincere la battaglia sullo scacchiere filosofico, poiché sa che ciò non gli servirebbe affatto. Egli sa che *sapere come stanno le cose* è importante per dare conto delle proprie azioni: proprio perché distingue il piano della conoscenza da quello dell'essere, il realista sa che egli, in quanto *persona*, è più del soggetto che conosce, ma non può non essere anche questo. E che, in questa relazione gnoseologica tra sé e il mondo, è in gioco anche il bene e il male. Questioni che investono la verità ultima del nostro esistere, e che non possono essere affidate a mode di pensiero o, ancora, demandate allo svolgimento di uno spirito disincarnato.

Antonio Giovanni Pesce

⁷⁰ Cfr. M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2019, p. 28.

SOMMARIO

Negli anni Trenta l'idealismo segna il passo, contrastato da diversi pensatori, soprattutto di matrice cattolica. In Italia questo periodo è contrassegnato dalla stipula dei Patti Lateranensi e dalla fase discendente dell'attualismo, e lo stesso fondatore, Giovanni Gentile, vede declinare la propria influenza all'interno del fascismo, pur restando personalmente molto apprezzato da Mussolini. Carmelo Ottaviano (1906-1980) inizia la sua disfida filosofica contro l'idealismo, pubblicando una serie di articoli, che, rivisti e ampliati, verranno raccolti in *Critica dell'idealismo* (1936). Dopo aver distinto un idealismo empirista ed uno trascendentale, il filosofo siciliano mostra come essi nascano comunque da errori nati in sede realista, e che il linguaggio da essi adoperato può avere senso solo in sede realista.

Parole chiave: Realismo, Idealismo, Attualismo, Immanenza, Soggetto.

SUMMARY

In the 1930s the influence of idealism declines, because it is opposed by several thinkers, especially of Catholic origin.

In Italy this period is marked by the signing of the Lateran Pacts and the descending phase of actualism and the founder, Giovanni Gentile, loses importance within fascism remaining however highly appreciated by Mussolini.

Carmelo Ottaviano (1906-1980) begins his philosophical battle against idealism, by publishing a series of articles which, revised and expanded, will be collected in *Critica dell'Idealismo* (1936).

He distinguishes an empiricist and a transcendental idealism, and shows how they arise from errors of realism.

Keywords: Realism, Idealism, Actualism, Immanence, Subject.

**Tempo, memoria e infinito
nel pensiero di Carmelo Ottaviano**

di *Amelia Cartia*

Il divenire: la scala dell'essere

È l'ancoramento, colorato quasi da una nota affettiva, al finito e all'essere *parziale* che è l'uomo, a muovere nella sua interezza la riflessione di Ottaviano. Due domande muovono l'autore all'indagine, ossia: quale significato può avere la vita umana come parentesi tra due nulla? Quale significato razionale può avere il vivere in quanto continuo «prendere congedo» dalle cose?¹ O: «Che cosa significa, insomma, divenire?»². Il processo del divenire, che accomuna tutte le cose e genera nell'osservatore il senso radicale di malinconia, non è da Ottaviano interpretato come un "processo ascendente" dal non essere all'essere; né come un "processo lineare" dall'essere all'essere, perché così si potrebbe spiegare il permanere dell'essere, ma non il divenire, che invece è spiegabile solo come "*processo discendente*". Ogni ente finito, cioè, tende al nulla, nessun essere creato può di diritto aspirare alla permanenza nell'essere. È questa la *tragicità del reale*, inficiato dalla contingenza radicale. Spazio, tempo e divenire esprimono questa ferrea legge della realtà, tutta destinata, per ragioni metafisiche, alla propria distruzione.

¹ Cfr. M. Marassi, *Enti irripetibili e giudizi sineterici*, in *Carmelo Ottaviano nella filosofia del Novecento*, a cura di F. Rando - F. Solitario, Prometheus, Milano 2008, pp. 487-500.

² C. Ottaviano, *La tragicità del reale ovvero la malinconia delle cose*, Cedam, Padova 1964, p. 3.

Gli aspetti del divenire, che risulta della composizione dei due fenomeni del moto locale dell'essere e del divenire vero e proprio, si danno nelle quattro specie della mutazione: la creazione, l'accrescimento, la diminuzione e l'annullamento. Di queste la creazione «non può che essere opera divina»³, l'accrescimento semplice trasporto o spostamento locale di essere, la diminuzione si identifica con il divenire stesso e sfocia, di diritto se non di fatto, nell'annullamento⁴. L'autore, tuttavia, si premura di puntualizzare che tale teoria ha valore esclusivamente metafisico, prevenendo in tal modo l'inevitabile quanto illecita accusa di mero, anzi quasi banale, pessimismo etico che gli sarebbe stata rivolta se l'avesse estesa al piano morale. Egli, anzi, tende piuttosto a porre l'accento su una *Weltanschauung* che ponga l'universo sotto la lente di un ottimismo fisico⁵ anziché quella di un pessimismo radicale, e tale ottimismo trova la sua ragion d'essere in una direzione radicalmente trascendente ed escatologica. Il limite costitutivo dell'essere reale in generale ed in particolare dell'umano, che solo tra gli esseri si avvede della propria condizione di finitezza, e l'irrevocabilità del tempo della vita, si pongono come problemi fondamentali da cui prende le mosse la riflessione metafisica. Una metafisica intesa come tensione verso la conoscenza, secondo la più classica delle tradizioni filosofiche che da Platone attraversa la patristica di Agostino per arrivare fino a quelli che lo stesso Ottaviano potrebbe aver considerato suoi diretti antecedenti, dal momento che egli stesso definiva la propria filosofia come “*eterno romanticismo*”.

³ *Ibid.*, p. 25-29.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, pp. 123-124

L'individuo

Θαυμαζειν come *condicio sine qua non* per conseguire l'ευδαμονία, quindi più radicalmente come incipit imprescindibile perché sia possibile anche solo sapere che la felicità esiste, e in cosa consiste. Inoltre, come la tradizione insegna, anche per Ottaviano «la vita dell'essere ragionevole in ogni e qualsiasi suo atto non è che un'implicita filosofia»: la ricerca è cioè parte costitutiva e ineliminabile dell'essere umano. La soluzione di Ottaviano si configura come un *Umanesimo assoluto e integrale*, in quanto è l'individuo il *prius absolutum*, che s'impone come realtà prima ed in funzione del quale vengono costruite le scienze: «L'individualità è dunque qualcosa che deriva all'individuo dalla zona dell'essenza, e cioè dalla zona *logico-concettuale*, che è quanto dire dalla sede *spirituale*: essa è, così, significativa dell'intelletto e conoscibile da esso. È *personalità*». L'individuo proprio nel suo essere parziale trova la radice e a un tempo la soluzione dei problemi metafisici fondamentali⁶. Ogni ente individuale, situato spazio-temporalmente e distinto dagli altri individui, pone l'istanza della molteplicità, la cui radice metafisica è nella differenza quantitativa di essere tra gli enti:

«Ogni individuo, in quanto corrisponde ad una gradazione dell'essere, che occupa un dato posto, nella gerarchia o scala degli enti, è comprensibile all'intelletto, è definibile, poiché rappresenta una posizione irripetibile dell'essere, che non ha riscontri. L'antico detto "*individuum ineffabile*" si rivela falso: ogni individuo è perfettamente definibile, ed esattamente individuabile nel posto che occupa nell'universo»⁷.

⁶ Cfr. A. Ghisalberti, *Carmelo Ottaviano. L'uomo, il filosofo, il maestro*, in *Carmelo Ottaviano nella filosofia del Novecento*, cit., pp. 27-39.

⁷ C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., p. 64.

All'universale astratto della vecchia metafisica della forma – residuo di una forma mentis strettamente platonica – il pensatore siciliano sostituì un universale che viene a coincidere con il *concreto* e che offre la visione del sistema metafisico degli individui, in cui l'atomismo sia materialistico che monadistico viene superato⁸. Punto focale da cui si dipana la meditazione ottavianea è il concetto di *parzialità*, visto dal filosofo come radice e al tempo stesso soluzione dei problemi metafisici fondamentali.

Esso spiega anche la prospettiva della dialettica tra il finito – regno della necessità e della *progressiva perdita di aliquote di essere* – e l'infinito, libertà assoluta esente dalla necessità, vero punto cruciale del pensiero del filosofo⁹. In questa prospettiva anche il *nulla assoluto* ha una reale ed effettiva sussistenza ontologica a sé stante, poiché esso si ipostatizza come puro “vuoto”, ossia come lo spazio tra gli enti pieni o spazializzati. Lo spazio tra gli enti, dunque, non sarebbe altro che una manifesta quanto illusoria estrapolazione dello spazio interno agli enti, vale a dire un mero inganno visivo, un inganno della fantasia che pone in essere l'ipotesi, ritenuta assurda, dello spazio infinito¹⁰. Infatti lo spazio “tra” gli enti sarebbe uno spazio “al di là” del singolo ente, e quindi al di là di tutti gli enti.

Problema centrale da cui prende l'avvio e sul quale si impernia *La tragicità del Reale* è, in conformità con la tradizione classica della storia della filosofia, il mutamento dell'universo: dal finire delle cose sorge nel filosofo, come in ogni uomo, l'interrogativo esistenziale circa il senso, l'origine e l'eventuale fine di ciò che

⁸ *Ibid.*

⁹ Cfr. C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, CEDAM, Padova 1942, pp. 388 e ss.

¹⁰ Cfr. Id., *La tragicità del reale*, cit., p. 291

inconfutabilmente è dall'osservatore visto come soggetto ad un movimento sia spaziale che temporale, ma che proprio per quanto concerne questo principale aspetto della realtà, non offre alcuna certezza. L'individuo ha una doppia valenza: la sua positività è infatti «*essenzialmente* inficiata di negatività»¹¹ perché esso possa essere propriamente un individuo; dunque nella sua definizione entrano pariteticamente positività e negatività. L'individuo in tanto è possibile in quanto s'inserisce in una serie necessariamente finita. Ritengo di poter individuare con sicurezza una traccia di ascendenza platonica in questo tratto della filosofia ottaviana, che dunque nello studio metafisico e antropologico della persona umana si inserisce a pieno titolo in una ideale corrente di pensiero *che indirizza la ricerca metafisica alla tensione verso la conoscenza di sé e dell'Infinito*, e che accomuna Socrate, Platone, Aristotele, Sant'Agostino d'Ippona, Pascal e infine Bergson.

Il proto-filosofo la cui figura dai contorni incerti sfuma nella storia del V secolo a.C., il primo che pose la capitale domanda «τίς ἐστιν ὁ ἀνθρώπος;» operando per mezzo del διαλεγέσθαι la prima vera rivoluzione del pensiero filosofico (che fino ad allora si limitava al naturalismo e alla cosmologia, ignorando l'ambito morale) ha infatti aperto la strada a un interrogativo che, dopo due millenni di studio, continua ancora a porsi. Che cosa è l'uomo, dunque? Lungo una strada dal chiaro impianto spiritualista, Ottaviano trova la sua risposta.

Platone, per bocca di Socrate dà una prima definizione dell'uomo in cammino verso l'ἀληθεία e del filosofo (la cui immagine naturalmente si fonde con quella del suo semi-mitico maestro Socrate), dipingendo con le parole della sacerdotessa Diotima nel

¹¹ Id., *La Tragicità del reale*, cit., p. 64.

Simposio, in una più ampia riflessione sull'Atene del 400 a.C, il ritratto del δαίμων Ἔρως. Se φιλο-σοφία è amore per il sapere, allora quale dio potrebbe incarnare il prototipo del filosofo meglio di Amore, che dio non è? Ἔρως avverte, come ο ἄνθρωπος, la mancanza di qualcosa: la bellezza, la conoscenza, la pienezza, la verità, non definiscono il soggetto, bensì l'oggetto della ricerca perché, secondo Platone, si ama e si desidera ciò di cui si è privi. L'inquieto demone Eros, allora, che altro non è se non un filosofo, è amore di bellezza – che nella *forma mentis* greca era sinonimo di bontà, secondo il canone del καλὸς καὶ ἀγαθὸς – e non è né divino né mortale. In altre parole: è l'uomo. Infatti:

«Anzitutto, è povero sempre, e tutt'altro che delicato e bello [...] nella perpetua convivenza con la miseria. Per parte del padre, d'altronde, è ardente insidiatore del bello e del buono, valoroso e impavido e vemente, cacciatore formidabile, sempre occupato a tessere inganni, *desideroso di capire* e ingegnoso, tutta la vita intento a filosofare [...]. Anche tra sapienza ed ignoranza, egli sta in mezzo: e la ragione è questa. Nessuno degli dei filosofa, né aspira a diventare sapiente; lo è già, infatti; e se mai altri sia sapiente, non filosofa. D'altra parte, nemmeno gl'ignoranti filosofano, né desiderano diventar sapienti; ché proprio questo, anzi, l'ignoranza ha di grave, che chi non è né onesto né saggio si crede invece perfetto. *E chi non avverte la propria deficienza non può desiderare ciò di cui non sente il bisogno* [...]. Ché in tal modo si conserva tutto ciò ch'è mortale: non col restare sempre assolutamente identico, come il divino, ma in quanto quel che invecchia lascia al suo posto un'altra copia, giovane, di se stesso»¹².

¹² Platone, *Simposio*, traduzione di G. Calogero, Laterza, Bari 2003, pp. 69-86, corsivi miei.

È dunque l'insufficienza¹³ a caratterizzare Amore che, nel linguaggio del mito è figlio di Πῶρος-Ingegno e Πενία-Povertà, è come l'uomo un essere in cammino, intermedio tra la perfezione della divinità e il buio del nulla, e destinato all'incessante de-siderio. Secondo il dizionario De Agostini della lingua italiana¹⁴: «Desiderare: bramare, rimpiangere, sentire la mancanza di. [...] prop. in origine: constatare l'assenza di un astro». Etimologicamente, dunque, il desiderio sembrerebbe per sua natura mai colmabile, in quanto manifesta il bisogno di qualcosa che non è possibile per le umane facoltà avere, qualcosa di lontano come le stelle e proprio per questo sommamente attraente. Ritengo che si possa così riassumere la vera natura della tanto abusata definizione di "amore platonico": esso è essenzialmente un tendere a. Una tensione che trova la sua ragion d'essere proprio nell'impossibilità del raggiungimento pieno dello scopo, che si ridurrebbe, forse, alla fine della vita attiva e certamente alla fine dell'uomo come filosofo. In questa prospettiva, secondo la lettura ottaviana, Aristotele nella *Fisica* e nella *Metafisica* segue il suo maestro Platone dal momento che identifica la contingenza, ovvero la materia contrapposta allo spirito, «come principio del "desiderio" e dell'imperfezione»¹⁵:

«Ci sono quindi due contrari che ineriscono alla materia, la privazione (della forma) e la forma. Ora se esiste l'Atto puro, che è qualcosa di divino di buono e di desiderabile (ὄντος γάρ τινος θείου και αγαθου και ερετου), è naturale che il contrario di esso, cioè l'ente finito, lo appetisca, onde colmare la sua deficienza. Ma non può essere la forma dell'ente finito ad appetirlo, perché la forma è già in se stessa qualcosa di

¹³ Cfr. N. Abbagnano-Fornero, *Protagonisti e Testi della filosofia*, volume A tomo I, Paravia, Torino 1999, p. 187.

¹⁴ *Dizionario della lingua italiana*, Sandron, Firenze 1987.

¹⁵ Cfr. C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., pp. 49-51, § 36

divino e quindi possiede già il divino; né la privazione, perché l'un contrario (la privazione) non può appetire l'altro contrario (Dio), che lo distrugge; è quindi la materia. La quale è per ciò stesso animata da un profondo *desiderio metafisico* (ὄρεξις) di passare dalle forme meno ampie alle forme via via più ampie, dal minerale al vegetale ecc., sino al culmine divino»¹⁶.

Ecco così delineata la situazione: è a questo punto che emerge con chiarezza il tema del tragico nella storia della filosofia. La scoperta del limite impone la tragica – perché insolubile – dicotomia tra spirito e materia, tra umano e divino, tra tragedia e felicità. Nel momento, cioè, in cui si scopre la libertà, si pone il problema della necessità. L'intero universo, adesso, e non più solo l'uomo e il filosofo, in quanto composto di materia e forma, tende e aspira incessantemente e necessariamente a Dio, all'Atto puro, che in qualità di fine ultimo ispira e muove il moto e il desiderio di tutti gli enti. L'Ottaviano riscontra in questa visione quasi una conferma della propria, in quanto l'ordine che così l'universo viene ad assumere può configurarsi senza contraddizione con un ordine gerarchicamente inteso dalla materia all'Immateriale, che come una «molla interiore» rimane latente in ogni tensione ontologica. Nella lettura ottaviana, però, Aristotele

«non si avvede a quale tragico destino ha condannato l'universo nella sua concezione: non potendo la materia separarsi dalla forma, ogni ente è costretto ad aspirare alla perfezione, cioè alla felicità, ma non potrà mai raggiungerla. Né Dio, prigioniero come è di sé stesso, potrà mai porgere una mano in soccorso alle infelici creature (che non conosce nemmeno), vittime di un destino maligno e beffardo (*anticristianesimo della*

¹⁶ *Ibid.*, corsivi miei.

posizione aristotelica»¹⁷.

È questa *necessità* imposta dal netto dualismo di matrice greca la prima e più profonda radice del tragico. L'ἀνάγκη, cieca fatalità cui perfino le divinità sottostanno, è causa di imperfezioni o casualità non spiegabili finalisticamente, di anomalie e disarmonie, e quindi del dolore e della morte. In tal modo però l'unità dell'ente rimane ancora una volta compromessa, e l'antinomia fondamentale soggiacente alla metafisica aristotelica si ripercuote in pieno nel dibattito medievale.

La prima possibilità di uscita da questo *impasse* metafisico, è data dal radicale scarto epistemologico – e per riflesso, o forse sarebbe più esatto dire *originariamente* ontologico – operato dallo *scandalo*¹⁸ della Rivelazione, sublimato nell'Incarnazione¹⁹ del

¹⁷ *Ibid.*, corsivo mio.

¹⁸ Il significato proprio di scandalo in greco è ostacolo, inciampo, qualcosa che ci fa sobbalzare. Nell'Antico Testamento sono diversi i passi in cui Dio stesso sembrerebbe pietra d'inciampo e trabocchetto. Isaia 8,11.14: “così il Signore mi disse, quando mi aveva preso per mano e mi aveva proibito di incamminarmi nella via di questo popolo: Non chiamate congiura ciò che questo popolo chiama congiura, non temete ciò che esso teme e non abbiate paura. Il Signore degli eserciti, lui solo ritenete santo... Egli sarà laccio e pietra d'inciampo e scoglio che fa cadere per le due case di Israele, laccio e trabocchetto per chi abita in Gerusalemme. Tra di loro molti inciamperanno, cadranno e si sfracelleranno, saranno presi e catturati”. La Rivelazione, dunque, fa traballare le certezze precedenti.

¹⁹ Lo scandalo della Croce, realmente imponderabile. La Bibbia dice: “sia maledetto chiunque è appeso al legno” (citato in Gal 3, 13). La croce è il supplizio degli schiavi, dei briganti senza patria, degli assassini.

Verbo. In tal senso si dirige la lettura dell'opera di Sant'Agostino, che proprio nella sua autobiografia spirituale e intellettuale, le *Confessioni*, prende nel modo più deciso le distanze dal manicheismo e dallo schematico e fallace dualismo inconciliabile materia/male – spirito/bene che animava questo movimento. Per la prima volta nella filosofia, dunque, il già noto senso di inquietudine del finito connota l'individuo sotto una luce diversa. La mutata concezione della successione temporale, da ciclica e inesorabile a lineare e finalizzata a un *έσχατον* soteriologico di natura trascendente, apportata appunto dalla Rivelazione, permette senz'altro di superare la tragicità dell'*άναγχη*, ma per assurdo porta un nuovo conflitto dal sapore tragico nella vita dell'uomo: la libertà della scelta o libero arbitrio, che fonda anche il concetto di peccato come traslitterazione cristiana del concetto greco di colpa. Il potere di "scegliersi" costituisce un guadagno nuovo per la speculazione filosofica, che ne risulta messa in crisi, tanto che nelle *Confessioni* la condizione strutturale dell'uomo è presentata, *già dall'incipit*, come quella dell'inquieto perenne. È interessante sottolineare che la domanda riguardante l'inquietudine, ricorrente poi in tutta la filosofia cristiana fino, anche, all'autore che qui prendiamo in considerazione, si sviluppi lungo tutta l'opera del Vescovo d'Ipbona, trovando molto presto la sua ragion d'essere e soluzione nelle nozioni neoplatoniche di spirito e di illuminazione. La Verità, immutabile e perfetta, non può essere che Dio, e l'uomo che è nella Verità non coincide con essa ma ne accoglie una parte come dono mediante un'*illuminazione*²⁰. Per dubitare della verità, infatti, bisogna essere già nella verità. Si spiega allora, in ottica metafisica, il più celebre e

²⁰ Cfr. N. Abbagnano, G. Fornero, *op. cit.*, volume A tomo 2, pp. 504-523.

poetico dei passi agostiniani: «quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te»²¹.

La residua ambiguità implicita nella nozione aristotelica di «materia prima»²² che permane nel pensiero medievale genera

«da un lato la tesi di coloro che, affermando l'inseparabilità della materia dalla forma, consideravano i due elementi metafisici come puramente complementari nella costituzione dell'ente; dall'altro la tesi di coloro che, attribuendo alla materia una funzione e determinazione e sussistenza autonome, erano costretti a ricercare una forma propria della materia sussistente, e di conseguenza una materia propria della forma, moltiplicando le forme. I primi si richiamavano alla più pura tradizione aristotelica e mettevano l'accento sull'unità dell'ente (Scuola Tomista); i secondi si richiamavano alla tradizione agostiniana e in generale al platonismo, che aveva affermata la sussistenza separata della materia (mondo materiale) e delle forme (Idee) e il dualismo anima-corpo nell'uomo, e mettevano l'accento sui vantaggi derivanti dalla pluralità delle forme ai fini della spiegazione dei complessi aspetti del reale (Scuola agostiniana e Scuola Francescana). La grande controversia che da ciò nasceva, o controversia sull'unità o pluralità delle forme, costituisce l'anima stessa dell'intera speculazione medievale»²³.

Da tale analisi il modicano deduce la necessità di risolvere il dilemma che lo spiritualismo affronta da secoli e di cui Platone e Aristotele costituiscono i due ceppi originari. Occorrerà dunque sistemare su una base diversa il dualismo greco-medievale, senza mai perdere di vista ciò che di eternamente valido rimane della

²¹ Cfr. C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., pp. 52-53.

²² *Ibid.*, p. 40-41.

²³ *Ibid.*, p. 51-52, libro I, cap. II, § 37 *L'antitesi delle scuole medievali: unità e pluralità delle forme*.

dottrina platonica e di quella aristotelica: in tal senso quello che Ottaviano considera il più geniale tra i tentativi di uscire dall'*impasse* è rappresentato dalla dottrina della *distinctio formalis a parte rei* di Duns Scoto, il quale va reputato il vero sistematore dell' "*aristotelismo agostiniano*"²⁴.

Ritroviamo i temi dell'Eterno Pellegrino²⁵, della ricerca filosofica e della condizione umana improntata all'inquietudine in un altro celebre pensatore cristiano: Blaise Pascal che con queste parole definisce l'uomo come luogo di uno scarto incolmabile fra aspirazione e realtà, come desiderio: «Che cos'è in fondo l'uomo nella natura? Un nulla rispetto all'Infinito, un tutto rispetto al nulla, un qualcosa di mezzo tra il niente e il tutto. Infinitamente lontano dall'abbracciare gli estremi, la fine delle cose e il loro principio gli sono invincibilmente nascosti in un impenetrabile segreto, ed egli è ugualmente incapace di vedere il nulla da cui è stato tratto e l'infinito dal quale è inghiottito. Che cosa farà allora, se non scorgerne qualche apparenza di ciò che è intermedio tra le cose, in un'eterna disperazione di poter conoscere il loro principio e la loro fine?»²⁶. Il valore del filosofo francese dovette certo essere ampiamente riconosciuto dal nostro Autore, prova ne sia l'esergo da lui posto al capitolo VII della sua *Tragicità del Reale*, nel quale tratta proprio delle *Lacune dell'individuo* tratto dai *Pensieri*:

²⁴ Cfr. *Ibid.*

²⁵ Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, prefazione di G. Auletta, p.5. Mondadori, ottava ristampa, Milano 2003.

²⁶ *Ibid.*, [72]. Cfr. anche, *Ibid.*, [140]: «in fin dei conti è un uomo, vale a dire capace di poco e di molto, di tutto e di niente: non è né angelo né bestia, ma un uomo».

«Non so chi mi ha messo al mondo, né che cosa è il mondo, né chi sono io; mi trovo in una terribile ignoranza di tutte le cose; ignoro che cosa sia il mio corpo, i miei sensi, la mia anima e questa parte del mio io che pensa quel che dico, riflette su tutto e su se stessa e ignora se stessa tanto quanto tutto il resto. Vedo quegli spaventevoli spazi dell'universo che mi tengono prigioniero, e mi trovo segregato in un angolo di questa vasta distesa, senza sapere perché sono collocato in questo luogo piuttosto che in un altro, perché il po' di tempo che m'è dato di vivere m'è stato assegnato in questo punto piuttosto che in un altro di tutta l'eternità che m'ha preceduto e che mi seguirà. Non vedo che infinito da tutte le parti, le quali mi rinserano come un atomo e come un'ombra che dura un istante e non ritorna»²⁷.

Ancora in Francia porta l'exkursus ottaviano nel limite metafisico e antropologico della condizione umana, con Bergson. Il filosofo francese trae secondo Ottaviano ispirazione dalla dottrina aristotelica quando parla dell'*élan vital*²⁸ e quando elabora la sua tesi spiritualistica concernente la facoltà umana della memoria, dottrina non più sostenibile secondo il filosofo siciliano. La risposta di Ottaviano è in sintesi: l'Uomo è un essere parziale, un finito la cui avventura consiste quasi unicamente nella tensione all'Altro²⁹. L'Altro la cui struttura logica è l'apertura e la domanda. Altro da sé: l'individuo è tale solo in quanto non è un altro individuo. Altro dal finito: l'individuo si scopre finito e parziale sperimentando la propria ontologica differenza rispetto a un Infinito che non conosce immediatamente ma che inconfutabilmente sente. Altro da ciò che è intaccato da una costitutiva "insufficienza": l'individuo, in costante divenire e perciò mai completo, postula l'esigenza che a porlo sia stato un Assolutamente Altro non soggetto a

²⁷ Cfr. *Ibid.*, [194]

²⁸ Cfr. C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., §11.

²⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 39. Libro I, cap. II, § 30 *La dottrina platonica dell'Alterità*.

divenire. Altro da ciò che è in suo potere: l'individuo sperimenta il dolore metafisico della memoria e dell'attesa che lo mettono in contatto con le agostiniane "estasi temporali" che attestano l'indisponibilità di ciò che è stato o sarà e perciò è per l'uomo irrevocabile e incontrollabile, e l'inquietudine che da ciò deriva. L'Individualità implica il limite che a sua volta introduce il tema dell'al di là del limite ovvero dell'alterità da ciò si evince che, affinché l'io sia intellegibile, deve prima essere determinato da qualcosa che lo trascenda – vedremo che questa categoria si declina sia in senso relativo che in senso assoluto. In particolare, nota Lenoci³⁰, l'autocoscienza si conquista con la conoscenza dell'altro da sé, sicché l'io è essenzialmente e primariamente un non-non io. Questa relazione ineliminabile entra a costituire il "sistema degli individui"³¹:

«nella nozione di individuo entra necessariamente il riferimento ad altri [...] i quali, per la legge generale di ogni pensiero differenziato debbono essere a loro volta individui. Cioè, in termini concreti: l'esistenza di un individuo suppone necessariamente l'esistenza di altri individui, *senza cui è impossibile ed incomprendibile, anzi contraddittorio*»³².

La strutturale parzialità dell'ente finito, dunque, risulta comprensibile solo nella misura in cui essa sia posta ontologicamente in relazione con l'alterità, in modo da istituire una relatività metafisica speciale; e in secondo luogo se tutti gli esseri parziali e

³⁰ M. Lenoci, *Carmelo Ottaviano e i neoscolastici milanesi*, in *Carmelo Ottaviano nella filosofia del Novecento*, cit., pp. 229-266.

³¹ Cfr. C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., p. 228-229: «L'individuo singolo, isolato, non esiste; esiste il sistema degli individui. L'individuo isolato è una astrazione, una costruzione o *fictio psicologica*, che si rivela all'indagine critica necessariamente falsa».

³² Cfr. *Ibid.*, pp. 227-228.

divenienti vengono riferiti a un ente totale e indivenibile sì da instaurare una relatività metafisica generale. Dalla relazione così istituita Ottaviano deduce la legge fondamentale dell'ente, che è unità presupponendo l'alterità. La legge trascendentale dell'unità afferma che: «l'unità come limitazione o definibilità o intelligibilità suppone l'alterità»³³. La conseguenza è rilevante: non può esistere l'individuo isolato, esiste solo il “sistema degli individui”, e l'alterità entra a costituire essenzialmente l'unità del singolo: «L'altro dell'individuo è condizione dell'individualità e quindi dell'essenza e della definizione dell'individuo, nonché concausa della sua esistenza»³⁴. Da questo punto Ottaviano desume una considerazione della realtà non più caratterizzata soltanto ontologicamente, ma descritta in termini esistenziali come infelicità derivante da un'incompletezza strutturale e incolmabile di ciascun ente finito e parziale nella misura in cui avverte se stesso come «relazionato all'altro e dipendente nella considerazione di sé dalla gradazione di essere che lo caratterizza»³⁵. In definitiva la legge che lega gli individui tra loro, e questi a loro volta tutti insieme all'Essere totale, anziché essere una struttura relazionale che garantisca l'integrità dell'essere, si trasforma in una organicità dispersa in cui gli altri individui entrano a costituire attivamente l'essenza stessa del singolo individuo. Da ciò non può che venire un tratto di infelicità, drammaticità e tragedia della vita, aspetti ineliminabili in quanto derivati dalla stessa struttura essenziale che condiziona l'esistere individuale: la vita e la realtà degli individui determinano e limitano l'esistenza

³³ *Ibid.*, p. 393.

³⁴ *Ibid.*, p. 229.

³⁵ M. Marassi, *Enti irripetibili e giudizi sineterici*, in *Carmelo Ottaviano nella filosofia del Novecento*, cit., p. 499.

individuale, la quale si cerca e si realizza in ciò che non è, ovvero nella costitutiva diversità.

La stessa considerazione è riproponibile anche per quanto riguarda l'individuo nelle sue costituzioni fisiche essenziali, dal momento che trovarsi nello spazio significa essere dispersi nell'estensione o, in termini ottavianei, "smembrati" e "lacerati", e dato che trovarsi immersi nel tempo vuol dire sentirsi destinati a possedersi solo parzialmente, mai tutto insieme, cosicché «la vita degli enti finiti è intessuta di una continua morte»³⁶.

Dai due elementi della dispersione e dell'essere sempre solo parte di sé, sempre mancanti di essere, deriva il senso di *dolore metafisico*: «Malinconia, nostalgia, struggimento di dover finire, di dover abbandonare tutto, tristezza di una separazione inevitabile e definitiva (per sempre!)»³⁷.

In altre parole: come può questo individuo che si scopre parziale e heideggerianamente "gettato" in un mondo mutevole raggiungere la felicità cui pure si sente vocato? Attraverso quali scoperte e quali errori? Lungo questo percorso si snoda la *Tragicità del reale*, che proprio definendo il divenire delle cose come «primo mistero dell'universo»³⁸ prosegue la sua analisi metafisica.

L'anima

L'individuo come essere parziale si trova in tensione verso un annullamento che tuttavia non risulta essere totalmente privo di qualsiasi speranza di redenzione; la pascaliana situazione di chi si trova in bilico tra l'essere totale e l'oblio del tutto, vissuta nello

³⁶ C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit.

³⁷ *Ibid.*, pp. 354, 355, 369-370.

³⁸ *Ibid.*, p. 3.

spazio e nel tempo, trova nell'uomo il "punto ontologico mondano" più alto quanto a coscienza, consapevolezza e responsabilità. Viene così a introdursi il tema dell'individualità specificatamente umana, espresso in termini aristotelici con il concetto di anima questo viene trattato principalmente nel capitolo III del libro I della *Tragicità del reale: La materia è un'apparenza, ossia lo spiritualismo integrale*, luogo testuale nel quale l'autore introduce altresì il concetto di *Ottimismo fisico*, al paragrafo 98 dove scrive

«Il cosiddetto aspetto fisico negativo dell'universo non esiste: a noi appare tale, per la pochezza dei nostri sensi, ma tale non è. Così la stasi è un moto infinitamente piccolo, l'inerzia una forza infinitamente piccola, ecc. L'universo si riveste di un romantico, se pur tenue, color di rosa (ottimismo fisico). È questo l'aspetto filosoficamente reale del calcolo infinitesimale della matematica (riduzione delle diseguaglianze a uguaglianze infinitamente piccole)»³⁹.

In sede psicologica l'autore affronta dunque il problema dei rapporti tra anima e corpo, e in generale, tra enti spirituali e enti materiali, e giunge alla conclusione che «gli spiriti finiti occupano dello spazio», e che dunque ad essi non spettano alcune proprietà che spettano invece soltanto all'Ente infinito: l'immortalità di diritto o assoluta a-temporalità, che fa tutt'uno con l'eternità e che è imprescindibile dagli enti creati, e l'assoluta a-spazialità o «vita in un punto metafisico», che si addice solo a Dio. Ora, l'anima umana, in quanto incarnata, da anima pura diviene anima unita a un corpo, e il corpo diviene da corpo non vivente un corpo vivente, assumendo un'altra collocazione sulla scala gerarchica del reale. Il sinolo di aristotelico-tomista memoria viene definito da Ottaviano

³⁹ *Ibid.*, p. 123.

come un'unione *che può sciogliersi*: «è questa la morte, dopo la quale l'anima ritorna in sé pura anima, ma pur ha perduta quella quantità di essere che aveva acquistata nell'unione al corpo, cioè il vantaggio già ottenuto, e il corpo ritorna allo stato di materia chimica, cioè di complesso di entità non viventi o brute».

È dunque *l'anima il vero individuo*, per Ottaviano. Il corpo è quantità di essere grande all'apparenza: in realtà inferiore all'unità⁴⁰. L'unità, se è vero che ogni spirito occupa uno spazio, occupa comunque uno spazio infinitamente piccolo in quanto è quantitativamente inversamente proporzionale, dal punto di vista materiale, all'altezza della posizione nella scala degli enti. Essa dunque sarà, quale «ente più a-spaziale del corpo può essere contemporaneamente in tutte le parti del corpo e agire in esse»⁴¹.

Quanto al problema dell'immortalità individuale, esso è introdotto dall'autore in questi termini:

«Se l'anima è la forma del corpo, alla morte di questo sopravviverà soltanto l'anima intellettiva, che è la sola ad essere inorganica; e poiché l'individuazione proviene dalla "quantità" corporea o *materia signata*, l'immortalità individuale rimane compromessa»⁴².

Come risolvere il problema del «latente platonismo» che permane in questa prospettiva dicotomica? Ottaviano torna manifestamente platonico nella misura in cui nega, o quanto meno ridimensiona, l'assunto aristotelico dell'ilemorfismo, affermando piuttosto, come voleva Platone, che l'unione tra anima e corpo è *accidentale*, e non propria e indissolubile come voleva lo Stagirita,

⁴⁰ *Ibid.*, p. 125-127.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 55.

poiché si tratta di entità in sé costituite e autonome, anche se sommate insieme. Platonismo e aristotelismo risultano comunque conciliati, poiché l'anima è forma sostanziale del corpo e lo rende specie vivente, con le proprietà e operazioni che da tale condizione derivano, cioè «*ne cambia la specie*, formando con esso un unico ente o individuo»⁴³. La soluzione è trovata dal modicano mediante la sua lettura del reale *in senso lato*: dalla dottrina della differenza quantitativa di essere infatti, l'Ottaviano deduce anche la necessità dell'immortalità dell'anima che, proprio a causa della sua maggiore quantità di essere, non può avere lo stesso termine cronologico che spetta alla materia, e deve dunque per forza sopravvivere (immortalità come *sopravvivenza*, immortalità *relativa*), tanto più che non solo è principio di vita per il corpo ma anche, nella visione ottaviana, principio di ragione identificato *tout court* con il pensiero: «e in quanto perde dell'essere per il distacco dal corpo, per questo essa teme la morte e ne ha terrore»⁴⁴.

Essa non è dunque *per sua natura* immortale, dal momento che, creaturalmente, perde nel tempo il proprio essere: per questo ha bisogno dell'intervento della Grazia per assurgere all'immortalità cui è vocata. In questo modo l'autore ritiene di aver smentito le sentenze cartesiane e spinoziane che, attribuendo all'anima un'eternità in un certo senso autonoma, la facevano troppo simile a Dio, scadendo quasi nel pericolo del panteismo. L'anima, per Ottaviano, è dunque eterna *a parte post*, in quanto ente finito anche se è salva dalla completa "morte metafisica".

Se infatti «un ente, ad esempio l'anima, una volta creata, sussistesse a tal punto *vi suae naturae* da essere eterna, cioè da non

⁴³ *Ibid.*, p. 129.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 130.

aver bisogno del soccorso di Dio altro che come mera condizione della sua origine, avrebbe un attributo divino che porterebbe difilato al panteismo, cioè sarebbe del tutto uguale a Dio e identica con lui. Infatti sarebbe una *substantia quae nulla alia re indigeret ad existendum*, cioè sarebbe Dio, un momento della sua vita, come proclama Spinoza»⁴⁵.

Nella visione ottaviana, saldamente ancorata anche sotto questo aspetto ai principi ispiratori di Agostino e di Duns Scoto, una tale configurazione dell'individuo umano annullerebbe il rischio di cadere in quella protervia, la tragica *hybris*, che di fatto negherebbe l'etica in quanto fondata sulla libertà della volontà. Infatti la identificazione tra essenza ed esistenza e la permanenza indefinita dell'essere di un ente finito sono secondo l'autore postulati di matrice prettamente greca, e perciò non più sostenibili nella filosofia contemporanea, specie quella di origine cristiana, che vede nella volontà – libertà di assentire alla grazia, in questo caso – la vera protagonista dell'antropologia, della psicologia e anche della metafisica.

In questo senso può dirsi dimostrato *de facto* il libero arbitrio: dal momento che l'anima può in qualunque momento sospendere l'attività della facoltà razionale, pur essendo l'uomo un animale eminentemente ragionevole, «l'opposizione della volontà permane immune da qualsiasi coazione estrinseca, come rocca inespugnabile. Ogni forma di determinismo è così confutata»⁴⁶.

La libertà è allora la caratteristica più propria dell'essere umano, e dunque merita perfino, da parte di Ottaviano, «l'Elogio

⁴⁵ *Ibid.*, p. 131.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 531.

del capriccio»⁴⁷: dalla deficienza principale dell'essere umano nasce il più grande dei suoi pregi, poiché egli, solo, può *sceglersi*.

Il tempo

Abbiamo visto come il guadagno ontologico di maggior rilievo e più caratteristico che il pensiero ottaviano sia giunto a elaborare, la parzialità degli enti finiti, si risolva nel tratto più profondamente problematico della sua speculazione, in quanto individua un tono dell'essere che genera, costantemente e in proporzioni sempre maggiori, una progressiva infelicità, nella misura in cui la parzialità viene definita come la stessa «tragicità della finitezza»⁴⁸. Per Ottaviano, non sono il tempo e lo spazio presupposti agli enti, ma sono posti da essi e per essi: da questa *deduzione metafisica* prenderemo ora le mosse per indagare il concetto di tempo e ciò che da esso consegue. L'essere parziale non sarebbe tale se possedesse il suo essere tutto insieme e contestualmente, al contrario: «tutti gli enti che divengono, e cioè l'intero universo, precipitano nel nulla, ovviamente in un tempo finito, e quindi furono creati da Dio nel tempo, cioè per una durata finita»⁴⁹. La metafisica ottaviana dunque viene a configurarsi come una *filosofia del limite*, ossia una filosofia che stabilisce i confini dell'ente e quelli della ragione, perché «questa non costruisca vitelli d'oro, surrogati di salvezza terrestres»⁵⁰. È qui possibile rintracciare nuovamente la traccia della tradizione platonico-agostiniana. La dimensione soggettiva del tempo viene a imporsi su quella oggettiva con l'avvento della

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 369-370.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁰ I. Petriglieri, *op. cit.*, p. 446.

concezione lineare della successione degli istanti, e con la portata che questa rivoluzione viene ad ottenere nella tradizione patristica e scolastica, e da queste dottrine anche Ottaviano trae la radice della sua riflessione in merito; in particolare da Agostino e dalla sua tematizzazione della creazione *in temporis*, della memoria e della *distensio animi*⁵¹.

La difficoltà di “catturare” un concetto costante relativamente all’essenza di ciò che per sua natura definisce il transeunte, spinge Agostino a concepire un’ipotesi originale rispetto al dettato platonico e aristotelico che lo precedette: il tempo, cioè, non sarebbe più nelle cose e relativo ad esse, ma *nello spirito che lo avverte*. Propriamente, dunque, il tempo esprime in ultima analisi la distensione dell’anima di un soggetto che rileva con la memoria le cose del passato, con l’attesa sente la possibilità che vengano le cose future e con l’attenzione coglie ciò che accade nel presente. Non è una realtà oggettiva e univoca, ma esiste solo in rapporto con l’attività della coscienza: è la misura non delle cose ma delle vicende con cui l’anima entra in relazione.

Il tempo viene a configurarsi quindi per la prima volta come una realtà specificatamente *umana*, e così entra a costituire la dimensione tragica dell’ente che, solo, avverte la propria contingenza. In questo senso continua il percorso ottaviano e il nostro nella ricerca delle definizioni atte a comprendere il tempo come «mistero»⁵² e come tragedia, sviluppato anche mediante la revoca in dubbio, operata da Agostino, della nozione di durata (con la conseguente scoperta che il tempo è un punto inesteso). Agostino,

⁵¹Cfr. A. Ghisalberti, *La filosofia medievale*, Giunti, Firenze 2002, p. 20-22.

⁵² Cfr. C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit. pp. 273 ss.

pur criticato quanto alla trattazione di determinati aspetti della nozione di durata in relazione alle estasi temporali, che secondo Ottaviano rimane inesplicita nell'ambito delle *Confessioni*, rimane il pensatore che sia andato «più in profondo, negando la pensabilità stessa della nozione della durata (o del tempo, che è lo stesso)». ⁵³

Il concetto agostiniano di estasi temporale come istante in cui l'uomo coglie il proprio sentire nell'atto di *uscire da sé* ampliando la propria visuale, in modo da distinguere il passato dal presente e dal futuro, è ripreso e sommamente enfatizzato da Pascal che ne sottolinea in maniera poetica la portata tragica per l'essere umano:

*«Non stiamo mai nei limiti del tempo presente. [...] Il presente non è mai il nostro scopo; il passato e il presente sono i nostri mezzi; soltanto l'avvenire è il nostro scopo. Per questo, non viviamo mai, ma speriamo di vivere; e, disponendoci sempre a essere felici, è inevitabile che non lo diverremo giammai»*⁵⁴.

Richiama la posizione pascaliana la convinzione dimostrata da Ottaviano quando afferma che «è così evidente che il reale presenta due facce, di cui una, la faccia di sopra, è rivolta verso la pienezza, l'altra, la faccia di sotto, rivolta verso il nulla»⁵⁵.

Su questo si basa la concezione ottavianea come «sbocconcellamento dell'individuo»⁵⁶: il tempo è dunque «condizione primordiale della parzialità degli enti, lo spazio condizione parimenti ineliminabile, ma *subordinata*, in quanto è la condizione di una

⁵³ *Ibid.*, p. 275-276.

⁵⁴ B. Pascal, *Pensieri*, cit., frammento n. 172, p. 180.

⁵⁵ C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., p. 106.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 278 ss.

pluralità di unità coesistenti nel tempo. Cioè una pluralità di unità coesistenti nel tempo è nello spazio come condizione della sua stessa pluralità o coesistenza»⁵⁷.

Così quelle che a noi si presentano quali “forme” diverse della realtà non sono altro che la traduzione psicologica di un fatto metafisico oggettivamente reale, rispondente ancora una volta alla categoria della distinzione quantitativa del reale: gli istanti temporali, avendo tutti una durata diversa, non si pongono mai come identici uno all’altro. Un tempo unico ed uno spazio unico, allora, saranno solo delle pure finzioni mentali, delle quali il pensiero è rimasto millenariamente ed erroneamente schiavo, assumendo come filosoficamente vera una nozione elaborata per comodità pratica. Perfino Bergson, «per alcuni versi il più moderno pensatore del nostro tempo» dà un’analisi psicologica della durata priva di un’adeguata e sicura fondazione metafisica⁵⁸.

Tale base metafisica è ravvisata da Ottaviano nel capovolgimento della lettura tradizionale: non è più l’individuo immerso nel tempo e nello spazio da esso distinti, ma esso è il suo tempo e il suo spazio⁵⁹. Il tempo, lacuna fondamentale dell’essere umano, è dunque fonte originaria e primaria della domanda dell’uomo circa se stesso, poiché *nel* tempo egli si scopre sospeso «tra due nulla»: per questo l’autore parla di *malinconia delle cose*, perché la loro vicenda non solo è inarrestabile, ma anche – ciò che maggiormente risulta inquietante - è irrevocabile. Riprendendo, come a proposito della nozione di spazio, la dialettica con Leibniz e quasi

⁵⁷ *Ibid.*, p. 280.

⁵⁸ Cfr. P. Mazzeola, *Tra finito e infinito*, Cedam, Padova 1961, p. 112.

⁵⁹ *Ibid.*

una polemica con Kant⁶⁰, Ottaviano giunge alla conclusione che la crisi delle nozioni di divisibilità e di continuità derivante dalle apparenti contraddizioni in cui incappa lo studio delle kantiane forme a priori della sensibilità, non porti ad altro che alla scomparsa della serie temporale stessa. Questa infatti o è divisibile in parti divisibili all'infinito, e allora la durata e l'intera serie sfumano nel nulla, oppure è divisibile in parti indivisibili, prive di durata, e allora la serie temporale come durata non potrà certo provenire dalla somma di unità inestese o prive di durata⁶¹. Esso è dunque inconcepibile sia come serie continua divisibile che come durata o estensione.

La teoria generale ottaviana riguardante il tempo, e insieme lo spazio, li intende metafisicamente come proprietà ineliminabili degli enti finiti, che sappiamo essere parziali, poiché al contrario un ente considerato nella totalità del suo essere, non mancherebbe di nulla e perciò avrebbe il suo essere tutto in una volta, a prescindere dalla serie temporale e dalla sua successione di istanti, nel prima e nel poi, e tutto insieme, senza divisioni nei punti dello spazio, dispersi in punti differenti. Solo un ente parziale che possiede non la totalità ma unicamente una parte dell'essere non può possedere il suo essere tutto in una volta e nemmeno tutto insieme, bensì solo scandito nel prima e nel poi del tempo e dislocato nel qui e là dello spazio. In definitiva, cioè, l'ente parziale è

⁶⁰ Kant, secondo la ricostruzione fatta da M. Marassi in *Enti irripetibili e giudizi sinetici*, cit., pp. 493-497 della critica mossagli da Ottaviano, non è stato ben compreso dal pensatore siciliano, specie per quanto concerne il concetto di trascendentale, e questo spiega la disapprovazione nei confronti dell'interpretazione del tempo data dal tedesco.

⁶¹ Per l'analisi condotta in queste pagine cfr.: M. Marassi, *op. cit.*, pp. 493-500.

costituito da quantità diverse di essere che esistono in istanti diversi del tempo; inoltre le unità che compongono le quantità d'essere, coesistono non solo in ogni istante del tempo ma anche nell'altra dimensione diversa da quella temporale, vale a dire quella spaziale⁶².

Spazio e tempo risultano essere le *condizioni della parzialità degli enti*: in virtù di questo un ente parziale constata il proprio essere frazionato nel prima e nel poi, nel qui e nel là, sente il proprio consumarsi, quello che Ottaviano definisce l'edace «sbocconcellamento dell'individuo»⁶³: il finito e il parziale vengono pertanto a definirsi come identici. In conseguenza di ciò, se esiste un ente che contrariamente a quelli finiti può qualificarsi come Totale, questo ente dovrà essere fuori dal tempo e dallo spazio, e quindi qualitativamente infinito: l'essere che sta al di là e al di sopra dell'intera serie numerica dovrà essere «l'essere che è sé e contemporaneamente o eternamente più di sé»⁶⁴, e questa è anche la definizione dell'infinità interiore. “Parziale” assume dunque una duplice valenza: primariamente si contrappone a “totale”, e in secondo luogo specifica anche la finitezza dell'ente perché questo, per poter essere finito, deve essere *parte* del suo essere finito, e in ogni istante deve essere parte del suo essere parziale; e per *poter* essere parziale *deve* in ogni istante rispondere a questa esigenza dell'essere parte di sé.

Qui risiede l'istanza tragica dell'essere umano nel suo essere contingente, transeunte e parziale:

⁶² *Ibid.*, p. 496.

⁶³ Cfr. C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., p. 280.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 281.

«l'essere finito è sempre parte di se stesso, cioè non è mai pienamente se stesso, in quanto deve raccogliere le sue membra sparse nello spazio, in luoghi che si escludono a vicenda, e in quanto deve frazionarsi nel tempo, in istanti che non solo si escludono l'un l'altro, ma si escludono addirittura nel campo dell'essere. Quando infatti è il presente, il passato non è più per l'aliquota di essere che si è consumata (e che rappresenta propriamente il passato), e il futuro che non è ancora, come particella che *sarà* consumata per pagare lo scotto dell'esistenza di domani, e come eventuale aliquota di essere che provenga *aliunde* a colmare le deficienze causate dall'edace trascorrere del tempo dal presente al passato»⁶⁵.

Alla finitezza si aggiunge dunque come mancanza di essere la parzialità, intesa come una «categoria nuova nella storia della filosofia»⁶⁶: la parzialità si somma alla finitezza e da essa nasce. «Spazio e tempo rappresentano il ritmo della vita degli enti finiti, e più esattamente la loro tragedia, la fonte della loro infelicità [...]. Spazio e tempo quindi non esistono se non esistono gli enti finiti, e in tal senso sono relativi ad essi; ma in quanto sono condizione del loro stesso essere e porsi nell'essere, sono delle "realtà" e non delle pure apparenze (deficienze reali), dei modi di essere del reale in quanto parziale, al punto che senza di essi non sarebbe possibile la realtà stessa dell'ente parziale».⁶⁷ L'ente parziale è caratterizzato dal non esaurirsi in una sola unità o atto d'essere, pena la confusione con l'essere totale; dal non esaurirsi in una successione di unità singole non coesistenti perché se così fosse non si tratterebbe di un ente, ma di diversi enti parziali; dal non consistere in una pluralità di unità senza legame perché la sua vita resterebbe sempre

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 284.

frazionata; infine non può consistere in una totalità di unità date simultaneamente nel tempo e collegate insieme nello spazio perché avrebbe la totalità dell'essere. In altri termini, la vita dell'essere parziale si esprime in una «successione di gruppi di unità coesistenti»⁶⁸. Le unità che compongono gli enti parziali sono date in «gruppi successivi di unità coesistenti, o gruppi di unità tutte *diseguali* tra loro e tutte *divenienti*, cioè decrescenti (come quantità di essere) nel tempo per aliquote reciprocamente diverse, data la legge metafisica della disegualianza di tutti gli enti»⁶⁹.

Tempo e spazio sono dunque *proprietà* dell'ente oggettivo, sono cioè relativi agli enti finiti, altrimenti tempo e spazio non si darebbero, e *realtà*, cioè condizioni che rendono possibile la realtà dell'ente parziale. In tal modo spazio e tempo si qualificano come realtà ontologiche nel senso di «radicali deficienze» dell'ente parziale che scandiscono il ritmo della vita: «Quale tragedia, reale e non apparente, quale infelicità maggiore di questa, dell'essere nel *qua* che esclude il *là*, nell'*oggi* che esclude l'*ieri* e il *domani*, e quindi nell'essere sempre in difetto, nel mancare di qualcosa per essere se stessi?»⁷⁰.

La tragedia si compendia in un dato: se nel divenire la successione di quantità di essere può crescere o decrescere, generando la mancanza o la diversità, nell'aspetto temporale la successione delle quantità di istanti è sempre e soltanto decrescente provocando una irrimediabile infelicità. In secondo luogo, ed è questa, secondo lo studio condotto dal professor Massimo Marassi sulla filosofia ottaviana, la palese conseguenza che si può trarre dal

⁶⁸ *Ibid.*, p. 282.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 283.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 284.

primo punto: spazio e tempo non sono entità positive, ma condizioni negative dell'ente parziale, due processi di consumazione dell'ente finito. Il passare delle cose, la caducità degli enti, l'irreversibilità del passato, il "perdersi dell'universo nella distanza", costituiscono il "miracolo" in cui vivono le cose. Inoltre, temporalità e spazialità dell'ente tanto più crescono quanto più aumenta il grado di parzialità degli enti: sono frammentati nel tempo e nello spazio proprio quegli esseri che occupano i gradini più bassi nella scala gerarchica degli enti irripetibili, cioè quelli in cui la quantità di essere è minore.

Le nozioni di spazio e tempo cadono in antinomie dovute all'aspetto della divisibilità e a quello della illimitatezza; e ciò si verifica sia nel caso in cui tali concetti siano assunti nella loro portata realistica di recipienti delle cose, che nella loro accezione soggettivistica di intuizioni a priori della mente. Viceversa, invece, queste nozioni risultano deducibili mediante un processo di analisi logico-concettuale della legge di parzialità. Una simile «deduzione trascendentale consente di conoscere l'esistenza delle nozioni di spazio, tempo e movimento a prescindere dall'origine empirica perché la loro notizia è dedotta dal concetto di parte o parzialità»⁷¹. Si ha in tal modo un caso di applicazione della sinetericità alla realtà fisica, oltre che di triplice implicazione reciproca tra spazio, tempo e movimento. La ricerca ottaviana, segnatamente quella condotta ne *La tragicità del Reale*, è frutto di quello che il filosofo – con toni che non possono non ricordare la *Befindlichkeit* su cui si strutturò la riflessione di Heidegger in *Essere e Tempo* – definisce: «l'atteggiamento del mio spirito davanti all'universo delle cose finite:

⁷¹ M. Marassi, *Enti irripetibili e giudizi sineterici*, cit., p. 498.

quello, cioè, che la vita, nella quale mi sono trovato, nascendo, immerso fino ai capelli, senza averlo chiesto, significa per me»⁷².

La successione temporale implica la coesistenza spaziale, cioè esige lo spazio come disporsi delle sue parti. La finitezza spazio-temporale dell'individuo pone perentoriamente l'assoluta contingenza dell'individuo, in cui la finitezza trova la sua spiegazione e la sua ragione attraverso l'elevazione gratuita al soprannaturale⁷³. Anche la teologia, dunque, non può fare a meno di questa filosofia del limite, perché «orientando la finalità della storia verso l'ordine del soprannaturale, chiede che questa storia non sia uno scorrere chiuso in se stesso fino a un traguardo che è limite, ma la promessa del *secolo futuro*»⁷⁴. In tal modo è possibile introdurre razionalmente anche la categoria della *speranza*, che non si presenta come alienazione dallo stato attuale, ma piuttosto come il motore di un impegno affinché ciò che è proprio del futuro informi il presente. L'esito principale di una simile impostazione metafisica escatologicamente finalizzata è di natura antropologica, in quanto tende alla promozione dell'autoappropriazione del soggetto cosciente attraverso una intensificazione della propria coscienza critica: si tratta cioè di vedere il soggetto come persona, protagonista della storia sua e del mondo; di tratta inoltre di farsi carico della razionalità dell'essere umano, ricompreso nella sua creaturalità, nel suo pieno inserimento nel cosmo, nella sua chiamata alla libertà che implica

⁷² C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., p. VII.

⁷³ Cfr. A. Ghisalberti, *Carmelo Ottaviano. L'uomo, il filosofo, il maestro*, cit., p. 34.

⁷⁴ I. Petriglieri, *La ripresa dell'istanza metafisica e la filosofia di Ottaviano*, cit., pp. 445-446.

necessariamente la vocazione alla responsabilità, nel suo orientamento alla trascendenza⁷⁵.

Ancora una volta si rende necessaria la posizione della dimensione metafisica della domanda relativa all'uomo, percorrendo la duplice via dell'elaborazione di una metafisica del finito e di una metafisica dell'Essere nel suo significato più pieno: la metafisica dell'Essere trascendente.

La pluralità dei tempi - La creazione nel tempo

L'impronta della filosofia medievale e della cultura cristiana è molto evidente nel pensiero ottaviano. In particolare, tornando sul problema del tempo e della creazione nel tempo, il nostro autore instaura un dialogo con San Tommaso D'Aquino, dal quale però sembra discostarsi per via di significative differenze.

Il filosofo afferma che «la dimostrazione della creazione implica necessariamente che l'universo sia cominciato, e che un intervallo temporale finito sia intercorso tra l'istante del suo inizio e l'istante dell'ora (un intervallo parimenti finito correrà tra l'istante dell'ora e l'istante della fine). Un intervallo finito significa un tempo misurabile da un numero finito: cioè significa che il mondo o universo ha un'età misurabile da un numero finito [...] . Ciò si esprime con il dire che la creazione è avvenuta nel tempo (beninteso il tempo, come ritmo dell'annullamento delle cose, è stato creato con le cose)»⁷⁶. E ancora: «l'ente parziale può porsi solo a patto di porre con sé il tempo»⁷⁷.

⁷⁵ Cfr. *Ibid.*

⁷⁶ C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., pp. 347-348.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 313.

Una tale interpretazione, agostiniana, è in disaccordo con quella tomistica, che invece sosteneva la tesi della *creatio ab initio temporis*, ritenuta da San Tommaso un articolo di fede assolutamente indimostrabile mediante l'uso della *sola ratio*; secondo Ottaviano, invece, la temporalità dell'universo sarebbe dimostrabile proprio in quanto richiesta dalle cose come complesso di enti finiti: «E siccome quanto appare alla Ragione divina come un bene maggiore crea in Dio l'obbligo morale, che è quanto dire assoluto, di agire a quella stregua, Dio decise di creare il mondo»⁷⁸.

Il pensatore siciliano, dunque, anche in questa dimensione si inserisce nella tradizione platonico-agostiniana, recependo evidentemente il concetto espresso da Agostino stesso nel libro XI delle sue *Confessioni*: «Non c'è stato dunque alcun tempo in cui sei stato [tu, Dio] senza far nulla, poiché il tempo stesso l'hai fatto tu. E nessun tempo è coeterno a te, che sussisti; i tempi invece non sarebbero più tali, se sussistessero».

La tematizzazione precedentemente affrontata porta Ottaviano a dedurre che dal fatto stesso che il tempo evidenzia la finitezza dell'essere imponga la limitatezza di questo, e il fatto che un intervallo *finito* sia intercorso tra l'istante del suo inizio e l'istante dell'ora, e dunque un intervallo parimenti finito correrà tra l'ora e l'istante della fine⁷⁹, e dunque, ovviamente, «il mondo o universo ha un'età misurabile da un numero finito, anche se risulta impossibile accertare a priori o in via sperimentale quale questo numero sia. Ciò si esprime con il dire che la creazione è avvenuta nel tempo (beninteso il tempo, come ritmo dell'annullamento delle cose, è stato creato con le cose)».

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 355-356.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 347-348.

È evidente qui il riferimento ad Agostino e alla sua convinzione tale per cui con la creazione hanno avuto inizio sia il mondo, sia il tempo: Dio infatti non si distende nel passato e nel futuro dal momento che Egli è eterno presente, come d'altro canto insegna il passo veterotestamentario in cui è narrata la Rivelazione: «Mosè disse a Dio: “Ecco, io arrivo dagli Israeliti e dico loro: Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi. Ma mi diranno: Come si chiama? E io cosa risponderò loro? Dio disse a Mosè: “Io sono colui che sono!”. Poi disse: “Dirai agli Israeliti: Io-Sono mi ha mandato a voi»⁸⁰. Con l'ipotesi relativa alla creazione *in tempore*, Ottaviano ritiene di aver ottenuto un primo vantaggio rispetto all'apologetica cattolica tradizionale, dimostrando ciò che era ritenuto indimostrabile⁸¹ mediante la confutazione del concetto di infinità del tempo e l'introduzione risolutrice della nozione di parzialità, che aggiungerebbe agli insegnamenti plotiniani e agostiniani il fondamento logico di una dottrina metafisica. In conclusione a tale argomentazione Ottaviano infatti riconosce il proprio debito nei confronti di Platone, Agostino e Duns Scoto.

Tempo relativo all'ente: la memoria

Stabilita l'esistenza dell'anima, occorre indagare circa le sue facoltà: l'intelletto, la volontà e il sentimento⁸². Seguendo il dettato tomistico, Ottaviano individua le tre facoltà come aspetti irriducibili della medesima anima, che in un unico atto di coscienza dimostra la sua natura “misteriosamente” uni-trinitaria⁸³. Tale atto di

⁸⁰ Es 3, 13-14

⁸¹ Cfr. Carmelo Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., p. 352.

⁸² *Ibid.*, cit., p. 134.

⁸³ *Ibid.*, p. 138.

coscienza si presenta quindi in tre momenti, sia pur simultanei, che si suppongono l'un l'altro e che sono irriducibili tra loro: il sentimento è e rimane subcosciente sensazione di un bisogno, la volontà si manifesta in qualità di atto subconscio indotto al suo attuarsi dal bisogno del sentimento e capace di far presa sugli oggetti del desiderio, l'intelletto infine è quanto risulta dalla coscienza piena e consapevole di sé e degli altri. È sempre *tutta* l'anima che sente, che vuole e che comprende, sebbene ciò avvenga in tre atti distinti.

Come l'intelletto e la volontà, la memoria si pone come evento problematico alla coscienza del filosofo. «Non esiste il tempo in sé», afferma Carmelo Ottaviano nel capitolo III del I libro della sua *Tragicità del reale*⁸⁴: veniamo dunque a cercare di comprendere cosa sia il tempo *per ciascun ente*.

Secondo il modicano «*nulla si dimentica*», ma tutto ricordiamo, almeno a livello potenziale, e tutto possiamo conservare in noi. In particolar modo le immagini, che sono «aliquote di essere che sopraggiungono all'intelletto e si sommano ad esso, cioè si conservano in esso»⁸⁵ dimostrano, sulla scia di quanto già diceva Leibniz, l'inesistenza dell'oblio mnemonico, così come non può darsi il nulla nello spazio e nel tempo. Proprio le immagini, affastellandosi nella mente, si richiamano l'un l'altra per via di somiglianza, generando così la catena delle associazioni di idee. Esse, alla stregua dell'essere che raffigurano nel ricordo, non sono mai semplici né identiche, ma composite come gli enti sempre soggetti al divenire: in tal modo Ottaviano ritiene di poter superare la dottrina classica della memoria, che identificava il ricordo con le impronte lasciate

⁸⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 141.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 138.

dagli oggetti nel cervello come un sigillo su una tavoletta di cera. È questa la antica teoria risalente al *Teeteto* platonico.

Aristotele sviluppa tanti spunti platonici, lasciando però cadere la tesi della pura reminiscenza delle idee, in accordo con l'impianto immanentistico della sua metafisica. La memoria delle sensazioni è anzitutto indispensabile perché da esse si formi il concetto. Nel *De memoria* Aristotele analizza poi il processo di memorizzazione riconducendolo essenzialmente alla ritenzione potenziale di un movimento (*kinesis*) che a partire dal corpo si trasmette nell'anima in virtù dell'azione iniziale di un agente esterno (450b-451b). L'atto concreto del ricordo segna il passaggio dal movimento potenziale a quello attuale⁸⁶.

Affrontando una trattazione che spazia dalla lezione di Agostino a quella di Bergson, attraversando Cartesio e Malebranche, Ottaviano arriva a focalizzarsi su una tale tematizzazione: «Il tempo nella sua durata elementare è relativo all'ente che in esso vive, cioè che lo genera con il suo stesso attuarsi»⁸⁷.

Si evince pertanto che la memoria costituisce e fonda la prova dell'immortalità, o meglio della a-temporalità dell'anima, poiché attesta la sua sopravvivenza all'estinzione delle serie temporali di durata inferiore degli enti ad essa collegati, cioè della sua sopravvivenza al corpo.

⁸⁶ Cfr. *L'universale, la grande enciclopedia tematica. Filosofia*. Garzanti, Milano 2003.

⁸⁷ Carmelo Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., p. 138.

Dal tragico all'Infinito: la Metafisica del Tragico. Tragedia e malinconia. La tragicità

La tragicità del reale, ovvero la malinconia delle cose, recita il titolo dell'opera teoretica principale del nostro autore. E in questo modo l'autore stesso chiarisce il valore e la portata semantica di un duplice titolo facente capo a due concetti diversi seppur correlati: «Il primo titolo mi è sempre parso rispondente al destino dell'universo e dell'uomo, che ne è parte: l'inesorabile limite, cioè, posto alla durata della sua esistenza, limite al di là del quale si spalanca l'abisso di un impenetrabile mistero, in altri termini l'abisso del nulla. Di qui il problema: quale mai significato *razionale* possa avere una vita destinata al nulla, come a dire "una parentesi tra due nulla". Il secondo titolo mi è parso rispondente al tragico scorrere che affatica tutte le cose, e non dà loro mai posa, in una vicenda che non solo è inarrestabile, ma è soprattutto irrevocabile. Di qui il problema, connesso al precedente come l'"altera facies" di esso: quale mai significato *razionale* possa avere una vita intessuta di rimpianto, ossia un vivere come un continuo "prendere congedo" dalle cose più care e da sé stessi, un guardare dietro a sé ciò che, a mano a mano rimpicciolendo, svanisce all'orizzonte.

In sostanza, i due concetti di "tragicità" e di "malinconia" stanno l'uno all'altro come la causa all'effetto o la condizione al condizionato: in quanto destinato a finire, l'universo è travolto da una corrente che non conosce ritorno, che non inverte mai il suo corso. E viceversa»⁸⁸.

Le due diverse nozioni di tragicità e di malinconia, pertanto, non esprimono il medesimo sentimento né la stessa realtà:

⁸⁸ C. Ottaviano, *Confidenze al caro lettore*, in *La tragicità del reale*, cit., p. III.

poiché in un caso si tratta della sensazione presaga del finire, in un altro dell'angoscia per l'irrevocabilità di un passato irrimediabilmente indisponibile onde deriva la tragedia del finito, «lo scotto che il durare deve pagare per essere possibile»⁸⁹ e la sua irreversibilità.

Tragicità e malinconia, dunque, sono le due categorie fondamentali atte a interrogare, ma in ultima analisi anche a spiegare, il mondo oggettivo nel suo costante distaccarsi da sé, nel *dolore metafisico* della non appartenenza a se stesso⁹⁰ che ogni ente finito sperimenta:

«Interminabile, doloroso, penoso, è il pellegrinaggio di questo instancabile Ulisse, costretto a trovare fuori di sé la soluzione del mistero che porta sempre seco, velo di Iside che nasconde la sua più profonda natura. Nella fatica del continuo lavoro, nel rimaneggiamento dei piaceri del corpo e delle gioie puramente terrene egli dovrà riporre la sua gioia. In ciò che non è felicità e attraverso a ciò che non è felicità sarà felice. [...] Quale tragedia più grande del non essere pienamente sé medesimi e doversi fare sé medesimi rinnegandosi? E poiché a Dio non si giunge se non superando la morte, bisogna amare la morte e morire, se si vuol vivere ed essere»⁹¹.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Cfr. C. Ottaviano, *Critica dell'Idealismo*, Castorina, Catania 1968, p. 95: «Or quanto alla nozione di *soggetto*, è evidente che *l'immanenza è intimamente contraddittoria*, perché è impossibile affermare la realtà del pensiero pensante come tale in base alle funzioni conoscitive dell'immanenza, cioè in base al pensiero stesso, essendo ogni oggetto di pensiero inevitabilmente, e soltanto, pensiero pensato».

⁹¹ C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., p. 545.

La prima delle due “categorie”, retaggio della cultura profondamente classica di un pensatore cresciuto all’ombra del teatro greco di Siracusa, non può che indurci a ricordare ciò che il dramma ha significato per l’Atene del VI e del V secolo a. C., età d’oro della democrazia periclea e del fiorire, oltre che delle arti, della filosofia con Socrate e con i Sofisti. I maestri della parola espressero un’ideologia che, secondo lo studioso Mario Untersteiner⁹², sintetizzava il più alto senso tragico del reale: essi infatti per primi affrontarono il problema dell’implicita contraddittorietà del mondo e accettarono di trattarne tutte le antitesi, rinunciando a imbrigliarlo in schemi dogmatici. L’aspetto precipuo della *forma mentis* classica, funzionale alla comprensione della *Tragicità del reale* e dei pilastri portanti che ne sostengono le riflessioni, è la dimensione antropologica e al contempo ontologica, che sta alla base del fenomeno tragico, esemplarmente espresso da Sofocle nel primo stasimo dell’*Antigone* che recita: «Molte sono le cose mirabili al mondo Ma l’uomo le supera tutte». *Tragico* è, dunque, secondo le definizioni più note e più condivise che siano state date nella storia, un conflitto diversamente identificabile.

La prospettiva tragica nel mondo classico è, complessivamente, posta in essere dall’irriducibilità delle alterità le une alle altre: l’uomo alla divinità (Eschilo), la legge al cuore, la natura all’eternità, la materia allo spirito, l’uomo all’altro uomo (Sofocle) e perfino l’uomo a se stesso (Euripide): tragica è propriamente l’impossibilità indiscutibile della conciliazione tra gli opposti, tutti ugualmente giusti e per questo tutti pariteticamente condannati a subire ingiustizia. Altro punto nevralgico della tragicità è la scissione implicita nella dolorosa consapevolezza del non-più, come viene tematizzato dalla riflessione post-kantiana in proposito.

⁹² Segnatamente nell’opera *I Sofisti*, Mondadori, Milano 2008.

Ritorna dunque qui il già citato concetto di ἀνάγκη, la necessità invincibile che istituisce il concetto di colpa e con esso il conflitto insanabile che costituisce il nucleo più profondo del tragico e che, nella definizione aristotelica va portato sulla scena con la finalità di ottenere sullo spettatore un effetto di catarsi o liberazione dalle passioni: «imitazione di vicende che suscitano pietà e terrore e che mettono capo alla purificazione di tali emozioni» (Poetica, 6, 1449 b 23).

Il convincimento di Solone che esista un ordinamento divino del mondo aveva trovato appunto in questa nozione, pur tanto dolorosa per l'uomo, il suo appoggio più saldo. Anche Eschilo è inconcepibile senza tale convincimento, che può dirsi piuttosto una nozione che non una credenza⁹³.

Proprio Eschilo, con il protagonista di una delle sue tragedie, ci sarà adesso utile nel costruire la definizione di tragico in relazione al malinconico, dal momento che non i celebri opposti dei nietzscheani Apollo e Dioniso costituiscono la dialettica in questo caso, ma, entrano piuttosto in gioco qui un dio e un "semidio": Saturno e Prometeo⁹⁴.

Riecheggia, la invincibile condanna prometeica, anche nella visione ottaviana della punizione divina: «La volontà, la quale preferisca rifiutare l'essere largitole da Dio per attuare le proprie deliberazioni, in quanto consuma il proprio essere, tende a svanire a mano a mano nel nulla; nell'infelicità che consegue dal "sentirsi finire" risiede la sua condanna, la quale può concludersi nell'annullamento completo, ove Dio non preferisca per maggiormente punirla ridarle miracolosamente e volta per volta l'essere che essa perde, onde tenerla sempre in bilico tra l'essere e il non

⁹³ Cfr. N. Abbagnano, *op. cit.*

⁹⁴ Cfr. S. Givone, *Hybris e melancholia*, Mursia, Milano 1974.

essere: Inferno. In ambedue i casi la condanna implica una pena eterna, poiché l'annullamento definitivo è eterno, in quanto che non può darsi alcunché di più eterno del nulla, tranne Dio; e la sostituzione miracolosa di altro essere all'essere, tranne Dio; e la sostituzione miracolosa di altro essere all'essere annullato può effettuarsi eternamente secondo il volere divino»⁹⁵.

La melancholia

Ancor prima dell'incipit della *Tragicità del reale*, nelle *Confidenze al caro lettore*⁹⁶, Ottaviano si sofferma sulle definizioni per lui più significative del concetto di malinconia: «Poiché se essenziale della tragicità è il finire, essenziale della malinconia è la nota dell'irrevocabilità. Per questo motivo alle note definizioni dello sfuggente sentimento, “*La mèlancolie n'est qu'un souvenir qui s'ignore*” (G. Flaubert, *Pensées*, 124), “*La mèlancolie c'est la bonheur d'être triste*” (V. Hugo, *Les travailleurs de la mer*, P. III, I, 1), “*Tous peuvent être tristes; la mèlancolie demeure l'apanage de l'âme de qualité*” (Georges Faillet, dit Fagus, *Aphorismes*, 7), preferisco questa definizione: “*La malinconia è la nostalgia dell'irrevocabile*”».

Ottaviano si distinse principalmente come medievalista. Non è da escludere perciò che abbia dedicato attenzione minuziosa anche agli elementi di filosofia e letteratura che dal Medioevo rimasero e si accrebbero nella cultura dell'Umanesimo e del Rinascimento, avvenne per il concetto di *melancholia* che, per inciso, ricordiamo fu annoverata durante e dopo il Medioevo, tra i sette peccati capitali.

⁹⁵ C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., p. 538.

⁹⁶ *Ibid.*, p. III.

Tralasciamo qui per ragioni di brevità la dissertazione storica e filosofica sul tema della malinconia, limitandoci a sottolinearne pochi aspetti.

Come il tragico si concretizza simbolicamente in Prometeo, così il malinconico trova la propria massima espressione nella figura di Saturno, primo nome di Kronos, il tempo. Il Dio che non curante delle molteplici vicende umane eternamente gira intorno alla terra ritornando periodicamente al punto di partenza: di qui l'*accidiosa disperazione* che il suo influsso ispira⁹⁷.

«Il malinconico precipita la storia nella natura: la catena degli eventi che sussiste per opera della ricomposizione del caos naturale in un cosmo storico è spezzata dall'immagine che fissa nell'istante le contraddizioni reali dell'ordine apparente. Il malinconico precipita la vita nella morte: l'immagine annulla il tempo omogeneo e vuoto del processo vitale e si irrigidisce, si erige sul tempo discontinuo e pieno della *Jetztzeit*. Il malinconico precipita il passato nel futuro: l'intenzionalità dell'immagine rinvia il dato al possibile, l'accaduto (l'esito di una caduta) al redimibile. Perciò nell'immagine del capovolgimento è presente l'assente. La storia è presente come natura, la vita come morte, il passato come futuro. Secondo le stesse parole di Benjamin, l'immagine allegorica distrugge e insieme conserva il proprio oggetto»⁹⁸.

La finitezza temporale dell'essere parziale: la malinconia delle cose

Punto di partenza e snodo che accomuna la mentalità tragica a quella malinconica è lo scacco di fronte all'assoggettamento

⁹⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 163.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 99.

al destino: «poiché se essenziale della tragicità è il finire, essenziale della malinconia è la nota dell'irrevocabilità»⁹⁹.

Assunto fondamentale dal quale l'Ottaviano prende le mosse, invece, è il principio secondo cui «l'essere è, ma si annulla»: l'ontologia e l'antropologia ottaviana assumono pertanto a pieno titolo la caratteristica della "drammaticità". Su questo si basa la sua metafisica figlia naturalmente della filosofia cristiana e delle sue conquiste, *in primis* del principio della Creazione, che eliminò definitivamente dalla scena della cosmologia la dicotomia tra spirito e materia coeterni ed immutabili, ma introdusse al contempo il dilemma di un mondo che *viene all'essere*, e che per ciò stesso nel momento in cui vien posto tende già verso il nulla, o per lo meno verso un qualcosa di ignoto. Questo tratto drammatico però non può essere identificato con la mera resa al cieco destino, in quanto una tale istanza nella prospettiva soteriologica cui già in precedenza abbiamo fatto cenno, non è contemplabile.

Se infatti Prometeo era colui che la *hybris* accecava fino a muovere alla conquista del cielo senza l'intervento della Grazia, e Saturno era tanto disorientato dalla *melancholia* da precipitare la terra nel peccato e nella disperazione, non da essi potrà certo giungere la via d'uscita a questa circolare condanna. Il cielo e la terra come confini pretendono l'intervento di un'altra figura, *un Deus absconditus*, che indichi una ulteriore via¹⁰⁰. Lo stesso individuo in sé è quasi nulla; deve farsi, e per farsi deve negarsi: la vera morte

⁹⁹ C. Ottaviano, *Confidenze al caro lettore*, in *La tragicità del reale*, cit., p. III.

¹⁰⁰ Cfr. S. Givone, *Hybris e melancholia*, cit., pp. 164-165.

dell'io è nell'autoaffermazione di se stesso¹⁰¹. La tragedia dell'io è nel suo non essere pieno, nel suo esser legato ad altri per trovarsi in essi¹⁰².

La tragedia, dunque, come anche la malinconia, non sono vissute da un uomo costitutivamente infelice perché privo di speranze nei confronti di una realtà ostile, ma piuttosto come senso di incompletezza, sì, ma non invincibile. Dacché venne posta la prospettiva escatologica, come abbiamo visto, si è automaticamente istaurata la struttura della speranza e dell'attesa. Viene in questo modo fondata una «nuova visione del mondo; la *malinconia dell'essere che scompare*, il “*sentirsi svanire*” delle cose finite, la nostalgia dell'irrevocabile, l'attesa di un soccorso invocato dall'Alto»¹⁰³.

Le nozioni di tragicità e di malinconia sono cause che, come abbiamo visto in precedenza, si causano a vicenda, ma che non dicono la stessa cosa né esprimono lo stesso sentimento. La «tragicità del reale» indica infatti il «destino dell'universo e dell'uomo», vale a dire l'«inesorabile limite» posto alla durata di questi, al di là del quale si spalanca l'abisso di un impenetrabile, e pertanto inquietante, misterioso ignoto, l'abisso del nulla.

La malinconia delle cose indica invece il senso di invincibile nostalgia per ciò che è stato che non tornerà: l'irrevocabile, il “miracolo” stesso in cui vivono le cose che, intessute di nulla e di essere si distendono nello spazio e vivono nell'attimo fugace del tempo: «il tragico scorrere che affatica tutte le cose e che non dà loro mai

¹⁰¹ Cfr. P. Mazzearella, *Tra finito e infinito*, cit., p. 130.

¹⁰² Cfr. C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, p. 232.

¹⁰³ *Ibid.*, pp. XI-XII.

posa, in una vicenda che non solo è inarrestabile, ma soprattutto è irrevocabile».

Mi pare che si possa ravvisare in questo tema proprio il punto nevralgico della filosofia del secolo appena trascorso, ovvero l'angoscia, che potremmo definire esistenziale, per il senso di sgomento provato nell'esperire ciò che è *indisponibile* all'ottica dell'uomo: le due agostiniane estasi temporali del presente e del futuro e tutto ciò che può in senso lato iscriversi sotto queste due macro-categorie. Un'angoscia insidiosa che attanaglia le cose non nell'atto di sopraffarle dall'esterno ma nel suo porsi, ineliminabile, dal loro medesimo interno. Di qui il senso del "passare delle cose", della caducità degli enti, dell'irrevocabilità del passato, dello smembrarsi dell'universo nella distanza spaziale¹⁰⁴. L'angoscia scaturisce dalla tragicità del reale e dalla malinconia delle cose come un problema prettamente relativo all'individuo, al soggetto finito, preso dal terrore di fronte alla dialettica lancinante generata dal movimento di unione repulsione tra la propria finitezza e l'altrettanto proprio desiderio di infinitezza, o in altri termini la speranza di non doversi perdere, di non essere costretti a lasciarsi.

Tragicità e malinconia esprimono così il senso di finitezza reale delle cose che si consumano nel divenire e la nostalgia di ciò che non tornerà: il limite assegnato all'esistenza e la vicenda irrevocabile della vita costituiscono i problemi da cui sorge la metafisica¹⁰⁵. I problemi fondamentali della metafisica, ovvero il problema del divenire, il problema dell'uno e dei molti e quello della sostanza, vengono contestualmente posti dalla questione del *nulla*.

¹⁰⁴ Id., *La tragicità del reale*, pp. 284-285.

¹⁰⁵ M. Marassi, *Enti irripetibili e giudizi sineterici*, cit.

Scriva infatti l'Autore nella sua *Metafisica dell'essere parziale*: «L'essere, in quanto è, implica immutabilità o stasi: ciò che è, è. Il divenire, in quanto diverso dall'essere, suppone invece qualcosa di altro dall'essere. Ma oltre l'essere che cosa c'è se non il non essere o nulla? Il divenire quindi implica come suo elemento ineliminabile il non-essere o nulla»¹⁰⁶.

Risiede in questo aspetto del reale l'elemento tragico del *pathos*, di portata contestualmente logica e antropologica, in quanto secondo Ottaviano la filosofia deve in primo luogo puntare alla: «conoscenza dell'intelletto più che alla commozione del cuore, sebbene la tragedia della creatura finita: e ciò anche se la tragedia della creatura finita, oggetto della presente ricerca, implichi in sé il *pathos* più sottile per ogni anima conscia della radicale limitatezza di ogni ente soggetto alla prigionia dello spazio e alla legge del tempo, e costituisca quindi un tema adatto alle più toccanti variazioni sentimentali»¹⁰⁷.

In questo modo Ottaviano dimostra in che cosa consista la «finalità della creazione», specie nei capitoli XI e XV della sua opera *La tragicità del reale*. Il dramma non perde mai la propria consistenza tragica poiché lo realizzano i singoli individui, gli uomini, e perfino Dio, ciascuno in virtù della libertà di scelta e di azione di cui è strutturalmente dotato¹⁰⁸, libertà che vede ciascuno capace di discernere tra l'essere e il nulla.

¹⁰⁶ C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, seconda edizione, cit., p. 264.

¹⁰⁷ Id., *La tragicità del reale*, cit., p. VIII.

¹⁰⁸ Cfr. G. Colombo, *Responsabilità etico-politica e tragicità del reale*, in *Carmelo Ottaviano nella filosofia del Novecento*, cit., p. 549.

Punto cruciale della tragicità del reale, quanto meno relativamente all'individualità e ai temi ad essa inerenti, è proprio l'intrecciarsi degli atti liberamente compiuti da ciascun individuo secondo modalità non prevedibili e non previste, ovvero secondo il canone della drammatica non riducibilità dell'altro al soggetto che conduce la storia «là dove forse nessuno auspicava e voleva che andasse»¹⁰⁹. È però pur sempre categoricamente escluso il concetto di destino “già scritto”: tutto è sempre nuovo e nuovamente posto in discussione. Non concordo, tuttavia, con l'ipotesi avanzata dallo studioso secondo cui il dramma sarebbe costituito dall'intreccio casuale di linee casuali, singolarmente scaturite da un atto di creazione della libertà che pone il nuovo: a mio avviso, infatti, il concetto di caso non esaurisce né esprime la tragicità nella visione ottaviana, nella quale – non va mai dimenticato – il caso in quanto tale non gioca alcun ruolo perché, come vedremo, l'universo segue un disegno razionale in massimo grado. L'intreccio, piuttosto, può essere considerato come l'incontro di individualità e di volontà che, non potendosi l'un l'altra appartenere pienamente, sentono il dramma dell'incompletezza, intesa in senso lato anche come incompletezza della relazione. Ne sia una prova, per inciso, la netta opposizione fatta da Ottaviano alla concezione “fatalistica” espressa dall'*Insciallah* che sostanzia la *forma mentis* islamica e che è molto più di un semplice “Come Dio vuole”, in quanto questo concetto «pone l'ingiustificata e ingiustificabile volontà di Dio (*islam: filiazione del Fato dei Pagani*)»¹¹⁰, che aderisce a una «visione parzialmente antropomorfa di Dio», al quale è attribuita una volontà capricciosa come quella umana e in definitiva compromettendo lo stesso principio monoteistico».

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., p. 378-380.

Il fondamento principe della *Tragicità del reale*, quindi, può identificarsi con un assunto che compie un passo in avanti rispetto alla massima classica “*ex nihilo nihil fit*”: si tratta di un più radicale, e sicuramente più inquietante “*ex nihilo nihil redit*”. Se cioè tutto il reale non fa che annullarsi perdendosi nel tempo e nello spazio, si impone con forza al pensiero la categoria del nulla, angosciante perché silenzioso e sterile, perché prende tutti e tutti senza restituire alcunché, nemmeno una notizia di sé. Questo senso di invincibilità, tuttavia, non deve essere confuso con un pessimismo *sic et simpliciter* che introducesse nella filosofia, per di più sotto le insegne di una sua “quarta età”, solo la «patologia dell’infelicità»¹¹¹. Essa è piuttosto il primo passo verso un radicale riscatto, di stampo gnoseologico, ontologico e teoretico: è la via che, sola, conduce l’uomo dalla sua “insufficienza” a Dio¹¹². Se però, come abbiamo visto, le figure del tragico e del malinconico rappresentavano la situazione emotiva ma anche ontologica dell’uomo senza Dio e del Dio senza l’uomo, vien da chiedersi se questa costitutiva incompletezza possa trovare finalmente una ricomposizione in una ulteriore figura.

La soluzione in questione, ovvero il passo ulteriore rispetto alla dicotomia tra Prometeo e Saturno, a mio avviso non può che essere, nella prospettiva ottaviana, che l’immagine di Cristo. La possibilità dell’Incarnazione si profila così come l’unica via, alternativa ad ogni inutile accaparramento prometeico, da parte dell’uomo, dell’iniziativa redentiva di Dio alla tragicità

¹¹¹ Id., *Metafisica dell’essere parziale*, seconda edizione, p. 264.

¹¹² Cfr. F. Rando, *Platone e Carmelo Ottaviano*, in *Carmelo Ottaviano nella filosofia del Novecento*, cit.

dell'esistenza e alla malinconia dell'essere che scomparire¹¹³. Se l'essere parziale corre irreversibilmente verso l'annullamento, *status quo* dal quale scaturisce immancabilmente una consapevolezza che è causa di infelicità per l'uomo, ci si domanda come sia possibile che un Dio concepito quale Sommo Bene o, in termini più specificatamente ottavianei l'"Ottimo" (in quanto non può volere che la felicità per le sue creature), possa conciliarsi con una tale condizione di condanna all'infelicità e al nulla; se cioè non fosse più razionale ipotizzare l'assenza di un Creatore per spiegare l'infelice corsa verso il nulla, o piuttosto rettificare, cercando una motivazione ulteriore, la situazione del finito ammettendo una dimensione *altra*. Su questo versante Ottaviano si inserisce, da medievista ma anche da teoreta, nella questione di cui si occuparono, prima, Anselmo nel *Cur Deus homo* e in seguito le scuole teologiche medievali di ispirazione tomistica, domenicana e francescana, e proprio con le posizioni francescane Ottaviano si troverà maggiormente concorde.

La domanda verte dunque sul nesso di causa-effetto tra l'azione di Adamo e la necessità dell'Incarnazione divina¹¹⁴, e sarà così tradotta in termini filosofici da Ottaviano: «L'Incarnazione sarà la condizione necessaria della creazione delle cose liberamente voluta da Dio, il *primum volitum* di Dio»¹¹⁵.

Figura tragica per eccellenza nella prospettiva neotestamentaria non può dunque essere che quella cristologica, anche per

¹¹³ Cfr. G. Ruta, *Carmelo Ottaviano tra filosofia e teologia*, in *Carmelo Ottaviano nella filosofia del Novecento*, cit., p. 454.

¹¹⁴ In proposito Ottaviano si rifa a Chrysostome, *Le motif de l'Incarnation et les principaux tomistes contemporains*, Cattier, Tours 1921.

¹¹⁵ C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, cit., p. 476.

quanto riguarda altre categorie filosofiche diverse da quella metafisica, come ad esempio quella estetica: «*Imitatio Christi* o *imitatio naturae*, aveva affermato Lessing: o la fedeltà alla legge del cosmo o l'accettazione della divina follia. Secondo Hesse, invece, l'imitazione di Cristo è conforme all'imitazione della natura. Imitare significa farsi partecipi della creazione sacrificando il proprio io empirico in obbedienza alla legge e attuando, trasformata la legge di natura in persona, la conciliazione di mondano e divino»¹¹⁶.

L'Incarnazione dal punto di vista filosofico sembra essere l'unica possibilità che copra la distanza incolmabile tra Dio e gli enti finiti, l'unico evento «che sia capace di condurre ciascun ente *alle soglie di Dio* e, per così dire, a combaciare con Dio»¹¹⁷.

Due sono le funzioni dell'ordine soprannaturale: la prima, estrinseca, è «colmare l'abisso tra Dio e creatura finita»; la seconda, intrinseca, fa sì che l'essere finito sia «pienamente se stesso, cioè viva in un istante eterno di felicità, la cui condizione è additiva dell'essere soprannaturale, che impedisce miracolosamente la sua caduta nel nulla»¹¹⁸.

Per il superamento dell'elemento di tragicità o infelicità implicito nell'ente finito, cioè concretamente nell'uomo, occorre che Dio si faccia uomo, cioè sia Uomo-Dio¹¹⁹ o, per usare la terminologia neotestamentaria, Vero Dio e Vero Uomo.

Unico, e ultimo, atto del tragico sarà allora la «tragedia dell'uomo-Dio. [...] In Lui si incontrano le due grandi linee del tragico biblico: quella che mette in questione l'uomo, chiamato a

¹¹⁶ S. Givone, *Hybris e melancholia*, cit., p. 54.

¹¹⁷ C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, cit., p. 478.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 487.

¹¹⁹ Cfr. G. Ruta, *Carmelo Ottaviano tra filosofia e teologia*, cit.

rispondere fino all'estremo alla domanda radicale di Dio; e quella che prefigura Dio stesso come colui che, per garantire la vita della sua creatura, si sente chiamato in causa totalmente. La storia di Gesù concretizza la risposta piena dell'uomo alla domanda divina e, nello stesso tempo, la risposta totale e sconcertante di Dio alla domanda dell'uomo»¹²⁰.

Dopo lo scandalo della croce, allora, il tragico si risolverà tutto nella volontà, tanto umana quanto divina, di autoimplicarsi nella relazione più assoluta che si possa concepire, precipitando nell'irrazionalità della com-passione divina per la tragedia umana, che aprendo l'orizzonte di una domanda è già una risposta.

Ottaviano si pone dunque ancora una volta sulla scia della tradizione classica della metafisica, trovando anche in questo caso nella tradizione patristica e scolastica la risposta all'interrogativo circa il tragico, ancorandosi all'insegnamento agostiniano, francescano e alla teologia di Paolo e di Leone Magno: «Dio è l'Ottimo; quindi creando le sue creature, non è dubbio che Egli abbia dovuto aver di mira come finalità ultima la loro felicità, e non la loro infelicità. È ovvio perciò che Egli non abbia voluto creare gli enti allo stato di mera natura, cioè soggetti alla tragedia implicita nello spazio e nel tempo, e abbia quindi creato insieme alla natura il soprannaturale destinato a fondersi con essa. Ma poiché questa fusione è subordinata all'Incarnazione, non è dubbio che Dio abbia pensato e voluto prima di tutte le creature Cristo (*primum volitum*), e che quindi Cristo sia il mediatore universale, cioè la sorgente della Grazia in quanto fusa con tutti gli enti, e in definitiva la causa finale o

¹²⁰ R. Ottone, *Il tragico come domanda*, Pubblicazione del Pontificio seminario lombardo in Roma, Roma 1998, p. 491.

ragion d'essere della creazione, perché condizione suprema di essa»¹²¹

All'intenzionalità originaria di Dio che iscrive nella natura creata l'attesa dell'Incarnazione, segue all'origine come "triste" possibilità e come realtà fattuale il peccato come rifiuto da parte dell'uomo di riconoscersi per quello che è, ovvero finito, e di presumere di diventare come Dio infinito e senza limitazioni¹²².

L'eventualità della non accettazione del disegno divino, ad ogni modo, non per questo fa desistere il creatore dal progetto originario, e perciò imprime una forza nuova che teologicamente viene detta "redentiva"¹²³.

Trovo interessante a questo punto ricordare la definizione metaforica che il filosofo dà in proposito dell'essere umano relativamente alla libertà creaturale: «L'uomo è come la farfalla chiusa nella crisalide: è chiuso nella successione spazio-temporale; deve rompere questa scorza per vedere la luce e assurgere alla libertà e alla gioia di vivere. Ma da sé non lo può assolutamente. Ne segue che può assurgervi solo mediante l'intervento diretto di Dio che, incarnandosi nella crisalide, spezza Lui, Uomo-Dio, il cerchio della successione [individua] dello spazio e del tempo, capovolgendo la valutazione corrente della vita nell'amore del dolore e della morte. Deve essere un Dio che sia uomo a dar l'uomo all'uomo, e un uomo che sia Dio a superare l'uomo»¹²⁴.

¹²¹ C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, cit., p. 488.

¹²² *Ibid.*, p. 487-491.

¹²³ *Ibid.*, p. 491. Cfr. G. Ruta, *Carmelo Ottaviano tra filosofia e teologia*, cit., p. 456.

¹²⁴ C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, cit., p. 494.

Ottaviano sembra intendere che il peccato originale, e ogni peccato che da esso deriva, consiste nella *hybris* di non riconoscere direttamente il piano di Dio e di rifiutare intuitivamente il compimento compiuto con l'Incarnazione. Questa di fatto risana la frattura tra finito e Infinito, non solo perché il Soggetto dell'Incarnazione è proclamato Vero Dio e vero uomo, ma anche e soprattutto perché questa unione, avvicinando i due termini del dialogo, apre l'orizzonte del *libero arbitrio*, risolvendo di fatto il dramma dell'*ἀναρχη*.

Ottaviano sembra dunque, almeno nella prospettiva cattolica, aver trovato lo scarto fondamentale che permette di uscire dall'irrisolvibile costrizione costitutiva sia del carattere tragico che vede l'uomo separato dalla divinità, che di quello melanconico che vuole il dio privo dell'uomo: una volta introdotto il fondamento salvifico della volontà, il senso del tragico trova la sua via d'uscita. Va reso atto al filosofo siciliano il merito di aver evitato "schizofrenie" nel suo tentativo di conciliare teologia e filosofia: si ha dunque una fede unita alla ragione e una ragione unita alla fede.

Così, in ultima analisi, non c'è dramma senza un fine che dia senso e significato alla storia, senza l'incontro e la collaborazione delle libere volontà umane e senza l'intervento incondizionato e condizionante della libertà divina: di quel Dio che per ragioni e con connotazioni diverse interviene in veste di principio e di fine in ogni evento tragico della storia, da Sofocle a Shakesperare a Ottaviano. Come creatore e redentore nel caso dei drammi rinascimentali e, nel caso specifico, della filosofia ottaviana, e come *deus ex machina* e causa finale, come meta che è, secondo la concettualizzazione di Kierkegaard, misura dell'uomo: «Come si possono aggiungere soltanto grandezze omogenee, così ogni cosa è qualitativamente ciò con cui viene misurata; e ciò che,

qualitativamente, è la misura, eticamente è la sua meta; viceversa la misura e la meta sono qualitativamente ciò che una cosa è»¹²⁵.

L'uomo acquista dunque tanto valore quanto riesce a concepirne relativamente all'essere per eccellenza: «L'io si potenzia in proporzione della misura adeguata all'io, e ha una potenza infinita se la misura è Dio. Più alta è l'idea di Dio, più alto è l'io; più alto è l'io, e più alta è l'idea di Dio. Soltanto quando l'io, questo singolo io determinato, si rende conto di esistere davanti a Dio, soltanto allora l'io è infinito»¹²⁶.

Così, come Eschilo misurava Prometeo secondo la legge divina; come Sofocle misurava Antigone, Ismene e Creonte secondo il conflitto tra la legge naturale e quella positiva; come Shakespeare misurava Romeo e Giulietta sulla base del loro sentimento e della loro speranza; Ottaviano misura l'uomo, la storia e la natura esplicitamente e quasi esclusivamente sulla base di Cristo¹²⁷.

Quasi a concludere il pensiero kierkegaardiano sopra esposto, nell'opera di Ottaviano riusciamo a trovare la "soluzione" al problema: la categoria fondamentale su cui il modicano istituisce la propria speculazione: la *speranza*. Pur nell'ambito di un universo di enti che conoscono il distacco e la fine, infatti, «non c'è nella vita dell'uomo gioia più grande della speranza»¹²⁸, speranza nella

¹²⁵ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, in *Opere* a cura di C. Fabro, 3 voll., PM, Casale Monferrato 1995, vol. III, p. 97 (cit. in G. Colombo in *Responsabilità etico-politica e tragicità del reale*, cit., p. 551).

¹²⁶ G. Colombo in *Responsabilità etico-politica e tragicità del reale*, cit., p. 551.

¹²⁷ Cfr. *Ibid.*

¹²⁸ Cfr. C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., p. 675. Id., *Metafisica dell'essere parziale*, cit., II, p. 683.

possibilità, oserei addirittura azzardare l'ipotesi della *certezza* che il bene sia possibile, e possibile per tutti come per ciascuno: «e siccome il bene delle creature è la felicità, ciò significa che Dio prevede la felicità eterna di un numero qualsiasi delle sue creature (o almeno – nella peggiore delle ipotesi – di una sola): così la quantità totale di felicità nell'universo si sarebbe accresciuta, poiché oltre alla Sua vi sarebbe stata quella delle sue creature, almeno di una»¹²⁹.

Ritengo che lo scarto fondamentale, nonché il guadagno più evidente che è possibile desumere dalla filosofia ottaviana in questa dimensione del tragico, sia proprio l'apertura di una *possibilità ulteriore* nell'orizzonte dell'azione umana. Concordemente con Kierkegaard, infatti, la tragicità è tanto più piena in quanto dipende esclusivamente dalla “necessità” della libertà nella volontà umana. Proprio il filosofo danese, che definiva la melanconia *Tungsind*, ovvero “oppressione dell'animo”, riscontrava in essa la condizione esistenziale essenziale e più profonda dell'uomo che soffre della sua lontananza da Dio¹³⁰.

Pur nella creazione “drammatica” che pone un essenziale conflitto tra il destino di felicità delle creature e la condanna all'infelicità che scaturisce dalla natura stessa degli individui, enti parziali dilaniati dal finire dello spazio e del tempo e del divenire, lo spiraglio del rimedio è aperto sin dal principio in quanto: «creando gli enti finiti Dio provvede, come condizione della creazione, la loro elevazione (subordinata, s'intende, alla libera volontà) ad un ordine superiore alla mera natura, che ne eliminasse la parzialità lasciandone intatta la finitezza, che cioè ne eliminasse l'empiricità spazio-temporale e implicitamente ne evitasse l'annullamento,

¹²⁹ Id., *La tragicità del reale*, cit., pp. 355-356.

¹³⁰ Cfr. Klibansky, Panofsky e Saxl, *Saturno e la melanconia*, cit., p. XXI.

mantenendo, ed anzi ribadendo, la loro natura di enti finiti e quindi la loro distinzione da Dio»¹³¹.

Dio, in questo caso, non entra nel dramma umano come persona, ma come “disegno”¹³², sul piano del mondo e della storia, della Grazia. Egli ha posto in principio la trama del dramma, ma non entra nel pieno del darsi evemenenziale della trama dell’amare e del soffrire con l’uomo, fornisce però una *via d’uscita* dalla tragedia dell’essere, e in questo senso si può obiettare a Ottaviano di aver *depotenziato* il concetto stesso di tragico, insistendo eccessivamente sull’impianto intellettualistico dell’etica, che non smette mai di configurarsi come eudaimonistica, in quanto vuole la coincidenza tra razionalità e felicità poiché «obbedire al dovere è al tempo stesso realizzare la propria felicità»¹³³.

L’impasse tipicamente tragico, ad ogni modo, trova così lo scarto per uscire dallo scacco e, in un certo senso, *andare oltre* il tragico stesso. È in questo modo aperto un orizzonte, nella tragedia e nella malinconia, che porta *fuori*, in un certo senso fuori anche dall’uomo stesso inteso nel suo essere meramente finito, nel suo essere spazialmente e temporalmente definito. Se l’uomo, cioè, ponendosi *al di là* di se stesso, accetterà una prospettiva di assoluta alterità, una decisione che con la bella definizione data da G. Colombo possiamo definire eteroerotica, allora troverà sé stesso nell’amore dell’Altro; in caso contrario, cercandosi solo in sé,

¹³¹ C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., p.356.

¹³² Cfr. G. Colombo, *Responsabilità etico-politica e tragicità del reale*, cit., p. 561.

¹³³ C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., p. 525-526.

secondo i dettami di un narcisistico amore autoreferenziale, allora si perderà.

L'ultima parola, allora, spetta sempre e soltanto all'uomo che, infinitamente libero, ha anche la possibilità di scegliersi e di scegliere di nullificare l'azione della Grazia, rimanendo sotto lo scacco della finitezza.

A proposito della persona e delle sue individuazioni particolari, prima tra tutte l'anima e la sua percezione di sé, Ottaviano afferma che la coscienza, concetto estendibile a quello più specifico di autocoscienza, è «inconcepibile se non come fatto di natura squisitamente individuale, e non da conoscenza che non sia persona e quindi individuo». Ponendosi in una situazione di continuità con la tradizione medievale e umanistica, Ottaviano intende rispondere ad un'esigenza di concretezza che, con la constatazione di un realistico senso dei limiti dell'uomo, cui fa seguire una contrapposizione della trascendenza all'immanenza, ovvero una ricollocazione dell'uomo entro l'effettiva realtà dei suoi limiti e, dunque, un necessario rimando alla dimensione trascendente¹³⁴. La nota *positiva* riscontrabile in questo procedere radicale, è la constatazione dell'essenza filosofica dell'uomo: «Caratterizzata la filosofia come l'attività dello spirito contemplativo, metodicamente rivolta alla ricerca degli ultimi perché di tutte le cose, affidata alle pure forze della ragione e mossa dalla meraviglia o amor del sapere (piuttosto che come soluzione del "problema della vita" o "arte del vivere individuale e sociale", mossa dall'aspirazione alla felicità), si rende palese una prima conseguenza: essendo la ragione, da cui sorge il senso della meraviglia o amor del sapere, una attività che non può negarsi da se stessa (mentre la felicità e la stessa vita

¹³⁴ Cfr. C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, vol. I, p. XXIII.

possono negarsi senza contraddizione), la filosofia si rivela come una realtà di *diritto*, cioè come un *dovere* per l'uomo razionale, che non può rifiutarsi di filosofare sotto pena di contraddirsi»¹³⁵.

La motivazione di questo recupero della filosofia cristiana si coniuga con l'ineluttabilità della pratica filosofica da parte di ciascun individuo, come notavamo nel capitolo precedente. In conseguenza di ciò Ottaviano ritiene di poter affermare la razionalità, filosoficamente organica, del Cristianesimo, che costituisce in definitiva le fondamenta del suo intero sforzo teoretico¹³⁶.

L'infinito e la felicità

In quanto detto risiede anche il valore della filosofia per un credente: Ottaviano afferma esplicitamente che la sua dottrina filosofica «pretende di sistemare razionalmente la concezione cattolica»¹³⁷, tuttavia egli intende rivolgersi anche ai non cattolici, poiché i suoi interlocutori sono coloro che si mostrano capaci di filosofare prescindendo dalle loro convinzioni, per intraprendere un procedimento esclusivamente filosofico e quindi scevro da fattori emotivi o fattori assunti fideisticamente¹³⁸. Tale convinzione, tuttavia, non gli impediva di porsi l'obiettivo di costituire una "filosofia Cristiana" di intento e dall'impianto apologetico. Questo perché era convinzione del filosofo modicano che fosse possibile dimostrare razionalmente la verità delle principali dottrine cristiane,

¹³⁵ *Ibid.*, p. XXIV.

¹³⁶ Cfr. Giancarlo Magnano San Lio, *Appunti per una biografia intellettuale*, in *Carmelo Ottaviano nella filosofia del Novecento*, cit., p. 423.

¹³⁷ Cfr. C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, cit., vol. I, p. XXXV.

¹³⁸ Cfr. R. Corvi, *Filosofia, perché?*, cit., p. 391.

come ad esempio quella della creazione *in tempore* o la realtà dell'ordine soprannaturale¹³⁹, senza però perdere di vista la libertà della critica filosofica.

In questa direzione Ottaviano ha elaborato una visione apologetica del Cattolicesimo, che, pur recependo le istanze della tradizione scolastica e neoscolastica, intendeva proporsi con tracciati e linguaggi nuovi, come testimonia esemplarmente la prova da lui addotta dell'esistenza di Dio, la quale sostiene che l'universo in tanto poté cominciare a esistere in quanto fu tratto dal nulla da un Essere dotato di una *diversa struttura ontologica*, ossia da un Ente non soggetto al divenire, non soggetto alla determinazione spaziale e al *continuum* temporale, e quindi indivenibile ed eterno. La dimostrazione dell'esistenza di Dio acquista ora una solida base, poiché solo ora si dimostra, contrariamente ad ogni possibile fenomenismo o spinozismo, che il divenire da cui S. Tommaso prese le mosse nell'elaborazione delle sue celebri vie, non è apparente o illusorio, né meramente fenomenico, ma che è una reale corruzione nel senso di un effettivo annullamento progressivo degli enti creati¹⁴⁰. Se l'ente parziale esiste ed è destinato ad aver fine, esso ha altresì iniziato a esistere, e per questo occorre una causa che lo abbia posto in essere. In questo senso si può parlare, per quanto riguarda la generale prospettiva filosofica ottaviana, di «relatività metafisica generale»¹⁴¹. Torna in questo caso la dottrina aristotelica a validare la profonda razionalità, nonché la sostanziale imprescindibilità, del principio di causa che applica al mondo dell'esperienza

¹³⁹ Cfr. C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, cit., vol. I, p. XVII.

¹⁴⁰ Cfr. M. Mantovani, *La peculiarità della teologia filosofica di Carmelo Ottaviano*, in *Carmelo Ottaviano nella filosofia del Novecento*, cit., pp. 473-474.

¹⁴¹ Cfr. *Ibid.*, p. 477.

il principio di identità e di non contraddizione, perché ciò che non è non può darsi l'essere (non possedendolo ancora), né può ricavarlo dal nulla¹⁴². È ampiamente condivisibile l'ipotesi avanzata dal professor Ghisalberti, secondo cui Ottaviano tra le cinque ben note vie tomistiche finalizzate predilige seguire la seconda e la terza, mentre ritiene che le rimanenti tre vie costituiscano un problema quanto alla loro formulazione, specie la prima e la quinta via.

Il filosofo preferì, nella sua indagine filosofica, soffermarsi sugli aspetti che costituiscono il limite dell'essere finito e sul rapporto che necessariamente si istituisce tra questo e l'essere Infinito. Conseguentemente a ciò, dunque, si può comprendere come mai il modicano trovi che la maggiore coerenza venga raggiunta da Tommaso con la dimostrazione delle prove che poggiano sul rapporto parziale-Totale e su quello diveniente-Indiveniente, rispetto a cui le relazioni tra causato-Incausato e possibile-Necessario costituiscono due volti complementari e subalterni del rapporto diveniente-Indivenibile. In questo modo egli opera altresì quella epurazione degli elementi naturalistici e paganeggianti che permangono nel platonismo e nell'aristotelismo¹⁴³. Per provare l'esistenza di Dio l'autore in un certo senso "riassume" le vie classiche esposte da Tommaso in due assunti fondamentali. Per prima cosa la *parzialità*, che viene così enunciata: «Il divenire, come annullarsi dell'essere, suppone l'Indivenibile, perché ciò che esiste ora, indubbiamente cominciò e quindi fu creato dal nulla, dall'Indivenibile»¹⁴⁴.

¹⁴² Cfr. A. Ghisalberti, *Carmelo Ottaviano, l'uomo, il filosofo, il maestro*, cit., p. 34.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 35.

¹⁴⁴ C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., p. 332.

In secondo luogo, la necessità della Creazione, che non vuol dire certo, come abbiamo visto, che bisogna ritenere la creatura, panteisticamente, come “una parte” di Dio: «*Eliminazione del panteismo*: se l’universo svanirà nel nulla, ciò è segno che esso è distinto da Dio, l’Assoluto, Colui che necessariamente esiste e che non può cadere nel nulla»¹⁴⁵

L’impostazione ottaviana torna ancora una volta a sottolineare il diritto di precedenza, quanto meno relativamente a ciò che concerne la struttura del reale *a parte nos*, della gnoseologia rispetto alla metafisica. Si è visto come egli muovendo da un’analisi prevalentemente gnoseologica intenda pervenire a un forte risultato ontologico riguardante la natura della realtà: l’analisi del rapporto tra soggetto e oggetto e la conclusione per cui si esclude che l’oggetto sia posto dal soggetto o che sia frutto dell’autoposizione del soggetto intende provare l’esistenza attuale e la natura del mondo esterno¹⁴⁶, nuovamente, è implicito, in polemica con le posizioni idealistiche. A tale scopo è atta la continua trascendenza riscontrata all’origine – e in certo senso anche quale fine ultimo – dell’atto conoscitivo immediato¹⁴⁷, tanto che i due termini del ragionamento vengono a identificarsi. Per l’autore infatti l’autocoscienza è sempre indiretta e relazionale e sorge, come nella migliore tradizione scolastica, da una relazione tra un soggetto ed un al di fuori del soggetto, nasce cioè da una posizione precedente e trascendente, nel seguente ordine ontologico: Dio, mondo, io¹⁴⁸.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 33.

¹⁴⁶ Cfr. M. Lenoci, *Carmelo Ottaviano e i neoscolastici milanesi*, cit., p. 231.

¹⁴⁷ Cfr. R. Laudani, *op. cit.*, p. 272.

¹⁴⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 273.

Entriamo qui nel punto cruciale dell'indagine circa la relazione tra finito e infinito, ovvero il "tragico" rinvio all'assoluto che con le parole di Maria Di Pasquale Barbanti può essere sintetizzato come segue:

«L'infinito si può intendere sia come principio metafisico o teologico e quindi come infinito qualitativo se viene riferito a Dio o all'Assoluto, e in questo caso è oggetto della filosofia e della teologia, sia come grandezza e quindi come infinito quantitativo e in questo caso è oggetto della scienza. Quest'ultimo a sua volta si articola in infinito fisico, che può essere spaziale o temporale, e in infinito matematico, che può essere geometrico (se riferito agli enti astratti della geometria), o aritmetico (se riferito all'infinità dei numeri)»¹⁴⁹.

Questa distinzione, articolata dalla studiosa lungo la storia della filosofia, giustificherebbe l'ipotesi ottaviana secondo cui il concetto di infinità soggettiva sia un portato esclusivamente cristiano, dal momento che i greci, considerando l'infinito come la somma imperfezione e la materia come esistente *ab aeterno*, non avevano certo una forma mentis atta a concepire un infinito in atto, positivo e personale. Una tale idea è possibile, nella prospettiva ottaviana che forse in questo caso rivela degli accenti segnatamente fideistici, solo dopo la Rivelazione.

Il passaggio dalla logica del finito alla logica dell'Infinito impone un ulteriore scarto nella riflessione: si dà cioè la necessità di concepire un infinito che sia infinito di infinità interiore¹⁵⁰, ovvero un infinito che sia tale per se stesso, senza cadere nell'assurdo

¹⁴⁹ M. Di Pasquale Barbanti, *Carmelo Ottaviano e Rodolfo Mondolfo*, in *Carmelo Ottaviano nella filosofia del Novecento*, cit., p. 90.

¹⁵⁰ C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., pp. 262-263.

logico di immaginare un infinito che sia solo una somma innumerevole di quantità finite elevate all'ennesima potenza. Né è concepibile un infinito che continuamente accresca la quantità del proprio essere, ipotesi questa che vedrebbe di conseguenza un Ente, e non un Essere, diveniente nel tempo, e perciò stesso soggetto ad una eterna imperfezione e a un eterno dolore di non essere pienamente sé. L'unica concezione logicamente sostenibile di infinito, dunque, sarà quella di un infinito che non sia tale perché il suo limite si sposti continuamente, bensì quella di un Ente che sia *se stesso e più di se stesso* contemporaneamente, istantaneamente e eternamente, ed è questo unicamente di Dio, vale a dire dell'unico Essere non soggetto al divenire che vive in un eterno presente perché È un eterno presente, e non soggetto alla perdita di sé dal momento che la sua sussistenza ontologica consiste nell'identità di esistenza ed essenza: «la ragione sufficiente dell'Infinito», allora, «è l'Infinito stesso»¹⁵¹. In dialettica con la legge dell'ente in quanto uno o legge trascendentale dell'unità o legge dell'individuo, secondo cui l'unità come limitazione o definibilità o intelligibilità suppone l'alterità¹⁵², Ottaviano giunge a definire per contro l'Infinito, che non necessita dell'alterità.

Ora, l'Ente che è stato concepito come sommo e *Totale* contrariamente al parziale, è definito dall'autore anche come: «padrone del suo essere “tutto in una volta” e “tutto insieme” (a differenza degli enti finiti che lo posseggono “un poco per volta” e “qui e là”», *Perfetto* in quanto ricco di tutte le perfezioni degli enti finiti possedute in grado supremo, e soprattutto *Unico* in quanto

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*, p. 393.

Sommo»¹⁵³. Tali definizioni non sono ottenute *per via negationis* dalla precedente analisi dell'individuo finito, poiché Ottaviano tiene a specificare che è sua precisa intenzione seguire un metodo quanto più rigorosamente logico e razionale possibile, e se certi aspetti dell'Infinito, come la misteriosa relazione Uni-Trinitaria, risulteranno inaccessibili alla piena comprensione da parte della sua indagine non vorrà dire che essi siano *contra rationem*, ma che piuttosto sono *supra rationem*¹⁵⁴. L'infinità, infatti, non presuppone necessariamente l'indefinibilità, anzi la aborrisce. L'Infinito è un ente in sé assolutamente definito in quanto sempre identico a se stesso e altro da tutto ciò che non è Lui: con questa precisazione Ottaviano evita che si possa fraintendere in senso panteistico la nozione di Infinito. Sarebbe infatti errato, addirittura "infantile" pensare che l'Infinito, o Dio, si identifichi con l'infinito spaziale o corporeo qualificandosi come «il grande corpo dell'universo», o come lo spazio sconfinato che riempirebbe e costituirebbe il tutto. Dio è, al contrario, del tutto a-spaziale e a-temporale, caratterizzato da una infinità metafisica, interiore e qualitativa, che nel momento stesso in cui lo distanzia ontologicamente e qualitativamente da tutti e da ciascun ente, impone la necessità di una sua relazione con essi. Proprio il suo essere assolutamente definito fa sì che, per essere pienamente sé, Dio escluda di essere altri da sé, e quindi senz'altro escluda l'Altri da sé: in questo modo, immediatamente, l'esclusione di essere altri suppone – e pone – l'esistenza di tali "altri". Questo elemento, però, a detta di Ottaviano getta il pensiero in una difficoltà che non sarebbe mai superabile se non intervenisse in soccorso la Rivelazione¹⁵⁵.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 399.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 393.

Seguiamo, dunque, il ragionamento ottaviano nella tematizzazione della relazione Infinito-finito: «l'Essere sommo o Assoluto suppone l'Al di là di sé. È anzitutto da scartare in maniera rigorosa che questo “Al di là di sé” per Dio possano essere gli enti finiti, in quanto questi sono creati da Lui, e per di più creati *in tempore*»¹⁵⁶.

Cioè essi non possono, per la loro radicale incapacità, autoporsi come interlocutori di ciò che a sua volta li pone logicamente all'essere, né possono essere eternamente *a parte ante* e *a parte post*, bensì solo per un tempo finito sia *a parte ante* che *a parte post*. L'Infinito dunque precede nel tempo gli enti finiti logicamente e cronologicamente, e allo stesso modo in linea di diritto li segue, dal momento che non troverà la fine come invece spetta ad essi. Allo stesso modo, è liquidata come inconcepibile l'ipotesi che esistano molteplici, o addirittura numericamente infiniti, esseri sommi, o assoluti o unici, che se si desse questa eventualità non potrebbero giammai essere tali¹⁵⁷.

Non resta dunque che un'unica risposta alla domanda circa l'Infinito:

«L'”Altro da sé”, necessario alla comprensibilità di Dio, va cercato in seno a Dio stesso, in una pluralità immanente. Infatti un “Altro da sé” del Sommo o Unico non può essere che interiore al Sommo o Unico, perché l'Unico è appunto “unico”»¹⁵⁸.

Proprio in virtù di tale pura unicità, l'uno per essere tale deve implicare in sé una pluralità di relazioni: una prima che

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 394.

¹⁵⁸ *Ibid.*

caratterizzi l'Uno, una seconda che caratterizzi l'Altro, e una terza che caratterizzi l'essere Uno dell'Uno per opera dell'Altro. Quando poi l'Altro definisce l'Uno come Uno, le relazioni in gioco sono: l'Altro come l'Altro, l'Altro come ciò che fa l'Uno, e l'Uno come Uno. Questo, evidentemente, è un chiaro rimando al mistero della relazione trinitaria di tre Persone all'interno dell'unico Dio: l'Uno, l'Altro e il Terzo. Ora, L'Altro e il Terzo, già per loro stessa definizione, appaiono in relazione con l'Uno, e sono cioè «posti dall'Uno affinché l'Uno sia Uno»¹⁵⁹: una relazione nel suo porsi dà simultaneamente origine all'altra, ponendo l'Altro l'Uno e l'Uno l'Altro. I due termini sono dotati di una identica essenza, dunque il porsi reciproco non si configura come creazione ma come generazione, come processione e come spirazione: secondo Ottaviano si tratta anche in questo caso di un nesso sineterico che interviene a legare le tre Persone in una essenza¹⁶⁰; le tre Persone, inoltre si unirebbero secondo il modicano in una aggiunta all'Infinito, cosa che non può per lui generare contraddizione.

Ciò che da questa trattazione dell'Infinito deriva è – ed è questo che risulta in ultima analisi inverare coerentemente la prospettiva filosofica ottaviana – la necessità che la logica dell'Infinito debba sfociare nuovamente in quella del finito, poiché la logica del finito si esaurisce nella nozione dell'uno, in questo caso scritto con l'iniziale minuscola, il quale in quanto parziale rimanda la sua comprensibilità al Totale o all'Infinito «ed è proprio dall'analisi della nozione dell'uno in quanto applicata all'Infinito che deriva la

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 395.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 397.

logica dell'Infinito, la quale condiziona la logica del finito, piuttosto che esserne condizionata»¹⁶¹

L'autore intende inoltre dimostrare come il Cristianesimo sia l'unica forma di monoteismo razionalmente possibile:

«Il Cristianesimo è un organismo unitario rigorosamente coerente in tutte le sue articolazioni filosofiche e teologiche, ciascuna delle quali non è che un aspetto derivato delle altre e tutte insieme non sono che sviluppi razionali dell'idea monoteistica»¹⁶².

L'autore intende cioè superare la frattura tra filosofia e teologia, la cui origine era stata individuata in epoca rinascimentale, proponendo una nuova sintesi¹⁶³:

«Se questo processo dimostrativo sarà dalla critica ritenuto valido, sarà colmato l'abisso che tra visione teologica e visione filosofica del mondo fu aperto nel Rinascimento: così come la nuova concezione metafisica dei rapporti tra quantità e qualità, svolta in questo libro, si mostra adatta a sanare il dissidio tra visione metafisica e visione scientifica del cosmo, apertosi nella stessa epoca con il crollo dell'aristotelismo»¹⁶⁴.

Ottaviano sostiene dunque che mediante un ragionamento come il suo l'aristotelismo possa venire salvato e al tempo stesso approfondito, in virtù della convinzione secondo cui «la vitalità di una dottrina filosofica sta non nella sua fissità, come potrebbe

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 400.

¹⁶² C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, cit., vol. I, p. XXVIII.

¹⁶³ Cfr. G. Magnano San Lio, *Appunti per una biografia intellettuale*, in *Carmelo Ottaviano nella filosofia del Novecento*, cit., p. 423.

¹⁶⁴ C. Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, cit., vol. I, p. XXX.

sembrare a prima vista, ma nelle sue capacità di sviluppo»¹⁶⁵. Dalle tematiche fondamentali problematizzate dall'autore, ovvero l'indicazione della legge fondamentale dell'universo come "non-costanza della quantità di essere" (TDR, I, 1, 18-19); la confutazione del materialismo (I, 1, 27); la «variabile quantità di essere dell'individuo» (I, 2, 55); la considerazione dell'universo come un tutto unico e armonico (I, 2, 64); la confutazione dell'irrazionalismo e le radici dell'ottimismo (I, 2, 65) e la prospettiva sineterica esposta nel libro II, si coglie l'esplicito di concordare Aristotele e Leibniz¹⁶⁶.

Tale obiettivo, coerentemente con il resto dell'opera ottaviana forse troppo ambizioso, sarà in parte disatteso, segnatamente per quanto riguarda gli accenti scientifico – epistemologici che l'autore intendeva dare alla propria dimostrazione di una prospettiva che, per quanto razionale, rimane comunque interamente improntata alla trascendenza; l'intento apologetico, tuttavia, rimane degno di nota. Ripercorrendo in un *excursus* storico – filosofico i tratti più salienti della speculazione postrinascimentale, il filosofo siciliano reputa opportuno spostare il fulcro della ricerca della verità rispetto a quanto era stato fatto in epoca moderna. Nella ricostruzione ottaviana questi sono i "passi" della storia della filosofia, e i relativi "errori" teoretici: Cartesio ricercò infatti nel soggetto e non nell'oggetto il criterio della verità, spostandone così la base naturale; il Protestantesimo con la dottrina definita "funesta" del libero esame scosse le basi di qualunque autorità, sia

¹⁶⁵ Id., *La tragicità del reale*, cit., p. 13.

¹⁶⁶ Per questa schematizzazione riassuntiva cfr. M. Mantovani, *La peculiarità della teologia filosofica di Carmelo Ottaviano*, in *Carmelo Ottaviano nella filosofia del Novecento*, cit., p. 474.

trascendente che immanente; l'antistoricismo illuministico dell'Enciclopedia negò il valore della tradizione e pretese di distruggere il Cristianesimo sostituendolo in quanto Assoluto con la ragione, che in questo modo si riduce a idolo; Immanuel Kant, a sua volta, volle edificare la metafisica sulla morale, con l'unico risultato, secondo Ottaviano, di destituirle entrambe di fondamento e negarne in ultima analisi la validità; Rousseau con il suo naturalismo e con il contributo dato alla Rivoluzione Francese eguagliò tutti gli uomini esagerando al contempo la portata dei diritti di ciascun uomo, lasciando – contrariamente alle originarie intenzioni egualitarie – campo libero a un incontrollato individualismo, negando cioè la realtà oggettiva delle differenze intellettuali ed etiche; lo storicismo infine finì per equiparare i *vere sapientes*, i *sapientes de corde et intellectu* con gli eruditi: tutto questo non fece che mettere su un piano erroneo la storia della filosofia¹⁶⁷. Unica soluzione sembra essere per l'Ottaviano il totale abbandono al Dio cristiano. Si apre così per Ottaviano la possibilità di vedere nel cristianesimo la risorsa precipua atta a fondare la speranza di portata cosmica che libera gli enti dalla tragicità e dalla malinconia offrendo una via che sia radicalmente *ulteriore*. Il divenire, dunque, non vien più visto tanto come diminuzione dell'essere, ma come cammino verso l'infinito¹⁶⁸. Da un punto di vista logico allora la metafisica si presenterà come la risposta ultima e definitiva all'ultima domanda.

Una siffatta scelta intellettuale per la trascendenza affonda le proprie radici nella religiosità confessionale cattolica del filosofo che, infatti, sostiene la trascendenza non tanto per la istintiva

¹⁶⁷ Cfr. G. Magnano San Lio, *Appunti per una biografia intellettuale*, cit., p. 426.

¹⁶⁸ Cfr. I. Petriglieri, *La ripresa dell'istanza metafisica e la filosofia di Ottaviano*, cit., p. 445.

reazione antimoderna alla quale abbiamo già accennato, quanto piuttosto per la sua profonda avversione nei confronti dello scetticismo antiscolastico e anticonfessionale da cui l'idealismo moderno ha avuto origine e in opposizione al quale Ottaviano non fece che ricercare le radici della spiritualità scolastica lungo tutto il suo cammino speculativo. A proposito di questo impegno "assoluto" non sono mancate le critiche da parte di studiosi che hanno letto una contraddizione nelle conclusioni cui l'Ottaviano giunge alla fine della sua battaglia anti-idealistica. La critica rivoltagli dal professor Dario Sacchi è quella di essersi fatto troppo trasportare dall'invettiva anti idealistica, tanto da scadere a sua volta, a dispetto della spasmodica ricerca dello spiritualismo immediato, in una deriva materialistica. Piuttosto che di materialismo, però, sarebbe più corretto parlare di spiritualismo, sia pure di natura positivista. Sacchi rimprovera inoltre al filosofo di Modica un indebito quanto imprudente allontanamento dal Tomismo, che poteva invece costituire la strada più agevole per giungere all'obiettivo spiritualista che l'Ottaviano si era preposto.

Ottaviano ritorna, in un'inquadratura tuttavia tutt'altro che pedissequa, alla scolastica di San Tommaso rinnegando la rivoluzione copernicana proposta da Kant. Per lui non è l'io il *primum gnoseologicum* ma è l'oggetto che consente all'io di scoprirsi come alterità nei confronti della realtà, cioè come non-non io¹⁶⁹.

In quale facoltà dell'anima, dunque avrà sede la felicità ultraterrena?

«La tesi tradizionale vuole che essa consista nell'atto della visione dell'intelletto, che ha per oggetto l'essenza divina. Per quanto si è

¹⁶⁹ Cfr. R. Laudani, *Realismo tragico e idealismo critico*, in Carmelo Ottaviano *nella filosofia del Novecento*, cit., pp. 267-294.

detto sopra, la tesi va corretta nel senso che è l'intelletto a conoscere e contemplare Dio come oggetto della suprema felicità dell'uomo, in modo che la volontà, facoltà in sé cieca, Lo faccia termine o mèta della sua "presa" o adesione, e sazi il bisogno da cui nasce il sentimento o gioia della propria completezza. Con maggior precisione, è l'anima come intelletto che contempla Dio, è l'anima come volontà che aderisce a Lui e sostiene l'atto dell'intelletto ("voglio contemplare"), è l'anima come sentimento che sente la gioia di conoscere (senza mai esaurirla, cioè sempre negativamente) l'essenza divina (*quid Deus sit*), e di esser completata nelle sue lacune di ente finito dalla Grazia fluente da Dio. È questa gioia che essa prova, che sostiene l'atto della volontà»¹⁷⁰.

Solo focalizzando questi due poli della ricerca filosofica, ovvero il finito che, agostinianamente, si identifica sia con la domanda che con il domandante¹⁷¹, e l'Infinito, che si identifica con la condizione essenziale perché la domanda possa porsi e, infine, con la risposta ultima si ottiene una prospettiva ad ampio raggio sulla natura dell'uomo e al tempo stesso dell'universo, in quanto entità *assolutamente razionale*. Un principio sì posto risulta essere irrecusabile di diritto e di fatto, e pone la stessa filosofia come scienza, in quanto su questa base *costringe razionalmente* all'assenso¹⁷². Tutto l'universo, nel suo complesso insieme, risponde ai principi della logica aristotelica innestati sulla metafisica tomista: il principio di non contraddizione ha tuttora un valore in sé assoluto, propriamente *eterno*¹⁷³:

¹⁷⁰ C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., p. 543.

¹⁷¹ Cfr. I. Petriglieri, *La ripresa dell'istanza metafisica e la filosofia di Ottaviano*, cit., p. 446.

¹⁷² C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., p. 253.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 251.

«esso sta all'origine di tutto, ed è logicamente (non realmente, beninteso) anteriore al nulla, come condizione universalissima di ciò che è e di ciò che non è. In altri termini, finanche il nulla riposa sulla razionalità: niente davvero a questa sfugge, nemmeno lo stesso "niente"»¹⁷⁴.

La tesi, in sede cosmologica, rimanda immediatamente alla dimostrazione dell'esistenza di Dio. Principio di non contraddizione, infatti, significa razionalità, essendo esso la base e la condizione di ogni attività della ragione o razionalità in senso lato e questa, in quanto presupposto fondamentale dello stesso nulla implica la necessità di una sua base logica e ontologica: in altri termini Dio. «Dio è la Razionalità o la Ragione medesima. E come il principio di non-contraddizione, in quanto si trova presupposto dallo stesso nulla e quindi innegabile, *esiste necessariamente* (nel senso che è *necessariamente valido*), così Dio non può non esistere, è innegabile: esiste necessariamente, quand'anche (se così è lecito dire) non volesse esistere. Ché assurda sarebbe una tale volontà nell'Assoluto. Dio è malgrado tutto, anche (se non suonasse bestemmia) *malgrado Sé stesso*: è, e basta»¹⁷⁵.

Stando alla visione ottaviana, solo se a Dio viene restituito il suo ruolo di Assoluto, anche ciò che Assoluto non è riacquista la propria dignità: in questo modo infatti il primo beneficio dell'avvenuto riconoscimento dell'assolutezza divina si riverserebbe proprio sull'uomo, ente finito e proporzionato, del quale per analogia con l'Infinito sarà possibile contemplare e rispettare la verità, la bontà e la bellezza¹⁷⁶.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 447.

Per questo appare chiaro come il messaggio finale di Carmelo Ottaviano, lungi dal ridursi in un oscuro pessimismo, si risolva invece in un esito del tutto ottimistico: il mondo, con la sua scala gerarchica degli enti e la sua struttura teleologicamente orientata, è razionale e l'intelletto umano è dotato degli strumenti per dipanarne la trama e comprenderlo. La conclusione del sistema ottavianeo verte dunque su un ottimismo cosmico¹⁷⁷: se Dio, in cui l'essere non è quantificabile in quanto infinito, ha deciso di creare liberamente questo universo, non poteva, in quanto Ragione o Logicità suprema, non crearlo il più logicamente possibile o pensabile. C'è dunque, come già per Leibniz, una strutturazione logica che lo rende il migliore dei mondi possibili, oppure, compatibilmente con i limiti stessi degli enti finiti, come il male minore tra gli universi possibili¹⁷⁸. Proprio in virtù di una prospettiva di tal genere si spiega l'apparente contraddizione in cui sembra cadere Ottaviano quando definisce la propria filosofia come uno spiritualismo illuministico e insieme un nuovo, o meglio eterno, romanticismo ove la prima definizione allude al piano veritativo, metafisico, ontologico, mentre la seconda indica chiaramente lo spazio della libertà, della morale, del pianto teologico-religioso. Infatti "spiritualismo" indica, secondo Ottaviano, la "volatilizzazione" della materia estesa, inerte e divisibile, e la sua riduzione a una gradazione dello spirito; "illuministico" indica invece «la necessità di una vita regolata dalla ragione e illuminata dalla luce del sapere e della cultura». Di contro l' "eterno romanticismo" indica invece la «componente essenziale della storia stessa della spiritualità dell'uomo», e cioè il «motivo [...] che rappresenta indubbiamente

¹⁷⁷ Cfr. I. Petriglieri, *La ripresa dell'istanza metafisica e la filosofia di Ottaviano*, cit., p. 443.

¹⁷⁸ Cfr. C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., p. 90.

la voce più intima e profonda dell'animo umano»: «il lamento e l'implorazione» che Ludwig van Beethoven chiamava «*das bit-tende Prinzip*», il «principio che prega e implora», contrapposto al «*das widerstrebende Prinzip*», il «principio che si oppone», cioè l'inesorabile finire, la morte che vuole trionfare sulla vita»¹⁷⁹.

Illuminismo e romanticismo confliggono e convivono dialetticamente, e quindi per conoscere l'uomo non è sufficiente un'antropologia statica, essenzialistica, ma occorre appunto un'antropologia drammatica. È in questa logica che si inscrivono da un lato l'istanza filosofico-scientifica della speculazione ottaviana, che conduce il filosofo a ricercare la trasparenza del reale, la «dimostrazione razionale dell'*an sit* di un Ordine superiore alla pura natura e integrativo della medesima sul piano metafisico e morale»¹⁸⁰, la dimostrazione del Cristianesimo come l'unica religione monoteistica logicamente possibile¹⁸¹, e a scoprire perfino *La soluzione scientifica del problema politico* (Rondinella, Napoli, 1954); e d'altro canto l'istanza etico-religiosa della libertà, che Ottaviano intende in senso pieno, quasi assoluto, come libertà di indifferenza e libero arbitrio, capace di sospendere finanche l'efficacia della grazia divina¹⁸², di rifiutare il dono del soprannaturale e la felicità, di condannarsi all'annullamento o all'inferno¹⁸³.

Pertanto, mentre sul piano ontologico il dramma è insito nel concetto di ente parziale che, se non intervenisse Dio a

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. IX.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 359.

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² Cfr. *Ibid.*, p. 535.

¹⁸³ Cfr. G. Colombo, *Responsabilità etico-politica e tragicità del reale*, in *Carmelo Ottaviano nella filosofia del Novecento*, cit., p. 550.

reintegrarlo, assalito dallo spazio e dal tempo perderebbe il proprio essere sino al naturale suo annullamento; su quello etico e teologico, invece, il dramma è innestato, nuovamente sulla scorta dell'insegnamento agostiniano, dal libero arbitrio dell'uomo che accetta o rifiuta di farsi «cooperatore di Dio»¹⁸⁴. Ritorna dunque, finalmente trovando la soluzione, il tema, filo conduttore della speculazione ottaviana, della drammaticità dell'antropologia, conseguenza di un'ontologia che si fonda a buon diritto su una metafisica del tragico: il dramma affrontato in questa filosofia non si incentra sull'ignoranza del fine, alla maniera greca, né sull'inefficacia dell'agire umano, secondo i canoni malinconici. Il dramma in questo caso verte sul modo in cui è possibile o meno giungere a un fine che, comunque, si conosce esistente: ciò che muove la libertà e la volontà consiste nella «tendenza alla felicità», che innesca la «dialettica della vita morale», che è «dialettica reale» e non meramente «astratta», come quella riscontrabile in Platone, o «psicologica» o «grammaticale», «circolare», «vacua e inutile» come quella di Hegel, perché è fondata sul «procedimento attraverso gli opposti» che regola la dinamica della «tragicità dell'ente cosciente singolo».

L'individuo, infatti, «per evitare di svanire nel non-essere deve cercarsi negli altri individui, nel mondo, in Dio»¹⁸⁵. Deve cioè fare di se stesso il suo opposto, ciò che non è lui: lotta tremenda di sé con sé medesimo, nella quale occorre soccombere per vincere¹⁸⁶. Da questa dialettica sorgono indirizzi di pensiero non certo uniformi: il primo è drammatico, anzi tragico, e recepisce non solo l'istanza cristiana, ma anche quella squisitamente fichtiana e consiste nella via dolorosa del perdersi per ritrovarsi, perché l'io

¹⁸⁴ C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., p. 539

¹⁸⁵ *Ibid.*, pp. 525-547

¹⁸⁶ *Ibid.*

cosciente”, che non possiede se stesso, per trovarsi deve cercarsi nel mondo esterno, che sembra volerlo «disperdere nel fiume vorticoso del suo divenire incessante e ostile». E tuttavia, «senza l’ostacolo di un mondo reale a lui contrapposto, la luce della coscienza in via di fatto non brillerebbe giammai in lui»¹⁸⁷. Il secondo indirizzo del pensiero ottaviano ritrova nel cuore più profondo della negatività il tratto positivo della carità cristiana e dell’amore: «non ci troviamo infatti se non nei nostri fratelli, perdendoci per essi, annullandoci in essi».

La terza direttrice della speculazione ottaviana, in apparente contraddizione con le due precedenti, pone la chiave di volta del dramma nella conoscenza e nel potere che questa ha, e così facendo sembra togliere l’angoscia della perdita di sé depotenziando, come dicevamo, il valore del dramma.

L’io, infatti, «conoscendo, sempre più si riscatta dal nulla» e sempre più contribuisce a produrre un «accrescimento o potenziamento o accumulamento dell’essere»:

«senonché in questi fenomeni psicologici si tratta di quantità impercettibili di essere. La vera diversità come elevazione ad un grado superiore dell’essere si ha esclusivamente nei confronti del soprannaturale»¹⁸⁸.

Insomma, da un lato campeggia la sintetica legge morale: «accresci l’essere dell’universo»¹⁸⁹ a ricordare la centralità dell’azione umana, d’altro canto questa facoltà di azione non si rivela sufficiente, lasciando sempre aperto l’orizzonte in cui agisce

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 518.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 546.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 539-546.

l'intervento del soprannaturale. Nella lettura di G. Colombo l'apagamento del desiderio di salvezza e libertà, dunque, non è in ultima analisi affidato, quanto alla sua realizzazione, al solo impegno dell'uomo, ma necessita di un intervento ulteriore. A mio avviso, invece, la tensione drammatica è mantenuta, certamente non nella dirompenza che essa ha nei grandi tragediografi della letteratura, ma tuttavia in maniera significativa. Infatti, come ricordato nel secondo paragrafo del presente studio, l'uomo è dotato di una facoltà razionale che, per assurdo, può decidere di far tacere, anche a costo di fare in questo modo la scelta meno razionale e dunque la più sbagliata, che nella visione ottaviana è ovviamente la scelta di non rispondere alla chiamata della Grazia.

Il tragico, pur in una prospettiva che si macchia forse di fideismo e di intellettualismo etico, non può dirsi eliminato dal momento che il conflitto che nella storia della letteratura si verificava tra uomo e Dio, o tra uomo e fato, o addirittura tra l'uomo e se stesso, in questo caso permane nella misura in cui viene lasciata aperta per l'uomo la possibilità, e la necessità, di *scegliersi*.

Il quarto indirizzo della filosofia ottaviana conduce più specificatamente al tema della felicità e della libertà, ponendo l'interrogativo circa la natura del male e del dolore. Infatti Ottaviano sostiene che «nonostante la prospettiva del male» Dio volle comunque creare il mondo, per la felicità delle sue creature, «sia pur di pochi, o anche di una sola creatura». E questo è possibile mediante il libero arbitrio che consente di operare una scelta tra il bene e il male, che è stato "permesso", non creato, proprio per dare la possibilità della decisione di operare il bene, o di ravvedersi nel caso in cui si fosse precedentemente scelto il male. Nella lettura critica di Giuseppe Colombo questo punto costituisce un problema dal momento che «Ottaviano ripropone con forza la densità contenutistica del dramma perché vede bene che non vi può essere

dramma senza relazione interindividuale libera e senza animazione affettiva-passionale. Tuttavia – qui riemerge l'intellettualismo – sembra non avvertire sul piano metafisico la spaventosa difficoltà di pensare insieme Dio e il male e su quello antropologico di sopportare l'irrazionalità dirompente del dolore innocente»¹⁹⁰.

Tuttavia questo, a mio avviso, più che come un punto di demerito dal punto di vista teologico, può costituire un punto di merito dal punto di vista filosofico, dal momento che il raggiungimento della conclusione indiscutibilmente apologetica, escatologica e spirituale nel senso più “cattolico” del termine, non è cercata da una *fides quaerens intellectum*, ma è piuttosto confermata da un intelletto che al termine della propria ricerca trova la risposta della fede. La riduzione intellettualistica del cristianesimo e del dramma non è tuttavia da considerarsi compiuta in senso definitivo: alla necessità di liberarsi dalla memoria e dalla nostalgia nella loro portata più profonda, foriera di angoscia e di malinconia, fa sempre eco la consapevolezza che eliminare il passato non è possibile senza rinunciare insieme anche al futuro: si apre così, nuovamente, la prospettiva dello spiraglio sul futuro, sull'eterno, con l'introduzione della categoria della speranza che ricontestualizza, impedendo che cessi di mettersi continuamente in gioco, il dramma antropologico. In questo senso Ottaviano può a buon diritto collocarsi sulla scia dei filosofi cristiani dello scorso secolo, dal momento che il suo pensiero non appare distante da quello di H. U. von Balthasar, il quale nella sua *Teodrammatica* ebbe a dire: «Noi possiamo interrogarci sull'essenza dell'uomo soltanto nel vivo atto della sua

¹⁹⁰ Cfr. G. Colombo, *Responsabilità etico-politica e tragicità del reale*, cit., p. 570.

esistenza. Non esiste antropologia al di fuori di quella drammatica»¹⁹¹.

Tuttavia, l'esito della speculazione ottaviana ritengo che sia riscontrabile nel concetto di felicità, sviluppato in opposizione a quello dato nella storia del pensiero greco, ove questo era un "sentimento" intellettuale, derivato dalla semplice contemplazione:

«appare chiaro che al sentimento risale il colorito affettivo delle nostre azioni: quello che chiamiamo felicità o infelicità. A queste sensazioni l'intelletto è – come la volontà – assolutamente estraneo, e resta insensibile, apatico nel senso etimologico del termine. Per ciò non è dubbio che la felicità consista essenzialmente nel senso soggettivo del soddisfacimento di un nostro bisogno o del riempimento di una nostra lacuna, ottenuto attraverso una adesione o "presa" della volontà su un determinato oggetto»¹⁹².

Stando a quanto detto, la volontà ha una presa sulla felicità (*nihil volitum, nisi praecognitum*) ma non lo stesso si può dire quanto all'intelletto. Questo obiettivo è raggiungibile solo mediante la speranza che conclude, esaurisce e rende valido l'intero percorso speculativo ottaviano, il quale prendendo le mosse dalla constatazione del tragico costitutivo del sé, attraversa la malinconia della perdita e tende fiducioso verso un futuro che già da sempre tende la mano a chi si scopre incessantemente *in fieri*:

¹⁹¹ H. U. Von Balthasar, *Teodrammatica*, t. 2, Jaca Book, Milano 1982, p. 317.

¹⁹² C. Ottaviano, *La tragicità del reale*, cit., p. 135. In questa sede l'autore concorda con il volontarista Duns Scoto, e tenta di conciliarlo con la dottrina di San Tommaso D'Aquino.

«Non c'è nella vita dell'uomo gioia più grande della speranza, futuro che è già presente, promessa che è già realtà. Essa rappresenta l'unico pegno del riscatto in un universo di enti che tendono irreparabilmente al nulla, e che dal più profondo abisso elevano la loro invocazione alla salvezza. Nel dolore essa è il primo segno della felicità: malinconia profonda, che è in sé medesima gioia repressa, ma gioia immensa, come di chi nell'ombra del tramonto intraveda la luce dell'alba e la notte affronta con l'attesa trepidante nel cuore»¹⁹³.

Se infatti la tragedia dell'essere umano ha origine in quelle che sono sue lacune costitutive, ovvero la distensione del suo animo in un tempo che esiste solo in relazione a lui, in relazione cioè ai due nulla che lo attanagliano nel suo profondo essere, e la dispersione del suo corpo in uno spazio che lo priva inesorabilmente del suo stesso essere, la soluzione a tale drammatica situazione non potrà consistere in un *quid* che sia *fuori dal sé*. Distinguendo lo sguardo da sé, e sperando in una dimensione teleologicamente finalizzata ad un *ἔσχατον* salvifico, l'essere parziale troverà compimento nella «felicità del tutto».

Amelia Cartia

SOMMARIO

In tutti i suoi studi, ma in particolare ne *La Tragicità del Reale*, Carmelo Ottaviano si interroga lungamente sui temi del tragico, recependo l'istanza greca della *hybris*, sulla quale innesta il portato rinascimentale della melanconia, relazionando entrambi al problema della libertà. Nel dialogo tra memoria e infinito, il nodo è quello del divenire, dell'irrevocabilità delle cose e del tempo, e di

¹⁹³ *Ibid.*, p. 675.

come ciò si relazioni con l'unicità dell'individuo: è nella Rivelazione che trova senso l'ontologica tensione della finitezza, ed è dunque nell'eschatologia che il dramma guadagna una chiave etica, e insieme un significato pienamente metafisico.

Parole chiave: tempo, memoria, infinito, tragico, metafisica.

SUMMARY

Carmelo Ottaviano studies about tragic, taking on the Greek instance of hybris, in dialogue with the Rinascimental theme of melancholy, and relating both to the problem of freedom. In the relationship between memory and infinite, the point is the mystery of becoming, the irrevocability of things and of time, and how this relates to the uniqueness of the individual: it is in Revelation that the ontological tension of finitude finds meaning, and it is therefore in eschatology that the drama gains an ethical key, and at the same time a metaphysical result.

Keywords: time, memory, infinity, tragic, metaphysics.

Il latino come lingua eminentemente “logica” nella prospettiva didattica di Carmelo Ottaviano

di *Marco Di Matteo*

1. Il dibattito sul latino

Allorché si avviò in Italia, nel periodo postbellico, il lungo e tormentato processo culturale e politico che condusse all'introduzione nel 1962 della Scuola Media Unica, il *focus* dell'attenzione si concentrò da subito sul valore e sulla legittimità dell'insegnamento del latino nel segmento mediano del percorso scolastico. I detrattori del latino consideravano lo spazio riservato a tale lingua come funzionale alla conservazione di antiche strutture classiste e alla perpetuazione di secolari privilegi di classe. Guardavano quindi alla sua abolizione come ad una conquista di modernità e di progresso, all'insegna di un nuovo umanesimo tecnico-scientifico. I suoi difensori sottolineavano la valenza formativa della cultura classica e la funzione di “palestra mentale” svolta dallo studio della lingua latina. In tale acceso dibattito si inserì anche Carmelo Ottaviano, principalmente attraverso due pubblicazioni: l'articolo *La questione del latino* del 1961, molto legato al coevo dibattito politico, e il saggio *Didattica e pedagogia ovvero la mia riforma della scuola* del 1968 che, nel contesto di un'articolata proposta di riforma dell'intero percorso scolastico, dedica particolare attenzione alla questione del latino, considerato dal Nostro come la lingua “logica” per antonomasia. Prima di concentrarci sull'analisi di Ottaviano, cerchiamo di ripercorrere alcune tappe significative del sistema formativo dell'età moderna, alla luce del ruolo assegnato al

latino come lingua “strutturante” per lo sviluppo e il potenziamento delle capacità logico-discorsive¹.

2. *Il ruolo del latino nelle scuole a partire dall'età moderna*

Nell'età moderna modelli indiscussi di istruzione-formazione erano i collegi gesuitici, la cui *Ratio studiorum*, pubblicata nel 1599, prevedeva lo studio del latino in tre successivi livelli: apprendimento della lingua attraverso la grammatica, letture degli autori, fra i quali soprattutto Cicerone come modello di stile, uso della lingua per produrre testi orali e scritti. Lo studio del latino e della cultura classica doveva anzitutto servire all'acquisizione di strumenti tecnici (regole retoriche, repertorio di modi di argomentare e di luoghi comuni) per una eloquenza efficace, in modo da addestrare ed equipaggiare con le migliori armi il soldato della Chiesa; in secondo luogo doveva forgiare il giovane ad una severa disciplina intellettuale e morale².

L'organizzazione degli studi e le metodologie didattiche messe a punto dai Gesuiti erano per molti versi fortemente innovative e soprattutto proponevano un percorso di studi organico e ben strutturato, nel quale educazione e istruzione risultavano strettamente fuse in un'unica struttura funzionale. Per questo, l'ordinamento dei Collegi dei Gesuiti costituirà in seguito il modello di tutte le scuole secondarie europee di carattere preuniversitario: in

¹ Per una ricostruzione della storia della didattica del latino, mi sono servito in particolare di N. Flocchini, *Insegnare latino*, La Nuova Italia, Firenze 1999.

² Cfr. *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu. Ordinamento degli studi della Compagnia di Gesù*, introduzione e traduzione di Angelo Bianchi, testo latino a fronte, Rizzoli, Milano 2002.

Italia il ginnasio-liceo, in Francia il *Lycée*, in Germania il *Gymnasium*, in Inghilterra la *Grammar School*.

Nel XVII secolo, a margine della *Querelle des Anciennes et des Modernes*, si sviluppò un dibattito sia sul “peso” del latino nel percorso formativo, sia sulle metodologie più “razionali” per insegnarlo. Nella prospettiva di un approccio più razionale allo studio della lingua latina (e delle lingue in generale), si inseriscono anche le “Piccole Scuole” dei Giansenisti di Port Royal, i cui grammatici, riallacciandosi per molti aspetti ai *Modistae*³ medievali, cercarono di mettere a punto grammatiche razionali fondate su due idee di fondo: 1) l’organizzazione del linguaggio, specie a livello sintattico, è analoga a quella del pensiero e dunque la sintassi (che studia i meccanismi dell’articolazione del discorso) è molto vicina alla logica (che studia i meccanismi dell’articolazione del pensiero); 2) tutte le lingue sono identiche quanto alla loro “sostanza” e differiscono solo quanto agli “accidenti”. Lo strumento privilegiato per analizzare il linguaggio diventa dunque l’analisi logica, nella quale è evidente l’identificazione di categorie logiche con categorie grammaticali. Nell’approccio razionalistico al linguaggio promosso dai portorealisti, la lingua latina acquisisce ormai lo *status* di lingua “logica” per eccellenza e la grammatica latina assume il valore di “supergrammatica”.

L’Ottocento romantico, nonostante il rifiuto del classicismo razionalistico del secolo precedente, mantenne inalterato il culto delle lingue classiche. Per Hegel, affinché lo spirito si elevi ad una cultura superiore, è indispensabile lo studio delle lingue e della

³ Con il nome di *modistae* si indicarono, nei secoli XIII e XIV, i grammatici speculativi, autori di trattati *de modis significandi*. Essi introdussero in grammatica le nozioni logiche e metafisiche nell’intento di giustificare il rapporto tra la parola e il pensiero, la *significatio*.

civiltà classica: egli afferma che la sicura conoscenza delle parti del discorso si può ottenere soltanto studiando le lingue morte, perché solo di esse è possibile un'analisi non disturbata dall'uso che si fa della lingua viva. Solo sul latino e sul greco, in altri termini, si può studiare la grammatica con vero profitto, come avvio alla capacità di astrazione e quindi alla stessa filosofia, dal momento che "pensando cose astratte si apprende a pensare cose astratte", come avviene quando si studiano e si interiorizzano le regole grammaticali, che sono il frutto di un processo di astrazione concettuale dalla lingua scritta⁴.

Nella seconda metà del secolo XIX si rafforzò anche l'idea che lo studio del latino sia finalizzato a procurare da un lato una sorta di "enciclopedia" di base, dall'altro strumenti metodologici e abilità mentali che consentano di affrontare con successo qualsiasi corso di studi universitario.

In Italia, la riforma scolastica di Giovanni Gentile del 1923 assegnò un ruolo centrale al latino nella formazione dello studente, nella convinzione che la lingua dei Romani, oltre a fornire un formidabile strumento mentale, che si acquisisce attraverso uno studio rigoroso della grammatica e della sintassi, contribuisse a sviluppare il senso storico⁵.

Anche la riforma Bottai del 1939 (parzialmente attuata a causa della guerra e poi della caduta del fascismo) attribuì una funzione propedeutica e strutturante allo studio del latino, grazie al quale «si disciplina, si organizza e si orienta la mente»⁶. Il ruolo del latino è considerato basilare anche negli studi scientifici, poiché

⁴ Cfr. N. Flocchini, *Insegnare latino*, cit., pp. 36-37.

⁵ *Ibid.*, pp. 52-54.

⁶ *Ibid.*, p. 56.

«esso prepara alla matematica e alla fisica, meglio della matematica e della fisica»⁷.

Nel dopoguerra in Italia, il graduale passaggio dall'egemonia culturale idealistica a quella marxista riaccese il dibattito sul ruolo del latino. Gli intellettuali marxisti ingaggiarono una violenta polemica contro la presenza del latino nella scuola media. Si accusava in particolare la formazione classica di contribuire ad accentuare le differenze di classe e di alimentare una mentalità aristocratica⁸. Pochi furono gli intellettuali di sinistra che presero le distanze da questa *vulgata*. Tra questi si distinse il latinista, nonché deputato comunista, Concetto Marchesi, che ammonì con spirito profetico il mondo politico-culturale sul rischio di creare

⁷*Ibid.*, p. 56. Negli stessi anni il gesuita e pedagogista M. Barbera scriveva sulle pagine de *La Civiltà Cattolica*: «La lingua latina [...], eminentemente logica [...], è la più adatta ad esercitare e a formare l'intelligenza» (M. Barbera, *Ciò che la scuola umanistica antica può insegnare alla scuola d'oggi*, in *La Civiltà Cattolica*, a. XCII, 1941, I, p. 182).

⁸ Contro questa ideologica e strumentale polemica, lo studioso G. Pacitti, richiamò la testimonianza del filologo sovietico Vladimir Mihajlovič Borovskij, per il quale l'aristocrazia creata dal latino è «un genere di aristocrazia che non guasta neppure nei figli del popolo, anzi, noi aggiungiamo, perché i figli del popolo rappresentano il terreno più idoneo e ricettivo per un tal seme. Pensino costoro, predica il filologo russo, al posto che spetta nell'educazione del giovane alla lingua latina come *litterarum et artium optima magistra* e si faranno un'idea chiara dei tesori di spiritualità coi quali può arricchirsi quella classe che ne ha più bisogno e che ha maggiore capacità di apprezzarla» (cit. in R. Calderini, *L'insegnamento del latino in Italia dalla riforma Bottai alla riforma Gui (1938-1964)*, CNADSI, Bologna 1966, p. 309).

«moltitudini condannate a ignorare le battaglie dell'anima ed a conoscere solo quelle per il pane»⁹.

A sostegno della sua battaglia Marchesi invocò le meravigliose pagine dedicate da Antonio Gramsci alla scuola classica nei *Quaderni del Carcere*, in cui vengono tributati grandi riconoscimenti alla funzione formativa del latino, sia per lo sviluppo interiore della personalità, sia come strumento per conoscere le radici storico-culturali della civiltà occidentale. Significativo è che Gramsci valorizzi il carattere disinteressato della formazione classica: «Nella vecchia scuola [...] le singole nozioni non venivano apprese per uno scopo immediato pratico-professionale: esso [lo studio] appariva disinteressato perché l'interesse era lo sviluppo interiore della personalità, la formazione del carattere attraverso l'assorbimento e l'assimilazione di tutto il passato culturale della moderna civiltà europea»¹⁰. Ancora più inaspettata da parte dell'intellettuale comunista risulta la difesa del famigerato apprendimento “mnemonico” e “meccanico” della grammatica latina, considerato del tutto congruente con le attitudini cognitive dei preadolescenti: «La lingua latina e greca si imparava secondo grammatica, meccanicamente; ma c'è molta ingiustizia e improprietà nell'accusa di meccanicità e di aridità. Si ha che fare con ragazzetti, ai quali occorre far contrarre certe abitudini di diligenza, di esattezza, di compostezza anche fisica, di concentrazione psichica su determinati soggetti, che non si possono acquistare senza una ripetizione meccanica di atti disciplinati e metodici»¹¹.

⁹ C. Marchesi, *Scuola e cultura. Scritti politici*, Editore Riuniti, Roma 1958, p. 308.

¹⁰ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975, vol. III, p. 1453.

¹¹ *Ibid.*, p. 1544.

Nel 1962, con l'introduzione nel nostro ordinamento della scuola media unica (legge 31 dicembre 1962), iniziò un graduale ma inesorabile processo di accantonamento del latino dagli studi medi inferiori, che condusse nel 1977 alla sua totale eliminazione. In ambito parlamentare, a favore di una scuola media unica senza latino si schierò tutta la sinistra (comunisti, socialisti, socialdemocratici e repubblicani); per il mantenimento del latino si espressero invece democristiani (sebbene con atteggiamenti compromissori), liberali e missini.

Tra gli interventi parlamentari più appassionati e meglio argomentati a favore del latino, si distinsero quelli pronunciati dai parlamentari liberali Vittorio Badini Confalonieri¹², Alberto Giomo¹³ e Salvatore Valitutti, i quali compresero chiaramente

¹² «La lotta contro il latino è uno degli aspetti della lotta condotta dal marxismo contro la concezione della cultura disinteressata, la quale è una delle componenti essenziali della civiltà di tutto il mondo occidentale. [...] Si vuole mutare in altri termini il centro di gravità della nostra cultura sostituendo al centro della cultura umanistica, che include in sé la scienza e la tecnica come sue diramazioni, quello della cultura socio-scientifico-tecnica. L'uomo ideale, l'uomo tipo, in base a questo nuovo concetto di cultura, non è l'uomo che ricerca la verità e l'afferma anche a costo della sua vita; non è l'uomo creatore e contemplatore disinteressato della bellezza, ma l'uomo che in società con i suoi simili penetra la natura con la scienza e la domina con la tecnica» (cit in R. Calderini, cit., p. 381).

¹³ Giomo, oltre a denunciare il processo in atto di «marxistizzazione della scuola», lamenta poi «i preoccupanti cedimenti della D. C. al materialismo marxista, con l'accettazione, almeno in linea di fatto, dell'etica del benessere e del mito del progresso che realizzerà la società perfetta, svincolando la grande tradizione umanistica della nostra cultura con la tendenza a creare una scuola di "massa" nel senso deteriore del termine, che sia

come l'ostilità verso la cultura classica avesse lo scopo di promuovere un cambiamento di paradigma antropologico, camuffato da pseudomotivazioni pedagogico-didattiche.

3. Carmelo Ottaviano “apologeta” del latino

In questo contesto di dotta e vivace polemica sulla funzione del latino nella formazione dello studente preadolescente, si collocano le acute osservazioni di Carmelo Ottaviano che, come già si è accennato, dedicò alla questione un articolo nel 1961 e diversi passaggi del saggio sulla didattica, a cui faremo principalmente riferimento per il maggiore spessore teoretico delle analisi ivi contenute.

Il Nostro, nel tracciare il programma di una scuola *libera, gratuita, specializzata e difficile*¹⁴, ritiene imprescindibile la presenza del latino nel curriculum scolastico. La sua difesa della lingua latina rientra, quindi, nella lotta condotta da molti intellettuali del tempo contro il “facilismo” che andava insinuandosi nella didattica negli anni Sessanta del secolo scorso, vigorosamente denunciato qualche anno prima anche da Giovanni Ansaldo nel famoso

semplicemente fabbrica di diplomi facilmente accessibili a tutti, con conseguente appiattimento dei valori individuali» (*ibid.*, pp. 436-437).

¹⁴ Sulla prospettiva didattica di Ottaviano cfr. G. Scuderi, *Le proposte pedagogico-didattiche di Carmelo Ottaviano*, in *Carmelo Ottaviano nella filosofia del Novecento*, a cura di F. Rando-F. Solitario, Prometheus, Milano 2008.

bestseller *Latinorum*¹⁵ e dal padre gesuita Ferdinando Trossarelli su *La Civiltà Cattolica*¹⁶.

¹⁵ Cfr. Michele Fornaciari (Giovanni Ansaldo), *Latinorum. Guida pratica per i padri dei ragazzi che studiano il latino*, Longanesi, Milano 1959. Le nuove proposte didattiche per Ansaldo sono puramente demagogiche e rappresentano «il trionfo di quel “facilismo” [...] che è la vera nostra malattia nazionale, cioè la tendenza a rendere tutto più facile, senza curarsi se con ciò si diminuisca ogni risultato di serietà e di efficienza e mirando soltanto a raccogliere il maggior numero di consensi.» (*ibid.*, p. VII).

¹⁶ Cfr. F. Trossarelli, *La scuola aperta a tutti*, in *La Civiltà Cattolica*, a. CVII, 1956, IV, pp. 288-302. In questo articolo il gesuita, pur mostrando una cauta apertura ai metodi moderni, ammonisce però sulla necessità di «evitare di trasformare la scuola di latino in diletterismo didattico senza alcun impegno mnemonico di lessico e di paradigmi. Non solo non si deve aver timore di esigere dall'alunno lo sforzo, ma bisogna riconoscere la sua necessità educativa» (*ibid.*, p. 301). Qualche anno dopo, il latinista Antonio La Penna, contro l'ingenua illusione di poter apprendere il latino con un approccio puramente empirico basato sulla semplice lettura dei testi, dirà: «L'interpretazione di brani anche semplici presuppone lo studio sistematico della morfologia e della sintassi elementare, anche se liberato dal gravame tradizionale di minuzie ed eccezioni; come potrà affrontare un brano di latino (dico di latino scritto dai latini e non di latino fabbricato artificialmente per gli esercizi di scuola), se non conosce tutte le declinazioni, tutte le coniugazioni, le regole elementari della concordanza, cioè, press'a poco, ciò che si imparava nella I media? Dare la traduzione accanto al testo non serve a niente [...]» (cit. in R. Calderini, *op. cit.*, p. 443).

4. *Il latino come lingua “logica”*

Ottaviano, nell’ambito dell’attività di apprendimento/insegnamento, distingue due diverse disposizioni/modalità: l’abito di tipo umanistico e l’abito di tipo scientifico-enciclopedico. Il latino, «idioma altamente selettivo, analitico e sintetico ad un tempo»¹⁷, rappresenta il fulcro dell’educazione umanistica, che ha lo scopo di «costituire nel discente l’abito formale o “strumento testa”, adatto e applicabile a tutte le conoscenze e a tutte le contingenze»¹⁸. L’abito umanistico «mira alla considerazione logica e universale del sapere, come a dire alle leggi del pensare umano, in quanto queste coincidono con le leggi interiori delle cose»¹⁹. Strumento privilegiato per sviluppare l’abito umanistico è il latino che, per Ottaviano, è «come il “precipitato” della filosofia greca, particolarmente della dottrina aristotelica delle categorie». Il carattere di insostituibilità e di unicità del latino consiste infatti nell’aver predisposto «per ogni complemento, in deduzione diretta dall’*Organon* aristotelico, una forma grammaticale e sintattica *apposita*, onde ottenere la massima precisione *espressiva* possibile»²⁰.

¹⁷ C. Ottaviano, *La questione del latino*, in «Sophia», a. XXIX, n. 4, ottobre-dicembre 1961, p. 36.

¹⁸ Id., *Didattica e pedagogia ovvero la mia riforma della scuola*, Cedam, Padova 1968, p. 50.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 51. Sulla chiarezza e la precisione come caratteristiche peculiare della lingua latina, concorda anche il linguista e classicista Fabio Cupauiolo: «Dote perspicua del latino è soprattutto la chiarezza, che si consegue sia con l’adoperare termini propri e in uso nella prosa del periodo classico [...], sia con un’acconcia disposizione di tutte le parti del periodo, costruito intorno al suo verbo reggente, che, di solito, chiude o l’intero periodo o una parte di esso. Rispetto al verbo reggente (che

Attraverso i suoi numerosi complementi la lingua latina «svolge e interpreta il reale nelle sue pieghe interiori o forme categoriali, come è impossibile con qualsiasi altra lingua o disciplina scientifica»²¹.

Senza le categorie interpretative del reale fornite dalla lingua latina, la mente umana «è come un cannocchiale privo delle molte lenti, o come un orologio privo del 90 per cento delle rotelle, con cui deve funzionare»²².

Lo studio del latino risulta propedeutico all'analisi logica di qualsiasi altra lingua moderna, diversamente «né si comprendono nel loro significato i complementi, né si applica l'analisi della proposizione e del periodo, né si concreta la consecuzione dei tempi»²³. Pretendere di individuare le categorie logico-sintattiche dell'italiano senza la conoscenza della lingua latina, sarebbe come illudersi «di studiare l'aritmetica o l'algebra mediante le pure definizioni o mediante il semplice enunciato dei teoremi, senza mai

spesso denota l'azione principale), ogni altra proposizione suole trovarsi in una relazione di precedenza o no, secondo, per lo più, i rapporti che intercedono fra le azioni denotate rispettivamente dai verbi, seguendo generalmente l'ordine naturale delle idee» (F. Cupaiuolo, *La versione latina. Guida al comporre in lingua latina*, Napoli 1950, p. 12). Anche il linguista francese J. Perret è dello stesso parere: «Io vedo anzitutto nel latino classico [...] razionalità, precisione e ordine. Non è un caso che lo studio delle lingue classiche sia così adatto a sviluppare negli spiriti l'attitudine al ragionamento e alla vita intellettuale» (J. Perret, *Les fonctions pédagogiques de l'enseignement du latin*, in *Gymnasium*, a. LXI, 1954, p. 181).

²¹ C. Ottaviano, *Didattica e pedagogia*, cit., p. 51.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

tentare una dimostrazione o fare un esercizio applicativo delle regole»²⁴.

Per Ottaviano l'analisi logica rappresenta un passaggio ineludibile per lo sviluppo mentale, poiché essa «non è che la logica stessa tradotta in linguaggio, con tutte le sue categorie corrispondenti alle leggi del reale»²⁵, ed è quindi in stretta correlazione con l'Ontologia, «parte essenziale della considerazione filosofica del mondo»²⁶.

Da un punto di vista storico, la grammatica e la sintassi latina sono il frutto di «una elaborazione plurisecolare»²⁷, grazie alla quale la mente umana, «attraverso la paziente sottomissione e sovente geniale applicazione di decine di grandi Grammatici»²⁸, è riuscita a elaborare «un quadro esauriente e soddisfacente» di tutti i possibili rapporti logici.

A scopo esemplificativo e a supporto della sua tesi, il Nostro nel saggio *Didattica e pedagogia* inserisce un'articolata e completa tavola sinottica, da cui risulta che la lingua latina, disponendo di ben sei casi e di numerose locuzioni particolari, che permettono di «riconoscere ogni relazione sia dell'essere che dell'agire», offre «una catalogazione completa delle relazioni medesime»²⁹, divenendo così componente essenziale ed insostituibile nella formazione integrale della mente umana.

Proprio per questa sua funzione «strutturante» nello sviluppo delle capacità logiche, per Ottaviano «lo studio della Lingua

²⁴ *Ibid.*, p. 52.

²⁵ *Ibid.*, p. 92.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 52.

²⁸ *Ibid.*, p. 53.

²⁹ *Ibid.*, p. 54.

latina è soprattutto importante nei primi anni dell'adolescenza (10°-13° anno)»³⁰ e «non può essere opportunamente sostituito da alcuna altra disciplina, nemmeno dalla matematica e dalle scienze naturali»³¹. Le discipline scientifiche, infatti, «possono essere studiate mnemonicamente, senza alcun reale profitto da parte del discente, cioè senza alcun reale lavoro della facoltà raziocinativa»³². Diversamente, è impossibile comprendere una proposizione latina senza penetrare «nel valore logico delle sue parti, distinguendo in essa il soggetto dall'oggetto, il mezzo dall'agente, il fine dalla compagnia ecc.»³³. Questo lavoro (condotto «all'impronta») di penetrazione nella struttura logica di una frase latina e di successiva classificazione, richiede una notevole mobilitazione della «capacità raziocinativa», senza un particolare ausilio della memoria, che per sua natura «non analizza né classifica nulla»³⁴, ma «si limita a conservare quanto la ragione o la mente ha analizzato o scoperto»³⁵.

³⁰ *Ibid.*, p. 85.

³¹ *Ibid.*, p. 86.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.* In realtà, soprattutto nell'ambito degli studi letterari, la memoria ha un ruolo determinante, come ha riconosciuto il filosofo Romano Amerio: «[...] la memoria è anche principio di cultura. In due sensi. Primo, perché senza memoria ci sarà intelligenza, ma non cultura, giacché propriamente e ultimamente sapere vuol dire ricordare. Né *intelligere* si può, se la cosa intelligibile non è tenuta, cioè saputa, cioè ricordata. Secondo, perché solo lo studio a memoria, quello che, prima della mutazione pedagogica, si praticava nella scuola, con il conseguente *dire* e *recitare* lo studiato a memoria, dava concretezza all'educazione letteraria ed estetica dei giovani. L'imparare e recitare a memoria era una maniera di *dire*, di *far vivere*, di *rendere* la poesia. Non dovremmo dimenticare, ma

Analogamente in *Latinorum* Giovanni Ansaldo aveva rilevato come, nella fase iniziale, lo studio del latino sia essenzialmente «poggiato sulla capacità ragionativa del ragazzo e diretto a svilupparla e disciplinarla. Esso consiste nell'applicazione di regole logiche ben congegnate tra loro e derivanti l'una dall'altra»³⁶, senza un significativo coinvolgimento della fantasia o dell'estro. Ciò allena il giovane studente a «riflettere su ogni termine e su ogni desinenza di termine, che gli viene sulla lingua o in punta di penna»³⁷ e lo adusa ad «una ginnastica metodica e progressiva del cervello», per cui «sul frontespizio di ogni grammatica latina si potrebbe mettere come sottotitolo: "Manuale pratico per apprendere a pensare"»³⁸.

5. Il latino e l'etimologia del lessico tecnico-scientifico

Ottaviano, oltre a valorizzare l'importanza dello studio delle strutture logiche della lingua latina, sottolinea anche la sua indispensabilità, accanto alla lingua greca, per la conoscenza delle etimologie delle parole: «La conoscenza del latino, e forse a maggior ragione del Greco, è di tale importanza per l'esatta comprensione di innumerevoli parole moderne, che da quelle due lingue

l'abbiamo dimenticato, che la poesia è un concreto di sensi, di suoni, di ritmi, di vocalità, e non già una mera sequenza di concettualità circoscritta all'interno dell'uomo» (R. Amerio, *I giorni e le voci*, Il Pardo, Locarno 1980, pp. 70-71).

³⁶ Michele Fornaciari (Giovanni Ansaldo), *Latinorum*, cit., p. 131.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.* Ad Ansaldo fa eco anche R. Mondini dalle pagine di *Rassegna della Scuola*: «Lo scopo principale del latino nella scuola media inferiore, e, per gran parte in quella superiore, riguarda essenzialmente la strutturazione mentale» (R. Mondini, *Lasciemo il latino alla discrezione degli alunni?*, in «Rassegna della Scuola», III, 1961, n. 7-8, p. 13).

sono derivate, che è impossibile spesso intenderne l'esatto significato, ove non si risalga alla loro etimologia. [...]»³⁹. La conoscenza delle etimologie delle parole, non risulta meno fondamentale per chi affronti studi scientifici, tant'è che «gli studenti formati umanisticamente, iscritti alle Facoltà scientifiche, comprendano con maggiore precisione di qualsiasi altro tipo di studente la complessa terminologia delle discipline studiate»⁴⁰. Ma anche nella comprensione dei termini del linguaggio comune, la conoscenza del latino è di fondamentale importanza, perché permette di superare «le tortuosità e gli inganni del linguaggio, specie nelle assai sintetiche e spicciative lingue moderne»⁴¹, ambiguità a causa delle quali non è sempre facile né «scoprire l'esatto significato logico, o la pluralità dei significati logici, che sovente si nasconde sotto la medesima espressione»⁴², né «discernere la natura delle proposizioni che costituiscono un periodo [...] e la gerarchia che ne comanda i rapporti [...]»⁴³.

6. *Il latino e lo sviluppo della fantasia e della logica euristica*

Si potrebbe pensare che per Ottaviano la lingua latina sia utile solo a sviluppare le capacità logiche e che quindi il compito di promuovere la fantasia e lo spirito di inventiva spetti ad altre discipline dell'ambito umanistico. In realtà questa funzione quasi esclusiva di "palestra logica" vale solo per l'apprendimento delle strutture morfo-sintattiche e per il lavoro di analisi applicato ai testi

³⁹ C. Ottaviano, *Didattica e pedagogia*, cit. p. 53.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

latini nelle prime fasi dello studio linguistico (10-13 anni di età). Superato questo primo stadio, in cui il ragazzo si è impadronito adeguatamente del formidabile armamentario mentale rappresentato dalla sintassi latina, è possibile aprirsi all'apprezzamento anche dei valori estetici e storico-culturali dei testi antichi: ciò richiede la mobilitazione della fantasia e dello spirito di inventiva, utili anche a potenziare le capacità produttive in lingua latina (scrivere testi in latino)⁴⁴. In questa fase della formazione dello studente, l'intero plesso delle discipline umanistiche (la letteratura, la poesia, il romanzo, la storia, l'arte in tutte le sue forme, la psicologia «come conoscenza dell'animo umano e dei suoi sentimenti»⁴⁵) diventa una sorgente inesauribile di nuove idee e uno stimolo incessante alla ricerca.

⁴⁴ Anche G. Ansaldo ritiene che, superata la fase del puro insegnamento grammaticale, la bellezza dei testi antichi comincia a dischiudersi alle menti ormai ben allenate degli studenti come un vero e proprio miracolo: «Il giorno in cui il ragazzo ha declinato per la prima volta il *rosa, rosae* è stato, lo abbiamo visto, un gran giorno. Ma quello in cui egli si accorge che il latino non è soltanto un repertorio di combinazioni grammaticali e sintattiche, ma una lingua in cui furono composti alcuni dei versi più belli del mondo, è un giorno assai felice, nella sua vita intellettuale. Col *rosa, rosae* egli iniziava appena la salita su per l'erta degli studi classici; ora comincia a potere allungare la mano verso i frutti, che maturano sulla sommità del clivo [...]. La fantasia che in tutta la prima fase dello studio del latino era stata, in lui, una qualità inutile, una qualità dannosa, perché lo distraeva dal suo meccanismo di desinenze e di concordanze, può ora dispiegare le ali. Essa ora gli giova. Lo aiuta ad entrare in quel mondo, mezzo esistito e mezzo sognato dall'umanità, che è l'antichità classica» (M. Fornaciari [G. Ansaldo], cit., p. 132).

⁴⁵ C. Ottaviano, *Didattica e pedagogia*, cit., p. 88.

Il latino, quindi, comincia a svolgere un ruolo essenziale per lo sviluppo della logica euristica, che invece l'abito scientifico-enciclopedico, «in quanto è un abito meramente descrittivo e deduttivo»⁴⁶, non è assolutamente in grado di promuovere, poiché «semplicemente descrive ciò che l'esperienza detta (scienze naturali, fisica), o deduce analiticamente (cioè, tautologicamente) dalle premesse ciò che è implicito in esse (matematica), là dove il dedurre non è ovviamente che un cambiare la semplice disposizione formale del sapere»⁴⁷.

Per Ottaviano, quindi, l'invenzione o scoperta è sempre frutto del collegamento di due intuizioni diverse e solo in un secondo momento subentra il procedimento analitico, proprio delle scienze.

Da ciò deriva che un piano di studi che elimini quelle discipline che «ci danno il panorama delle più celebri produzioni della fantasia dell'uomo e ci fanno implicitamente penetrare nell'oscuro, complesso e aggrovigliato mondo dell'io [...] elimina o compromette o rallenta la stessa capacità inventiva della mente nel settore della ricerca scientifico-matematica»⁴⁸, creando un tipo umano «unilaterale», incapace di intraprendere percorsi conoscitivi alternativi rispetto a quelli già tracciati e di escogitare soluzioni innovative.

A sostegno della sua tesi, Ottaviano riporta alcuni passi del *De nostri temporis studiorum ratione* di Giambattista Vico, nei quali il filosofo napoletano raccomanda lo studio sia di quelle arti che richiedono fantasia e memoria (la pittura, la poetica, l'oratoria e la giurisprudenza) sia della morale: «Il maggiore inconveniente

⁴⁶ *Ibid.*, p. 86.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 86-87.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 89.

del nostro metodo di studi è che, mentre coltiviamo con enorme cura le scienze naturali, trascuriamo invece la morale e specialmente quella parte che tratta dell'animo umano e delle sue tendenze alla vita civile e, segnatamente, all'eloquenza»⁴⁹. L'accantonamento di tali discipline per Vico ha come conseguenza, oltre che un inaridimento generale del pensiero, anche l'abbandono di quella «ampia ed eccellentissima dottrina sul reggimento della cosa pubblica»⁵⁰, ossia della politica.

Per Vico uno studio basato solo sulla “critica” e sulle scienze naturali «produce tali danni negli adolescenti, che poi non sanno condurre con sufficiente prudenza, né sanno colorire una orazione con bei modi e scaldarla con gli affetti»⁵¹. Al contrario, le facoltà dei fanciulli, che sono poco inclini allo spirito critico (poiché gli uomini «prima apprendono, poi giudicano, finalmente ragionano»⁵²) «dovrebbero essere regolate e promosse ciascuna da un'arte propria, come la memoria con lo studio delle lingue, la fantasia con la lezione dei poeti, storici ed oratori, l'ingegno con la geometria lineare...»⁵³.

Ottaviano ammette che alcuni uomini di genio nel campo della scienza siano privi di una formazione classica, ma ciò dipende dal fatto che «l'uomo di genio riesce talora a supplire con le naturali forze del suo ingegno alle lacune della sua formazione, come si narra di Pascal che, insofferente di uno scarso insegnamento in geometria, si costruì e riscoperse da solo gli *Elementi* di Euclide»⁵⁴.

⁴⁹ Cit. *ibid.*, p. 90.

⁵⁰ Cit. *ibid.*.

⁵¹ Cit. *ibid.*.

⁵² Cit. *ibid.*, p. 91.

⁵³ Cit. *ibid.*.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 52.

Per questo spesso i detrattori del latino sono uomini di genio, che sono riusciti a ricostruire da soli per «uso personale l'analisi degli *interiora rerum*, che ad essi non aveva dato il latino»⁵⁵, e che sono quindi portati «a giudicare alla stessa stregua tutti gli altri uomini»⁵⁶.

In campo pedagogico e didattico è però da evitare l'errore di estendere all'«uomo comune medio» regole e programmi commisurati alle capacità e ai ritmi di apprendimento di «uomini di eccezione», poiché alle menti comuni «vanno date delle guide molto precise; quasi direi “vanno messe le briglie” [...]. E queste briglie sono proprio costruite dal Latino, con assoluta preferenza rispetto a qualsiasi disciplina»⁵⁷.

Il latino non è quindi una lingua per specialisti o per cultori del mondo classico, poiché promuove per tutti, più efficacemente di ogni altra disciplina, «la formazione dell'uomo dal punto di vista della ragione logica e dal punto di vista dell'intuizione fantastica»⁵⁸.

7. *L'educazione classica come “palestra di umanità”*

Le più recenti difese dell'insegnamento delle lingue classiche si fondano principalmente sulla valenza formativa globale della conoscenza del mondo greco-romano, piuttosto che sull'esaltazione di questo o di quell'aspetto o su un'eventuale utilità pratica⁵⁹.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 52

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 92.

⁵⁹ Cfr. l'ottimo articolo di A. Citati, che fa il punto sulla questione: A. Citati, *Le ragioni del greco e del latino*, in «La Tradizione cattolica», a. XXIX, n. 1, 2018, pp. 12-26.

Anche la perorazione di Ottaviano a favore del latino, sebbene incentrata sull'aspetto logico della sintassi latina, accenna a considerazioni di ordine più generale, laddove mostra come un sapere unitariamente organizzato offra dei vantaggi inestimabili: «la Ginnastica mentale, la Polivalenza del pensare, l'Unità del Genere Umano»⁶⁰. Egli riprende l'espressione "palestra mentale" dal *Sommario di Pedagogia* di Giovanni Gentile, laddove il noto filosofo idealista afferma che, grazie allo studio degli scrittori greco-latini, il discente conseguirà e per tutta la vita «conserverà quella facoltà di analisi del proprio pensiero e quindi quella chiarezza d'idee e precisione di espressione»⁶¹ che una formazione puramente tecnico-scientifica non è in grado di assicurare. Anche G. Ansaldo ricorre ad un analogo accostamento tra lo studio del latino e l'attività sportiva, paragonando gli studi classici all'istruzione velica: «Ebbene, gli studi classici, sono un po' come l'istruzione velica. Questa mira a conferire il sesto senso a chi vuole avventurarsi sul mare [...]». Similmente «gli studi classici conferiscono il sesto senso, cioè la confidenza con la cultura a chi vuole avventurarsi nell'alto mare, quello degli studi e del pensiero»⁶².

Quanto alla "polivalenza del pensare", il filosofo siciliano sottolinea come la formazione classica riesca a valorizzare tutte le potenzialità dell'essere umano, rendendolo virtualmente aperto a qualsiasi vocazione e all'assunzione di qualsiasi compito richiesto dalla vita sociale. Egli, a sostegno della sua tesi, si richiama anche alle riflessioni dello storico H. Marrou, che ha mostrato come gli antichi abbiano avuto piena consapevolezza di «questa

⁶⁰ C. Ottaviano, *Didattica e pedagogia*, cit., p. 117.

⁶¹ Cit. *ibid*, p. 117.

⁶² Michele Fornaciari (Giovanni Ansaldo), *Latinorum*, cit., p. 30.

indeterminatezza feconda dell'ideale culturale»⁶³ da loro promosso. Marrou riporta un passo famoso dell'imperatore Giuliano l'Apostata, che Ottaviano ritiene esprima efficacemente tale ideale culturale: «L'uomo dotato di buone qualità, scrive egli, che ha ricevuto l'educazione classica, diventa capace di ogni genere di impresa; egualmente bene può fare avanzare la scienza, diventare un capo politico, un uomo di guerra, un esploratore, un eroe; è come un dono degli dei fra gli uomini»⁶⁴. Per Giuliano, commenta Ottaviano, «quello che conta, [...] è di essere in condizioni di vedere chiaramente e di giudicare rettamente»⁶⁵.

Si tratta di un'attitudine che si sviluppa proprio grazie a quel carattere "disinteressato" della formazione umanistica, così come essa è stata promossa e coltivata per secoli, osserva il giurista B. Biondi in un articolo del 1963, da quella «schiera di pensatori che, non curanti dell'immediata utilità pratica della conoscenza, spaziavano in un orizzonte più alto, procedendo da quegli *studia humanitatis* che miravano a un perfetto svolgimento della personalità umana, a rendere l'uomo interiormente migliore»⁶⁶.

In tale prospettiva, l'umanesimo classico diventa anche una scuola di autentica libertà e una difesa contro ogni forma di tirannide, come agli inizi degli anni Sessanta aveva vigorosamente sostenuto anche l'intellettuale liberale Panfilo Gentile dalle pagine del *Corriere della Sera*⁶⁷.

⁶³ C. Ottaviano, *Didattica e pedagogia*, cit., p. 118.

⁶⁴ Cit. *ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ B. Biondi, *Latino, cultura classica, diritto romano*, in *Vita e Pensiero*, a. XLIV, n. 5, 1963, p. 303.

⁶⁷ P. Gentile, *Perché i marxisti odiano il latino*, in *Corriere della Sera*, 8 luglio 1961, p.1: «Quel che importa ai comunisti è di dare, con ragioni

L'Umanesimo classico assicura anche «un fondo culturale omogeneo o identico in tutti gli spiriti ad esso educati e formati, per cui l'individuo singolo esce dal suo isolamento, si inserisce nella tradizione, e ad essa si salda intrinsecamente come un suo anello»⁶⁸. Questa «omogeneità culturale profonda» si fonda sulla possibilità di attingere a «un tesoro di modelli, di regole, di esemplari, perfino di metafore, di immagini, di parole: un linguaggio comune, insomma»⁶⁹, che è l'unico antidoto da un lato alla barbarie e all'anarchia imperanti, dall'altro al predominio di una tecnica disumanizzante, come già qualche anno prima aveva denunciato il giurista G. Bettiol⁷⁰.

Fugacemente Ottaviano accenna anche allo stretto legame tra la religione cristiana e la lingua latina, dal Nostro arditamente

buone o cattive, un colpo di piccone alla scuola classica, mediante l'abolizione del latino nei primi tre anni della scuola media comune. Abolito infatti il latino in questi tre anni, esso non potrà sopravvivere nei gradi superiori, poiché non è possibile imparare il latino in soli cinque anni [...] Le tirannidi non hanno mai temuto le scienze della natura, né i progressi scientifici, né gli scienziati. Hanno sempre temuto quelle conoscenze, che, in maniera diretta o indiretta, attribuiscono all'uomo la voglia o la capacità di intervenire con una voce propria nelle cose dello stato. Kruscev non teme la legione di scienziati atomici che lavorano docilmente ai suoi ordini. Ma ha tremato dinanzi a Pasternak. [...]».

⁶⁸ C. Ottaviano, *Didattica e pedagogia*, cit., p. 118.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 118-119.

⁷⁰ «Senza il latino noi saremmo veramente tagliati fuori dalla nostra tradizione civile, politica, religiosa. Solo la conoscenza del mondo classico e del mondo cristiano può formare una coscienza e dare un orientamento pieno in un periodo storico che vorrebbe tecnicizzarci integralmente, considerando ogni valore alla stregua di un mito o di una visione fantastica delle cose» (cit. in R. Calderini, *op. cit.*, p. 433).

definita *naturaliter christiana*: «Se è vero che Dio è Ragione suprema o Logica Suprema, la Lingua latina è degna di essere interpretata, indulgendo una volta tanto all'antropomorfismo, come lo specchio più fedele del "linguaggio di Dio", linguaggio che si è corporeizzato nell'universo delle cose create e nel complesso delle sue relazioni. E se è vero che il Cristianesimo è la religione del Logos fattosi carne, la Lingua latina può dirsi, come l'anima dell'uomo, *naturaliter christiana*»⁷¹.

8. *Riflessioni conclusive*

Le perorazioni di Carmelo Ottaviano in difesa del latino sono state senza dubbio negli anni Sessanta fra le più appassionante e vibranti nell'ambito del dibattito politico-culturale. Probabilmente pochi intellettuali hanno avuto come lui l'ardire, in un clima culturale ormai apertamente ostile al latino, di considerare tale

⁷¹ C. Ottaviano, *Didattica e pedagogia*, cit., p. 55. È evidente in queste riflessioni anche l'influsso dell'enciclica *Veterum sapientia*, pubblicata da Giovanni XXIII nel 1962. In essa il Papa ricorda come «i Padri e Dottori della Chiesa riconobbero in questi antichissimi e importantissimi monumenti letterari una certa preparazione degli animi a ricevere la celeste ricchezza, che Gesù Cristo "nel verificarsi della pienezza dei tempi comunicò"». In questa prospettiva la lingua latina è definita «veste aurea della divina sapienza» e le si attribuisce «quella forza che è ritenuta quanto mai adatta a istruire e a formare le tenere menti dei giovani. Per suo mezzo, infatti, si educano, maturano, si perfezionano le migliori facoltà dello spirito; la finezza della mente e la capacità di giudizio si acquiscono; inoltre, l'intelligenza del fanciullo viene più convenientemente formata a comprendere e a giudicare nel giusto senso ogni cosa; infine, si impara a pensare e a parlare con sommo ordine» (trad. it. tratta dal sito: www.una-vox.it/doc05.htm).

lingua antica come il più potente strumento di penetrazione nelle pieghe più intime del reale, fino a definirla non solo come una lingua “logica”, ma persino ontologica e *naturaliter christiana*. Per il filosofo di Modica il latino «è il più potente occhio, capace di frugare nelle viscere delle cose per coglierne e scoprirne o “inventarne” la struttura intima e le relazioni. Chi non l’abbia mai studiata, e si fidi dell’uso empirico del linguaggio, è come un cieco che brancoli e si aggiri come a tentoni nel buio»⁷². In questa esaltazione del latino si avverte l’eco di quanto già A. Schopenhauer aveva sostenuto nell’Ottocento: «Chi non sa di latino può paragonarsi ad uno che si trovi su un ameno colle in tempo nebbioso: il suo orizzonte è estremamente limitato; egli non vede distintamente se non le cose più vicine; poco più là tutto si perde nella nebbia»⁷³.

Oggi alcune espressioni di Ottaviano potrebbero risultare troppo enfatiche e trionfalistiche, ma ciò non toglie che nella sostanza la sua valorizzazione del latino come “palestra logica” mantenga la sua validità. Negli ultimi decenni, infatti, diversi epistemologi e scienziati hanno tributato significativi riconoscimenti al valore scientifico della traduzione dal latino. Tra le attestazioni più autorevoli si segnala quella del grande genetista italiano Luigi Luca Cavalli Sforza, il quale nel 1993 in un articolo di quotidiano che suscitò un ampio dibattito, difese l’indiscutibile valore laboratoriale della versione: «Fra tutte le mie esperienze scolastiche, la traduzione dal latino è stata l’attività più vicina alla ricerca scientifica, cioè alla comprensione di ciò che è sconosciuto»⁷⁴. In un altro passaggio dell’articolo aggiunse: «Ho capito che se ho imparato

⁷² C. Ottaviano, *Didattica e pedagogia*, cit., p. 92.

⁷³ Cit. *ibid.*, p. 51.

⁷⁴ L. L. Cavalli Sforza, *Studiando, studiando*, in *Repubblica*, 27 novembre 1993, p. 33.

veramente a ragionare e risolvere problemi difficili nel corso del ginnasio e liceo è stato grazie all'esperienza di traduzione dal latino»⁷⁵. Anche l'epistemologo e filosofo della scienza Dario Antiseri ha riconosciuto che, anche a fronte di una diffusa didattica delle discipline scientifiche di taglio esclusivamente empirico, se non addirittura meccanico e mnemonico, «le uniche attività di autentica ricerca restano, nei licei scientifici, le versioni di latino e, nei Licei classici, le versioni di latino e di greco»⁷⁶.

Nell'attuale contesto culturale, caratterizzato da un accentuato pragmatismo e utilitarismo, è opportuno rilanciare lo studio del latino a prescindere anche dagli innegabili aspetti di "utilità" di questa lingua, efficacemente messi in risalto da Ottaviano. Anzi, potremmo affermare che l'eccellenza del latino consiste proprio in questa sua "inutilità" o "gratuità", che può aiutarci a riscoprire la dimensione contemplativa della vita, come ha efficacemente sostenuto il filosofo Romano Amerio, secondo il quale «il latino è nel novero delle cose eccellenti che trascendono l'utilità e non servono a nulla. Ma proprio per questo porta il carattere del valore e del valore del genere più alto»⁷⁷. In fondo «la negazione delle umanità classiche è la negazione della parte gratuita e contemplativa della natura umana»⁷⁸ ed è questa probabilmente la radice profonda della plurisecolare guerra al latino.

Marco Di Matteo

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ D. Antiseri, *Il tema argomentativo, il riassunto, la versione dal latino e dal greco, il valore formativo di antiche e mai vecchie partiche*, in *Rivista Lasalliana*, a. LXXXIV, n 3, 2017, p. 292.

⁷⁷ R. Amerio, *I giorni e le voci*, cit., p. 62.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 64.

SOMMARIO

L'articolo affronta la questione della centralità del latino nella prospettiva didattica di Carmelo Ottaviano, che negli anni Sessanta partecipò all'acceso dibattito che accompagnò in Italia la riforma della Scuola Media. Ottaviano ritiene che il latino, in quanto lingua eminentemente logica, sia fondamentale nell'acquisizione dell'abito mentale di tipo umanistico, che ha lo scopo di «costituire nel discente l'abito formale o “strumento testa”, adatto e applicabile a tutte le conoscenze e a tutte le contingenze». Il latino ha trasferito nella sua complessa e rigorosa sintassi le categorie ontologiche e logiche della filosofia greca, soprattutto aristotelica, divenendo così uno strumento ineludibile per penetrare nelle pieghe più profonde del reale.

Parole chiave: latino, logica, umanesimo, pedagogia, didattica.

SUMMARY

The article deals with the issue of the centrality of Latin in the didactic perspective of Carmelo Ottaviano, who in the 1960s participated to the heated debate that accompanied the reform of the Middle School in Italy. Octavian believes that Latin, as an eminently logical language, is fundamental in the acquisition of the humanistic mental habit, which aims to «constitute in the learner the formal dress or “head instrument”, suitable and applicable to all knowledge and all contingencies». Latin has transferred into its complex and rigorous syntax the ontological and logical categories of Greek philosophy, above all Aristotelian, thus becoming an unavoidable tool for penetrating into the deepest folds of reality.

Keywords: Latin, logic, humanism, pedagogy, didactics.

La fiaccola della Rivelazione e la meta del cammino
Prima Lettera pop-teologica al filosofo Carmelo Ottaviano

di +Antonio Staglianò, vescovo di Noto

Caro amico ti scrivo!

Con questa “insolita” *Lettera* desidero raggiungerti “in modo misterioso” là dove ti trovi, nella dimensione di pienezza dell’Essere infinito che già sperimentavi come creatura di Dio, quale individuo, “essere parziale” gettato (*geworven*) *nella tragicità del reale e nella malinconia delle cose*. La morte non è annichilimento, ma è permanenza nell’Essere, in una trasformazione che assomiglia a *quella della crisalide che diventa farfalla*.

[1] Certo, la morte è atto ultimo e definitivo del processo e delle possibilità della vita. Sarà un po’ astratta, ma sin dagli studi liceali mi ha molto colpito lo scioglilingua heideggeriano sulla morte come “possibilità dell’impossibilità di ogni possibilità”. Ero in seminario a Reggio Calabria e studiavo filosofia sui libri di Di Napoli. Il professore spiegava ad alunni annoiati che la morte è una possibilità della vita (muore l’uomo vivente, solo lui, non tanto gli animali destinati a perire più che a morire, secondo Hegel): è però singolare possibilità della vita, perché blocca ogni altra possibilità di vivere. La metafora della farfalla, prima crisalide, ha sempre ben chiarito all’immaginazione la morte come passaggio. La ritrovo nei tuoi scritti dentro un “gioco linguistico” particolare, davvero intrigante: «l’uomo è come la farfalla chiusa nella crisalide: è chiuso nella successione spazio-temporale [nello spazio e nel tempo]; deve rompere questa scorza per vedere la luce e assurgere alla libertà e alla gioia di vivere. Ma da sé non lo può assolutamente». Mi giunge alla mente il *Salmo 120* che invoca l’aiuto di Dio, alzando

gli occhi verso i monti, dunque verso il cielo o meglio “il cielo dei cieli” (S. Agostino), interrogandosi: “Da dove mi verrà l’aiuto? Il mio aiuto viene dal Signore. Egli ha fatto cielo e terra”. E, infatti, tu ritieni che quella rottura della scorza spazio-temporale sia avvenuta grazie al Natale cristiano, perché poteva accadere «solo mediante l’intervento diretto di Dio che, incarnandosi nella crisalide, spezzi Lui, Uomo-Dio, il cerchio della successione [individua] dello spazio e del tempo». Insomma, tu sostieni – se non intendo male – che la questione *filosofica* della morte dell’uomo debba trovare una risposta nella vita, cioè mentre l’uomo vive, quasi che l’uomo debba “morire prima di morire”, per poter realmente vivere da essere umano, «capovolgendo la valutazione corrente della vita nell’amore del dolore e della morte». Sai benissimo che l’Incarnazione è mistero della fede cristiana e, pertanto, tema di una riflessione teologica: è la Rivelazione cristiana, cui corrisponde la fede, ad annunciare la buona notizia, il Vangelo della risurrezione dai morti; esattamente come è avvenuto in Gesù di Nazareth, Figlio di Dio nella carne umana, morto e risorto nel suo vero corpo. La risurrezione predicata dalla fede cattolica cristiana è corporea: *risorgeremo con i nostri corpi*. Vorrei allora segnalarti la stranezza fondamentale che ogni Lettore (anche quello più distratto) non mancherebbe di notare, un vero “paradosso”: tu invochi il teologico, lo metti direttamente in gioco, in un discorso che avrebbe l’ambizione di restare assolutamente “filosofico”. Insomma, ecco il dilemma: una teoria del sapere filosofico sopporterebbe questa “invasione di campo”, senza alcun lamento?

[2] Specialmente oggi, la ragione (autonoma) non dovrebbe respingere come fastidiosa e ingombrante le verità della fede? Sì, per la necessità “razionale” di dichiararle “fuori” dal proprio orizzonte cognitivo, proprio per la loro pretesa d’essere

“soprannaturali”, comunque riguardanti il “come è fatto Dio” (*quomodo sit*) e il mistero del suo disegno eterno d’amore per l’uomo, manifestatosi in Gesù Cristo, morto e risorto, e diffuso nel mondo intero attraverso il cristianesimo. Adesso sono un tuo Lettore e devo dirti subito che non ho fatto alcuna fatica a immedesimarmi nei tuoi pensieri, *per cercare in te anche me stesso*. Esiste tra gli esseri umani una vera amicizia (trascendentale?) che, se purificata dai tanti diffusi pregiudizi, sintonizza tutti nella ricerca della verità. Senza omologazione, lascia ognuno nella propria singolarità. Fa di tutti (di due o di tre o anche di tutti) «contemporaneamente un’anima sola». Ti ringrazio perché *mi senti caro al tuo cuore*. Così dichiararti: «ora quale amico più caro del tuo lettore, che ti sceglie a confidente dei suoi pensieri»; «quale gioia più grande del parlare cuore a cuore, del sussurrarsi confidenze e delusioni, come due anime innamorate». *Anche tu sei caro al mio cuore, per questa opportunità di scriverti*: «se lo desideri, scrivimi. Si è così soli nella vita: una solitudine che desta sgomento». Facendo mie le tue stesse parole, con le tue confidenze sei tu a ispirare le mie confidenze, «per la condiscendente bontà che dimostri nell’ascoltare la mia umile, disadorna voce, la quale ti narra i crucci e le speranze, i pensieri e le meditazioni che hanno accompagnata tutta la mia vita, così povera di gioie e così esperta di amarezze e di disinganni». La vita di ciascuno di noi – in particolare di chi è impegnato a seguire Gesù Cristo, e nella *sequela Christi* manifestare una fede testimoniale, non convenzionale-, *non potrà sfuggire a quel cammino di solitudine* (pieno di incomprendimento e di amarezza, persino di dolore flagellante) che è una *via crucis*, mai dimentica però della luce oltre il *tunnel*, della salvezza eterna della vita, promessa e concessa a chi ne fa dono agli altri. Certo, si tratta di “credere cristianamente” e, dunque, di “perdere la vita per la causa del Signore”. Troviamo, scritto: «Se qualcuno vuol venire dietro a me rinneghi sé stesso,

prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia, la troverà» (Mt 16,24-25). È proprio questo che ci rende davvero “cari amici” che «non hanno tanto bisogno di parlarsi, quanto di bisbigliarsi confusamente e inespressamente i loro segreti. Si capiscono a volo». Accetta dunque *il bisbiglio di questa Lettera* che ha, invece, la pretesa di essere chiara, pur nella sua semplicità, mettendo a fuoco il tema centrale del tuo pensiero apologetico, ovvero *la dimostrazione razionale del dogma cristiano*, nei suoi due principali misteri dell’Incarnazione e della Trinità. Tu lo sai bene che “tra” il nostro comprenderci a volo passa anche, di necessità, l’urgenza di “rendere ragione” all’altro (di offrire all’altro il *logos* della speranza cristiana, secondo la prima Lettera di Pietro). Perciò in questo evento di scrittura, non siamo soltanto noi due: c’è sempre l’altro, il nostro “caro lettore”, per una sorta di legge trascendentale della realtà, che potremmo chiamare “legge del terzo incluso”. La nostra relazione di amicizia e di scambio di confidenze *non sarebbe reale se non includesse il terzo*, l’altro (che può essere *Uno, nessuno, centomila*, come direbbe il nostro compatriota Pirandello). Così la scrittura porta la “traccia trinitaria”, in quel suo offrirsi di necessità in modo triadico, ternario e, cristianamente, trinitario, producendo il miracolo di una risurrezione dei morti: anche la scrittura di una Lettera, infatti, è come uno spezzare la crosta dello spazio-tempo e far sì che la farfalla “risorga” dal suo stato di crisalide. Accade, perché c’è sempre il lettore che rende possibile il miracolo della rinascita, *dell’uscita dall’oblio, cui l’ignoranza tenebrosa spesso costringe uomini illuminati come te, pieni di luce, perché ricchi di Logos*.

[3] Sei nato a Modica, ma non ci siamo conosciuti. Da undici anni sono Vescovo di Noto e fino a poco tempo fa non avevo

letto nulla sul/del tuo pensiero. Eppure tu hai bussato alla porta della mia mente sin dall'inizio del mio ministero episcopale in questa Diocesi che comprende la tua città natale. Venne organizzato, infatti, un convegno dall'Università cattolica di Milano a Noto, nell'Aula magna del seminario, il 9 marzo 2013, sulla *Metafisica del concreto di Ottaviano*. Ricordo l'entusiasmo del Prof. Ghisalberti nell'invitarmi a tenere le *Conclusioni* di quell'incontro che prevedeva la sua relazione – *La Filosofia, i giovani e la felicità* – e quella di altri due professori di filosofia teoretica – *La Metafisica e il senso della vita* (Prof. Massimo Marassi di Milano) ed *Estetica e metafisica in Carmelo Ottaviano* (Prof. Francesco Solitario di Siena). Ghisalberti sapeva dei miei studi filosofici, avendo egli stesso guidato la mia ricerca per la tesi dottorale in Filosofia all'Università della Calabria. Si trattava di un lavoro sul *Proslogion* di Anselmo d'Aosta che svolsi per due anni, tra il 1993-1994, a Freiburg in Br. sotto la guida di H. J. Verweyen, aiutato anche dal Prof. Dalmaso di Milano: una disamina della letteratura tedesca e francese dall'inizio del secolo XX fino ai nostri giorni, per verificare la correttezza di certi giudizi un po' sprovveduti, che tuttavia fecero scuola, su quel piccolo testo, scritto per dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio. Non mi riferisco alle prime osservazioni di Gaunilone o anche di Tommaso d'Aquino, i quali senz'altro furono all'origine del fraintendimento dell'impresa teoretica del Priore del Bec. Penso, soprattutto e in particolare, a I. Kant. Il grande filosofo del “sapere aude”, felice motto dell'Illuminismo, potrebbe oggi scusarsi di aver osservato, con l'acume “critico” di cui era dotato, il “salto ontologico”, con il quale effettivamente invalidava la coerenza logica dell'*Unum argumentum*, giudicando così l'inefficacia razionale della dimostrazione anselmiana: provare “con il solo aiuto della ragione e senza ricorrere a presupposti di fede” che (*an sit*) Dio esiste necessariamente e, dopo, che è (*quomodo sit*) proprio come la

rivelazione cristiana lo mostra, Trinità d'amore, comunione eterna del Padre e del Figlio e dello Spirito santo, un unico Dio in tre persone uguali e distinte. Oggi è appurato – spero lo sia definitivamente- come Kant abbia assunto da una delle *Meditazioni cartesiane* – mi pare la terza se non ricordo male- la formulazione maldestra dell'*Unum argumentum*, traendone conseguenzialmente il suo giudizio errato del “salto ontologico”. Insomma l'*Id quo maius cogitari nequit* (uno dei *tre* nomi di Dio del *Proslogion*) non si trova per nulla nelle premesse del ragionamento di Kant: perciò, Kant stabilisce conseguenze solo apparentemente vere, ma realmente errate, perché tratte da premesse scorrette, come accade nel famoso “sillogismo cornuto” di Aristotele.

[4] Non ho bisogno di fare queste considerazioni proprio a te, conoscitore profondo del percorso storico della filosofia dalle origini alla sua “quarta età”, nella quale ti sei trovato a vivere e alla quale pensavi fosse assegnato il destino di risolvere i problemi filosofici degli antichi, ma anche *la costruzione di una nuova apologetica su base razionale* che dimostrasse non solo la compatibilità tra filosofia e religione, ma piuttosto quella compiuta compatibilità del cristianesimo con la filosofia, potendo proprio la filosofia (nel suo culmine teoretico che è la metafisica) dimostrare la verità del cristianesimo (cattolico), rispetto a ogni altra religione. A quanto pare fu proprio questo il tuo “chiodo fisso”, come hai esternato nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Metafisica dell'essere parziale*: «una domanda si è presentata insistentemente allo spirito indagatore. Il processo dimostrativo dell'esistenza di Dio come l'Indivisibile e il Totale, cioè come il solo Ente che abbia tutto l'essere e non manchi di alcuna parte o frazione di esso, ci rivela Dio quale l'Essere perfetto, che assomma in sé tutte le perfezioni degli enti creati al massimo grado, cioè come *l'Infinito* e *l'Ottimo*, che non

può non essere *Unico*. È così dimostrata la verità del monoteismo. Ed ecco insorgere il quesito: è possibile ricavare in via di rigorosa deduzione logica dal concetto di Dio come l'Ottimo la verità di una religione monoteistica piuttosto che di un'altra? Ossia: è possibile dedurre logicamente dal concetto di Dio come l'Ottimo il concetto di Incarnazione, che è il concetto centrale della religione Cristiana? In altri termini: *Dimostrato come vero il Monoteismo, è possibile dimostrare che l'unica religione monoteistica logicamente coerente con il concetto di Dio quale Ente Ottimo è il Cristianesimo?*». Possiamo agevolmente leggere gli "otto passaggi logici" con i quali ti sei impegnato a rispondere a questo interrogativo, sintetizzandone alcuni (il terzo, il quarto e il quinto): la finitezza o parzialità delle creature e dell'uomo in particolare implica il divenire, cioè il dolore e la tragicità e, quindi, l'infelicità dell'essere finito e parziale; ora Dio, quale Ente Ottimo, non poteva creare la sua creatura per destinarla all'infelicità; doveva necessariamente proporsi la sua felicità; come? Con l'ordine soprannaturale che si chiama ordine della Grazia per cui «la fonte dell'inesauribile godimento non può essere che Dio stesso come Ente Infinito, in quanto contemplato dall'intelletto e posseduto dalla volontà». Questo Dio come Ente Ottimo, nel proporsi liberamente con la creazione la felicità delle sue creature, volle l'Incarnazione quale *conditio sine qua non* della creazione; l'Uomo-Dio è stato il mediatore universale, condizione e causa finale della creazione. Un teologo del XX secolo ti seguirebbe benissimo fin qui. Anzi, loderebbe la tua sapiente intuizione che mette in campo *una visione cristocentrica della storia della salvezza*, superando quella amartiocentrica che nei secoli (da Anselmo di Canterbury in poi, compreso Tommaso d'Aquino, con qualche eccezione nella linea francescana di un Duns Scoto, ma anche di Ruperto di Deutz) si era imposta fino ai giorni nostri.

[5] *Cur Deus Homo?* Si rispondeva: perché Adamo ha peccato e, dopo il peccato di Adamo, Dio si è impegnato in prima persona a risolvere il problema irrisolvibile dall'uomo. Solo Dio avrebbe *potuto* ripristinare l'ordine di giustizia infranto dal peccato originale, non l'uomo, creatura ed "essere parziale", ontologicamente limitato e ora anche esistenzialmente debole. Tuttavia, solo l'uomo avrebbe *dovuto* e non Dio, perché fu l'uomo a peccare in Adamo. Ecco come la prospettiva amartiocentrica – cioè quella visione della salvezza che ragiona a partire dal peccato di Adamo – giungeva *in modo logicamente stringente* a immaginare la venuta dell'Uomo-Dio: il Verbo si fece carne, *perché*, in quanto Dio, poteva e riusciva a ristabilire la giustizia e, in quanto uomo, realizzava il suo dovere. Studi critici sul *Cur Deus homo* di Anselmo "giurano" che questo ragionamento è una schematizzazione eccessiva, fino all'equivoco, di un pensiero più nobile e profondo che valorizza la prospettiva salvifico cosmica. Di sicuro si dovrebbe proprio escludere tutta quella strana storia del Dio (il Padre) tanto adirato per il peccato di Adamo da esigere "l'unica soddisfazione del sangue del Figlio sulla croce", perché nessun altro sangue (nemmeno quello di tutti gli uomini messi assieme) avrebbe potuto placare la sua ira invincibile. Uno storico della filosofia, come te, sa che la storia degli effetti (*Wirkungsgeschichte*) è spesso incontrollabile. L'Aquinate notò che la "stringenza logica" del ragionamento proposto portava a negare la libertà dell'Incarnazione, come dono libero di Dio per l'uomo. Certo, quella di Anselmo era una *deduzione* a partire dalla fede e si muoveva all'interno della fede, ma marchiata dal riferimento paradigmatico della condizione di *natura lapsa* dell'uomo: *l'honor Dei* era stato leso dalla *quaedam infinitas* del peccato originale e, pertanto, richiedeva una adeguata soddisfazione (*satis facere*). Per affermare la libertà di Dio, San Tommaso (ma non dimentichiamo Guglielmo d'Auxerre)

distingueva tra la *necessità* (da evitare) e la *convenienza* (da ammettere) dell'Incarnazione, senza smuoversi di un millimetro tuttavia quanto alla sequenza storica: prima il peccato di Adamo e poi, conseguentemente, la missione del Cristo redentore. E se Adamo non avesse peccato, il Figlio si sarebbe incarnato? Prova a chiederlo a buona parte dei cattolici di oggi, inclusi tanti sacerdoti (che pure hanno studiato i Trattati teologici dell'Antropologia, della Cristologia e della Trinità, secondo la nuova impostazione, maturata in seno alla Chiesa cattolica con il Concilio Vaticano II) e farai una scoperta interessantissima, anche dal punto di vista teoretico e non solo pastorale. *La quasi totalità risponderà negativamente*. Perché? Non ce ne sarebbe motivo, perché “senza il peccato” non sarebbe necessaria alcuna salvezza. E Gesù, unico mediatore universale della salvezza, non è forse morto per i nostri peccati? Non è forse venuto appunto a salvarci?

[6] Mi piace qui evocare – a mo' di intermezzo - la grande figura di Antonio Rosmini, di cui ti voglio parlare verso la fine della Lettera: nelle sue *Cinque piaghe della Santa romana Chiesa*, poneva l'insufficiente istruzione del clero (detta poi “ignoranza del clero”) come la piaga della mano destra. Ed è sicuramente troppo, per uno che non è mancino. D'altronde, mi ha incuriosito molto l'affermazione che un tuo collega filosofo va facendo da due anni nell'approssimarsi del Natale, Massimo Cacciari, secondo il quale, in altissima percentuale (80 o 90%), le prediche dei sacerdoti cattolici alla domenica risulterebbero essere delle “vere lezioni di ateismo”. Speriamo non sia vero, ma segnala un problema. Cacciari si esprime sempre con “cognizione di causa”, diversamente che filosofo sarebbe. Benché non credente, oggi è uno dei filosofi più apprezzati: “Cacciari parla come un padre della Chiesa”, diceva spesso il Cardinale Martini. C'è allora un versante “teoretico” di

questa insana condizione, *non solo* perché le guide pastorali della Chiesa dovrebbero essere meglio capaci di “teologare” correttamente secondo il cristianesimo, per evitare di “parlare male di Dio” proprio mentre svolgono il loro ministero di predicazione del Vangelo (=la buona novella del Dio di Gesù solo e sempre amore), *ma anche* perché il popolo di Dio andrebbe nutrito di una sana teologia, capace di una mediazione linguistico-sapientziale e di una traduzione logico-esistenziale che abiliti proprio tutti, nel popolo, a vivere secondo il Dio di Gesù Cristo e non seguendo le tante immagini incredibili di Dio (spesso false, talvolta equivocate, altre volte non compiute), circolanti nella cosiddetta “cultura popolare”, la quale è comunque sempre in osmosi anche con la cosiddetta “cultura alta”, filosofica e scientifica, teologica e poetica, artistica e letteraria. Cercare le parole adeguate a comunicare le scoperte della scienza a tutti, è *un problema etico* di straordinaria importanza. Tu lo hai avvertito con profondo senso di responsabilità e avviando quel dialogo interiore intrasoggettivo (“concitati colloqui a tu per tu con me stesso”), in “passeggiate solitarie”, in “veglie tormentose”, in “indagini estenuanti su vecchi testi ingialliti dai secoli”, hai elaborato i tuoi pensieri, fossero “quasi persone viventi e parlanti” e «tra entusiasmi e scoraggiamenti, tra correzioni e rifacimenti più e più volte ripetuti, alla ricerca di un’espressione più semplice, di un’esposizione più ordinata, di una dimostrazione più rigorosa o più convincente», come sottolinei nella bella *Premessa del 1963* all’edizione di *La tragicità del reale, ovvero La malinconia delle cose*, con la quale hai pensato bene di corrispondere al desiderio di una presentazione “in forma concisa” delle tue soluzioni alle grandi incognite del pensiero umano, «badando solo all’aspetto – per così dire- teoretico dei problemi, piuttosto che al loro svolgimento storico». Non hai bisogno di chiedere venia al Lettore per aver preferito «uno stile disadorno ad ogni

abbellimento retorico, avendo mirato più alla convinzione dell'intelletto che alla commozione del cuore». Come tuo Lettore, invece, ti ringrazio per la fatica intrapresa nel curare «che l'esposizione fosse (per quanto ne sono stato capace con le mie deboli forze) semplice, chiara, piana, aliena da tecnicismi (dietro cui si nasconde spesso il vuoto del pensiero) accessibile anche a chi per caso si trovasse del tutto estraneo agli studi filosofici». Desideravi «che questo libro si rivolgesse al maggior numero possibile dei lettori», avesse cioè *una finalità divulgativa*. Non è poi la divulgazione – che dice la verità accertata senza essere superficiale – un vero compito etico del filosofo, dello scienziato, del teologo? Ho ascoltato questa frase, ma non ricordo a chi appartiene, ma è significativa, perciò te l'annoto: “trasporre le teorie e il loro formalismo di origine, la matematica, fino al paese delle parole è un trasloco tanto delicato quanto essenziale. Delicato, perché i concetti della fisica sono ancora più fragili della porcellana; essenziale perché questa operazione è una sfida di ordine etico, dal momento che il nostro modo di dire le cose determina il nostro modo di pensarle, se le diciamo male le penseremo male”. Gli oggetti da traslocare (specie quando sono ideali, come i pensieri) sono sempre fragilissimi, in ogni ambito dello scibile umano. Il trasloco poi è difficilissimo, perché le scoperte scientifiche risultano all'inizio inevitabilmente controintuitive, premendo sull'intuizione scontata che ognuno respira, come l'aria, nel contesto culturale in cui nasce. L'impresa però è possibile ed eticamente doverosa, anche se spesso è un lavoro crocifiggente in *actu exercito* e soprattutto per i risultati conseguiti, perché quasi sempre portano all'esilio e all'isolamento, se non alla condanna o ad un banale giudizio di narcisismo e di protagonismo perché “si canterebbe fuori dal coro” o “non ci si adeguerebbe al sistema”.

[7] “La terra gira intorno al sole” e tu conosci a mena dito come le “sensate esperienze e le osservazioni” di Galileo lo portarono a processo e alla condanna. All’epoca vigeva una lettura della Bibbia oggi ritenuta da tutti “integralista”. Il sistema tolemaico assicurava la percezione del senso comune, secondo cui è il sole che gira intorno alla terra. Il dibattito vero - la questione che stava di più a cuore - era di natura epistemologica e riguardava la verità del sapere e la sua fonte: l’autorità della tradizione o le nuove osservazioni del cannocchiale? Galileo ebbe ragione nel dimostrare “come si muovono i cieli”, non avendo dubbi però che la Scrittura (e la Chiesa) insegna la verità su “come si va in cielo”. Forse la posizione scientifica più adeguata, più critica, era quella del cardinale Bellarmino: ritenere la visione eliocentrica una delle ipotesi tra le altre. Insomma un K. Popper *ante litteram*. Oggi sappiamo che tutto gira: la terra su stessa e intorno al sole e, anche il sole si muove. Le galassie sono in espansione dentro un universo non stazionario che, probabilisticamente, non è unico, secondo l’ipotesi del multiverso. La verità della visione galileiana permane ancora, benché superata (dunque inverata, *aufgehoben*), come anche la forza di gravità di Newton nella teoria della relatività ristretta di Einstein e in quella della relatività generale. E con lo spazio-tempo “curvo” veniamo a sapere (ma chi? la gente lo sa?) che la terra si muove con un moto rettilineo accelerato e che “giri” in un’orbita ellittica è una bella metafora, tipo quando i nostri bambini giocano al girotondo. Il sapere avanza sempre, anche nelle sue formulazioni, attraverso scoperte cumulative e progressive, perciò non mi stupisco di quello che hai scritto nel 1968: «Mi è caro a questo punto far presente che dalle dottrine fondamentali da me qui esposte non mi sono giammai discostato nel corso di oltre 40 anni, quanti ne ho dedicati (fino ad oggi) alla loro elaborazione. Considero infatti che la prima intuizione si sia presentata alla mia mente in forma compiuta, anche

se ancora rudimentale e abbozzata, nel 1925, a sviluppo di un mio anteriore e, dire, fanciullesco tentativo di conciliare le dottrine di Aristotele con quelle di Leibniz, e di svilupparle o – come suol dirsi – “inverarle” ambedue in una costruzione sistematica nuova (la dottrina esposta in questo libro non è in effetti che un “aristotel-leibnizismo”, se così posso esprimermi, innestato su numerose dottrine scoperte da me. Posso affermare quindi di non aver giammai cambiato le mie idee. Ho però sempre tentato di sistemarle meglio, soprattutto allo scopo di non fermarmi alle mere formulazioni programmatiche, bensì di darne una dimostrazione rigorosa che *costringesse all'assenso il lettore*, con il che la filosofia esce dalla inventiva per “precipitare” nella fase critico-sistematica». Hai consapevolezza d'essere filosofo, e addirittura un filosofo originale, *con scoperte proprie e, dunque, nuove*. Hai giustamente pensato anche di definire il tuo pensiero, la tua filosofia, per non essere eventualmente equivocado da altri che ti avrebbero stiracchiato e tirato di qua e di là a seconda dei propri pregiudizi o anche delle proprie precomprensioni particolari. Il tuo è, allora, uno “Spiritualismo illuministico”, «per sottolineare nel primo termine in più importante risultato dell'indagine metafisica, la “volatilizzazione” della materia estesa inerte e divisibile e la sua riduzione a una gradazione dello spirito, e nel secondo termine il più importante risultato dell'indagine logica ed etica, la necessità di una vita regolata dalla ragione e illuminata dalla luce del sapere e della cultura».

[8] *La ragione come regola della vita e l'illuminazione della luce del sapere e della cultura* sono per te i “significati” dell'aggettivo “illuministico” che aggiungi alla tua filosofia spiritualistica. Ti rubo un po' di tempo per meglio comprendere la tua sintesi. Sì, lo so che me lo concedi. Anche perché tu vivi in una dimensione di “pienezza del tempo” che se uno volesse rubartene, otterrebbe

l'effetto di accrescerlo. Sei piuttosto tu che, con una energia misteriosa, ondeggiante attraverso il vuoto apparente della distanza tra noi, nell'invisibile (e inesistente) etere, giungi a me, quasi bosone di Higgs a ricaricare il mio tempo. Come tu insegni, ogni individuo è un "essere parziale" che non riceve l'essere "tutto insieme" o "tutto in una volta", «bensì *qui e là, prima e dopo*, cioè nello spazio e nel tempo». Vi insisti nel *XI capitolo* dell'unico tuo libro che ho tra le mani – *La tragicità del reale ovvero della malinconia delle cose* – che il Prof. Rando di Modica, grande tuo estimatore e amico, mi ha regalato- quando parli del *dolore metafisico*. Anche io sono lacerato nell'estensione, smembrato nello spazio, dentro la tragica condizione di faticare per tenere insieme i miei pezzi. "Sento" questa condizione dell'essere parziale, perché lo "sono": non è psicologia, ma ontologia. Allo stesso modo, «essere nel tempo significa non possedere mai tutto sé stesso, tutto il proprio essere, ma possederne poco alla volta, l'essere di oggi a patto che quello di ieri (ossia, quella durata del tempo che ha costituito "l'ieri") sia già scomparsa nel nulla, l'essere di domani a patto che quello di oggi a sua volta si annulli e svanisca». L'essenza dell'ente sta tutta nella sua parzialità e questo corrisponde alla "tragicità della finitezza", perché il presente «sfugge irreparabilmente, fiume senza argini che dilaga nel nulla», il futuro non è ancora e non sarà per sempre, quando accade smette d'essere futuro e diventa fuggevole presente, verso il passato che non è più. È l'irreversibilità del tempo che ti fa dire: «*la vita degli enti finiti è intessuta di una continua morte*». Affermazione filosoficamente degna del nichilismo di Leopardi, il quale, ai tempi in cui scriveva la sua bellissima poesia *L'infinito*, nello *Zimbaldone* annotava: «sola nel mondo eterna, cui si volge ogni creata cosa, in te morte riposa, nostra ignuda natura». Cito a memoria, carissimo, e non mi prendo la briga di andare a controllare l'esattezza delle parole. Dopo tutto, sto scrivendo una

Lettera (e per giunta *pop*) e non un saggio rigoroso. D'altronde mi interessa la "cosa del ragionamento" e non la citazione infrapaginale, come quando predicando la Parola di Dio, la pronunci nelle sue verità, senza poter ricordare esattamente dove è scritto o il versetto o il numero del Salmo. Leopardi, filosofo del nulla: "e io percepiva e considerava intorno a me che tutto è nulla e io medesimo, solido nulla". Poeta e filosofo, secondo Emanuele Severino, filosofo non senza la sua poesia. È bello (nel senso del trascendentale *Pulchrum* e non tanto dell'estetismo anestetizzante del contemporaneo "bello" da parete) che *si cominci a riconoscere ai poeti la filosoficità del loro pensiero*. Fa ben sperare per il futuro, quando *si dovrà giungere a scoprire la poeticità del pensare*, la natura poetica del filosofare (M. Heidegger). D'altronde, ancor prima di Emanuele Severino – che colloca Leopardi in quel sottosuolo nichilista (in compagnia di Nietzsche e Gentile) a cui la filosofia può riferirsi per negare l'esser-sé-dell'essente e sostenere la follia della fede nel divenire, con l'indicazione mortifera data alla scienza di non aver alcun limite-, tu stesso avevi fatto questa scoperta su Leopardi, a cui ti sentivi affine, dedicando tanto spazio al poeta nel tuo *Manuale di storia della filosofia*: «l'alta poesia di Giacomo Leopardi è al contempo un'alta filosofia in quanto è l'espressione di una visione universale della vita, la filosofia del pessimismo, cioè appunto dell'irrazionalismo, della contraddizione insanabile che talora, per un concorso di tragiche circostanze, viene a realizzarsi tra l'aspirazione alla felicità, all'amore, alla fratellanza, alla virtù, al progresso da una parte, e la miseria delle reali condizioni in cui la natura, in quanto sede della malattia del dolore e della morte, pone e costringe l'uomo dall'altra parte». Vorrò allora leggere con gusto e curiosità filosofica il capito XIV di questo tuo libro sul Bello. Ora, tuttavia, non mi interessa tanto seguirti circa i contenuti dei pensieri che guadagni con la tua speculazione teoretica, con la serietà

del procedimento logico del tuo pensare cogitante sul vero, sul giusto, sul bello e sul sapere, tutti i campi nei quali applichi la tua Teoria dell'essere parziale. Sono attratto dal tuo "modo di porti in pensiero" che tu stesso chiami "illuministico".

[9] Nel tuo scavo metafisico sull'essere parziale metti filosoficamente in gioco il Dio creatore e la libertà del suo atto, indotto solo da "un impulso di amore conforme alla sua natura". Non esiste *né una coazione estrinseca*, perché come spieghi, «Dio è l'Unico, in quanto nulla esiste oltre Lui, se non ciò che Egli crea», *né una coazione intrinseca* che lo obblighi a creare gli enti inferiori, perché Dio è assoluto, e dunque sciolto da ogni legame costringente. La sua natura è «di Ente totale, incausato e necessario, in altri termini autosufficiente». L'atto della creazione di Dio è assolutamente libero. Dio crea liberamente questi enti finiti, l'essere parziale, cioè crea questa prigionia del divenire, dello spazio e del tempo, condannando gli enti finiti all'annullamento e alla morte, inscritte nel loro essere limitati. Da qui tu poni il dilemma di come questo sia conciliabile con la natura di un Dio che è Amore, che è Ottimo nel bene e, perché *Bonum diffusivum sui* crea liberamente l'essere parziale per la sua felicità, per una vita traboccante di gioia. Il dilemma è ontologico, perché riguarda la datità dell'essere degli enti finiti e la loro empiricità spazio-temporale. La "coerenza logica" impone di pensare alla possibilità di "qualcosa" (*Die Sache* = si tratta di un piano della realtà e non di una finzione) che operi come una elevazione della mera natura creaturale degli enti finiti e sia in grado di eliminare «la parzialità lasciandone intatta la finitezza». La finitezza deve restare, per distinguere l'ente parziale da Dio "il Totale, l'Assoluto, il Primo", ma l'annullamento implicito nella condizione spazio-temporale che è fondamento della tragicità infelice dell'ente finito si deve evitare. Cos'è questo qualcosa che è un «nuovo e più

elevato “piano della realtà”, dono assolutamente gratuito elargito da Dio all’ente parziale da lui creato?». *È l’ordine soprannaturale, partecipato direttamente da Dio alle creature*, senza il quale le creature sono nientificabili, attraverso il divenire scadono immediatamente nel nulla. Mi sembra di capire – ma tu lo affermi a più riprese con chiarezza e perentorietà – che questo ordine soprannaturale *esiste* (è una realtà) *come condizione dell’ordine naturale*. È condizione ontologica dell’ente finito? Sì, condizione senza la quale il finito si perderebbe nella sua incomprendibilità e verrebbe in un istante come risucchiato da un buco nero per la “forza negativa di gravità” del suo essere parziale.

[10] Perdonami se ogni tanto mi riferisco alle nuove scoperte della scienza fisica e astrofisica per cercare di capire le nostre cose filosofiche. Sono per altro “associazioni libere” che uno psicoanalista potrebbe analizzare nel suo tentativo di costruire un “possibile senso” che guarisca dalla follia. D’altronde deve pur esistere una sorta di “trasposizione semantica” – tale e quale come accade nell’arte poetica, campo di abitazione privilegiato dalla “mania/follia” (Platone)-, che aiuti i diversi saperi non solo a comprendersi tra loro, ma anche a beneficiare delle scoperte dei nuovi significati delle parole o delle realtà, conquistate attraverso il metodo scientifico. Vorrei proporti un esempio: pare non sia più di moda tra gli scienziati, che con i loro esperimenti si sono impegnati ad ascoltare i primi vagiti dell’Universo, la teoria del “grande scopio” (*Big Bang*). Tu lo ricordi bene quel racconto dell’universo rannicchiato in un granellino grande quanto la punta di uno spillo (chissà perché mi viene in mente la parabola di Gesù sul Regno di Dio, che assomiglia a un granellino di senape, il più piccolo di tutti i semi, ma destinato a diventare il più grande degli alberi). Insomma questa concentrazione infinitesimale, che comprime le

quattro grandi energie, a un “certo momento” esplode e origina l’espansione, in un cammino di miliardi di anni, responsabile dell’apparire di galassie, nebulose, soli, stelle, pianeti e anche della nostra amata Terra. Oggi, l’isotropia e l’omologazione registrabili in tutti gli oggetti che viaggiano sempre più distanti tra loro, e in modo sempre più accelerato, mettono in dubbio lo scoppio iniziale. La quasi stragrande maggioranza degli scienziati, oggi, cerca l’inflatone, cioè quella “cosa” (non c’è modo di chiamarla diversamente qui, perché sarà onda? sarà corpuscolo? sarà vibrazione? magari solo un leggero soffio o anche una brezza leggera?) che all’origine avrebbe determinato *l’inflazione del vuoto*. Il vuoto non dovrebbe farci più orrore (*horror vacui*), visto che tutti gli enti finiti (anche ogni tuo “essere parziale”) ne è pieno. Pieni di vuoto? Cioè, pieni di nulla? Ecco allora che gli scienziati - specialmente quelli che si sono assunti la “responsabilità etica” di farci capire qualcosa delle loro scoperte, provvedendo a quel “trasloco” dei guadagni scientifici nelle parole comprensibili a tutti (una sorta di *pop-scienza* che non sia la fantascienza della filmografia, ma una non negligente divulgazione scientifica) - ci spiegano che “il vuoto non è il nulla”. Semmai il vuoto è “zero”, ma zero non è il nulla del metafisico. Per un astrofisico dell’universo che inizia con un “soffio nel vuoto”, il vuoto è davvero pieno, pieno di tutto (di “tutto quello che poi sarà” un milionesimo di miliardi di secondo “dopo” l’inflazione). Ora io domando a te, metafisico del concreto, filosofo della tragicità del reale, in quanto finito e parziale, che ancora metti in “campo” l’idea di un Creatore del mondo, Assoluto, Totale e Ottimo, “anello supremo” di quell’ordine soprannaturale che “media nella distanza” mai superabile tra finito e Infinito, per questo capace di assicurare la Trascendenza dell’Essere rispetto a ogni ente (la famosa “differenza ontologica”, tanto contestata da Heidegger a Severino nel loro superamento della metafisica classica,

prima imputata dell'odierno e asfissiante dominio tecnocratico): *se il vuoto del fisico quantistico non è il nulla del filosofo, perché il nulla del filosofo non potrebbe ridefinirsi a partire dal vuoto dello scienziato?* Si potrebbe allora ridefinire e ripensare il “nulla” della creazione dal nulla, filosoficamente, approfondendone diversamente il suo “significato” cioè la sua realtà? Chi impedisce di farlo? Il “nulla” con cui trattiamo nella definizione della *creatio ex nihilo* vive del significato che la lingua greca ha dato a questa parola all'origine. Chi? Parmenide, Platone, Aristotele? E nel caso questa ipotesi euristica avesse un minimo di senso a partire da che cosa potremmo accedere a nuovi significati delle parole, attraverso le quali – in un lungo periodo di tempo- abbiamo a poco a poco elaborato i saperi del nostro attuale vanto. Certo *l'homo sapiens* ha fatto grandi progressi da qualche migliaio di anni a questa parte, giungendo sempre allo stesso punto: “sa di non sapere ancora” (*Docta ignorantia*). Si sta sostenendo che la scienza potrebbe essere un possibile accesso, è vero. Tuttavia, anche la scienza ha necessità di accedere a un linguaggio (filosofico) per comunicare le proprie scoperte e provvedere a quel trasloco nelle parole sensate, fino a raggiungere “il senso comune”, cioè tutti. Sembra generarsi un “circolo ermeneutico” che imbriglia tutti i saperi nello stesso gioco di ricerca e di approfondimento. Ecco perché, oggi, si plaude all'avvento non solo della interdisciplinarietà, ma soprattutto della trans-disciplinarietà dei saperi scientifici, capaci di integrare nella rete ogni forma di sapienza. È necessario cioè “allargare i confini della ragione” (J. Ratzinger-Benedetto XVI), perché si eserciti in un modo più sapienziale e non riduttivistico.

[11] Tu stesso hai mostrato la legge che lega ogni ente con tutti gli altri enti e individui, identificandola «nel principio dell'organicità metafisica e logica del reale», per cui «un ente o individuo

è sé stesso in quanto esistono gli altri individui, e in quanto gli altri individui vengono a far parte della sua stessa essenza». Qui mi risuona il concetto della monade di Leibniz, tanto scolasticamente vilipeso: con quel suo essere “senza porte e senza finestre” è diventata come una metafora dell’egoismo e della chiusura ermetica in sé stessi. Quando, infatti, si critica l’essere individuo come un soggetto autocentrato e rannicchiato in sé stesso, contrariamente alla persona come rete di relazioni, sempre si ricorda la monade leibniziana. È destino fatale che le più belle idee debbano patire prima una macerazione mortificante per rinascere belle ed espressive. *Nel tuo sistema filosofico rendi ragione del vero significato della monade*, quando sostieni giustamente dell’individuo che «gli altri individui vengono a far parte della sua stessa essenza o definizione, come condizione di essa». Perciò, la monade di Leibniz è “senza porte e senza finestre” non perché sia chiusa, ma piuttosto perché aperta all’infinito di tutte le relazioni costitutive della realtà, essendo tutte le porte e le finestre interiori della sua stessa essenza. E ora dimmi, tu che ammetti di aver osato l’impresa teoretica di fondere Aristotele e Leibniz: cosa resta di Aristotele o di Leibniz in questa fusione (“nucleare”)? Il prodotto della fusione – il tuo sistema di *spiritualismo illuministico* – si esprimerà con le loro parole, ma le loro singole parole o i loro ragionamenti e concetti permarranno con lo stesso significato? Introducendoci al concetto della tragicità del reale cogli in questo il destino dell’universo e dell’uomo: «l’inesorabile limite, cioè, posto alla durata della sua esistenza, limite al di là del quale si spalanca l’abisso di un impenetrabile mistero, in altri termini l’abisso del nulla». E così, e da qui, poni il problema: «quale mai significato razionale possa avere una vita destinata al nulla, come a dire “una parentesi tra due nulla”». La vita dell’uomo è dunque un divenire dal nulla al nulla, un essere per la morte (*Sein zum Tode*, di heideggeriana memoria), dunque, «una vita intessuta

di rimpianto, ossia un vivere come un continuo “prendere congedo” dalle cose più care e da sé stessi, un guardare dietro a sé a ciò che, a mano a mano rimpicciolendo, svanisce all’orizzonte». Tutto è destinato a finire, irrevocabilmente. Una corrente irreversibile attraverso l’universo che sguazza nel fiume tragico del divenire causando una infinita malinconia delle cose, di tutto. Tragicità e malinconia non sono solo nell’uomo, ma in tutte le cose, perché – e come non ricordare Romani 8, “la creazione geme e soffre le doglie del parto” - c’è una comunanza di destino in tutti gli enti finiti dell’universo, compreso lo stesso universo. E allora, un interrogativo ritorna incalzante: il significato di “divenire”, “nulla” (addirittura “due nulla”, quello dell’inizio e della fine), “essere”, “essenza” - e si potrebbe continuare- hanno nella *tua* filosofia (il sottotitolo del Libro di riferimento che ho sottomano è “Saggio sulla mia filosofia”) lo stesso significato che hanno in Aristotele? La Metafisica di Aristotele ebbe il suo recupero in Occidente attraverso Alberto Magno e poi Tommaso d’Aquino che l’accosero dagli Arabi, Avicenna e Averroè. Il genio dell’Aquinato la “sistemò” nella cornice ebraico cristiana e quel Motore immobile del XII capitolo patì l’integrazione necessaria del principio di creazione (*creatio ex nihilo*) e fu come una rivoluzione copernicana *ante litteram*, perché dovette muoversi e restare comunque immobile: se prima era immobile, perché *Atto puro* di pensiero che pensa solo se stesso, non potendo pensare ad altri, diversamente si muoverebbe, ora, con Tommaso, resta *Atto puro* di pensiero, ma si muove liberamente nell’amore e crea il mondo, l’altro da sé.

[12] Secondo Emanuele Severino è con i greci che per la prima volta “si muore davanti al Nulla”, essendo stati loro a pronunciare quella parola. La filosofia nascerà dunque dalla meraviglia, ma lo *Thauma* – per il filosofo dell’eternità di tutti gli enti, che

non divengono e non passano dal nulla all'essere e dall'essere al nulla, perché eterni e semplicemente appaiono e scompaiono-, è *l'angosciato terrore davanti alla morte*. Il Nulla di Parmenide, di Platone e di Aristotele, il Nulla della grammatica greca e del suo scacchiere linguistico, è il Nulla di tutti coloro che hanno parlato del Nulla? Penso anche ai mistici che identificano l'Essere/Dio e il Nulla? Mectilde de Bars – come hai fatto tu – parla di due Nulla nei quali è racchiusa la vita del cristiano: sono identici i vostri due Nulla? Scrive madre Mectilde: «Che felicità aver trovato il centro del proprio niente! Non sono più nella luce né nell'orazione, non so più cosa significhi essere interiore, non so più cosa sia grazia o favore, non so più desiderare niente, la mia anima è divenuta stupida, non ha più nessuna inclinazione: cielo, terra, vita, morte, è la stessa cosa. Non so più niente se non lo stesso Niente. O beato niente! Ecco tutto quello che ne posso dire». Rievoca qui, in una sorta di *Entanglement* (intreccio) mistico, la spiritualità della carmelitana fiorentina Santa Maria Maddalena de' Pazzi sulla via per giungere alla purezza con "l'umiltà e l'annichilazione", annientando il proprio sé, fino al "centro del proprio niente". La purità «si acquista in nulla essere, in nulla intendere, in nulla sapere, in nulla fermarsi e in nulla volere; è necessario che l'anima, la quale vuole avere e possedere in sé questa purità, sia del tutto morta e veramente come insensata e fuori di sé stessa, che non abbia né intendere, né sapere, né volere alcuno». Insomma il "gioco linguistico" (lo *Sprachspiel* di Winttgenstein) "gioca" un ruolo nella determinazione semantica delle parole fondamentali, come Essere, Nulla, divenire, Eterno, Finito o Infinito, oppure no? Se il Nulla è - come tu dici- il suo mistero, "il mistero del Nulla", il mistero non è Nulla, ma è quel "qualcosa di misteriosamente nulla" (*Etwas Nichtiges*). Non dovremmo dunque anche noi, come fece Heidegger per l'Essere, "sprangare" il Nulla per segnalare che il Nulla non

è il “solito” Nulla, ma qualcosa di misteriosamente altro, comunque indefinibile, benché aperto a una infinita definizione? È l’Indefinibile che è condizione ontologica di ogni definizione; è l’Innominabile che crea la stessa possibilità di nominare; è l’Incomprensibile che fonda ogni possibile comprensione.

[13] “Qualcosa” di indefinibile e di impronunciabile, è come il tetragramma ebraico, il nome di Jahwè, solo un grido. Anche quando viene “dichiarato” da Dio a Mosè in Esodo 3, è più una promessa di vicinanza nel viaggio della vita, nel cammino della storia, e non piuttosto una definizione metafisica: “Io sono Colui che sono” o “Io sono” o “Io sarò con te” in questo processo di liberazione. Secondo alcuni Apologisti, Atene avrebbe rubato la formulazione parmenidea a Gerusalemme. Non è sicuro. Invece è veramente sicuro che la tradizione cristiana (con Agostino e con Tommaso, solo per indicare le sommità di questi processi ermeneutici) interpretò il “dogma parmenideo” (e la sua interpretazione platonica e aristotelica) nella prospettiva credente ebraica che sa dell’Alleanza tra Dio e l’uomo (mediatore dell’alleanza tra Dio e la creazione tutta). L’uomo e il creatore è opera delle mani di Dio creatore che, con la sua *Ruah* (il suo Spirito) aleggiando sulle acque, cioè danzando nel ritmo di armoniche cosmiche, crea la bellezza della molteplicità dell’universo. La lingua del popolo eletto però non ha tra le sue parole il Nulla e, d’altra parte, il racconto della creazione genesiaca attinge i miti babilonesi per descrivere la creazione con continui atti di separazione da parte di Dio: così appaiono la terra e le acque, i cieli e i luminari e tutto quanto si vede, in un crescendo che punta alla sua pienezza, cioè la creazione dell’uomo e della donna. Per dire il Nulla da cui – secondo la tradizione cristiana- Dio creò le cose, c’era a disposizione l’immagine della terra “disadorna e deserta”. Ecco allora l’opera del “genio

cristiano” su questo tema: attingere dal platonismo e dall’aristotelismo il concetto di Nulla (perché Dio crea dal Nulla, rigorosamente parlando, cioè filosoficamente) e introducendo nella “metafisica greca” il concetto di creazione che lo scacchiere greco non possedeva, benché avesse la figura del Demiurgo come “mediatore” per plasmare la *Khora* informe (la materia senza forme) con le Idee dell’Iperuranio. La *creatio ex nihilo* venne sempre considerata – fino ai decostruttivisti contemporanei (nichilisti e non nichilisti) - come il grande apporto del cristianesimo alla filosofia. Tanto più che per tanto tempo, il cristianesimo fu considerato sinonimo di filosofia. Non si sono dubbi allora che il Nulla della *creatio ex nihilo* cristiana sia il Nulla dei greci, come anche l’Essere dell’*Ipsum Esse subistens* di Tommaso, sia l’Essere di Aristotele. Per questo la critica di Heidegger alla metafisica e alla teologia di aver incapsulato Dio in un concetto di Essere (=ontoteologia) ci sta tutta. Naturalmente dove è effettivamente riscontrabile. Tuttavia, vorrei farti notare, che la creazione divenne un concetto filosofico (cioè un tema da trattare in filosofia e non in teologia) progressivamente e non da subito. L’aggancio al *Logos* greco appartiene già alle origini fondative del cristianesimo. Una delle grandi idee insistenti da J. Ratzinger-Benedetto XVI è che questo rapporto simbiotico di Logos e Vangelo è provvidenziale. Negli *Atti degli Apostoli*, un macedone appare in sogno a Paolo di Tarso e gli chiede di “passare da loro”, cosa che poi l’apostolo delle genti fece. La traduzione in greco dei Vangeli del resto rappresenta molto di più di una semplice operazione letteraria da cui eventualmente ricavare giudizi (spesso distorti) sulla storicità di quanto là è scritto, come accade maldestramente nella *Scuola della storia delle Forme* (*Formgeschichte*). L’Ellenizzazione del cristianesimo sembra essere stato un processo di inculturazione della fede, indispensabile per la sua diffusione nel primo secolo dell’era cristiana. E solo nel

“corto circuito” avvenuto a Nicea che si è dovuto cominciare a chiarire: i termini greci - come “omousios” (della stessa sostanza) per ribadire nel Credo cristiano la divinità del Figlio, identica a quella del Padre- si aprono a un significato diverso rispetto alla lingua di origine, per lo meno sono funzionali a dire “in qualche modo” il mistero eccedente. La crisi ariana subordina il Figlio al Padre e interpreta il ruolo creatore del Figlio seguendo l’ analogia del *mesotes* demiurgico (il “mediatore” che è creato da Dio per creare il mondo). Così, nella “crisi ariana” il Figlio non è generato, ma creato, non è della stessa sostanza del Padre, non è Dio da Dio, non è Luce da Luce, non è Dio vero da Dio vero, come invece testimonia il Credo. La soluzione della crisi ariana comportò un contraccolpo fatale, purtroppo per la storia successiva: per salvaguardare la divinità del Figlio, il Figlio venne “collocato” senza mezzi termini sul versante di Dio e “sganciato” concettualmente dal creato. Si avvia proprio qui, secondo i teologi più avvertiti, quel processo di secolarizzazione che portò a pensare alla creazione senza più alcun riferimento a Cristo (*pantocratore*) o alla Rivelazione. Accenno soltanto qui, per non farla troppo lunga, che il secondo momento “micidiale” di questa “storia degli effetti” è facilmente ravvisabile nell’epoca moderna, con la nascita della scienza della natura, quando il Creatore, perdendo progressivamente la sua identità di Dio-Padre (identità storico-salvifica) venne rappresentato come Grande Architetto e Grande Orologiaio, concedendo la totale “autonomia” alla realtà creata, in quanto “natura” (e non più tanto creazione) dotate di sue leggi proprie che la scienza sta ancora scoprendo.

[14] No, non sono uscito fuori tema e quello descritto non è affatto un *excursus* estrinseco al ragionamento che stiamo facendo insieme. Il nostro “caro Lettore” deve essere avvertito di

questo. Infatti, si spiega così il vero “perché” di quel divorzio tra filosofia e teologia (tra ragione e Rivelazione) che tu stesso noti in S. Tommaso, il quale «limitò i *praeambula fidei* soltanto alla dimostrazione dell’esistenza di Dio e dell’immortalità dell’anima, escludendo l’*an sit* dell’Incarnazione e della Trinità». Nel tuo acume sistematico di storico della filosofia, hai avuto consapevolezza che l’uomo moderno del Rinascimento con la famosa “dottrina della doppia verità” (= «una verità per questa vita e la sua filosofia, un’altra verità per l’aldilà e la sua filosofia») faceva entrare – per così dire- dalla finestra ciò che il cristianesimo aveva eliminato dalla porta: «un residuo di Paganesimo entrato con l’aristotelismo nella visione medioevale del cosmo e dell’uomo». *Stigmatizzi anche però la grande stranezza*: «che questa concezione è una conseguenza diretta della dottrina di S. Tommaso sulla netta separazione tra Filosofia e Teologia, interpretata – come i Tomisti si ostinano (e del tutto a torto, come si è veduto) a fare – nel senso che la destinazione al fine soprannaturale appartenga soltanto alla Teologia. Invece essa, come aspirazione alla felicità, appartiene anche all’Etica». Solo superando questo divorzio sarà possibile, come tu pretendi, «derivare per rigorosa deduzione razionale la dimostrazione della verità del Cristianesimo». E giustamente sostieni che «se ciò fosse possibile, la filosofia sboccherebbe nella teologia rivelata e dall’una si darebbe passaggio all’altra». È possibile? La tua filosofia sarebbe una dimostrazione effettiva di questa possibilità. Tutto il tuo spiritualismo illuministico ne è la prova. Da qui quella sorta di confessione di “fede filosofica” (F.H. Jacobi) con cui inizi il volume della *Metafisica del concreto* del 1929: «non voglio essere così filosofo, da rifiutare Paolo. Non voglio essere così Aristotele, da essere separato da Cristo». E in verità tu non disdegni di includere nello svolgimento della razionalità filosofica anche l’Incarnazione e la Trinità (i dogmi fondamentali del cristianesimo, che avresti potuto

benissimo integrare con la Risurrezione di Cristo, se non fosse che il Catechismo di Pio X magari ti ha un po' distratto). Da qui puoi stabilire la tua tesi: l'essere parziale, creato da Dio, ha necessità di essere "colmato" nella condizione lacunosa in cui vive (=tragicità dovuta alla sua empiricità spazio-temporale) da un nuovo e più elevato piano della realtà, cioè l'ordine soprannaturale. E per te l'eccezionale intervento con cui Dio comunica il soprannaturale è l'Incarnazione: «l'Incarnazione, allora, sarà la condizione necessaria della creazione delle cose liberamente voluta da Dio, il "*primum volitum*" di Dio?». In una splendida *Lettera* del 31.1.1956 a un non identificato "Molto rev. e caro Padre", pubblicata per intero in D. D'Orsi, *Appunti biografici ed evoluzione filosofica di Carmelo Ottaviano*, *Archivium Mothycense*, 1999), hai scritto: «Questo è un punto, caro Padre, che deve tener presente se vuole rispecchiare la genesi del mio modesto pensiero: lei deve leggere e rileggere il capitolo *La tragicità del reale*: è lì la dimostrazione razionale del cattolicesimo in tutti i suoi dogmi [...] Per ottenere questa dimostrazione, mi fu necessario modificare in sede filosofica la nozione dello *spazio e del tempo* (da qui i miei studi su Einstein), e in sede teologica la nozione di *soprannaturale*, che ho approfondita nel suo vero significato (*che è quello della Scuola francescana, e non quello della Scuola tomista*)».

[15] Non è certo un *lapsus linguae* quello che dichiari con tanta semplicità, e cioè la necessaria trasformazione della nozione del soprannaturale in sede teologica. Non io, perdonami, ma il Lettore – che fino ad ora ha seguito i nostri ragionamenti, magari cominciando a lamentare la stanchezza per una Lettera così lunga – potrebbe chiederti come hai realizzato l'operazione di modificazione: semplicemente ridonando lustro filosofico a una posizione teologica minoritaria (quella francescana) rispetto all'altra tomista

di maggior successo, oppure sei intervenuto “teologicamente” ad approfondire il concetto di soprannaturale che poi utilizzi così bene nella tua ontologia della tragicità del reale? La questione è delicata, ma coglie il cuore della tua pretesa di offrire con la tua filosofia una dimostrazione razionale della verità assoluta del cristianesimo, rispetto anche a qualsiasi altra religione, *donando una dimostrazione razionale dei principali dogmi della fede cattolica*. Fai bene a chiarire i limiti di questa tua presunzione, perché già le dimostrazioni razionali dell’esistenza di Dio dell’Aquinatense (volute come “ragionamenti filosofici”, ma presenti nella *Summa* teologica) vengono contestate proprio come “insensate” in quanto dimostrazioni. Perciò si parla meglio di “prove” e non di dimostrazioni, perché le dimostrazioni sarebbero quelle del sapere scientifico che avanza per osservazioni, analisi ed esperimenti. Per te, dunque, «tutte le dimostrazioni razionali dell’*an sint* dei Misteri, di cui è parola in questo studio, si intendono non come prove apodittiche e assolute, ma soltanto come prove di congruenza logica interiore». E aggiungi il motivo di questo “indebolimento” della dimostrazione, sostenendo che «anzi la presente indagine non pretende nemmeno di valere come “indagine teologica” in senso proprio, ma solo come “indagine apologetica” o dimostrazione della congruenza razionale dei dati teologici». In questo modo ribadisci che la tua operazione di rivisitazione del soprannaturale non è stata “teologica” (cioè una rivisitazione a partire dalla Rivelazione cristiana e dai suoi dogmi cattolici): «è bene a questo punto avvertire che alla determinazione dell’esistenza dell’ordine soprannaturale ci ha condotto un processo rigorosamente razionale». Per via di ragione compi il tuo viaggio filosofico, non possono esserci dubbi. E però, onestamente – perché non puoi mentire a te stesso e a quello che di fatto è accaduto nella tua esperienza teoretica di ricerca della verità, per rispondere con il tuo *Thauma* al grande e unico

problema della vita degli umani, cioè la morte- metti in gioco “per via euristica” la Rivelazione cristiana: «a causa della estrema difficoltà del problema, non sarebbe mai sorto in via di fatto nella mente umana, sperduta nei mille dedali della realtà finita, se la Rivelazione cristiana non ci avesse appreso che un ordine soprannaturale esiste, e che si chiama Grazia, appunto perché *gratis data*». *Sic stantibus rebus*, la domanda giunge spontanea dal nostro Lettore su che fine faccia davvero la filosofia, se non si trasformi immediatamente in teologia, perdendo così la sua pretesa razionale, “solo razionale”, pur *expressis verbis* asserita. Ecco allora la tua sottolineatura della via euristica: «il processo filosofico è diventato qui, nella via euristica, processo storico, pur nulla perdendo della sua razionalità. La Rivelazione è a questa altezza la fiaccola indispensabile, nonché l'unica fiaccola possibile, della ragione». Così, pensando, dunque, prospetti la possibilità che la fiaccola della Rivelazione illumini il viaggio della ragione come in due movimenti di espansione cognitiva e propriamente “critica”, quello filosofico e quello teologico. Non c'è altra via di uscita, a meno di non considerare la teologia come una “scienza razionale”, che muove e avanza con l'unica ragione disponibile all'uomo (benché ragione teologica), cioè la stessa ragione (filosofica) che assume dalla Rivelazione cristiana la luce del suo viaggio. *Oportet philosophari in Theologia*, e per la teologia, specialmente dopo il Concilio Vaticano II, il problema resta sempre il solito: quale filosofia?

[16] Su questa questione ti importunerò un'altra volta, magari dopo aver letto la tua Risposta a questa mia Lettera. Il Lettore è impaziente di conoscere dove voglio andare a parare e leggere le conclusioni di questo mio ragionamento, che come tu sai ti riguarda da vicino e osa ampliare, su nuove prospettive, il chiodo fisso del tuo lungo lavoro teoretico fin dalla tua giovinezza:

elaborare una nuova apologia del cattolicesimo, attraverso la dimostrazione razionale dei suoi dogmi. Ed è quello che “credi” di aver realizzato appunto con la tua *Metafisica dell'essere parziale*. Nel frattempo, allontanandoti dall'impianto del sistema tomistico - quello che ha fatto il successo della neoscolastica per anni- ti sarai alienato del tutto l'ambiente culturale (filosofico e teologico) del tuo tempo che pur viveva i grandi fermenti che portarono al Concilio Vaticano II. Penso agli studi del movimento patristico e di quello biblico, ma anche alla famosa querelle sulla filosofia cristiana. Così facendo, però, hai in qualche modo davvero avvertito il cambiamento, operando come diversi altri nel “sinergismo di filosofia, scienza e teologia”, esercitando la ragione filosofica in una sorta di transdisciplinarietà che non bloccasse il rigore razionale della tua ricerca. La tua filosofia – e le dimostrazioni che proponi dei dogmi cristiani- vivono di una “circolarità solida” che ammette le distinzioni tra i saperi, ma non la loro separazione. Su questo avresti sicuramente dato una bella mano all'elaborazione della *Fides et ratio* di San Giovanni Paolo II che ha ufficialmente aperto l'orizzonte dell'indagine teologica a plurali modalità di eseguire quel rapporto, non più esclusivo della visione tomista e neoscolastica. Nella *Fides et ratio*, oltre Tommaso e Anselmo, vengo citati altri. A me piace ricordare Pavel Florenskij e Antonio Rosmini. E proprio in riferimento a quest'ultimo, desidero terminare questa Lettera con l'osservazione che, forse, la tua dimostrazione razionale dei dogmi potrebbe risultare unidirezionale e pertanto “monca”. Attraverso tanti passaggi logici, giungi a una definitiva conclusione: «La tesi sopra svolta è fondata nei termini di una rigorosa dimostrazione razionale, conformemente allo spirito del presente libro. Il quale è stato scritto nell'intento di lasciar parlare soltanto la ragione, la pura serena fredda ragione. Taccia il cuore con i suoi sentimenti, taccia tutto ciò che noi “vorremmo che

fosse”. Un grande, infinito mistero è intorno a noi e in noi: solo con la luce dell’intelletto sarà possibile penetrare in esso». Religione sì, Cristianesimo sì, ma anche filosofia, perché con la luce della ragione è possibile penetrare nell’infinito mistero che è attorno a noi e dentro di noi. La tua filosofia “trasborda” nella teologia e così mostri una relazione dinamica tra filosofia e teologia, ma sempre e insistentemente nella direzione che va dalla filosofia alla teologia. Accrediti così anche la teologia di un contenuto di sapere razionale, ma forse, inopinatamente, paghi lo scotto dell’impianto culturale (illuministico) di separazione tra credere e sapere, tra fede e ragione. Sicuramente per te – e diversamente da altri- la Rivelazione è una fiaccola, ma la questione seria è sapere se la luce della fiaccola resti ancora “estrinseca” alla ragione (anche filosofica) oppure agisce “intrinsecamente” alla ragione.

[17] Anche Rosmini lavora per tutta la sua vita per una nuova apologia del cristianesimo cattolico e comprese che prima di scrivere di cose teologiche, avrebbe dovuto *rifondare la filosofia*, sballottata tra sensismo e idealismo, incastrata nei limiti del soggettivismo kantiano e dello schematismo trascendentale della sua ragione pura. Elabora così il suo *Sistema della Verità*, incentrato sull’Essere ideale e crede così di aver scoperto una filosofia che, se vera, gli sembra davvero l’unica capace di servire la verità del Vangelo. Ho lavorato molto sui testi del Rosmini, per la tesi dottorale all’Università gregoriana che ho pubblicato per i tipi della Morcelliana con il titolo *La teologia secondo Antonio Rosmini* e il sottotitolo *Sistematica-critica-interpretazione del rapporto fede e ragione*. In questa sede mettevvo in evidenza come la filosofia del Rosmini fosse una “filosofia ricavata dal dogma cattolico”, facendo un’operazione ermeneutica inversa a quella operata dal Gentile e dal suo attualismo. È impossibile separare la fede e la teologia del Rosmini

dalla sua filosofia, realizzando come una sorta di “epochè” sulla sua fede, per permettere alla ragione di avanzare con una sua pura verginità. A parte l’astrattezza di questa richiesta, tutta heideggeriana (pensa a quello che Heidegger scrive sulla filosofia cristiana come una incomprensione o un ferro di legno nella sua *Introduzione alla metafisica*), in Rosmini questo è davvero impossibile, perché inestricabile è l’intreccio tra fede e ragione (filosofica), poste nell’atto del cogitare in “circolo virtuoso”. Sai bene che Rosmini offre una soluzione innatista al problema dell’origine delle Idee. Ed è singolare venire a sapere che questa soluzione innatista gli è sembrata doverosa proprio a partire dalla definizione tridentina del dogma del Peccato originale. Nell’*Antropologia soprannaturale*, Rosmini chiaramente sostiene di aver tratto la sua filosofia dalle “viscere della cristiana teologia”, quasi novello Socrate, filosofo maieutico, e levatrice che lavora perché il bambino nasca sano. Tra la malinconia delle cose e la mia personale malinconia, ti comunico, con non poco dolore, la solitudine che ho vissuto in questi anni: le idee di fondo – che ritengo originali e aperte a ulteriori sviluppi di originalità- non passano, non vengono discusse, non sono state nemmeno criticate, ma semplicemente ignorate dal dibattito rosminiano, come se nulla fosse, coccolandosi con l’idea che comunque Rosmini è un grande filosofo, il “Kant italiano” (ad alcuni può anche piacere). In verità, è stata propria la scoperta della prospettiva teologica del pensare di Rosmini a consentire il superamento della condanna del *Post Obitum* e il conseguente avvio del Roveretano agli “onori degli altari”. E tuttavia le due prospettive ancora risultano “separate”, nonostante tutto. Perché un avvicinamento del Rosmini filosofo al Rosmini teologo inficierebbe la filosofia del Rosmini e la sua stringente razionalità cognitiva. È lo schema della separazione moderna tra ragione e fede che funziona anche tra i filosofi cattolici (che magari non sopportano di essere nominati

“cattolici”, perché sarebbero filosofi e basta), i quali, a loro volta, non danno “dignità teoretica” ai loro amici teologi, perché li ritengono più predicatori del Vangelo che esperti della ragione critica. Strana e mortificante situazione del cattolicesimo contemporaneo, che anche da questo versante rischia di essere “cattolicesimo convenzionale”, perché il riferimento alla dottrina cattolica è generica, piuttosto che generativa di autentico pensiero, anche metafisico. Rosmini è allora un modello che sta parlando al futuro, nella speranza che il presente sappia imparare dagli errori del passato. Quando apparirà con maggiore chiarezza *il carattere epistemico della fede cattolica* e della sua tradizione (di *Fides quaerens intellectum* e di *Intellectus quaerens fidem*) si potrà giungere a una nuova apologetica del cattolicesimo, non solo perché la filosofia istruisce la coerenza logica dei dogmi, ma soprattutto perché, viceversa, i dogmi sono fondamento della “coerenza logica” della metafisica.

[18] E tu sei sulla buona strada, perché hai guadagnato da una precisa prospettiva teologica, diversa da quella tomista, una sorta di “cristocentrismo obiettivo” (G. Moioli). Infatti guadagni: «l’Incarnazione senza il peccato, secondo la celebre dottrina della Scuola Francescana». *L’Incarnazione è il soprannaturale concreto* ed è ciò che rende concreto anche l’essere parziale, effettivamente sé stesso: «non è dubbio che Dio abbia pensato e voluto *prima di tutte le creature Cristo, l’Uomo-Dio (primum volitum)*, e che quindi Cristo sia il mediator universale, cioè la sorgente della Grazia in quanto fusa con tutti gli enti». E ancora, per “coerenza logica”: «ma se la fonte della Grazia è Cristo, è necessaria la conclusione che la creazione è ordinata a Cristo come a sua causa finale e ragion d’essere. Perché la natura sia, e quindi se la natura è, come l’esperienza ci testimonia, l’Incarnazione *deve* essere anch’essa, poiché la natura è stata creata per l’Incarnazione». Da qui giungi anche a

collegare una specie di primato del Risorto: «Ed ecco ritornare l'opzione...: o monismo materialistico, o monismo idealistico, o Cristianesimo. È quanto già vide S. Paolo, in quella scultorea sentenza: «*Si Cristus non resurrexit...manducemus et bibamus, cras enim moriemur*» (I Cor., XV, 17, 32). Se Cristo non è risorto, non era l'Uomo-Dio: se invece era l'Uomo-Dio, è risorto dai morti. Qui sta la scelta. Ed essa in definitiva è duplice: o con Cristo o senza Cristo. La stessa cosa è infatti dissolversi quale nebbia al vento, come pretende il monismo materialistico, o essere riassorbiti e annullati nell'Io trascendentale, come vuole il monismo idealistico. Il monismo, cioè, o è Cristianesimo, o non è; e se non è, mangiamo e beviamo, ché domani morremo». Da qui, io ritengo, tu ti sei posizionato in una prospettiva euristica, per la quale meglio rigorizzi la posizione apologetica di Tommaso d'Aquino: anzitutto gli suggerisci che non solo l'Incarnazione e la Trinità sono dogmi della fede, ma anche la *creatio ex nihilo* (che è, infatti, creazione in Cristo, essendo l'Incarnazione "senza il peccato" e per la creazione). Così, com'è stato possibile, inserire nei *preambula fidei* l'*an sit* della creazione con le prove dell'esistenza di Dio, la stessa cosa si può fare di tutti gli altri dogmi della fede cattolica. E questa dimostrazione razionale – condivisibile da tutti coloro che muovano razionalmente con l'onestà della coscienza in ricerca della verità, fossero anche non credenti – non sarebbe per nulla una razionalizzazione del dogma, ma piuttosto un togliere dai misteri quell'oscurità che tuttora consente a molti di giudicarli come assurdi. Tu sei stato cattolico e non hai praticato una fede alla Tertulliano (= *credo quia absurdum*). Sai bene per altro che se la fede si rapporta al mistero sempre incomprensibile, l'oscurità permanente della incomprensibilità del mistero non è dovuta a una mancanza di luce, ma a una incommensurabile sovrabbondanza di luce. Come ben dici: «siamo insomma *supra rationem (finitam)*, ma non *contra*

rationem». Immagino ricorderai la preghiera di Anselmo di Aosta nel *Proslogion*, quando si rivolge a Dio – *Colui che abita una luce inaccessibile* – chiedendogli illuminazione, per poter “ragionare bene” e giungere a un argomento evidente alla ragione sulla esistenza di Dio, tale che, per la sua evidenza razionale, anche chi non crede che Dio esiste, non potrebbe però non ammetterlo. La fede cattolica non contraddice la ragione, anzi la cerca sempre, benché diventi anche un modo di “attualizzare” la ragione. E perché non dovrebbe o potrebbe? La “ragione pura di Kant” è la stessa della “ragione fenomenologica di Hegel”, il quale, nella sua *Fenomenologia dello Spirito*, ha stabilito – oltre ogni idealismo soggettivistico e ogni realismo ingenuo – che «l’idealismo perciò deve essere in pari tempo empirismo assoluto»?

[19] Dammi solo ancora un “secondo” per concludere, tenendo conto del Lettore che ha brontolato per la lunghezza di questa Lettera. Per I. Kant “la lunghezza di un libro non si misura dalle pagine occorse per scriverlo, ma dal tempo impiegato per leggerlo e comprenderlo”. Sembra che, anche qui, e non solo nelle due teorie della relatività di Einstein, spazio e tempo non siano delle costanti, ma solo variabili. Perciò, ti chiedo un “secondo” del mio tempo e non del tuo. Tu vivi, infatti, nella “luce inaccessibile”, cioè nella realtà concreta del soprannaturale escatologico e chissà a quale velocità di luce stai viaggiando, nella condizione di un “corpo risorto” che ti conferma quanto il tuo spiritualismo illuministico ti ha permesso di intuire qui da noi: la materia e, quindi, anche i corpi, tutto davvero, ha un’unica sostanza, cioè *l’infinita trama di relazioni costituite dalla forza attrattiva dell’amore*. La realtà vive di dimensioni profonde sconosciute agli scienziati della fisica classica e anche a quelli della meccanica quantistica, come ai filosofi e ai teologi. In queste dimensioni – capaci di incrociare e intrecciare

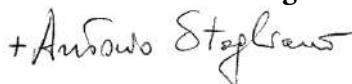
non solo gli spazi, ma anche i tempi- non è difficile filosoficamente accogliere la possibilità che *ci venga incontro dal futuro una nuova illuminazione*, per consentire oggi di venire a sapere e conoscere meglio la realtà, la quale è sempre più grande di ogni nostra immaginazione. Oso dire anche di più, pensando possibile che quel futuro (nonostante l'irreversibilità del tempo) "curvandosi all'infinito" possa intrecciarsi con il passato più remoto, quello dell'inizio, sicché *quell'illuminazione ci giunga dal futuro-passato*, perché in quel futuro è propriamente il passato l'ultimo suo vero fondamento. Nel sinergismo di filosofia, scienza e teologia – nel frattempo- non è inverosimile immaginare *una nuova scienza dell'uomo*, interessata alle scoperte umane fondamentali (perché l'uomo resti e diventi sempre più umano) e non a litigare sulla "superiorità del proprio punto di vista del pensare", magari rinfacciando agli altri saperi e agli altri diversi approcci l'irrazionalità o il fideismo. Si può continuare a filosofare metafisicamente dopo la scoperta della teoria della relatività generale di Einstein, come se questa non si desse? No! Perciò nella tua *Metafisica dell'essere parziale* hai sentito il bisogno di ridefinire i concetti di spazio e di tempo. Il tuo illuminismo non disdegna di combinare ragione e cultura. E la fede? Nel tuo illuminismo la incontri proprio nella cultura e non la separi, ma la metti in circolo. Dici, infatti, che su un piano euristico, la fiaccola della Rivelazione ha consentito delle scoperte necessarie per capire l'umano e il suo essere parziale. Così sinteticamente, con le tue parole: «nella via meramente euristica, il processo qui esposto non sarebbe stato umanamente possibile senza la Rivelazione [...] Conoscendo la meta a cui mirare, l'argomentazione è indirizzata ad un cammino, a cui non avrebbe mai posto mente da sola». E qual è, secondo te, la meta del viaggio, visibile solo grazie alla fiaccola della Rivelazione? È la risurrezione della carne in Cristo risorto, cui tutto tende come alla propria meta:

«ecco perché la realtà tutta anela a Cristo, tende a Cristo, sospira Cristo. Il suo divenire ha Cristo per meta, il suo essere ha Cristo per scopo».

Caro amico, se tu ispiri, vorrei in una prossima Lettera, chiarire perché la Rivelazione potrebbe non solo euristicamente ma anche epistemologicamente contribuire al pensare non solo teologico e filosofico, ma anche perché no, pure scientifico. Prima però aspetto una tua Risposta. Ti saluto di cuore e non ti scordare di me, tuo vescovo. Soffro molto la malinconia della mia ignoranza, perciò mandami – dalla dimensione di realtà profonda che tu abiti nel corpo del Risorto- qualche fotone di luce celeste che illumini la parzialità del mio cuore e della mia mente.

Nel frattempo accolgo come illuminazione la testimonianza della tua fede che trasformi tu stesso in preghiera: «La realtà, il divenire non sono se non per Cristo: ogni stormire di fronda, ogni sospiro di vento, ogni balenio di luce, in quanto è, è una voce che chiama Cristo. Tutto il reale è un immenso canto a Cristo, uno sterminio concordo di voci innumeri, ma concordi: *“Salvaci dal nulla; vogliamo vivere, e Tu solo sei la vita”*».

+Antonio Staglianò



SOMMARIO

Come fosse un dialogo tra amici, questa *Lettera a Carmelo Ottaviano* mette a fuoco il tema centrale del lavoro teoretico del filosofo della *Tragicità del reale*: elaborare una nuova apologia del

cattolicesimo, attraverso la dimostrazione razionale dei suoi dogmi. È una missione che Egli assegna alla “quarta età” della filosofia: *la costruzione di una nuova apologetica su base razionale* per dimostrare la compatibilità tra filosofia e religione, e soprattutto la compiuta compatibilità del cristianesimo con la filosofia, potendo proprio la metafisica dimostrare la verità del cristianesimo (cattolico), rispetto a ogni altra religione. L’esecuzione del progetto implica il ripensamento originale del rapporto fede e ragione, oltre ogni divorzio imposto dal pensiero moderno (e tomista). Allo scopo, è importante lavorare, mettendo come in un “circolo virtuoso” i diversi saperi: filosofia e teologia, insieme a scienza e letteratura.

Parole chiave: Spiritualismo, Rivelazione, Fede e Ragione, Sinergismo, Cristocentrismo.

SUMMARY

As if it were a dialogue between friends, this *Letter to Carmelo Ottaviano* focuses on the central theme of the theoretical work of the philosopher of *The Tragicity of the real*: elaborating a new apology for Catholicism, through the rational demonstration of its dogmas. It is a mission that he assigns to the “fourth age” of philosophy: *the construction of a new apologetics on a rational basis* to demonstrate the compatibility between philosophy and religion, and above all the complete compatibility of Christianity with philosophy, since metaphysics can prove the truth of Christianity (catholic), compared to any other religion. The execution of the project implies the original rethinking of the relationship between faith and reason, beyond any divorce imposed by modern (and thomistic) thought. To this end, it is important to work, putting

the different knowledge in a "virtuous circle": philosophy and theology, together with science and literature.

Keywords: Spiritualism, Revelation, Faith and Reason, Synergy, Christocentrism.

**Aspetti della posterità intellettuale di Carmelo Ottaviano tra
biografia, filosofia e arte**

di *Francesco Rando*

“Chi intraprende cose belle è bello
soffrire qualsiasi cosa gli tocchi”
(Platone, *Fedro*, 274 A-B).

Dell’“ombra” di Carmelo Ottaviano

Non ho conosciuto il filosofo Carmelo Ottaviano, ma la sua ombra, come quella di Banco di Macbeth, mi ha perseguitato, nel bene e nel male (fortunatamente più nel primo caso che nel secondo), dall’infanzia fino ad ora, per quanto strano possa sembrare; infatti, sebbene entrambi siamo nati nella zona alta della città di Modica a poche centinaia di metri di distanza, non potevamo essere più diversi, perché lui è stato uno studioso e un filosofo, mentre io non conoscevo neppure il termine filosofia né avevo la minima idea di che cosa fosse, in quanto ero, come si suol dire, un vero e proprio ragazzo di strada, nel senso che io ed i miei coetanei vivevamo più sulla strada che in casa, presso la quale ritornavamo solo per dormire, almeno d’inverno, sì perché d’estate neppure per quello.

Ed ecco il mio primo incontro, non con lui, ma con suo parente; all’età di sei anni mio padre mi mandò, mio malgrado, a frequentare la scuola elementare, che allora era ubicata in un vecchio convento; perché ho detto mio malgrado, proprio perché per noi ragazzi di strada era una tortura restare chiusi per quattro lunghissime ore in una stanza con un maestro severo, che teneva la bacchetta sulla cattedra (cattedra si fa per dire perché era un tavolo

vecchio), mentre noi ragazzi stavamo seduti dietro banchi che definirli vecchi è un eufemismo; chi lo sa quante generazioni di ragazzi vi erano passati, ognuno dei quali aveva lasciato, ovviamente, un'impronta; c'era il calamaio con l'inchiostro perché utilizzavamo soltanto i cosiddetti pennini, quasi sempre sgangherati. Fortunatamente io ero seduto vicino ad un'ampia finestra che dava sulla vallata, dove scorreva la cosiddetta Fontana grande o, per dirla elegantemente ora che so di latino e greco, *Fons Motykanus*, così denominato dall'antico geografo Tolomeo. Il mio sguardo era perso laggiù, più che verso il maestro, salvo quando mi arrivava qualche bacchettata; presso la quale Fontana, sempre ricca di acque sia d'estate che d'inverno, spesso e volentieri noi ragazzi, *caliannini a scola* cioè marinando la scuola, ma il termine dialettale ha una sua pregnanza che lo scialbo verbo italiano non rende, scendevamo per farci il bagno, catturare le rane che arrostavamo, e, soprattutto, guardare le donne, soprattutto le ragazze, che lavavano i panni, con la veste alzata fino sopra le bianche ginocchia (non è che avevamo altra possibilità di vedere un po' di nudo femminile). Non ricordo di aver mai fatto compiti in casa; studiavo, si fa per dire, alla fioca luce di un lume a petrolio; tutte le mattine era compito mio pulire dalla fuliggine il vetro perché avevo la mano piccola. Non solo il lume a petrolio ma anche qualche candela o la lucerna ad olio (ricordate la bella parabola evangelica delle vergini stolte e delle vergini sagge con le loro lucerne ad olio?); anche il nostro filosofo ha studiato alla debole luce di una simile illuminazione. Non solo, ma quanti capolavori, nel corso dei millenni, sono stati scritti così! Heidegger, forse il più grande filosofo del Novecento, si rifugiò nella sua casa immersa nella Foresta Nera e scriveva, scriveva, scriveva al lume di candela; ne usciva soltanto per tenere le sue lezioni all'università.

Bene, chi era il maestro severo, che, con le buone e, più spesso, con le cattive ci insegnò a leggere, scrivere e far di conto? Era il Maestro Ignazio Fronte, al quale un tremendo tic nervoso deturpava continuamente metà volto (potevamo noi monelli guardare per quattro ore un simile maestro?); in seguito ho saputo che era fratello dell'avv. Pasquale Fronte; tuttora a Modica Alta c'è il palazzo Fronte ubicato in una stradina che si chiama, come si usava spesso allora, Via Fronte, in onore del palazzo e del proprietario più importanti della stradina. Ma chi era questo Avv. Pasquale Fronte e che cosa ha a che fare con Carmelo Ottaviano? Era il nonno materno del nostro filosofo; infatti la madre era Concettina Fronte, figlia dell'avvocato, che era un personaggio illustre di Modica; a lui, infatti, si deve la fondazione dell'Ospedale Maggiore della città; egli trasformò un'opera pia nel primo ospedale vero e proprio, del quale fu il primo presidente. Tuttora l'ospedale di Modica ha mantenuto il nome di "Maggiore", voluto dal nonno del nostro filosofo. Ecco il primo incontro con Ottaviano. Il padre era, anche lui, un avvocato di Ragusa Ibla, che, poiché l'unico tribunale esistente in tutto il ragusano era a Modica, vi si trasferì; qui conobbe la figlia dell'avvocato Pasquale Fronte (ironia della sorte: da qualche anno il tribunale di Modica è stato trasferito a Ragusa).

Conseguita, bene o male, la licenza elementare, per noi ragazzi si aprivano due strade: l'artigianato (mio padre, infatti, mi aveva mandato, per imparare il mestiere, prima da un barbiere e poi da un sarto, anzi tre sarti); la seconda opzione era la campagna, dove volentieri sarei andato per continuare il mestiere del nonno paterno e di mio padre *u raricciaturi*, cioè il potatore di alberi. Di continuare le scuole manco a parlarne; noi, ragazzi, infatti, sapevamo che esistevano *i scoli ri jusu*, cioè le scuole della parte bassa della città, ma in che cosa consistessero e a che cosa servissero non lo sapevamo, perché pensavamo che il Maestro ci avesse insegnato

già tutto. Però, mio padre, poiché a Modica Bassa si era aperta una Scuola di Arti e Mestieri, pensò bene di iscrivermi al corso di Meccanica; solo che ebbi la ventura di incontrare non un Lucignolo, ma ben due, sicché al mattino partivo da casa per andare a scuola, dove, però, non arrivavo mai, perché andavamo per campagne a saccheggiare orti o alla Fontana grande. Fortunatamente mio padre, per un caso fortuito, se ne accorse, mi riportò a scuola e mi tenne sotto strettissima sorveglianza; dico fortunatamente, perché di quei due miei compagni uno finì ammazzato e dell'altro non ho avuto più notizie.

Avrei fatto il meccanico? A poche centinaia di metri da casa mia c'era un Oratorio salesiano; una volta, casualmente, ci entrai e vidi che i ragazzi davano calci ad una cosa rotonda che rimbalzava, che mi dissero si chiamava pallone; volli provare anch'io e la cosa mi piacque; ci ritornai spesso a giocare, ma, quando rientravo a casa, dovevo pulirmi ben bene l'unico paio di scarpe per evitare che mio padre se ne accorgesse. I Salesiani mi presero a ben volere e mi fecero studiare; anzi avrebbero voluto che diventassi uno di loro, ma avevo due vizietti, che erano incompatibili con i bravi figli di Don Bosco: la libertà e il fascino femminile, che quelle bianche ginocchia delle ragazze, intraviste mentre lavavano i panni alla fontana, avevano acceso.

Del mio curriculum scolastico

Scuola media, ginnasio, liceo classico e per l'Università? Poiché la mia famiglia, pur con tutta la buona volontà, non aveva le possibilità di mantenermi, prima cercai lavoro; trovato il lavoro, incontrai una volta il prof. Giuseppe La Rosa, professore di Storia e Filosofia al Liceo Classico "Tommaso Campailla", il glorioso Liceo di Carmelo Ottaviano, il quale mi consigliò di iscrivermi all'Università di Catania nella facoltà di Storia e Filosofia, perché – mi disse – non c'era bisogno di frequenza. A proposito del quale mi sembra doveroso aggiungere un particolare, che ha che fare sempre con l'"ombra" di Ottaviano; infatti, recentemente mi ha detto il genero del Prof. La Rosa, che diventò un mio grande estimatore (mi chiamava sempre "professore"), e fu eletto per diverse legislature senatore della Repubblica, che, prima di morire, teneva in mano il Libro degli Atti dei Convegni, edito in occasione del Centenario della Nascita del Filosofo, che io gli avevo portato in regalo; "Bravo! – mi disse – Senza di te Ottaviano, che io ho conosciuto e studiato e apprezzato molto ed ho avuto l'onore della sua amicizia, sarebbe rimasto un illustre sconosciuto; io conservo gelosamente tutti i numeri della rivista *Sophia*, fondata e diretta per 40 anni dall'Ottaviano. Bravo, professore!". Sono rimasto non solo sorpreso, ma, soprattutto, commosso. E ho pensato, nel mio piccolissimo, a Francesco Petrarca, che, quando serenamente cessò di vivere nella notte, il 19 luglio 1374, ad Arquà nella sua piccola e modesta casetta, al mattino successivo fu trovato con il capo reclinato su un libro: l'*Eneide* di Virgilio.

Qualcosa di simile mi capitò con il mio primo preside, prof. Nino Barone (grande preside, efficientissimo e coltissimo nonché raffinato scrittore e poeta); infatti, gli portai e il volume degli Atti e il catalogo delle mostre; a proposito del secondo, egli ne fu

talmente affascinato da scrivermi una bellissima lettera, che conservo fra le mie cose più care. Egli mi scrisse, fra l'altro, che aveva apprezzato in particolare, oltre i quadri del Maestro Cilia, la descrizione da me fatta della campagna iblea e il breve excursus sul concetto del sublime; egli avrebbe voluto, infatti, svolgere la tesi di laurea proprio sul concetto del *Peri Hypsous*, ma ne fu distolto. L'ultima volta che lo incontrai, mi disse che aveva letto già la metà del volume degli Atti e sperava di completarne la lettura; purtroppo, poco dopo venne a mancare.

Ma che ne dite se riporto tutta la lettera e quella che il Maestro Cilia gli indirizzò, dopo averla letta? Perdonatemi, ma sono entrambe troppo belle per lasciarle nell'ombra:

Carissimo Franco,

“Ho ‘visitato’ e ‘letto’ il prezioso volume che mi hai dato in mano con garbo e signorilità. Grazie, grazie di cuore perché mi hai offerto un'opera unica in cui lo splendore di un pittore e il pensiero di un autentico filosofo si uniscono in un trittico tutto bello (e originale), giacché tu sei il terzo attore di questa superba trilogia. Bravo, Franco, perché accanto ai primi due grandi attori, hai collocato un tuo discorso chiaro, significativo, ricco di raffinata cultura, e per tale via sei diventato terzo e hai collocato Cilia e Ottaviano in un panorama che è tuo e solo tuo.

Il tuo punto di partenza (Cilia pittore, sì, ma anche filosofo!) è stata scelta iniziale veramente azzeccata, perché ti ha consentito di entrare subito nel rapporto più vero fra Cilia e Ottaviano, l'incontro cioè fra l'infinito, l'indefinito, il sublime! Ne è venuta fuori una traccia di grande valenza che fa da sfondo a tutto il tuo saggio.

Saggio bello, lucido, vasto e ricco, che a un certo punto vale per se stesso, acquista una autonomia che raramente si riscontra in un brano di critica artistica, letteraria e filosofica.

L'idea di accomunare in un Convegno un filosofo e un pittore, due Grandi, un pensatore e un artista del pennello, è stata cosa veramente nuova e originale, nel panorama della cultura siciliana e nazionale.

Ti fa onore Franco. Chi sfoglia le pagine di quello che a prima vista pare un "catalogo" resta stupito, perché trova accanto alle pagine pittoriche le riflessioni del filosofo, armonizzate perfettamente fra loro e poi 'illuminate' da un excursus storico-filosofico di rara preziosità.

Sorriderai Franco se ti dico che il mio primo tentativo di laurea, alla Cattolica, (1940-10/6), fu di fare una tesi sul 'Pery upsus' (Il sublime nella letteratura greca!!). Il mio maestro mi dirottò poi su altri lidi, ma il sublime m'è rimasto nel cuore per tutta la vita!

A te oggi va il merito di aver fatto un excursus proprio sul sublime! Ed io ho letto con emozione gli 'accostamenti' che tu hai rintracciato nel corso dei secoli da Saffo, a Dante, a Leopardi. Al di là delle cose belle che hai detto su Cilia e Ottaviano, a te va il merito di aver quasi fatto una 'storia' sulla riflessione dell'uomo, dei poeti, sull'infinito e sul sublime, sul momento più alto a cui il pensiero umano possa dedicarsi. E quando all'inizio del tuo excursus, hai collocato Kant, sono rimasto profondamente turbato e mi sonno commosso, perché ho sempre pensato che, fra tutti i filosofi moderni, Kant sia stato il più vicino al 'divino'.

Quello che hai detto su Cilia varcherà certamente i nostri confini provinciali. L'apertura iniziale sul nostro *Territorio*, sulla nostra campagna è un pezzo da antologia, perché hai saputo unire la magia degli alberi, del mare e del sole con il sacro di Venere Eri-cina, il miele degli Iblei, in una visione organica che comprende anche, nel nome della città, un pizzico di storia. Bella apertura, veramente bella e te lo dice uno che nei suoi testi [la bella trilogia, di

cui mi ha fatto graditissimo dono con dedica] ha cercato, anche solo con qualche rigo, la bellezza della nostra natura, del nostro paesaggio.

Non mi dilungo sull'esame che hai fatto dei singoli quadri. Validissimo e capace di illuminare ogni singola opera e di esplicitare la sua bellezza.

Vorrei ancora di te e del tuo lavoro, ma mi fermo qui, per ora! Ti ho elogiato, ma l'ho fatto col cuore e con vera comprensione. Non è retorica! Scusami per la mia brutta calligrafia.

Un abbraccio.

Tuo Nino Barone

Che dire? Sono rimasto senza parole e mi sono limitato a girare la lettera al Maestro Cilia, che così ha scritto al mio caro presidente:

Ill.mo Prof. Antonino Barone,

Caro Professore,

il mare è forte, non riposa mai, come i Suoi pensieri, che non riposano mai. Non conosce, il mare, il sonno della notte; il mare contempla con amore lo spettacolo di ogni tramonto, accogliendo nel suo grembo il sole carico di carminio acceso che dal cielo scivola lentamente fra le sue braccia. Ora questo mare-cielo accoglie il respiro del pensiero, che è in ogni cosa che Carmelo Ottaviano, Francesco Rando e io con Lei condividiamo.

Caro Professore, come Lei acutamente ha osservato, io dipingo il cielo e il mare, cerco nei colori dell'anima la luce di Dio, di quel Dio che procura a volte dolori forti, indivisibili, come è accaduto al nostro Carmelo Ottaviano; ma è proprio dalla conoscenza e dalla partecipazione a questo dolore-dolore che si eleva lo spirito, rendendo possibile la realizzazione degli eventi voluti da Francesco Rando, dove colori, musica e parole, sono un umile e sincero

omaggio a Carmelo Ottaviano, alla sua figura di Filosofo e di uomo che non dimentichiamo, che non possiamo dimenticare.

Mi sono più volte chiesto perché la vita di un uomo così straordinario, dedicata totalmente alla filosofia, sia rimasta intrappolata repentinamente nell'escatologica patologia di un male che ha divorato la sua vita; dalla lettera che Lei ha scritto a Francesco Rando ho tratto riflessioni significative per comprendere meglio il senso dell'ineluttabile che lega la vita alla morte, trovandovi, soprattutto, la prova ulteriore che, se si spalancano le porte del cuore, si vince, perché il pensiero va oltre la morte.

Testimone di ciò è il saggio di Francesco Rando, dove, complice il mio colore, la grande opera di Carmelo Ottaviano, viene rivisitata, con le cose che più amava, compresa la pittura e la musica.

Un percorso di immagini, di suoni e di parole, dove il dato concreto della sua filosofia si intreccia con le sue passioni, i suoi sogni e le nostre speranze.

Ho bisogno, caro Professore, del mare della Sua mente, del mare tumultuoso della Sua intelligenza, che il suo generoso scritto indirizzato a Rando mi ha trasmesso. È un sostegno assai prezioso, mi creda, per andare avanti nel difficile cammino della vita e dell'arte.

Grazie, Prof. Antonino Barone.

Suo Franco Cilia

Che dire? Nulla, se non farmi ancora più piccolo per aver suscitato, forse involontariamente, tali suggestivi pensieri.

Ma non è finita; sì perché come potrei tacere della bellissima lettera che il Maestro indirizzò alla signora Carlotta Ottaviano e a me, quasi accomunandoci in un unico abbraccio? Proprio non

posso, anche se si parla di me (forse mi sto lodando troppo, e chiedo umilmente venia):

Amatissima Signora Carlotta Ottaviano,

per quella medianità avuta in dote da Demofilo Fidani, riconosco nelle parole che, attraverso il chiarissimo prof. Francesco Rando, ho ricevuto, l'autenticità del Suo pensiero e di questo La ringrazio commosso. Lei sa meglio di me che il tempo non esiste, è un'invenzione dell'uomo, l'oggi è uguale all'inizio della vita. La vita e la morte sono la stessa identica cosa, si va verso l'infinito, trovando Dio e la Sua luce azzurra, dove tutto è pace. Mi creda, il compito che mi è stato assegnato dal prof. Rando non è stato facile, ma è di uno spessore da fare tremare le vene e i polsi. Potevo io, consapevole della mia pochezza, dare voce a Carmelo Ottaviano e colore al suo alto, possente, pensiero filosofico?

Sono andato avanti tenendo conto dei miei limiti, ma trasportato e aiutato dalla maestosità dell'opera del Maestro, così ricca di umanità e di incoraggiamento verso chi vuole inoltrarsi in un viaggio che conduce alla comprensione della filosofia. Ho tuffato gli occhi, il cuore e l'anima oltre le cose che sapevo, condotto per mano da Francesco Rando, insuperabile compagno di viaggio nel mondo di Suo Marito. E in questo cammino verso la conoscenza, i miei passi, prima incerti, hanno trovato piano piano, nel grande respiro del pensiero del Maestro, le risposte che da tanto tempo cercavo.

Ieri, in un soffio di vento, la voce del Maestro mi ha detto: "Ricorda ai miei figli che io sono in ogni cosa che insieme abbiamo amato. Salutami gli amici e i miei amati giovani; sappiate che io vivo in quello che ho scritto e nell'infinito che cercate".

Questo, caro prof. Rando, è quanto la signora Carlotta e il Maestro mi hanno trasmesso con la voce del cuore, che supera i confini della 'parzialità' che noi viviamo. La ringrazio per le

immeritate parole che Lei dedica al mio lavoro, ma Le confesso che avere la Sua amicizia e quella del prof. Alessandro Ghisalberti mi rende orgoglioso e dà ai miei piedi di argilla ali per volare e vedere il mondo attraverso il grande respiro dell'opera di Ottaviano.

Preso da incantamento, rapito da questa grande sinfonia filosofica, viaggio nei giorni della mia vita con più consapevolezza, non dimenticando la 'finitezza delle cose tutte'. Certo, le tempeste intellettuali, che mi attraversano, spesso mi sbattono sugli scogli della mia pochezza, costringendomi a lasciare i fogli e le tele bianchi e i colori condannati a indurirsi sulla tavolozza, perdendomi nella vastità del pensiero, in cui mi elevano le parole di Ottaviano, capaci di volare con il vento.

Chiarissimo Professore, il Maestro mi ha insegnato, viaggiando nel suo pensiero, che la vita e l'amore derivano la loro potenza dal cielo e ora so che questa potenza non abbandonerà l'uomo finché il mondo non ripudierà l'amore. Così l'Angelo venuto dal cielo condurrà l'uomo davanti al Dio dell'amore, che darà nuova luce e nuove speranze: una certezza a cui ho voluto offrire la tavolozza dei miei colori, dipingendo l'Infinito del Maestro.

Sappiamo che nessuna nave può condurci dove può una pagina di filosofia; con quella di Ottaviano siamo solo all'inizio di un lungo viaggio che abbiamo appena intrapreso, mio fraterno amico.

Abbia il mio affetto.

Ragusa, 18 gennaio 2009.

Suo Franco Cilia

Bene, ancora l'"ombra" di Ottaviano mi fece fare l'incontro più fortunato e più bello della mia vita: mia moglie! Posso dire, con padre Dante, che "Galeotto fu il libro e chi lo scrisse"; infatti, lavorando e non potendo frequentare l'Università, una domenica

mattina ho incontrato Saro Cicero all'Oratorio salesiano e, parlando del più e del meno, gli dissi che mi ero iscritto in Filosofia a Catania; "Anche mia sorella Lina"; "Posso venirla a disturbare per avere qualche informazione, visto che lei frequenta?" "Sì, certamente". Non la conoscevo, mi presentai a casa sua e le dissi: "Signorina, mi ha detto suo fratello che è iscritta in Filosofia a Catania, potrebbe darmi qualche chiarimento?". Per farla breve, cominciammo a studiare insieme, lei con tantissimo impegno (imparava a memoria anche le note), mentre io, rimasto affascinato e dalla sua intelligenza e anche dalla sua bellezza, studiavo piuttosto come conquistarla; non è stato facile (il primo bacio glielo ho carpito mentre avevamo davanti un libro di Ottaviano), ma dopo quattro lunghissimi anni (cose d'altri tempi ovviamente) ci sono riuscito.

Dell'università e del '68

Esame di Storia della Filosofia Antica: seguendo i suggerimenti della mia “istitutrice” avevo studiato sui libri consigliati di Ottaviano, in particolare il primo volume di oltre mille pagine e, per giunta stampato con una scrittura minuta, del *Manuale di storia della filosofia* della Rondinella e alcuni problemi della *Metafisica dell'essere parziale*; al solo guardarli, quei libri, mi fecero paura, anche perché avevo studiato, nei tre anni del Liceo, su un manualetto di storia della filosofia di qualche centinaio di pagine (tali, infatti, erano allora i manuali adottati nei licei classici). Comunque, aiutato dalla mia “guida”, mi ero preparato abbastanza e poiché sentivo dire che il professore Ottaviano aveva un debole per gli studenti provenienti dal liceo classico di Modica, ero abbastanza speranzoso; ma, quale fu la mia sorpresa nel vedere invece un'assistente del professore tutta nero vestita. La mia sorpresa raddoppiò quando, ad un certo punto, io accennai all'Ottaviano, sui cui testi avevo studiato, “Ma sempre venite con quest'Ottaviano!” mi gridò la professoressa, come se avessi proferito una bestemmia o *ci avissi muzzicatu i minni*, come si dice in dialetto da noi, cioè come se le avessi morso i seni; e, d'altra parte, ricordate il bel mito greco della Via Lattea? Quando Giunone, infatti, cominciò ad allattare il piccolo Ercole, questi le si attaccò al seno così violentemente che la dea, per il dolore, lo staccò dal suo seno e un getto di latte schizzò in cielo formando la Via Lattea appunto. L'esame continuò ancora un poco; poi, la nero-vestita comprese le calze, da una delle quali un cosiddetto punto si era sfilato e saliva su su senza, però, suscitare minimamente la mia curiosità, mi scrisse sul libretto un voto piuttosto basso e mi licenziò con uno sguardo di severo rimprovero, probabilmente perché avevo incautamente proferito il nome

di Ottaviano. Altro che trenta e lode: l'“ombra” di Ottaviano mi aveva danneggiato!

Esame di Letteratura Italiana: mi presentai, senza neppure chiedere agli altri studenti chi fosse il professore con cui avrei sostenuto gli esami; siccome fra i libri consigliati ce n'era uno del professor Mineo, io, correttamente, ad un certo punto, nel citare tale libro, dissi: “Come scrive il Mineo...”; “Scusi – mi interruppe il professore – lei lo conosce il Mineo?” “No” risposi; “Guardi che sono io”; “Mi scusi, ma lavorando non ho purtroppo, la possibilità di frequentare”. Il professore, che allora era un assistente, mi diede diciotto e mi mandò via. Quando, poi, fu organizzato il Convegno su Ottaviano a Catania, lo incontrai e gli raccontai l'episodio; si mise a ridere: ormai era diventato il preside della facoltà.

Poi esplose il “glorioso” Sessantotto; una volta andai all'Università: un porcile, una stalla, erano molto più ordinati e puliti di quella che io consideravo un tempio della cultura: graffiti ovunque anche nelle volte; gente che si accoppiava senza cercare riparo; avanzi di cibo e bottiglie vuote sparsi ovunque; professori che cavalcavano la tigre della contestazione, associandosi con gli studenti; esami burla di gruppo, con gli studenti che si scrivevano il voto sul libretto e il professore che firmava senza neppure guardare il voto. Io scappai inorridito e tornai all'Università solo per sostenere gli esami. Partivo da Modica, con l'unico autobus che collegava, per una strada interna, la città a Catania, alle ore cinque meno un quarto e arrivavo verso le nove; nel recarmi all'università incontravo un panificio, entravo, compravo con cinquanta lire un maritozzo; quindi, sostenevo gli esami con professori o assistenti che non conoscevo né mi interessava conoscere, mi prendevo il voto che mi davano e ritornavo con lo stesso autobus alle quattordici e quindici per arrivare al mio paesello, che era tanto bello,

verso le diciotto: fra biglietto e maritozzo aveva speso ottocento lire!

Il povero Ottaviano, considerato un “barone” e per giunta un professore che non suonava il piffero della rivoluzione, non aveva fatto studiare il Libretto Rosso di Mao, come altri suoi illustri colleghi (l’ho dovuto inghiottire anch’io), e scriveva di Cristi e di Madonne (caro il mio Ottaviano, oggi ne parlano poco anche i preti, in tutt’altre faccende affaccendati), fu contestato non solo verbalmente, ma anche con spranghe di ferro e catene; almeno così mi hanno riferito i frequentatori dell’università in quel “glorioso” periodo, quando “la fantasia andò al potere”. Probabilmente il cancro alla gola al povero e mite filosofo gli venne a causa di queste selvagge e violente contestazioni (spesso doveva interrompere la lezione e uscire dall’aula), come capitò anche ad altri docenti universitari; la stessa sorte successe, infatti, al filosofo tedesco Theodor Wieselgrund Adorno, che, nel ’68, cercò di dialogare, da buon e autentico filosofo, con gli studenti dell’università di Francoforte; il risultato fu tragico: tumulti, stupidità, minacce, continuo disturbo, che lo portarono, poco dopo, alla tomba. Penso che con gli integralisti di qualsiasi fede religiosa, politica, ideologica o filosofica il dialogo non è impossibile, è semplicemente inutile.

Del monumento ad Adorno e delle lezioni di Ottaviano

La città di Francoforte sul Meno ha dedicato al suo illustre concittadino un monumento; la città tedesca, famosa per i suoi grattacieli, sede di banche e agenzie finanziarie e sede, soprattutto, della Banca Centrale Europea, con il suo simbolo dell'euro azzurro oro, ha voluto intitolare una piazza del quartiere universitario di Bockenheim proprio al suo filosofo. Ma la cosa più significativa è che non si tratta di un monumento in bronzo o di un busto o di una targa; infatti, il monumento consiste nella scrivania del filosofo fatta trasportare al centro della piazza e protetta da un involucro di vetro trasparente. Chi attraversa la piazza può guardare, magari di sfuggita, dietro il vetro ed entrare direttamente nel laboratorio intellettuale del grande filosofo; sulla scrivania ci sono carta e penna, gli strumenti con cui il filosofo ha espresso il suo pensiero; c'è anche un metronomo per ricordare che Adorno, diplomato in pianoforte e composizione ed esperto musicista, è stato anche l'autore del libro *Filosofia della musica moderna*. La sedia è appena scostata dalla scrivania, come se il filosofo stesse per uscire; l'involucro di vetro è posato su un pavimento a strisce bianche e grigie, sulle quali sono stati scritti i titoli delle sue opere principali. L'omaggio di Francoforte al suo filosofo non poteva essere più significativo di questa scrivania in mezzo alla piazza per indicare che il filosofo, pur vivendo in solitudine (l'Ottaviano si alzava alle due del mattino per lavorare, nel profondo silenzio della notte, quando spicca il volo "l'uccello di Minerva", fino alle otto, per, poi, raggiungere, puntualissimo, l'università alle otto e trenta), seduto alla sua scrivania, intendeva vivere in mezzo agli uomini e lavorare per gli uomini e non chiudersi in una *turris eburnea*.

Ho voluto ricordare e il filosofo Adorno e il monumento perché sono sicuro che l'ideatore del monumento non è stato processato come il povero e modesto scrivente (lo accennerò dopo).

Eppure alcuni di quelli che seguivano le lezioni di Ottaviano mi dicevano che ascoltarlo era una gioia, un godimento indicibile; spesso vi accorrevano altri studenti di altre facoltà per il piacere di ascoltarlo; uno di essi (Giovanni Occhipinti), che allora era iscritto in giurisprudenza, mi ha scritto una bellissima lettera, nella quale, fra l'altro, mi scriveva che si era innamorato, grazie ad Ottaviano, della filosofia e dei suoi libri: "Io non sono uno studioso di filosofia, ma ho avuto la fortuna, tanti anni fa, di avere il primo volume del *Manuale di storia della filosofia di Carmelo Ottaviano* (Casa editrice Rondinella – Napoli). Ricordo tuttora, a distanza di quarant'anni, l'emozione che mi suscitò la lettura del primo capitolo. Ne rimasi affascinato, e continuai nella lettura delle oltre mille pagine del volume, rileggendo e sottolineando le parti che mi colpivano maggiormente e trattenendomi dal sottolineare tutte le pagine interamente, tanto mi sembravano interessanti, anche nelle parti scritte a carattere più piccolo. Cercai, allora, gli altri due volumi del manuale, ma con esito negativo; lo stesso esito ebbe la mia ricerca quando, in anni successivi, m'interessai per averli direttamente dalla casa editrice Rondinella, perché questa, nel frattempo, aveva cessato la sua attività. In compenso trovai la *Metafisica dell'essere parziale*, prima in unico volume (ed. Cedom, 1947) e poi la stessa opera, ampliata, in due volumi. Riuscii a trovare, anche, la *Critica dell'idealismo* (ed. Castorina, Catania, 1968). In tutti questi anni non ho sentito parlare da alcuno del filosofo Carmelo Ottaviano, fino a poco tempo fa, in occasione della ricorrenza del centenario della nascita e, successivamente, dei convegni di studio a Milano e a Catania. Il silenzio caduto sul filosofo finalmente è stato rotto, grazie a Lei, prof. Rando, ed alla sua appassionata e

benemerita attività per tenere vivo il ricordo di una così illustre personalità...”.

Anche il professor Carmelo Vigna mi confessava che, grazie al *Manuale di storia della filosofia di Ottaviano*, si era innamorato della filosofia, che ha, poi, insegnato All’Università Ca’ Foscari di Venezia. Io, non avendo avuto questa fortuna, ho immaginato come era l’Ottaviano e come doveva essere una sua lezione; scrive il filosofo, rifacendosi alla *Vita* del discepolo Porfirio, nel volume primo del *Manuale di storia della filosofia* dell’edizione Rondinella (p. 848), a proposito di Plotino: “Era buono, dolce, benigno soprattutto e amabile, sempre pronto ai desideri degli altri. Porfirio era convinto che non un comune demone vegliava su di lui, ma un dio...Aveva la parola facile e pronta, ispirata e calda di passione, ed era particolarmente bello nel fervore della lezione: il volto splendeva di luce (era tutto «una rivelazione di intelligenza»), mentre un velo di sudore gli irrorava la fronte; la sua mite umanità traluceva, quando si rivelava instancabilmente attento, pronto di fronte alle domande, del tutto scevro di teatralità e di boria”.

Una volta, però, casualmente ho assistito ad una lezione, che fu la prima e l’ultima, di filosofia morale: nell’aula, gremita di studenti, vidi entrare il professore (che era, mi dissero, un assistente) con la giacca buttata sulla spalla destra e tenuta da due dita, a mo’ dei massari che vanno alla fiera del bestiame; pensai subito al filosofo Schopenhauer, che andava a passeggio in frac con il suo barboncino per rispetto della natura. Poi, mentre si avviava verso la cattedra, disse: “Che ci sta a fare tutta questa gente?” (per la verità le parole esatte furono “tutto questo pecorume”, forse per suscitare l’interesse o il riso dell’uditorio); quindi parlò, parlò, parlò per oltre un’ora senza dire nulla o, almeno, io non ricordo nulla, salvo quelle parolette che, probabilmente, non sono attinenti alla filosofia morale: lezione memorabile!

Tesi di laurea: e qui casca l'asino! Allora, in quella gloriosa università, per ottenere una tesi di laurea bisognava "raccomandarsi" a qualcuno; provai con qualche professore, che, per un motivo o per un altro, non mi prese neppure in considerazione; e allora? Siccome mio padre era amico del notaio Pasquale Ottaviano (Pasquale era il nome del nonno materno, come abbiamo visto), ci recammo da lui affinché il professore Ottaviano, suo fratello, mi desse la possibilità di svolgere una tesi. Ma, con mio grande disappunto, il notaio mi disse che il fratello, purtroppo, non stava bene per via di un tumore alla gola; dovetti cercare altrove: un deputato mi "raccomandò" alla moglie che insegnava all'Università e così potei fare la tesi e laurearmi "senza infamia e senza lodo". Il cosiddetto correlatore, a causa di un refuso di stampa (di stampa si fa per dire, perché la tesi era battuta con la macchina da scrivere) nella prima pagina, stroncò senza pietà la mia povera tesi, senza andare, ovviamente, oltre quella prima pagina. A presiedere, però, la seduta di laurea, ci fu Quintino Cataudella, il grande grecista, autore, fra l'altro, della *Storia della letteratura greca*, libro bellissimo sul quale avevo studiato al Liceo. Anche Cataudella, come l'Ottaviano, era ibleo di Scicli, cittadina a circa dieci chilometri da Modica, collegata dallo stesso *Fons Motykanus*, detto anche Fiume di Scicli. È stato per me, al di là delle disavventure, un grandissimo onore.

Ai tempi del povero Ottaviano, il nostro buon filosofo non volle che alcuno dei suoi cinque figli intraprendesse la carriera universitaria e abbandonò quella università amareggiato, deluso e, diremmo "schifiato" non per gli studenti, con i quali era gentilissimo (mi raccontavano che, quando, uno studente per avere delucidazioni sulla tesi, si recava nella sua casa di Via Al Tondo Gioeni, 24-C, oggi via Rosso di San Secondo, egli lo accoglieva come se fosse un ospite di riguardo e lo andava a incontrare davanti all'ascensore,

mettendo, lui, le dieci lire, come si usava allora, per far partire l'ascensore), ma con i colleghi. Pensate, miei cari e pazienti lettori, che continuò a insegnare, nonostante il cancro alla gola (parlava appoggiandosi una cornetta d'argento alla gola, che il figlio Pierfausto mi ha mostrato; alcuni suoi bravi e umani, molto umani colleghi invitavano gli studenti dicendo, ridendo, "Andate a sentire Ottaviano gracchiare"). Mi disse una volta il prof. Giarrizzo, che fu preside della facoltà quasi a vita, che alcuni professori (ci fu una richiesta ufficiale), si lamentavano con lui invitandolo a far dimettere il povero filosofo perché non riusciva a farsi capire, che, avendo cinque figli e una moglie da mantenere, non voleva andare in pensione, anche perché, come scrisse nel Diario, quando andò in pensione, "La mia vita è finita!". "Una volta andai ad ascoltare una lezione di Ottaviano – mi disse Giarrizzo – ; quindi chiamai questi colleghi dicendo che Ottaviano si faceva capire benissimo. Il discorso fu chiuso". "Era veramente eroico" concluse Giarrizzo.

Ai tempi di Ottaviano, che, già nel 1953, apertamente si dichiarò "estraneo a qualsiasi organizzazione umana, non compromesso da altre cause, più o meno screditatesi, a torto o a ragione" (*Metafisica dell'essere parziale*, prefazione alla terza edizione, p. XXXV), c'è da presumere che non mancassero attriti accademici. Non solo, ma poteva il povero filosofo adattarsi ai, diciamo così, nepotismi diffusi, alla quasi ereditarietà delle cattedre, ai continui cambiamenti di orientamenti ideologici e politici (molti docenti dapprima furono fascisti per diventare, poi, tutti antifascisti; quindi calcarono, come abbiamo scritto, la tigre contestataria, convertendosi al marxismo, per passare, in seguito al berlusconismo e, poi, all'antiberlusconismo e così via)? Certo che no! Anche perché, povero Don Chisciotte, aveva scritto, nella medesima prefazione citata: "Questo libro mira ad un'umanità nuova: ecco il suo scopo principale. Il suo programma può quindi compendiarsi in

questa formula: tracciare una via nuova ed una vita nuova per un'umanità nuova. Nell'indagine etica sono poste le fondamenta della morale alla luce dell'umiltà, che vuol dire disinteresse assoluto, dell'Evangelo; nell'indagine politica o prassiologica è tracciato il quadro di una società giusta nella libertà, ossia nel rispetto reciproco, sulla base del limite degli egoismi (leggi: ricchezze) e quindi contro l'estremismo di ogni colore (ogni estremismo è sempre menzogna) ...”.

E ancora: “Oh quante belle parole negli altisonanti programmi: quali machiavelliche disonestà, quali tradimenti ignobili nella pratica concretamente attuata! La scissione netta tra gli ideali verbalmente enunciati e la realizzazione delle azioni: ecco il tarlo dell'umanità cosiddetta moderna nata dal Rinascimento, o Paganesimo rinnovato, umanità che è già morta mentre ancora crede di essere in vita, perché il suo spirito è morto, mentre appare che il corpo vesta panni!”.

Ed infine ecco la sua solenne, limpida e, per molti versi, commovente dichiarazione di fede e il suo esplicito, quanto illusorio, auspicio: “Una rigida morale dell'onestà *pereat mundus* (mi sovengono i recenti proclami verbali, che hanno assordato le nostre orecchie, “Onestà! Onestà! Onestà!”): questo è l'insegnamento etico del presente libro. E questo è l'insegnamento del Vangelo, questa è la parola che salverà il pericolante mondo moderno. Non c'è scampo fuori di essa. Occorre ricominciare daccapo, pigliando il buono dove c'è, e sistemandolo nel quadro teoretico e pratico di un'etica fondata sul rigorismo più assoluto. Non è certo da illudersi sull'accoglienza che una società profondamente corrotta e deviata da mille illusioni, incerta sbandata e divisa in un pericoloso confusionismo, farà alle nuove idee. Ma esse trionferanno, perché universale è la richiesta di un *nuovo* orientamento, al di là di tutte le teorie fino ad oggi professate e di tutte le organizzazioni

umane fino ad oggi realizzate. Soprattutto i giovani vedranno in esse il pegno del loro felice avvenire e creeranno fors'anche nel giro di una generazione la nuova umanità". Mah! *Vox clamans in deserto!*

Una volta soltanto il Nostro cedette alla tentazione della politica; infatti si presentò, come candidato del Partito Liberale Italiano, nella circoscrizione della Sicilia orientale; non fu eletto, ma, in compenso, essendosi presentato con quel partito tanto innocuo quanto storicamente glorioso, che dai più era ritenuto quasi extra-parlamentare di destra, fu defenestrato dall'Istituto Universitario di Magistero, del quale era stato il fondatore e, per una decina d'anni, il Direttore.

Non è che il professore Domenico D'Orsi, il più fedele e, forse, l'unico discepolo di Ottaviano, avesse tutti i torti quando non volle assolutamente che si organizzasse il convegno all'università di Catania; e quando si decise di farlo, la sua ira fu non "funesta", ma comunque tremenda; e, d'altra parte, egli si collocò in pensione senza essere riuscito, nonostante diversi tentativi e la sua indubbia valenza accademica e scientifica, a diventare professore ordinario e ne attribuiva la causa alla sua "fedeltà ad Ottaviano" (d'altra parte il Nostro, quando si dimise dall'insegnamento, oltre a fare un grande falò di tutte le corrispondenze e di quanto avesse a fare con l'università, non volle partecipare neppure come commissario nei concorsi universitari); il D'Orsi non aveva tutti i torti, anche se bisogna dire, ad onor del vero, che aveva un caratterino particolare (non riferisco le sue parole per carità di patria). Il guaio è stato che, avendo egli tutte le carte rimaste e, soprattutto il Diario di Ottaviano, nonostante le mie reiterate insistenze, non me li ha fatti neppure vedere e, tantomeno, consultare. Io tenevo in particolare al Diario, che, da alcuni stralci pubblicati dal D'Orsi, sarebbe stata certamente una testimonianza interessantissima, non

solo per conoscere più a fondo il filosofo, ma anche il punto di vista di un attento osservatore del periodo storico che va dal 1944 al 1976. Ho provato più volte, dopo la morte di D'Orsi, con i figli, ma senza successo. Pazienza: è il mio più grande rammarico; l'“ombra di Ottaviano” non mi è stata amica!

A tal proposito, da molte Università mi è pervenuta la richiesta delle “carte” di Ottaviano, fra queste, per esempio, dall'Università di Oldenburg: ecco la lettera, in perfetto italiano: “Ch.mo Professor Rando [credetemi, mi sono *affruntatu*, cioè vergognato, perché un povero ragazzo di strada sia stato chiamato così da un professore universitario tedesco],

sono docente di filosofia presso l'Università di Oldenburg, e sto preparando uno studio su Ernesto Grassi, che fu a contatto con Carmelo Ottaviano, collaborando alla rivista ‘Sophia’.

Avendo saputo dall'amico Ignazio Volpicelli che Lei ha organizzato le celebrazioni del centenario di Ottaviano e ha curato gli atti dei convegni, mi permetto di rivolgermi a Lei. Avendo notato negli annunci delle celebrazioni che vi ha partecipato il figlio dr. Pierfausto Ottaviano, suppongo che egli sia tuttora in possesso delle carte e del carteggio del Padre. (Gli telefonerò oggi o domani). Se non fosse così, La pregherei di informarmi dove sono stati depositati.

Siccome abbiamo una piccola fondazione sulla filosofia italiana nella quale cerchiamo di mettere su una biblioteca specializzata, mi chiedo se Lei sia in possesso di copie degli atti da donarsi a tali istituzioni. Se sì, Le saremo molto grati se potrà mandarcene un copia al seguente indirizzo: Filosofia italiana-Stiftung Erlenweg 34 D-26139 Oldenburg Germania”.

RingraziandoLa fin d'ora, Le porgo distinti saluti.
Wilhelm Büttemeyer

Ho immediatamente riposto scrivendogli quello che, purtroppo e con mio grande rammarico, ho scritto sopra; ovviamente gli spedii diverse copie del volume degli atti, del Catalogo e della *Tragicità del reale ovvero la malinconia delle cose*, facendogli notare, in particolare, la Dedicà di Ottaviano Al grande e glorioso Popolo tedesco per l'edizione Tedesca; bellissima Dedicà, che un professore tedesco, dopo averla letta, mi disse: "Ottaviano ha capito perfettamente l'anima del Popolo tedesco"; egli, infatti, scriveva, fra l'altro: "...io so senza possibilità di inganno che il sistema di pensiero da me presentato in questo libro è congeniale allo spirito del Popolo tedesco, sentimentale, affettivo, dolce, gentile, romantico in una parola. Non è stato certo un caso, se i miei più cari amici, coloro ai quali il mio spirito si è sentito più affine, siano stati tutti tedeschi. Il fatto è che io palpito delle loro stesse commozioni, aspiro ai loro medesimi ideali, partecipo alla loro stessa ambizione: cercare con le forze della ragione e con le leggi del pensiero di disciplinare un universo che sfugge da tutti i lati e corre verso un abisso indefinibile, l'abisso del nulla... Questa è l'anima del mio pensiero, come è l'anima, *das Gemüt*, del Popolo germanico...". E così via. D'altra parte l'Ottaviano parlava e scriveva perfettamente il tedesco, come il suo Maestro Orestano; penso che, se avesse avuto il tempo, la traduzione nella lingua di Goethe l'avrebbe fatta lui stesso; e quando Croce osò fare una sua traduzione in italiano del *Faust* si attirò, su *Sophia*, le innumerevoli, minuziose e spietate critiche del Nostro.

Delle iniziative per onorare Ottaviano

Ho già accennato ad alcuni motivi che mi hanno indotto ad interessarmi del filosofo; eccone altri.

La mia preside, Maria Jolanda Iemmolo, una volta mi disse: “Lei che è così appassionato di filosofia perché non fa qualcosa per il nostro filosofo modicano Carmelo Ottaviano? Io ho fatto la tesi con lui, anzi abitavo a un centinaio di metri dalla casa degli Ottaviano. È stato un grande, che, purtroppo, come capita spesso, Modica ha completamente ignorato. Veda di fare qualcosa”. Il suggerimento fu da me subito accolto e, infatti, poiché si stava avvicinando il decimo anniversario della morte, mi diedi da fare per organizzare una cerimonia commemorativa, che si svolse il 23 gennaio del 1990 alla presenza della signora Carlotta, la moglie del filosofo, e del figlio Pierfausto, proprio nella chiesa di San Giorgio, all’ombra della quale l’Ottaviano era nato e vissuto fino a quando non andò all’Università di Roma. Cerimonia semplice: una corona di fiori posta sulla sua tomba nel cimitero monumentale di Modica, una messa di suffragio, un mio breve discorso, la lettura, fatta da mio figlio Giancarlo di nove anni, del bellissimo “In Ricordo” del padre, posto nell’ouverture della *Metafisica dell’essere parziale*; suggestivo e commosso ricordo che io considero un autoritratto fisico, morale e intellettuale del filosofo stesso; un discorso del prof. D’Orsi e un concerto per organo. Con la preside, poi, ho organizzato, anche tenendo conto dei cosiddetti programmi Brocca, che prevedevano l’introduzione dell’insegnamento della filosofia anche negli Istituti tecnici e professionali, un corso pomeridiano di introduzione alla filosofia nel nostro istituto tecnico. Speravamo che vi partecipassero una ventina di studenti, ma quale fu la nostra sorpresa quando vi parteciparono, e con molto interesse, oltre duecento studenti, e questo fino a quando non andai in pensione. E sì:

eravamo sempre in quella “zona dove far filosofia è altrettanto naturale che respirare”, secondo la felice espressione di Ottaviano. In una recente intervista il filosofo Umberto Galimberti ha detto: “Io farei studiare la filosofia fin dalla prima elementare”; quale disciplina, infatti, è in grado di far capire l’importanza del ragionamento logico, del senso critico o, per dirla con l’Ottaviano, dell’imparare a “ragionar con la propria testa”? La mia cara preside, a conclusione della Commemorazione per il Centenario della Nascita di Ottaviano del 22 gennaio 2006, tenuta al teatro Garibaldi, mi si avvicinò e mi disse una sola parola: “Sublime!”.

A proposito del cimitero monumentale di Modica, ora *Minnuzzu*, come veniva affettuosamente chiamato in famiglia, e Carlotta vi riposano l’uno accanto all’altra all’ombra amica di alcuni splendidi cipressi, entrambi rivolti verso quel “Mar Mediterraneo, sulle cui rive sono nato e sulle cui sponde desidero riposare quando la stanchezza della morte mi avrà vinto” (dalla Dedicà del *Manuale di storia della filosofia*). Quando vado a far visita alla tomba dei miei genitori, non manco mai di deporre un fiore su quella del filosofo e della moglie. Per il manifesto pensai ad un mio ex alunno, Peppe Ornato, bravissimo nel disegnare e nel dipingere, che realizzò, sullo sfondo della facciata di San Giorgio, uno schizzo ricavato da una fotografia che riproduceva una seduta di laurea presieduta da Ottaviano. Qualcosa di simile mi fece anche il compianto Maestro Piero Guccione, che intitolò il suo dipinto “La tragicità del reale del filosofo Carmelo Ottaviano”, con l’immagine del filosofo smagrito e sofferente.

Ma non posso far riposare nella pace eterna i due sposi, senza prima aver detto qualcosa del loro primo incontro; per strano che possa sembrare, quando i figli di Ottaviano, nei miei vari interventi, mi ascoltavano parlare del padre e di alcuni particolari della sua vita, restavano, come si suol dire, a bocca aperta,

perché io ne sapevo molto più di loro, dato l'estremo riserbo del filosofo, il quale amava, invece, "confidarsi" e con i lettori e con i suoi libri.

Leggete con me, per fare solo due esempi, "Le confidenze al caro Lettore", "Il perché caro Lettore" (riferirò soltanto quest'ultimo perché le "confidenze" sono alquanto lunghe) e "L'addio" al suo libro, la *Metafisica dell'essere parziale*.

"Perché, chiunque tu sia (amerei, in verità, conoscerti da vicino), sei caro al mio cuore. Per la condiscendente bontà che dimostri nell'ascoltare la mia umile, disadorna voce, la quale ti narra i crucci e le speranze, i pensieri e le meditazioni che hanno accompagnata tutta la mia vita, così povera di gioie e così esperta di amarezze e di disinganni.

Quale gioia più grande del parlare cuore a cuore, del sussurrarsi confidenze e delusioni, come due anime innamorate?

È questa la vera amicizia, della quale ben fu detto che «chi ha un vero amico, può dire di avere due anime» (A. GRAF, *Ecce homo*, 243). Tale è infatti il vero amore, sia nella forma umana che nella forma divina: amante e amato sono due anime, ma in maniera magica sono contemporaneamente un'anima sola. Per questo non hanno bisogno di parlarsi, quanto di bisbigliarsi confusamente e inespressamente i loro segreti. Si capiscono a volo.

Or quale amico più caro del tuo lettore, che ti sceglie a confidente dei suoi pensieri, e in

te cerca se stesso?

Se lo desideri, scrivimi. Si è così soli nella vita: una solitudine che desta sgomento.

In due, la mano nella mano, ci faremo compagnia e coraggio, nel buio del cammino, verso l'Ignoto".

Ed ecco l'accorato "Addio" o "Congedo":

"Je demande une grâce que je crains qu'on ne m'accorde pas: c'est de ne pas juger, par la lecture d'un moment, d'un travail de vingt années; d'approuver ou condamner le livre entier, et non pas quelque phrases. Si l'on veut chercher le dessein de l'auteur, on ne le peut découvrir que dans le dessein de l'ouvrage."
(Montesquieu, *Esprit des lois*, Pref.)

Ed ora, o mio libro, buona fortuna: i pensieri che ho in te trascritti non mi hanno lasciato per tanti anni – forse venticinque o anche più -, compagni invisibili di passeggiate solitarie, di veglie tormentose, di concitati colloqui a tu per tu con me stesso, di indagini estenuanti su vecchi testi ingialliti dai secoli: tra entusiasmi e scoraggiamenti, tra correzioni e rifacimenti più e più volte ripetuti, alla ricerca di un'espressione più chiara, di un'esposizione più ordinata, di una dimostrazione più rigorosa. Nessuna meraviglia che, dopo tanta dimestichezza e tante fatiche e dolori sopportati insieme, tu sia diventato caro al mio cuore.

Or tu andrai in un mondo, il mondo dei filosofi, in

cui il costume dominante è il personalismo, l'adorazione di se stessi, l'auto-divinizzazione; in cui il sentimento più forte è l'invidia, e la legge vigente è espressa dalla ferocia dell'odio e dal livore della persecuzione. Tu sperimentasti in me e con me tutto questo; ricordi quando ci mancava il pane, e tutti i falsi amici – i falsi cristiani – ci avevano abbandonati? Allora la pagina bianca abbacinava i miei occhi indeboliti, e ogni cosa girava vorticosamente in una danza pazza, e le pareti della camera sembravano agitate da un folle riso convulso. Oh sì che allora i pensieri che ti confidavo rappresentavano quell'«alta inespugnabile rocca», in cui il grande Giambattista Vico si rifugiava a meditare quelle opere, che chiamava «le generose vendette dei suoi detrattori»!

O forse tutto questo è un brutto sogno, che il balsamo della dolcezza cristiana aiuta a dimenticare e a cancellare?

Poiché una cosa è certa: la sofferenza ingiusta non piaga e non piega lo spirito, ma distrugge forse per sempre un sentimento che ha il profumo e la freschezza della gioventù, la fede nella bontà dell'uomo.

Per questo motivo, a maggior ragione: buona fortuna.

Devo dire che, a proposito di queste due belle pagine ottaviane più la Conclusione, che riporterò alla fine, proprio a conclusione, il mio caro Amico il prof. Antonino Pràstani di Belpasso, che, a sue spese, è stato presente a tutte le manifestazioni centenarie e ora dialoga direttamente con il suo Maestro in Paradiso, mi

confessava che le “recitava” ogni sera come si recita una preghiera.

Bene, riprendiamo il discorso interrotto a proposito del primo incontro fra l'Ottaviano e Carlotta; incontro che io ho intitolato

“Carlotta e il Filosofo” ovvero la “figlia” e il “padre”

La stessa differenza d'età che separava Abelardo ed Eloisa separava la giovanissima Carlotta Guerrieri e il maturo filosofo Carmelo Ottaviano, che, medievalista insigne, aveva studiato il pensiero di Abelardo e la penosa avventura dei due amanti e tradotto e commentato magistralmente il loro epistolario. Dalle mie parti si suol dire *l'amuri nun badda a biddizzi e mancu u suonnu a matrazzi*, cioè l'amore non bada alla bellezza (all'età, alla condizione sociale, al colore della pelle...) come il sonno non cerca un materasso. È proprio così.

Eh sì. Il filosofo già a quindici anni (come scrive nella Dedicata de *il Manuale di storia della filosofia*) si era innamorato di una Donna particolare, pronubo il suo primo professore di Filosofia, Francesco Ciaceri Puglisi, presso il Liceo Classico di Modica e, come San Francesco d'Assisi aveva sposato Madonna Povertà, egli sposò Madonna Filosofia né pensò mai di tradirla...fino a quando una bella fanciulla dagli “occhi ridenti e fuggitivi”, “attenti e divertiti”, non lo turbò profondamente. Fece, insomma, il percorso inverso (dalla filosofia alla donna) di Dante (dalla donna alla filosofia), che, disperato dopo la morte di Beatrice, aveva trovato, per consolarlo della perdita della sua “gentilissima”, un'altra Donna gentile, “Figlia di Dio, regina dell'universo, nobilissima e bellissima Filosofia”.

Nel 1946 il filosofo fu costretto, suo malgrado, ad andare a insegnare all'Università di Catania (avrebbe voluto insegnare a Padova o addirittura negli Stati Uniti); era già un uomo maturo di 40 anni; era stato già docente nei Licei Classici Statali, all'Università di Cagliari e di Napoli; aveva pubblicato la *Critica dell'Idealismo*, immediatamente tradotta in tedesco, la prima edizione della *Metafisica dell'essere parziale*, il suo capolavoro teoretico, e tanti altri

studi e ricerche, soprattutto su testi medievali; aveva fondato la rivista internazionale *Sophia*; aveva dovuto, infine, lottare come un leone contro Croce e Gentile, e non solo filosoficamente; infatti, era stato processato, epurato e, poi, assolto, nel famoso processo di Napoli, intentatogli da Omodeo e Croce, gelosi della loro dittatura su quella università. Processo definito dall'On. Ferdinando D'Ambrosio, ultimo editore di Ottaviano, che vi assistette, "farsesco". Era stato accusato di "apologia del fascismo", come se l'Ottaviano, che aveva polemizzato aspramente, ma con assoluto rigore logico, contro l'idealismo e il neoidealismo crociano e gentiliano, avrebbe potuto aderire al fascismo; il fatto strano è stato che a difenderlo ci fu il prof. Nifosì, segretario del Partito Comunista di Modica, che riferì di colloqui antifascisti avuti con il filosofo, nonostante questi fosse antimaterialista e anticomunista. Anzi si può dire che è stata una costante nella vita di Ottaviano l'essere stato apprezzato più dagli atei e dai materialisti che dai cattolici; scrive, infatti, in una "Lettera" del 31.1.1956 a un non identificato "Molto Rev.do e Caro Padre": "...avevo conosciuto, in occasione della pubblicazione dell'*Epistolario* abelardiano, Orestano...allora direttore della Casa Optima, che appunto accettò di pubblicare i miei lavori abelardiani dopo la rottura con il Gemelli. Trovai nell'Orestano un galantuomo a prova di bomba: mai mi domandò che cosa io pensassi e quali fossero le mie idee. E in quel torno di tempo conobbi il Troilo, il Bodrero, il Pastore, tutti atei o quasi (allora) o panteisti, nonché l'ateo Covotti. Tutti questi galantuomini erano di idee opposte alle mie, e tutti anticattolici; pure mi protessero in tutti i concorsi, portandomi sempre primo fra tutti, mentre l'Università Cattolica mi attaccava violentemente proprio in quei tempi, fornendo armi al Gentile, il quale cominciava a risentirsi dei miei articoli anti-idealistici, che dovevano poi portare alla *Critica dell'idealismo* (1936). Mai ho conosciuto galantuomini come quelli menzionati or

ora, infinitamente superiori ai cattolici: bisogna onestamente riconoscerlo. Per loro vinsi la cattedra al liceo e ottenni tre libere docenze, come vinsi i concorsi universitari” (da D. D’Orsi, *Appunti bibliografici ed evoluzione filosofica di Carmelo Ottaviano*; articolo apparso nel 1999 sulla rivista “Archivium Mothycense”, edito dall’Ente Liceo Convitto di Modica).

Comunque, siccome non tutti i mali vengono per nuocere, nella città etnea vide una fanciulla diciottenne (Eloisa ne aveva 17) di nome Maria Carola, figlia di un suo amico d’infanzia, Luigino Guerrieri; certo l’aveva lasciata bambina, la ritrovava ragazza, una bella ragazza vivace, intelligente, appassionata di musica (suonava anche il pianoforte). Pensò che Carlotta, come veniva chiamata familiarmente, fosse un “buon partito” per Giorgetto, il suo fratello più piccolo. “Giorgetto, hai visto Carlotta, la figlia di Luigino, che bella ragazza è diventata? Perché non ci fai un pensierino?”. “Io? – rispose il fratello – Perché non ce lo fai tu?”. “Io! Ma come potrebbe essere possibile!” Infatti avrebbe potuto essere sua figlia, data la differenza di età di 21 anni. Però il capriccioso e imprevedibile Cupido aveva scoccato la sua amorosa freccia, che si era subdolamente insinuata fra studi, pensieri, libri, ricerche, insegnamenti, ed aveva raggiunto il cuore del filosofo; eh sì, ha ragione Pascal: “Il cuore ha le sue ragioni che la ragione non conosce”. Il guaio, o il bello, fu che un’identica freccia aveva trafitto il cuore di Carlotta.

Dopo infiniti dubbi e dopo un lungo tergiversare, alla fine il filosofo “si spiegò”, come si soleva dire. Arrossendo e dandole rigorosamente del lei, impappinato, balbettante, lui che come professore e relatore era un vero torrente in piena, chiese timidamente se... “Però, signorina, ci pensi, rifletta, e quando lo riterrà opportuno mi dia una risposta, qualunque essa sia”. E Carlotta, senza pensarci due volte e accorciando immediatamente le distanze: “La

risposta te la do subito ed è sì!”.

Bisogna dire che l'Ottaviano non era fisicamente un Socrate, ma era proprio, come si suol dire, un bell'uomo: alto, possente, biondo, dagli occhi cerulei. Maria Carola era una bella e affascinante fanciulla: “A Carlotta che ai miei occhi rappresenta l'ideale della bellezza” sarà la dedica de *La legge della bellezza come legge universale della natura*.

Il sì fu ripetuto da entrambi subito dopo in occasione del matrimonio, celebrato il 3 marzo 1946 nella Chiesa del Collegio Leonardo da Vinci a Catania. Dalla loro unione nacquero ben cinque figli, il primo dei quali fu chiamato Gianfranco; Giovanni perché era il nome del padre del filosofo e Francesco perché era il nome del suo Maestro, il filosofo Francesco Orestano, il fondatore del “Realismo critico”, a proposito del quale l'Ottaviano nutriva una vera e propria venerazione; anzi c'è di più. Infatti ne fece un ritratto stupendo, che io considero, anche questo, un suo autoritratto. Ecco che cosa scrive di lui: “Studioso di vastissima e precisa cultura, conoscitore profondo dell'intero ambito della storia della filosofia, esperto delle principali lingue moderne (dal tedesco al francese, all'inglese, allo spagnolo, al rumeno, al portoghese: parlava e scriveva il tedesco con la stessa eleganza di Goethe a giudizio degli stessi interlocutori germanici), indagò l'intero settore della problematica filosofica dalla gnoseologia alla logica alla metafisica all'etica a pedagogia e alla filosofia del diritto e dello Stato, e coltivò con particolare predilezione la filosofia della scienza, vagheggiando una sempre più intima collaborazione fra filosofi e scienziati. Uomo di grande dirittura morale, di squisita umanità e di profonda bontà, rispettoso dell'altrui autonomia, non imponeva mai nulla ai suoi discepoli e lasciava loro la più completa libertà di pensiero e di espressione...Visse con modeste risorse e morì in assoluta povertà (fu seppellito a spese dei discepoli e degli amici)” (C.

Ottaviano, *Manuale di storia della filosofia e della pedagogia*, La nuova Cultura Editrice, Napoli, 1973, vol. III, pp. 422-423).

E quando, dopo la morte di Ottaviano, vidi la signora Carlotta, le chiesi con non poca improntitudine: “Signora, quale fu la scintilla che le toccò il cuore?”, Ella mi guardò a lungo; gli occhi, ormai stanchi, le si riempirono di lacrime e non disse nulla. Ma leggendo il breve ritratto del Marito, che io le avevo chiesto, ho capito che cosa volesse dire quel silenzio, accompagnato dal pianto: “...spiritualmente io vivo ancora con lui e parlare di un ‘era’ mi riesce estremamente angoscioso; inoltre, essendo stato un marito e un padre esemplare sotto tutti gli aspetti, chi leggerà potrebbe tacciarmi di idolatria. Ma Dio solo, sa se non voglio dire di lui quell’uomo sublime che realmente era”.

Dopo questa lunga digressione, ritorniamo al discorso interrotto.

Dell'intitolazione della piazza ad Ottaviano

8 maggio 1999: intitolazione della nuova piazza a Frigintini a Carmelo Ottaviano. Frigintini è un popoloso borgo di Modica; l'Ottaviano era legatissimo a questo luogo (vi abito anch'io in una modesta casetta, *sed apta mihi*, immersa fra gli ulivi), che io ho definito *locus amoenus et philosophari aptus* (luogo ameno e propizio al filosofare), per diversi motivi: gli Ottaviano possedevano diversi terreni, popolati di carrubi, ulivi e mandorli, ed egli, da ragazzino d'estate vi abitava; non solo, ma, mi raccontava la sorella Linda, si metteva a capo di un gruppetto di ragazzi del luogo, soprattutto durante la raccolta delle carrube, arrampicandosi sugli alberi; non solo ma c'era e c'è tuttora l'oleificio "Ottaviano", il più antico e il più attrezzato della zona (il padre aveva importato attrezzature modernissime anche dalla Germania). Inoltre il filosofo dirà, in seguito, che la civiltà occidentale si basa sull'ulivo e sull'olio d'oliva; e, penso, non avesse tutti i torti; infatti, l'albero prediletto dalla dea della filosofia Atena era l'olivo, che ella aveva donato, secondo il mito, alla città che da lei avrebbe mutuato il nome: Atene appunto. E poi, basta ricordare il bellissimo coro dell'*Edipo a Colono* in cui il vecchio Sofocle canta la sua terra nativa popolata di ulivi: "Alla terra dei bei cavalli // giungesti, al più bel paese del mondo, // alla lucente Colono [...] C'è una pianta che io mai non udii // d'Asia fiorita, // né di quella s'ornò l'isola a cui // diede l'eroe Pèlope il nome: // si fa da sé, mano non la doma, d'ostili lance è l'incubo, // conosce qui splendido rigoglio, // nutre i pargoli ed è glauca: l'ulivo. // Né mai potrà giovine o vegliardo // farne preda, né mai spenta sarà: // l'occhio del dio sire del fato, Zeus, // la protegge in eterno, e lei, // la glaucòpide Atena..." (Trad. di F. M. Pontani).

La tragedia fu rappresentata postuma due anni dopo la morte dell'anziano poeta e curata dal nipote che ne portava lo

stesso nome; ma si racconta che uno dei figli di nome Iofonte o perché geloso dell'affetto del padre nei confronti di un altro figlio o del nipote prediletto o per impossessarsi dell'eredità, lo trascinò davanti al tribunale per farlo interdire data la tardissima età. Sofocle si limitò a leggere o, meglio, a sussurrare questo stupendo coro. Fu assolto fra gli applausi scroscianti, presumo, e le lacrime che sgorgavano dagli occhi dei giudici.

Ma c'è dell'altro, che conferma l'affermazione di Ottaviano; si racconta, infatti, che Platone, non un filosofo, ma "il" filosofo, il "divino Platone" lo denomina l'Ottaviano, raccogliesse con le sue stesse mani le olive del suo giardino, come fa lo scrivente, perché e l'albero, il "re degli alberi" secondo Columella, e le olive sono delicati e vogliono essere, quasi come una bella donna, accarezzati e non sbattuti o abbacchiati con i forconi; anche la necessaria potatura deve essere delicata, quasi da effettuare, mi diceva mio nonno che era del mestiere, con il coltellino, non con l'accetta. E poi Talete, il primo filosofo, non ebbe a che fare, anch'egli, con le olive e con i frantoi? Io considero così prezioso questo che viene definito giustamente l'"oro verde", che, quando devo fare un regalo, dono il mio olio; tanto che, quando nacque mio figlio, come dono, piantai cento alberi d'ulivo: dono che è stato apprezzato, ovviamente non allora. Ogni anno regalo il primo olio ai miei figli e, *of course*, al Maestro Franco Cilia. Un piccolo corollario: come sapone io utilizzo, da quando produco olio, soltanto quello fatto in casa, secondo un'antica ricetta, che prevede acqua, olio extravergine d'oliva e potassa (soda caustica o idrossido di sodio), quasi per voler ritornare alla mia infanzia e alla mia fanciullezza, a quel sapone che si usava allora: mi sovviene la struggente invocazione di Lev Tolstoj: "Infanzia, felice infanzia! Il tuo ricordo rinfresca e solleva l'anima".

Insomma ulivo e olio d'oliva e filosofia sono stati, fin dalle

origini, un binomio inscindibile.

Devo aggiungere che l'oleificio "Ottaviano" fu venduto, poi, dalla signora Carlotta, la moglie del filosofo, ad un mio compagno di scuola elementare, che ricordava benissimo il nostro maestro Fronte, diventato in seguito un bravo imprenditore edile, Giorgino Macauda (piccoletto di statura, ma, per dirla con il Verga, "aveva una testa che era un brillante"), che lo trasformò in lussuoso ristorante e pizzeria, conservando, però, scrupolosamente l'antica struttura. Egli mi confessava che aveva suscitato tanta simpatia nella signora Carlotta che ella, dal prezzo pattuito, tolse un milione di lire. Giorgino considerava il suo ex oleificio un "luogo sacro" ad Ottaviano, tanto che le targhe (due, perché la prima fu distrutta dai bravi ragazzi) volle realizzarle lui stesso. Non solo, l'"ombra" del filosofo gli fu benevola; infatti, alcuni bravi cittadini, probabilmente per invidia, volevano far abbattere l'ex oleificio per destinare tutto lo spazio alla piazza; Giorgino si rivolse a Dolcino Favi, figlio di Linda Ottaviano e procuratore capo del tribunale di Catanzaro, che lo riassicurò, dicendogli che la costruzione non sarebbe stata abbattuta e gli indicò un bravissimo avvocato di Catania; l'ex oleificio è ancora lì. Mi riferiva la signora Linda che il figlio Dolcino si era iscritto in Filosofia all'università di Catania, ma i colleghi dello zio lo presero tanto a "ben volere" che fu costretto a cambiare facoltà; per sua fortuna scelse giurisprudenza.

Ma c'è dell'altro; sì perché il filosofo tutte le estati trascorreva un breve periodo di riposo, con tutta la famiglia, in una casetta prospiciente l'attuale piazza; anzi amava sedersi all'ombra amica di un frondoso e secolare carrubo per meditare e scrivere, che, purtroppo, è stato estirpato (la signora Maria, moglie del notaio Pasquale Ottaviano pianse un'intera nottata per quel monumento vegetale), assieme ad altri carrubi e ulivi secolari per dar luogo alla piazza. La domenica, con tutta la famiglia, si recava nella vicina

chiesetta per assistere alla Messa e, mi diceva il parroco del tempo, don Tommaso Pintaldi, che all'omelia si sentiva molto imbarazzato per la presenza di un tale filosofo, ma la sua gentilezza, modestia e semplicità lo rincuoravano.

E, infine, perché, oltre alla sensibilità culturale del sindaco di allora, avv. Carmelo Ruta, mio amico, sono riuscito a far intitolare la piazza a Carmelo Ottaviano? Proprio perché sia il terreno, dove insiste la piazza, sia quelli dove sono state costruite e la Delegazione Comunale e la Scuola Media "Carlo Amore", sono stati donati dagli Ottaviano, quasi per obbedire ad un desiderio del filosofo.

Dell'istituzione del Comitato Nazionale

2004: Università Cattolica del Sacro Cuore; sapevo che vi si era laureato Ottaviano e pensai di poter consultare la sua tesi di laurea; mi recai nella biblioteca e chiesi ad una gentile signora se poteva fornirmi indicazioni sul filosofo; cliccò il nome sul computer e, con mia grande sorpresa, comparvero pagine e pagine di opere di Ottaviano presenti in quell'immensa biblioteca. Quindi chiesi se potevo incontrare qualche professore di filosofia, ovviamente per parlargli del filosofo; "C'è il professor Alessandro Ghisalberti, il Direttore del Dipartimento di filosofia, vada a trovarlo". Cosa che feci immediatamente e, fortunatamente era presente e mi ricevette subito: l'"ombra" di Ottaviano mi fu insperatamente favorevole perché trovai una persona gentilissima e oltremodo disponibile. Quando seppi che Ottaviano era nato a Modica nel 1906, mi propose, visto che c'era una legge che regolava i Comitati Nazionali, di provare a fare domanda al Ministero per le Attività e i Beni Culturali per l'istituzione di un Comitato Nazionale per il Centenario della Nascita del Nostro. Purtroppo io non sapevo neppure dell'esistenza di una simile opportunità; il professore mi diede delle preziose indicazioni e si mise a completa disposizione.

Quando ritornai a Modica mi misi subito al lavoro; siccome una mia collega, Grazia Dormiente, aveva collaborato con l'Università di Firenze e i Comuni di Pozzallo e Firenze per il Centenario di Giorgio La Pira (sia detto per inciso che in una ventina d'anni di Comitati Nazionali alla Sicilia ne sono stati assegnati due soltanto e cioè per Giorgio La Pira, originario di Pozzallo, e per Carmelo Ottaviano: Modica e Pozzallo distano pochi chilometri), presi come modello tutta la documentazione occorrente e mi adoperai per costituire dal notaio un Comitato Promotore; il notaio fu Evan (ovvero Evangelista, cioè il padre del Filosofo) Ottaviano,

figlio di Pasquale Ottaviano; egli si accollò tutte le spese necessarie. Perfezionata la documentazione occorrente e spedita al Ministero, si sperava nell'accoglienza della domanda: cosa difficilissima, dati i precedenti; infatti il Comune di Modica aveva fatto già una richiesta per i Grimaldi, ottenendo questa lapidaria risposta: "Non sono di interesse nazionale". D'altra parte io non avevo santi in paradiso a cui raccomandarmi salvo al Filosofo e alla sua "ombra" benevola. Con tutte le persone con cui ne parlavo, ricevevo, dai più, un sorrisetto ironico e, da qualche altro, un più educato "buona fortuna". Comunque, sia come sia, insperatamente la domanda fu accolta e il Comitato Nazionale fu istituito con la presidenza del prof. Ghisalberti.

Non sto qui ad elencare tutte le manifestazioni programmate dal Comitato e quelle effettivamente realizzate (l'elenco sarebbe molto lungo: ben sei pagine occupano nella relazione conclusiva), mi piace, invece, fare riferimento a due avvenimenti particolari, dovuti a due incontri casuali, probabilmente perorati dal Nostro. Il primo fu il Numero Speciale per il Centenario della Nascita del periodico di filosofia "La Via", edito a Napoli. Sapevo che in quella città l'Ottaviano non era stato dimenticato, soprattutto per merito dell'On. Ferdinando D'Ambrosio, amico carissimo ed editore del *Manuale di storia della filosofia* e del *Manuale di storia della filosofia e della pedagogia* e anche delle edizioni più ridotte per i licei e per gli istituti magistrali; anzi debbo dire che egli mi chiamava spesso al telefono; non solo, ma pensò bene di spedirmi bancali e bancali di quei libri, purtroppo incompleti, nella speranza che trovassi il modo di completarli, cosa che non sono riuscito a fare (anche la Cedam di Padova mi spedì un migliaio di volumi de *La tragicità del reale ovvero la malinconia delle cose*). Mi diceva, fra l'altro, che aveva interessato il Banco di Napoli per far ristampare

la *Metafisica dell'essere parziale*. Purtroppo anche questo, come il mio, rimase un pio desiderio e nulla più.

Il D'Ambrosio, diciamo così, era innamorato della Sicilia e, in particolare, oltre che di Ottaviano, di Don Luigi Sturzo; mi diceva che era grato all'amico filosofo perché era stato proprio lui a presentarlo a Sturzo (il quale, fra l'altro, scrisse alcuni articoli su *Sophia*); Ferdinando D'Ambrosio dirigeva e pubblicava il periodico *Politica Popolare*, dedicato al pensiero e all'opera del sacerdote di Caltagirone (del quale ristampò tutte le opere). E, d'altra parte egli conosceva la splendida affermazione di Ottaviano, che leggiamo nella "Dedica" del *Manuale di storia della filosofia*: "Dedico questo libro ai miei ricordi di Liceo: a quelle lunghe ore che allora non passavano mai [come le mie lunghissime quattro ore con il maestro Fronte], e che la magia del ricordo e l'incanto della gioventù mi fanno ora desiderare di rivivere...".

E, dopo la dedica al suo primo Professore di filosofia, Francesco Ciaceri Puglisi, e al suo Professore di latino e greco, Giorgio Muccio, scrive ancora: "Lo dedico, infine, a tutti gli altri Professori dei miei anni giovanili del Liceo di Modica, nell'angolo più meridionale della Sicilia, a pochi chilometri della greca Siracusa, in quella zona che Platone amò e dove far filosofia è altrettanto naturale che respirare...". Dire che tutta questa bella e poetica dedica mi commuove è poco. Ho avuto la curiosità di rovistare negli archivi del Liceo e quale fu la mia sorpresa, nello sfogliare i registri del periodo dell'alunno Carmelo Ottaviano, nel leggere i voti altissimi da lui riportati, con un bel dieci in filosofia, e il fatto che agli esami di stato fu "esonerato", nel senso che i voti riportati nello scrutinio finale erano stati tali che i professori lo esonerarono dal fare gli esami di stato appunto. Non solo, pensavo che i professori fossero, come si suol dire, di manica larga; tutt'altro, perché i promossi nella prima sessione di esami furono soltanto cinque su

ventisei; gli altri furono rimandati alla seconda sessione, che non tutti superarono.

Del Numero Speciale per il Centenario della Nascita

Ma torniamo al Numero Speciale.

Al rientro a scuola nel mese di settembre 2005, una mia collega, Patrizia Girgenti, nell'incontrarmi mi disse: "Ti devo raccontare una storia che ti interesserà certamente"; "Di che si tratta?". "Eravamo con mio marito Salvatore e i miei figli in visita a Napoli; quando cercammo di visitare i Quartieri Spagnoli, ci bloccò la polizia dicendoci che non era assolutamente consigliabile visitare quei luoghi, soprattutto con due bambini piccoli. Ci guardammo in faccia con mio marito alquanto perplessi, ma non volevamo rinunciare. C'era nei paraggi un distinto signore, ci avvicinammo e gli manifestammo il desiderio di visitare lo stesso i luoghi. «Vi guido io». Mai avevamo avuto una guida più preparata e più gentile. Quando ci chiese da dove venivamo, quale fu la nostra sorpresa, appena sentì Modica, nell'esclamare: «Modica, la città di nascita del mio maestro Ottaviano!».

Insomma, per farla breve, era, quel distinto signore, il duca (proprio così) Pietro Imperio di Monterosado; si scambiarono indirizzo e numero di telefono, che, naturalmente mi diedero. Subito gli scrissi, comunicandogli quello che si stava facendo per Ottaviano, e ricevetti immediatamente una stupenda lettera. Poiché egli era uno dei più validi collaboratori della rivista, mi mise in comunicazione con Francesco Bonanni di Ocre, che, penso, del periodico era stato il fondatore. Nacque l'idea del Numero Speciale per il Centenario, che si apre proprio con due stupendi articoli, il primo del Bonanni di Ocre dal titolo *Profili metastorici – La "Quarta Età" del pensiero filosofico*; il secondo di Pietro Imperio dal titolo *Nel Centenario della nascita (1906-2006) – Carmelo Ottaviano nel profilo di un vecchio "scolaro"*. Mi limito soltanto ad elencare i titoli e gli Autori degli articoli: *Gnoseologia e metafisica del*

filosofo Carmelo Ottaviano – Significato e portata del “giudizio sine-terico di Virgilio Alessandrini; Ricordi e auspici dello scrivente; Leggendo la “Metafisica dell’essere parziale”- Carmelo Ottaviano e l’antropologia filosofica attuale di Francesco De Carolis; Ricordo di un grande pensatore di Lino Di Stefano; L’“autoessere in C. Ottaviano nel saggio sul cattolicesimo di Tommaso Gradgrind; un lungo articolo sulla vita e sull’opera del filosofo del prof. Domenico D’Orsi; e, infine, un breve intervento del prof. Marino Gentile, Docente di Storia della filosofia nelle Università di Trieste e di Padova, in mio possesso, del quale riporto uno stralcio: “È difficile stabilire con precisione il posto che Carmelo Ottaviano occuperà nella Storia della filosofia contemporanea; è di certo un posto di rilievo, ma non è agevole definirlo più da vicino, non per scarsità di elementi, bensì – al contrario – per la sovrabbondante ricchezza della produzione letteraria e scientifica e per la complessità dell’opera da lui svolta. Il primo che mi parlò di lui fu l’allora don G.B. Montini; assistente ecclesiastico della FUCI, cioè la Federazione Universitaria Cattolica Italiana, aveva organizzato nel 1927 quattro Convegni interregionali e in uno di essi aveva affidato la relazione di contenuto filosofico ad Ottaviano. L’impressione era stata enorme e alla fine della relazione nessuno aveva osato prendere la parola, nemmeno per domandare chiarimenti: tanta era stata la ricchezza della dottrina e la foga polemica...”

Due semplici osservazioni: quel don G.B. Montini, poi, diventerà Arcivescovo di Milano e, quindi, Papa Paolo VI, San Paolo Sesto; nel 1927 il Nostro aveva appena 21 anni! La domanda che mi sorge spontanea è questa: “Come mai il Montini si dimenticò di Ottaviano? E come mai si dimenticò di lui anche Mons. Olgiati, cofondatore della Cattolica, che, non appena laureato lo considerava già un “Maestro”?”. Si capisce il Gemelli, che, da ex ufficiale dell’esercito, era abituato al comando e non sopportava che qualcuno la

pensasse in modo diverso dal suo (Ottaviano aveva osato criticare anche San Tommaso d'Aquino sul concetto di *species*, che, secondo lui, apriva la strada all'idealismo, e su altri concetti), un po' meno i primi due. Il discorso mi porterebbe troppo lontano. Dico soltanto che il Nostro, per sua stessa ammissione, non volle barattare la sua assoluta indipendenza di pensiero con niente e con nessuno. È stato lo scotto che ha dovuto pagare per tutta la vita, a cominciare dalla scelta di abbandonare l'Università Cattolica, non solo per il Gemelli, ma anche per un certo filoidealismo gentiliano (d'altra parte era stato proprio Giovanni Gentile che, con la sua firma, aveva favorito e approvato la fondazione della medesima). L'Ottaviano, a proposito del concetto della "species" tomistica, scrive con sottilissimo e rigoroso ragionamento: "Una cosa [sulla sistemazione di San Tommaso] si può anticipare, e asserire come sicura, anche perché è comprovata dall'evoluzione del corso storico: la dottrina aristotelico-tomistica, così come tutte quelle che l'hanno preceduta o accompagnata, apre irreparabilmente la via all'immanenza e allo scetticismo ad opera della teoria della «species», intesa sia pure come *id quo cognoscitur*. L'*id quo cognoscitur* è pur sempre un modello mentale, altro dalle cose che esso fa conoscere. Ed ecco insorgere il duplice problema, donde è nato con lo scetticismo precartesiano l'idealismo ateo moderno: al di là del modello c'è l'ente reale? E come esso è, come è configurato, se noi lo conosciamo solo attraverso il modello, e un confronto tra l'ente e il suo modello è possibile? S. Tommaso non poteva supporre che si giungesse a negare la realtà del massiccio mondo sensibile: ai suoi tempi si sarebbe passati per pazzi. E la negazione, motivata proprio gnoseologicamente, è venuta. Che cosa fare ora? Riproporre una vecchia teoria, che proprio ad essa dà adito?" (*Metafisica dell'essere parziale*, Prefazione alla terza edizione, p. XXXIII, Ed. Muglia, Catania, 1969).

Del Maestro Franco Cilia

Il secondo avvenimento, anche questo casuale, del quale mi piace parlare, avviandomi così alla conclusione di questa mia chiacchierata, è stato l'incontro con il Maestro Cilia, un pittore di fama internazionale, che ha esposto dall'America Latina al Portogallo, alla Danimarca, alla Germania (il Governo tedesco gli ha dedicato una mostra a Weimar) e, ovviamente, all'Italia. Basti semplicemente dire che suoi grandi estimatori sono stati niente poco di meno che Federico Zeri, Claudio Strinati, Mario Luzi, Leonardo Sciascia, Ruggero Orlando, Emanuele Severino, Francesco Solitario, Alessandro Ghisalberti e...

Bene, mi diceva Pierfausto Ottaviano, figlio del filosofo, che la cosa più bella e più significativa di tutte le manifestazioni per il Centenario del padre erano stati l'incontro e il coinvolgimento del Maestro; anch'io la penso allo stesso modo; non solo, ma io, grazie all'"ombra", questa volta oltremodo benevola, del filosofo, ho avuto la rara fortuna di diventare uno degli amici più cari del Maestro. Beh per un *quisque de populo*, cioè un signor nessuno, anzi, come scrivevo, un "ragazzo di strada", non è stato poco. Come non è stato poco l'onore concessomi di concludere i due Convegni, alla presenza dei rispettivi Magnifici Rettori.

"Ibam forte via sacra, sicut meus est mos, // nescio quid meditans nugarum, totus in illis: // accurrit quid notus mihi nomine tantum...".

Anch'io, come Orazio, in una splendida domenica mattina della primavera 2006, passeggiavo in Piazza Libertà a Ragusa, meditando sul progetto "Ottaviano", che, fra tantissime difficoltà, stavo cercando di realizzare ed ero, come il poeta latino, totalmente immerso in quei pensieri, quando invece del "seccatore" oraziano, ebbi la ventura di incontrare il Maestro Cilia, a me noto non solo

di nome, ma anche di persona, perché lo avevo intravisto qualche settimana prima, mentre ammiravo, stupefatto ed ammaliato, la meravigliosa mostra da lui allestita nella stupenda cornice del Castello di Donnafugata. Naturalmente gli manifestai la mia profonda e sincera ammirazione e gli accennai al progetto che assillava i miei pensieri. Con mia grande sorpresa, e gioia nello stesso tempo, mi invitò ad andare a trovarlo nel suo studio di Via San Vito 44. Cosa che feci qualche giorno dopo, portandogli in dono il volume di Carmelo Ottaviano *La tragicità del reale ovvero La malinconia delle cose*. Fra l'altro gli suggerii la lettura del capitolo decimosecondo dal titolo *L'infinito* e del capitolo decimoquarto dal titolo *Che cosa è il bello, ossia l'armonia come "dissimilium consonantia"*, nel quale, dopo un breve excursus storico sul problema filosofico del bello, il filosofo indagava il fondamento oggettivo della bellezza, anche della pittura e dei colori. L'Ottaviano aveva concluso la sua indagine teoretica, che lo aveva impegnato per oltre quarant'anni, proprio sull'estetica: il suo ultimo, stupendo libro era stato *La legge della bellezza come legge universale della natura*, edito nel 1970.

Furono subito interesse, amore, passione, ispirazione, suscitati già dal titolo del libro, in vero suggestivo, del Maestro per Ottaviano. Cominciò immediatamente, fra lui e me, la collaborazione, che dura tuttora; tre mostre, dedicate al filosofo, all'Università Cattolica del Sacro Cuore a Milano e all'Università di Catania, in occasione dei due Convegni, e al Castello di Donnafugata, fino alla grande mostra antologica allestita nel restaurato Palazzo Cosentini a Ragusa, ove due sale erano interamente dedicate ad Ottaviano. Abbiamo realizzato insieme un bellissimo video, da me ideato e scritto, dal titolo *Dal finito all'Infinito – Il viaggio di un Filosofo*, nel quale il Maestro ha prestato stupendamente la sua calda ed espressiva voce al filosofo stesso (con le sue stesse parole, tratte dal suo *Diario* o da altre opere) e il comune Amico, il Maestro

Peppe Arezzo, ha scelto e curato le musiche. A tal proposito mi piace riferire quello che mi disse, in data 15.01.2009, alle ore 18,30, il compianto prof. dott. Giombattista Xiumé, grande chirurgo (oltre 50.000 interventi) e raffinato cultore della classicità, che aveva conosciuto personalmente l'Ottaviano: “. È un'opera d'arte; avete fatto un'opera stupenda; una cosa bella, bella, bella. Il *leit motiv*, poi, è veramente commovente; un *monumentum aëre perennius*. Cilia è stato magistrale; quando lo incontrerò lo abbraccerò. Non è una piaggeria la mia. Le auguro che, fra cento anni, un suo discepolo faccia per lei quello che lei ha fatto per il suo maestro Ottaviano. Le sue relazioni, che ho letto nel volume degli Atti, non sono da meno, anzi. Grazie, grazie, grazie”. Tali parole dette, con il cuore, da un Uomo, che ho apprezzato moltissimo e della Cui amicizia sono stato onorato, sia come uomo che come professionista e come servitore dello Stato (fu eletto, prima, deputato regionale e, poi, senatore della Repubblica), mi hanno ripagato delle tante fatiche affrontate e del riso di tante “servette tracie”.

Continuiamo il discorso. I temi della “tragicità del reale”, della “malinconia delle cose” e dell’“infinito”, molto cari al filosofo, sono stati trasferiti dal Maestro in molti suoi quadri.

Purtroppo, la tragicità del reale è la condizione esistenziale permanente e degli uomini e degli animali e delle cose tutte; *La Malinconia delle cose*, la definisce poeticamente l'Ottaviano oppure il dolore metafisico. Scrive egli, nel capitolo centrale della sua opera che egli ha intitolato *La tragicità del reale, ossia il dolore metafisico* (pp. 334-335):

La vita degli enti finiti è intessuta di una continua morte. [...] Il dolore metafisico, diverso e ben più profondo del cosiddetto dolore fisico, che ha nome: dispersione dell'essere, lontananza nello

spazio, essere qua e non poter essere là, m a l i n c o n i a, nostalgia, struggimento di dover finire, di dover abbandonare tutto, tristezza di una separazione inevitabile e definitiva (per sempre!). In altri termini, prigionia nella categoria spaziale o estensione, prigionia nella categoria temporale come irrevocabilità del passato, fluidità del presente, finitezza o limitazione dell'avvenire come permanere nell'essere. È questa l'essenza dell'ente che, in quanto è finito, è parziale o parte del suo essere parziale: la parzialità è la tragicità della finitezza. Il passato non è più, il futuro non è ancora e non sarà sempre, il presente sfugge irrimediabilmente, fiume senza argini che dilaga nel nulla.

“Esistenzialista cristiano” è stato giustamente definito l'Ottaviano, anche se già la stessa definizione è una contraddizione. Stupendamente ha rappresentato questa tragicità Franco Cilia in molti quadri; ne voglio riprodurre due soltanto, intitolati, il primo, proprio *La tragicità del reale* e, il secondo, *The tragic nature of reality (of Carmelo Ottaviano)*: in entrambi una tenera fanciulla, dallo sguardo sereno e lieto, guarda, con fiducia e speranza, verso il futuro, verso la vita, che sogna spensierata e felice; ma, dietro di lei, incombono mostri neri e orrendi, maschere spaventose e tragiche: l'una sembra avviarsi verso un futuro radioso, indossando l'abito bianco da sposa; l'altra, seduta, sembra che stia per aprire un libro, il libro della vita, che immagina rosea; ma la inesorabile tragicità del reale è sul punto di afferrarle, di avvolgerle nelle sue tremende e impietose spire.

Come non ricordare, a tal proposito, il Leopardi della sua poesia, forse più celebre, i cui versi, ha osservato giustamente Carlo Emilio Gadda, sanno di eternità: *A Silvia*: “Silvia, rimembri ancora

// quel tempo della tua vita mortale, // quando beltà splendea //
 negli occhi tuoi ridenti e fuggitivi, // e tu, lieta e pensosa, il limitare
 // di gioventù salivi? // Sonavan le quiete // stanze, e le vie din-
 torno, // allor che all'opre femminili intenta // sedevi, assai con-
 tenta // di quel vago avvenir che in mente avevi. // Era il maggio
 odoroso: e tu solevi // così menare il giorno. // Io gli studi leggiadri
 // talor lasciando e le sudate carte, // ove il tempo mio primo // e
 di me si spendea la miglior parte, // d'in su i veroni del paterno
 ostello // porgea gli orecchi al suon della tua voce, // ed alla man
 veloce // che percorrea la faticosa tela. // Mirava il ciel sereno, //
 le vie dorate e gli orti, // e quinci il mar da lungi, e quindi il monte.
 // Lingua mortal non dice // quel ch'io sentiva in seno. // Che pen-
 sieri soavi, // che speranze, che cori, o Silvia mia! // Quale allor ci
 apparia // la vita umana e il fato!...Tu pria che l'erbe inaridisse il
 verno, // da chiuso morbo combattuta e vinta, // perivi, o tenerella.
 E non vedevi // il fior degli anni tuoi; // non ti molceva il core // la
 dolce lode or delle negre chiome, // or degli sguardi innamorati e
 schivi; // né teco le compagne ai dì festivi // ragionavan
 d'amore...All'apparir del vero // tu, misera, cadesti: e con la mano
 // la fredda morte ed una tomba ignuda // mostravi di lontano”.

Quella mano piena di vita, che, nel mese di maggio, lavo-
 rava al telaio accompagnata da un “perpetuo canto” di gioia, di
 serenità, di speranza, appena pochi mesi dopo è diventata immo-
 bile e, quasi una statua funebre che fissa l’attimo eterno di un gesto,
 indica “la fredda morte ed una tomba ignuda”.

Ho riferito questo pensiero di Ottaviano perché il Maestro,
 quando mi incontra me lo ripete sempre; e, d'altra parte, egli si è
 talmente appassionato e, come si suol dire, è entrato nella parte
 che, data la sua straordinaria memoria, ha imparato a memoria ap-
 punto tutti i brani del filosofo, compreso, ovviamente, questo che
 faceva da ouverture del video; insomma, per volere usare un

concetto romantico che più romantico non si può (l'*Einfühlung*), si è perfettamente immedesimato e nel pensiero e nel personaggio di Carmelo Ottaviano.

Molteplici sono le chiavi di lettura di un'opera d'arte, soprattutto della grande arte, e quella di Cilia è grande arte; poiché nel 2021 ci sarà il settimo centenario della morte del padre Dante, mi piace avere quasi l'imprimatur del sommo Poeta; infatti, nel *Convivio* (II, cap. 1), a proposito dei quattro sensi delle scritture, egli scrive: "L'uno si chiama letterale...L'altro si chiama allegorico...Lo terzo si chiama morale...Lo quarto senso si chiama anagogico...". Insomma Dante ci invita caldamente a leggere le sue opere e, soprattutto, la sua *Comoedia*, tenendo presenti i quattro sensi. Il Maestro Cilia è stato anche un appassionato lettore e un magnifico interprete di Dante; basta, a tal proposito, citare i molteplici quadri che illustrano e interpretano alcune *Rime* dantesche; egli ha scelto il tema del viaggio, del viaggio fantastico verso Citera, verso e intorno all'amore. Scrive, infatti, Cilia: "Il tema del viaggio da me scelto per illustrare le *Rime* è un percorso che segue umilmente le piste indicate dal Poeta, dove il canto diventa colore, che frantuma la gabbia figurale per diventare arcobaleno di luce". E sì "il canto diventa colore", ma anche la filosofia diventa colore.

Bene, altri adopereranno altre chiavi di lettura; per esempio, Andrea Guastella, da bravissimo ed esperto critico d'arte, userà la sua chiave di lettura, che, ovviamente, io non possiedo assolutamente; a me sia concesso, dato che è stato il filosofo a farmi incontrare, per mia grande e insperata fortuna, il Maestro, di utilizzare quella, diciamo così, filosofica. In particolare mi piace, tralasciando tantissime altre considerazioni, soffermarmi brevemente su due concordanze o, per dirla con il Foscolo, su una "corrispondenza d'amorosi sensi" fra il filosofo e il pittore. Lo spunto o l'input mi è stato offerto su un piatto d'argento proprio dal Maestro.

Infatti, egli volle organizzare, dal 4 agosto al 15 settembre del 2007 nel Castello di Donnafugata, una mostra dal tema, voluto dal Cilia medesimo, *Tra finito e infinito – Omaggio a Carmelo Ottaviano*. Fra i vari interventi del Sindaco di Ragusa Nello Dipasquale, del Presidente della Provincia Giovanni Franco Antoci e dell'Assessore alla cultura del Comune di Ragusa Francesco Barone, mi si permetta di riferire alcune suggestive osservazioni di quest'ultimo e qualcuna anche mia. Scrive, fra l'altro, Francesco Barone: "Non è stato un caso che, fra questi [Membri del Comitato Nazionale], ci sia stato proprio uno dei più autorevoli Maestri dell'arte contemporanea, Franco Cilia, ibleo come Ottaviano e, soprattutto, come lui, fine indagatore del tragico rapporto tra finito e infinito, tra luce e oscurità, male e bene, bellezza e mistero". Quindi il Barone cita prima il professor Ghisalberti e poi il professor Iachello: "Nei quadri di Franco Cilia traspare la capacità di far emergere la dimensione estetica della filosofia di Carmelo Ottaviano in cui la ricerca dell'essere è sempre intesa come ricerca della bellezza delle cose che a noi si manifestano". Enrico Iachello aggiunge: "La produzione pittorica dell'artista ibleo sembra dialogare con la ricerca filosofica di Ottaviano...Attraverso un gioco delle immagini inondate di luce e dei colori infuocati sembra farsi immagine la tormentata e incessante ricerca filosofica dell'autore. L'ansia di infinito, l'atmosfera di mistero, gli abbandoni contemplativi da cui sono pervasi i dipinti di Franco Cilia richiamano inoltre alcuni dei principi teorici dell'estetica di Carmelo Ottaviano fondata appunto sul rapporto tra finito e infinito".

Scriveva il modesto scrivente sempre per quella occasione: "La mostra di Franco Cilia, allestita nell'austera e solenne Cripta dell'Aula Magna dell'Università Cattolica di Milano...ha inteso celebrare il suggestivo, antico ma sempre attuale, connubio tra arte e filosofia. Ora, nella splendida cornice del Castello di Donnafugata,

gioiello incastonato nella campagna iblea, ricca di carrubi secolari, sacri ulivi, mandorli, vigne, giardini dorati delle Esperidi, che degrada dolcemente verso il mare degli antichi dèi, da cui “vergine nacque Venere”, la mostra...ripropone il felice e fortunato incontro tra l’alta filosofia di Ottaviano, che si compendia nel rapporto «tra finito e infinito», e l’arte del Maestro Cilia, che ha voluto esprimere in alcuni suoi quadri il medesimo, magico rapporto, reso ancora più intenso dalle ultime, affascinanti tele raccolte nella silloge «Colori per Ottaviano». Penso che il filosofo e il pittore ci indurranno, nel silenzio e nella quiete del Castello, ad una pacata riflessione sulle profonde e misteriose implicazioni che intercorrono tra la sfera del finito e la sfera dell’infinito.

Siste gradus ammonivano saggiamente i latini: in un mondo caotico, frenetico e, spesso, insensato, è opportuno fermarsi un attimo, non avere fretta, trovare il tempo per soffermarsi ad ammirare, a gustare, direi a centellinare, come si assapora un raffinato e prezioso liquore, luci, colori, idee, sensazioni, suggestioni, che questa mostra abbondantemente e generosamente ci porge. Merito non piccolo, che, con orgoglio, mi attribuisco è l’essere riuscito a far innamorare il Maestro Franco Cilia del filosofo Carmelo Ottaviano, che, da lassù, dal cielo dei poeti, dei filosofi, degli artisti, certamente ricambia questo amore e questa ammirazione, perché, sì è sempre vero, *great minds think alike*: le grandi menti pensano allo stesso modo!”.

C’è un’altra suggestiva concordanza, suggeritami dal Maestro. Ha affermato Cilia: “Io cerco l’infinito attraverso l’indefinito”; e ancora, a commento di una mostra a Saltum in Danimarca: “...la mia pittura si nutre dello stesso loro [i pittori danesi Kroyer, Michael e Ancher] mare e cielo; soltanto che il loro mare-cielo conosce fino in fondo la malinconia e la solitudine delle distese nordiche, mentre il mio mare-cielo conosce il clamore arroventato del

sole dell'isola che fu cara a Teocrito, ma la loro pittura è la mia: la stessa ricerca sull'Infinito attraverso l'indefinito... Abbiamo aperto la mente a impensabili limiti, ma non sappiamo più avere occhi e pensiero rivolti a interrogare la maestosità del cielo e del mare. È come se il tempo, che c'è dato da vivere... avesse chiuso e oscurato per sempre le stanze dell'anima alla luce dell'Infinito. Il sentimento è morto? No, non è ancora così! Un filo rosso lega pensiero, poesia e colore. Un filo che difficilmente si spezzerà... Si può fermare il pensiero, la poesia, la vastità del cielo e del mare?».

A me sembra che il tema ricorrente che accomuna il filosofo ibleo e il pittore, anch'egli ibleo, sia una incessante tensione sentimentale, esistenziale, filosofica, artistica verso l'infinito: entrambi, come *Il viandante* di Friedrich, guardano verso l'infinito. Caratteristica, come ognuno sa, tipicamente romantica, anzi è la quintessenza del Romanticismo. Non è strano allora, anzi è la conferma di quanto ho asserito sopra, che il Maestro e il Filosofo si rifanno alla grande stagione romantica. Scrive, infatti, l'Ottaviano, nella quarta edizione (p. XXXIX) de *La Metafisica dell'essere parziale*, del suo sistema di pensiero: «Forse qualche lettore si chiederà con quale appellativo filosofico possa definirsi il corso dei pensieri esposti in questo libro... Potrebbe definirsi Nuovo Romanticismo, nel senso indicato dalla mia teoria del divenire come progressivo annullamento degli enti finiti, con il conseguente richiamo alla malinconia delle cose, delle cose cioè che passano per non tornare mai più... In termini più esatti, avrei dovuto parlare dell'Eterno Romanticismo, di quel motivo cioè che rappresenta indubbiamente la voce più intima e profonda dell'animo umano, e quindi una delle componenti essenziali della storia stessa della spiritualità dell'uomo. Il lamento e l'implorazione che ne nascono costituiscono quello che uno dei più grandi spiriti dell'umanità, Ludwig van Beethoven, chiamava «das bittende Prinzip», il «Principio che prega e implora»,

contrapposto a «das widerstrebende Prinzip», il «Principio che si oppone», cioè l'inesorabile finire, la Morte che vuole trionfare sulla Vita. In altre parole, la «finitezza» delle cose tutte”.

Chi è che non veda e non avverta chiaramente in tantissime tele di Franco Cilia gli echi romantici di paesaggi infiniti, lontani, indefiniti di una natura squisitamente romantica, in cui dominano la luce, il cielo, il mare, privi di “vestigia umane” e popolati, spesso, di ombre vane.

“Un filo rosso lega pensiero, poesia e colore. Un filo che difficilmente si spezzerà... Si può fermare il pensiero, la poesia, la vastità del cielo e del mare”.

Fra i tanti quadri, che, secondo la felice espressione de prof. Iachello, “sembrano dialogare con la ricerca filosofica di Ottaviano”, mi soffermo soltanto su uno, quello, cioè, che abbellisce e impreziosisce la copertina del Volume degli Atti, dal titolo *La malinconia delle cose di Carmelo Ottaviano*: in un tramonto, dal colore della brace ardente, sul mare, adorno di nubi e di ombre vane, una figura umana, nera e solitaria, si staglia in riva al mare e contempla quel cielo rosso carminio e quel mare increspato, baciato dal sole che declina verso l'orizzonte, segno e simbolo della “malinconia delle cose tutte”. Ho pensato, contemplando il quadro, al grande pittore romantico Caspar David Friedrich e, soprattutto, al suo celeberrimo *Monaco sulla spiaggia*, l'opera, forse, più intensa e più suggestiva del Romanticismo tedesco: quasi tutta la superficie del quadro è occupata dal cielo plumbeo come plumbeo è il mare, che si riduce ad una striscia oscura; la figura, minuscola, del monaco guarda, dialoga, tende verso l'infinito. Ma, ovviamente, l'interpretazione di Cilia è diversa, perché Friedrich è tedesco, mentre sia Ottaviano sia Cilia sono mediterranei e, quindi, l'oscurità e le nebbie nordiche si dileguano e si aprono alla luce abbagliante e al chiarore e alla luminosità del cielo e del mare della Sicilia.

Del video documentario dal finito all'Infinito

Ho accennato prima al video-documentario dal titolo *Dal finito all'Infinito – Il Viaggio di un filosofo*, che abbiamo realizzato insieme e che, secondo me, è risultato essere una delle realizzazioni più belle e significative di tutte le manifestazioni centenarie. Mi piace ritornarci perché sono riuscito (bando alla modestia di tanto in tanto) a far incontrare Carmelo Ottaviano (attraverso le sue ispirate parole), Franco Cilia (attraverso la sua voce e i suoi quadri) e Peppe Arezzo (attraverso le sue musiche); insomma: un filosofo, un pittore e un musicista, che hanno dato tutti e tre il meglio di sé.

Ecco che cosa ho scritto nella brochure: “Carmelo Ottaviano: il filosofo della tragicità del reale o del dolore metafisico. *La tragicità del reale, ossia il dolore metafisico* è il titolo del capitolo centrale del capolavoro teoretico *Metafisica dell'essere parziale* e della sua sintesi *La tragicità del reale ovvero La malinconia delle cose*. “Questa è la vera anima del mio pensiero” puntualizza Ottaviano stesso a proposito di questo capitolo. Ecco il senso del titolo di questo video, desunto, quindi, da una sua precisa indicazione. Si è pensato, poi, di dare, per così dire, la parola al filosofo, perché fosse egli stesso a raccontare le travagliate vicende della sua vita e ad esporre, grazie ad una non comune capacità di sintesi, il suo pensiero. È stata privilegiata, dunque, la parola; quella parola che Carmelo Ottaviano seppe stupendamente e, spesso, poeticamente maneggiare e che si concretizzò in tantissime opere e in migliaia e migliaia di pagine (basti pensare che il *Manuale di storia della filosofia* e la *Metafisica dell'essere parziale* superano le cinquemila pagine), che non è stato facile riassumere. I brani non ottavianei sono serviti a coordinare le parole del filosofo; così come le immagini, alcune delle quali riproducono quadri del Maestro Cilia, per lo più ispirati o dedicati al filosofo, in particolare quelli che trattano i temi

dell'infinito, della malinconia delle cose e della tragicità del reale. Il testo sulla morte del filosofo è del prof. Domenico D'Orsi..."

Ho accennato all'ouverture, mi piace soffermarmi sulla morte di Ottaviano e sulla bellissima poesia della figlia dodicenne Maria Gabriella. Scrive il D'Orsi: "Ore 8,30 del 23 gennaio 1980: trionfo del male, della malattia e della morte sul corpo così a lungo provato di Carmelo Ottaviano. Il suo viatico terreno è finito: giace lì spoglia mortale, smagrita, irriconoscibile, lui che da vivo aveva sembianze normanne, bello, alto, forte. Come è triste aprire il mattino di un nuovo giorno con una veglia funebre. È il figlio Gianfranco, insigne chirurgo, con un segno di croce a dare il tragico segnale della dipartita. È la signora Carlotta, mater dolorosa, ad accorrere per un ultimo bacio sulla fronte dell'esemplare marito, spirato, quasi per non dare disturbo, silenziosamente. E in tutti un gemere sommerso, un gocciare di lacrime furtivo. E nella più bella e più piccola dei figli, Maria Gabriella, il più struggente ricordo del padre, quasi il canto dell'usignolo che dice addio". Ed ecco la poesia:

A mio Padre

Strette dalle tremanti mie dita,
quante volte, o Padre, guardai
le tue vecchie mani stanche,
riarse dal tempo,
consumate dal dolore.
Ora un gelido velo di morte
lievemente li avvolge
e il senso di dolce tepore,
che un tempo era caro al mio viso,
ora muore,

seguito da tristi,
calde lacrime d'amore.
I tuoi occhi, colmi di tremula luce,
velati di pianto
ora guardano mete lontane
che il mio sguardo smarrito
cerca ancora nel vuoto
ed un lieve sorriso
di malinconia avvolto,
sfuma sulle tue labbra
per un ultimo addio.

Ed ecco il commento della fanciulla: “Ho scritto queste poche righe, dedicate a mio Padre, pensando alla triste solitudine che è ora in me, soffocata dal dovere di continuare a vivere. Ho voluto descrivere un’ultima immagine, ormai scolpita nel mio animo, sempre presente davanti ai miei occhi, che, penso, non mi abbandonerà mai: è il momento in cui ho visto per l’ultima volta mio Padre, disteso su quel freddo letto di ospedale. Il suo sguardo, al rumore dei miei passi, si diresse verso il mio viso; mi guardò profondo negli occhi con dolcezza infinita. Io presi le sue mani quasi violacee, fredde, e le strinsi fra le mie per dare un ultimo, disperato calore al suo corpo, un ultimo respiro, ancora un ultimo battito al suo cuore, che mi avrebbe abbandonato per sempre.

Mi sorrise con amarezza... poi mi mandarono via.

Questa poesia testimonia quanto triste, angosciata, *indimenticabile*, sia stata per me questa amara esperienza di vita” (cfr. “Politica popolare, 167, 1981 pp. 29-30).

Dopo un lungo viaggio di sedici ore, nel cuore della notte, accompagnato dalla moglie e dai figli, giunse nella sua Modica. Ad aspettarlo non c’era nessuno. Le esequie si svolsero nella chiesa di

San Pietro, il cui parroco, Mons. Gambuzza, grande estimatore di Ottaviano, aveva aperto le porte al feretro, non nella sua chiesa di San Giorgio, quasi un'ultima beffa del destino. Niente fiori, niente avvisi funebri per sua espressa volontà; pochissime le persone presenti (fra loro Pasquale Mazzearella e il D'Orsi, i soli che egli volle che lo accompagnassero per l'ultimo viaggio), che sembravano ancor meno, disperse com'erano nell'immensa navata centrale della chiesa. Volle andarsene in silenzio, quasi in punta di piedi per non arrecare disturbo, nel mondo del silenzio.

L'Ottaviano se ne andò da questo mondo crudele (e lo abbiamo scritto) e, spesso, ingiusto e arrogante, pienamente consapevole di aver bevuto fino in fondo il calice amaro dell'invidia, dell'incomprensione e anche, purtroppo, dell'odio filosofico; sì dell'odio filosofico; infatti nella dedica alla seconda edizione della *Metafisica dell'essere parziale*, nel 1947, aveva scritto: "Ai miei genitori / Mi diedero la vita / Mi accompagnarono in essa con l'amore / Che tutto dà e nulla chiede / Mi soccorsero / Quando la Fame lo Squallore la Malattia, figli della Persecuzione e dell'Odio filosofico / bussarono alla mia porta". Ma egli aveva presagito, però, la speranza cristiana; scrive, infatti: le anime buone "trarranno dal disgusto della vita, completato dalle malattie e dalla morte, il salutare anticipato ammonimento di preferire la gioia infinita della felicità celeste, materiata di umiltà, alla tentatrice lusinga della ribellione e dell'orgoglio autosufficiente. Poiché qui risiede la *follia* dell'uomo: la felicità celeste contiene implicitamente tutte le gioie terrene, nessuna esclusa, dalle gioie della famiglia, a quelle dell'apprendere e del sapere. *Ma l'uomo le vuole avere da sé, e non da Dio, perché non vuole dipendere da altri che non sia lui.* E qui, in questa diabolica superbia, è la sua rovina; e qui è la sua incommensurabile stupidità" (*La tragicità del reale ovvero la malinconia delle cose*, Cedam, Padova, 1964, p. 542). "...in questa diabolica superbia è la sua

rovina”: il filosofo lo scriveva nel lontano 1964, ma, a ben considerare, oggi, 2020, nel tempo calamitoso della pandemia, è più attuale che mai: quel superbo bipede umano, che credeva di aver dominato completamente la natura, si è dovuto arrendere, a livello globale, di fronte ad un minuscolo e invisibile virus, il cosiddetto Covid-19, probabilmente provocato, originato e, si spera, non voluto, da lui stesso: “incommensurabile stupidità”, contro la quale, secondo la sentenza del poeta tedesco Schiller, anche gli dèi combattono invano! In quello stesso periodo, e precisamente nel 1966, Heidegger rilasciava un’intervista al più diffuso giornale tedesco dal titolo particolarmente emblematico “Solo un dio ci può salvare”; questo auspicio o speranza di un filosofo, per giunta ateo, la dice lunga. Come la dice lunga questa frase di Einstein, che spiega tanti comportamenti umani di ieri, di oggi e, quasi certamente, di domani: “L’uomo intelligente risolve i problemi. L’uomo saggio li evita. L’uomo stupido li crea...e se il mondo è pieno di problemi, un motivo ci deve pur essere”!

Ha scritto il D’Orsi: “Sulla scrivania del suo antico studio in via Al Tondo Gioeni...Carmelo Ottaviano teneva presente questo *Memento homo* racchiuso in un foglietto tra due lamine di vetro, ed espresso in forma di preghiera: «Signore quando sarò morto, raccogli e deponi le mie ceneri accanto a Te!»...Qualcuno che non dimentica né abbandona, gli avrà ripetuto le parole dette sul Golgota: «In verità, in verità ti dico: oggi stesso sarai con me in Paradiso»” (in “La Sicilia” del 22 gennaio 1985).

Ha scritto Francesco Pullia *In morte di Carmelo Ottaviano* nella rivista “Filosofia” (III, luglio 1980, p. 570), diretto da Augusto Guzzo, che, nel 1938, nel concorso da lui presieduto, aveva assegnato al Nostro la cattedra universitaria: “L’Ottaviano che ho conosciuto sembrava il guerriero omerico costretto, da una sorte ingrata, ad un silenzio che aveva qualcosa, più di qualcosa,

dell'agonia [Lui, come abbiamo visto, che era, nell'eloquio, un torrente in piena], una lotta serrata tra il dire e il tacere che traspariva dagli occhi vivaci, lucidi, battaglieri [occhi splendidi del colore dell'acqua marina, simili a quelli della *glucòpide Atena*]. Chi ha presenti il manzoniano padre Cristoforo e la raffigurazione dei suoi occhi come 'due cavalli bizzarri' alle prese con un cocchiere impossibile a vincere, ma al quale, ugualmente, 'di tempo in tempo' fanno qualche sgambetto, avrà dinanzi a sé lo sguardo del prof. Carmelo Ottaviano, il docente silente, smagrito, che, con estrema dignità, in una stanzetta dell'ospedale, si congedava pian piano dalle sue carte e dalla nostra cultura”.

Gli occhi del nostro filosofo; mi piace fare una concordanza. Ottaviano amava la musica classica e in particolare Beethoven (“uno dei più grandi spiriti dell'umanità” lo ha definito e ne abbiamo riferito la citazione dei due principi beethoveniani); bene essi avevano quasi gli stessi occhi; scrive, nella sua breve biografia, lo scrittore francese Romain Rolland: “Gli occhi brillavano di una forza prodigiosa che afferrava tutti coloro che lo incontravano. Poiché fiammeggiavano selvaggiamente in un viso bruno e tragico furono generalmente ritenuti neri, invece erano grigio-azzurri”. Io gli occhi di Ottaviano li ho visti nella sorella Linda, anch'essi della *glai-còpide Atena*.

Non meno suggestive le parole di Lino Di Stefano (*Ricordo di un grande pensatore*, in “La Via”, Anno XI, n. 1, 18 gennaio 2006): “Dopo tanti tentativi per combinare un incontro – tentativi vanificati dalla malattia del filosofo – finalmente riuscii a conoscere ‘de visu’ l'uomo e il pensatore. Questi abitava a Roma in Via Mesopotamia 21 dove mi recai nel 1979. Erano gli ultimi mesi di vita dello studioso, il quale, pur non riuscendo ad articolare correttamente le parole, esprimeva una bontà ed una generosità eccezionali. I postumi dell'operazione – molto delicata per la verità – si

facevano sentire, ma l'uomo era lì davanti a me in tutta la sua 'humanitas' e in tutta la sua magnanimità. Ricordo i tratti del viso ancora non domi dalle offese del morbo e, in particolare, i capelli crespi che gli conferivano un'autorevolezza degna di un vero e autentico filosofo, quale egli, effettivamente, fu. Mi parlò delle sofferenze patite non senza la speranza e la fiducia di poter portare a termine l'opera speculativa intrapresa. Opera poderosa ove si pensi alla mole degli scritti che spaziano dal pensiero antico al medievale, dal moderno al contemporaneo, senza contare le edizioni di saggi ivi compresi alcuni inediti lulliani che gli valsero la nomina a membro onorario dell'Università di Maiorca...".

Ha scritto il Pullia che l'Ottaviano "si congedava dalle sue carte e dalla nostra cultura". Lasciò, purtroppo, due incompiute, che gli stavano tanto a cuore: l'edizione dell'*Opera omnia* del concittadino filosofo, Tommaso Campailla, e una monumentale Storia della filosofia.

Delle due incompiute di Ottaviano

Tommaso Campailla (Modica 6 aprile 1668 – Modica 1740), filosofo, poeta, scienziato; intombatosi nella sua casa, fu, per la sua indole e per il suo bizzarro tenor di vita, “un chiaro e per molti versi commovente esempio di completa dedizione alla speculazione e allo studio”; ha scritto di lui il Nostro, che rimase affascinato dal suo concittadino filosofo-poeta, al quale era dedicato il ginnasio-liceo, in cui egli aveva studiato. Fu, infatti, una costante preoccupazione dell'Ottaviano fare un'edizione completa delle opere del Campailla; si può dire, anzi, che fu l'ultimo suo pensiero; ha scritto il D'Orsi: “A Roma, nella penombra di uno studio popolato di immagini sacre, di ricordi personali e familiari, di lettere di amici che non sapevano ancora della sua scomparsa, di lavori intrapresi o progettati e mai portati a compimento, di nuove edizioni delle sue opere pronte per la stampa, ho trovato qualcosa che mi ha colpito: un foglio sull'*Adamo* di Campailla rimasto scritto a metà sul rullo della macchina da scrivere, quasi fosse in attesa che il filosofo, partito all'improvviso per Terni, vi ritornasse per continuare il quotidiano lavoro. L'interesse costante per Campailla rivela in Carmelo Ottaviano l'amore costante per la sua Modica, il radicamento tenace alla sua terra natale, alla quale volle tornare (figlio tanto fedele quanto poco onorato) per l'eterno riposo”. Già “l'amore costante per la sua Modica”; sia detto per inciso: il signor Quasimodo, sebbene nato anche lui a Modica, quasi se ne vergognava, tanto che nella sua biografia faceva scrivere “nato a Siracusa”, perché allora Modica faceva parte della provincia aretusea; che io sappia non ha dedicato ad essa neppure un verso.

L'altra grande incompiuta dell'Ottaviano fu una Storia della Filosofia di oltre dodici volumi; aveva approntato già migliaia e migliaia di schede; opera grandiosa che sarebbe stata unica nel

suo genere e per giunta scritta da un solo Autore. Possiamo solo immaginare che cosa sarebbe stato un simile, immane lavoro, se pensiamo che il *Manuale di storia della filosofia* in tre volumi di oltre tremila pagine era già un unicum; scrive, infatti, a tal proposito, D'Orsi: "...forse chiude un'epoca per essere stato scritto da un solo Autore, mentre oggi sono in auge i manuali confezionati da équipe".

Le due incompiute mi rimandano alla bella poesia del Pascoli *Lavandare*: "Nel campo mezzo grigio e mezzo nero // resta un aratro senza buoi che pare // dimenticato, tra il vapor leggero. // E cadenzato dalla gora viene // lo sciabordare delle lavandare // con tonfi spessi e lunghe cantilene: // il vento soffia e nevicata la frasca [anche l'Ottaviano se ne andò in pieno inverno], // e tu non torni ancora al tuo paese, // quando partisti, come son rimasta, // come l'aratro in mezzo alla maggese": un foglio scritto a metà sul rullo della macchina da scrivere e migliaia e migliaia di schede per lavori intrapresi e mai portati a compimento.

L'amico-discepolo D'Orsi pubblicò, poi, il libro *Tommaso Campailla - Contributo all'interpretazione e alla storia del Cartesismo in Italia* dell'Ottaviano, dal quale mi piace riportare le bellissime dedica: "Dedico questo mio libro, consacrato alla filosofia del più illustre dei miei concittadini, Tommaso Campailla, alla mia città natale, la dimenticata Modica, ai cui meriti la sorte è stata forse troppo matrigna, fin da quando la volontà dei fondatori racchiuse in un angolo troppo remoto e insicuro dai più regolari siti geografici della Sicilia tesori di ingegnosità brillante e di energia fattiva e operosa. Lo dedico parimenti al ricordo dei miei antichi e primi maestri, dai quali negli anni lontani ma indimenticabili della gioventù che il tempo vela sempre più del suo nostalgico incanto, appresi l'amore alla scienza sopra ogni bene terreno, in quel Liceo del quale potrebbe forse ripetersi quanto Cartesio disse del suo

collegio di La Flèche, non essere stato secondo a nessun altro liceo d'Italia. Ma lo dedico particolarmente alla memoria dei miei Maestri su cui la morte stese il suo nero velo, ma che vivono di immortalità nel mio cuore: Giuseppe Giurdanella, Giorgio Mucio...Francesco Ciaceri...".

E sì, grazie all'Ottaviano, non solo Campailla, ma anche i suoi straordinari Maestri, come uno straordinario Maestro è stato anche Lui, "vivono di immortalità nel nostro cuore" o, almeno, nel cuore di pochissimi concittadini dei due filosofi, purtroppo, perché la quasi totalità di essi li ignora del tutto. Egli aveva mosso, anche il British Museum per reperire testi e anche lettere del suo concittadino, anche se sbagliò indirizzo; comunque l'intuizione del Nostro era fondata. In un articolo, pubblicato sulla rivista "Dialogo", il mio caro, compianto collega Valentino Guccione in un articolo, dal titolo *Il prof. Carmelo Ottaviano aveva ragione*, scrive: "Il prof. Carmelo Ottaviano fu un appassionato studioso del nostro concittadino Tommaso Campailla, genio multiforme vissuto dal 1668 al 1740. Infatti fu filosofo, poeta, chimico, medico, inventore, uomo capace di piccoli terremoti artificiali. Don Tommaso ebbe rapporti di amicizia con George Berkeley, il più grande filosofo inglese del 1700. Partendo da questa amicizia il prof. Ottaviano si convinse che il nostro concittadino deve aver avuto rapporti epistolari con l'Inghilterra...". Fu, in seguito, il prof. Enrico Di Cera, ematologo, docente presso la Washington Saint Louis University U.S.A., ad essere più fortunato; infatti, fu la Royal Society di Londra che trovò una lettera autografa del Campailla, copia della quale (con una sua versione in italiano corrente) il Guccione riporta.

Si è detto che Campailla si rinchiusse nella sua casa per studiare, ma non rimase quasi mai solo perché si sposò ed ebbe un figlio, Raffaele, e, morta la prima moglie, si risposò; non solo, ma

amava ricevere le visite di tanti dotti e non solo dotti, perché prediligeva insegnare ai giovani, che a frotte accorrevano alla sua casa. Ricevette la visita anche del famoso filosofo, che sarebbe stato il padre dell'immanentismo filosofico e dell'idealismo, che imperversò nell'Ottocento e non solo, l'inglese Giorgio Berkeley, come si evince da due sue lettere al Campailla, nelle quali si rivolge al filosofo modicano scrivendo "Clarissime Vir" e firmandosi "Addictissimum et humillimum servum G.Berkeley" e deplorando che "un tal miracolo di dottrina sia nascosto in un angolo così remoto della Sicilia". Ed in vero il filosofo inglese ebbe a confessare di aver trovato due mostri, uno di natura, ed uno d'ingegno e di scienza; e sì il Campailla era fisicamente un mostriciattolo e per giunta trascorrevva l'inverno chiuso nel suo studio imbacuccato e con un enorme braciere sempre acceso.

Avendo sempre paura di morire si diede agli studi di medicina, tanto da diventare un valente medico, che curava non solo i suoi malanni, veri o presunti, ma, sempre gratuitamente, anche quelli dei suoi amici e dei poveri; a tal proposito bisogna notare che le famose "Botti" del Campailla curarono la sifilide fino alla scoperta della penicillina. Scrive uno dei suoi biografi, D. S. Sinesio: "Non lasciava passare alcun minuzzolo, per dir così, di tempo, ch'egli, come si fa d'ogni minuzia d'or, nol raccogliesse, e studiando e insegnando non l'impiegasse". Per il filosofo il tempo era d'oro e, quindi, non doveva sprecarne neppure un minuto. Lo stesso si può dire dell'Ottaviano.

Il Campailla traspose le sue enciclopediche conoscenze e ricerche nell'*Adamo, ovvero il Mondo Creato*, uno sterminato poema filosofico in venti canti in ottave di oltre diciannovemila versi (la *Divina Commedia* di Dante ne conta "soltanto" quattordicimila!); si tratta di una vera e propria *summa* quasi di stampo medievale, in cui il poeta-filosofo-scienziato tratta di scienze naturali,

STUDIUM RICERCA, FILOSOFIA

fisica, medicina, letteratura, poesia, filosofia ecc. ecc.

Del monumento e del processo

Scrivevo all'inizio che l'“ombra” di Ottaviano mi ha perseguitato, nel bene e nel male, fino ad ora. Devo accennare a quello che mi è capitato da un decennio a questa parte. Scrivevo che il filosofo fu sottoposto ad un processo, che Ferdinando D'Ambrosio definì “farsesco”. Anche mio padre dovette subire un processo che posso definire “singolare”. Si suol dire dalle nostre parti *a mamma ca mala vintura a figghia patti ci ni runa* (la mamma con la mala ventura alla figlia in parte gliene dona) e questo anche del padre; solo che io sono stato più fortunato di mio padre, il quale prendendo l'iniziativa (siamo nell'immediato secondo dopoguerra) per una petizione popolare (uno dei notai, che autenticavano le firme, fu Pasquale Ottaviano) per fare trasferire i territori, abitati da modicani e ragusani, di San Giacomo, Montesano, Barco e Frigintini dal comune di Noto al comune di Modica e di Ragusa, fu arrestato per 40 giorni (ero allora piccolo e accompagnavo mia madre nel carcere che c'era a Modica Alta) per ordine di un integerrimo magistrato, che, guarda caso, era figlio del sindaco di Noto; anzi, sembrandogli pochi 40 giorni, lo condannò a quattro anni e mezzo di carcere. Fortunatamente in Corte d'Appello, a Catania, difeso gratuitamente dal compianto on. Emanuele Guerrieri, fu assolto con formula piena, che, il solito integerrimo magistrato non fece trascrivere nel casellario giudiziale. Quando il fatto fu scoperto, il magistrato fu immediatamente trasferito in Sardegna, ma non radiato.

Potevo, io, non subire un processo, se lo avevano subito il mio Maestro e mio padre? Certo che no. Infatti, poiché una ditta di lavorazione della pietra, per festeggiare i trentacinque anni di successi, mi aveva manifestato l'intenzione di regalare alla città di Modica qualcosa, gli suggerii, dato che stavo lavorando al progetto

Ottaviano, di fare un busto del filosofo da collocare nella piazza intitolata al filosofo stesso. Ma l'architetto, al quale si era dato l'incarico di elaborare il progetto, invece del solito busto, pensò che sarebbe stato più opportuno un monumento al filosofo. Io gli suggerii l'idea di un monumento che traducesse in pietra modicana l'ultimo libro di Ottaviano *La legge della bellezza come legge universale della natura*, sintetizzabile nella spirale logaritmica, detta anche curva della vita e della bellezza. Il filosofo, in fondo al volume, riporta ben 588 immagini, soprattutto del corpo femminile, il capolavoro assoluto del creato, che riproducono la curva della bellezza o curva della vita (stupendamente Gustav Klimt rappresenta queste mirabili spirali in tanti suoi quadri e, soprattutto, nel dipinto oltremodo suggestivo dal titolo *Tree of life*, L'albero della vita), e conclude, con grande gioia intellettuale: "Dopo aver contemplato le figure riprodotte in fondo al volume possiamo dire: un segreto, che la natura ha gelosamente custodito, e che da Eva ad oggi nessuno ha mai sfiorato, è ora risolto. Abbiamo infatti scoperto il segreto della bellezza femminile, quel segreto che rende così bello e puro ai nostri occhi l'ovale del viso della Madonna, simbolo divino della Madre, nei quadri delle nostre Chiese, e non meno bello e puro il rapporto armonioso delle membra della donna, di cui ognuno di noi si innamora per farne la madre dei propri figli, nonché ancora il rapporto armonioso delle membra delle statue create per magica intuizione dal genio dell'uomo e custodite nei nostri Musei" (C. Ottaviano, *La legge della bellezza come legge universale della natura*, Cedam, Padova, 1970, p. 170).

Non si può non condividere il giudizio del filosofo quando afferma che la contemplazione del rapporto armonioso delle membra di un corpo femminile, e quindi, di un nudo femminile, non è "meno bella e pura" della contemplazione del volto di una Madonna.

Il monumento è stato realizzato e collocato proprio dove prima c'era quello splendido carrubo; esso traduce in pietra modicana il "Canone Cosmico della Bellezza" per mezzo di tre spirali che puntano verso l'infinito: la spirale logaritmica, che si genera dal rettangolo aureo, intarsiata nella superficie piana; quella della colonna, che si diparte dal cuore dello stesso rettangolo, posta al centro, e quella costituita dai megaliti che chiudono il monumento medesimo. Naturalmente il monumento è stato deturpato: *Nihil admirari* è il motto oraziano del filosofo.

Ma torniamo al processo: dopo ben quattro anni la ditta si dimenticò dell'offerta e della parola data e pensò bene di mandarmi un ufficiale giudiziario che mi intimava di pagare un'ingente somma, che, secondo loro, io avrei pattuito, anche se, come scrivevo, non avevamo neppure il denaro per pagare le spese notarili; ed ecco il processo, che è durato una decina d'anni, che, forse, si è concluso o, forse, no, con una sentenza a me sfavorevole, nonostante non sia stato esibito uno straccio di documento che confermasse e l'ordinativo e il prezzo "pattuito", ma soltanto testimonianze, che, però, sono risultate, a giudizio del magistrato, attendibili. Capita.

Il guaio è che, dopo il forzato isolamento, gli onorevoli titolari della ditta e loro avvocatessa hanno pensato bene di bloccarmi pensione, conto corrente, carte di credito e quant'altro e pignormi tutti i beni immobili passati, presenti e futuri, eccetto la villa che ho sulla luna, con vista sulla terra, forse perché risulta abusiva, per la somma di euro 12.220 (tale è la cifra stabilita dal magistrato, meno della metà di quella che autonomamente stabilirono) più le spese processuali, il costo di un canile. Praticamente mi hanno ridotto quasi all'elemosina; per fortuna ci sono i miei figli che provvedono alle esigenze mie e di mia moglie e i miei buoni vicini che non mi fanno mancare il pane. *A mala parti resta*

a cu a fa, cioè la mala azione resta a chi la compie e non a chi la subisce: recita un detto modicano. *Nihil admirari!*

Comunque sarà quel che sarà. Io ai soldi non ho mai badato, tanto che non ho avuto mai la curiosità di sapere a quanto ammontasse il mio stipendio, anzi, quasi quasi avrei voluto pagare io lo Stato per il piacere e la fortuna di avermi dato la possibilità di poter fare il più bel mestiere del mondo: insegnare e insegnare le discipline più belle, le *humanae litterae* (l'insegnamento, diceva Einstein, è una forma d'arte e l'insegnante una specie di artista). Il bello è che anche mia moglie la pensa allo stesso modo (mi scuso per il termine antiquato "moglie"; oggi si parla di genitore uno e genitore due, di parità di genere, di unioni civili e di altre amenità simili; spero che non venga accusato di "omofobia" e subire un altro processo: data la mia veneranda età penso che non sia il caso). Però quello che non sopporto è lo schiaffo morale che la sentenza mi ha assestato. Sì perché, che figura ci faccio di fronte ai Membri del Comitato Nazionale e, soprattutto, di fronte alle migliaia di miei "compagni di scuola" e dei tanti che mi hanno stimato e voluto bene anche per le trasmissioni televisive da me condotte con un certo successo? Io passo così per "vil fellone" e "mancator di fe'". A proposito di queste mie trasmissioni televisive per una emittente locale io, oltre al ritorno pubblicitario per la ditta, il cui logo era presente negli inviti, nelle brochure, nei manifesti e nelle pubblicazioni, compresa una stupenda pubblicazione del Ministero dei Beni Culturali, avevo programmato un'intera puntata sulla ditta medesima, con interviste, lavori realizzati e quant'altro, ma, a causa di un incidente mortale nel cantiere che provocò la morte di un povero operaio, non se ne fece più nulla. Se i miei soldi servissero per la famiglia dello sfortunato operaio morto, ne sarei contento e li considererei, come si dice in dialetto, *tutti buoni e biniritti*; si spera che non ci sia stata negligenza nella sicurezza da parte

della ditta.

Io ho fatto mie, però, le belle parole di Platone che ho posto come epigrafe all'inizio: "Per chi intraprende cose belle è bello soffrire qualsiasi cosa gli tocchi", anche un processo! È mia intenzione, qualora dovessi "pagare" io il monumento, di non lasciarlo in quella piazza, ma di chiedere al Sindaco l'autorizzazione di smontarlo per collocarlo nel mio giardino, perché, salvo lo scrivente e il prof. Francesco Solitario, nessuno capisce che cosa significano quelle pietre messe lì, che servono soltanto ai bravi ragazzi per scarabocchiarvi sopra e per quasi tutti risultano essere un inutile ingombro.

Delle conclusioni

Concludo questa mia lunga chiacchierata, elevandomi dalle bassezze della suburra all'iperuranio della bellezza e del pensiero; ma, prima devo esprimere tutto il mio più cordiale e affettuoso ringraziamento al chiarissimo Professor Giovanni Turco, non solo per avermi coinvolto, ma anche, e soprattutto, per avermi proposto un tema, che mi ha affascinato non poco e che, spero, non annoierà.

“Per chi intraprende cose belle...” come il mio caro Ottaviano, che, nonostante le infinite angustie e difficoltà, provò un sublime “gaudio interiore”, che lo ricompensò abbondantemente di tutto. Leggete e, soprattutto, gustate, centellinandole lentamente come si assapora un vino pregiato, queste stupende parole, tratte dalla Prefazione alla quarta edizione del 1968, della *Metafisica dell'essere parziale*: “Mi è soprattutto gradito ricordare quale gaudio interiore mi abbia dato un così lungo colloquio a tu per tu con i massimi problemi, e quanto siano divenuti cari al mio cuore, quasi persone viventi e parlanti, quei miei pensieri, per così lungo tempo compagni indivisibili e testimoni di passeggiate solitarie, di veglie tormentose, di concitati colloqui a tu per tu con me stesso, di indagini estenuanti su vecchi testi ingialliti dai secoli: tra entusiasmi e scoraggiamenti, tra correzioni e rifacimenti più e più volte ripetuti, alla ricerca di un'espressione più semplice, di un'esposizione più ordinata, di una dimostrazione più rigorosa o più convincente”. Lo stesso “conforto spirituale” provato nel completare il poderoso *Manuale di storia della filosofia*: “...il conforto spirituale che ne ho ricavato per aver rivissuta l'epoca più felice della mia vita, gli anni di studente liceale e di insegnante di Liceo, e per aver compresa ancor più a fondo la storia di quella civiltà del Mar Mediterraneo, sulle cui rive sono nato e sulle cui sponde desidero riposare quando la stanchezza della morte mi avrà vinto, mi hanno compensato

abbondantemente di ogni fatica”.

Ecco questa bella preghiera, composta, nel settembre del 2005, dal caro Amico scomparso il 15 aprile 2008: il Professore Pietro Imperio di Monterosado. Uomo dotto, saggio, di saldi e generosi principi, oltre che di antica e nobile prosapia, fu discepolo carissimo di Carmelo Ottaviano, che volle seguire, da Napoli, all'Università di Catania, quando il filosofo ibleo dovette trasferirsi nella città etnea. Questa preghiera, inedita e anonima, gli fu ispirata dalla Sua purissima Fede e dalle Sue preclare Virtù; ora, questi due Uomini e Filosofi Credenti, Carmelo e Pietro, continuano in Cielo i loro sereni colloqui e le loro profonde conversazioni sui temi, a loro cari, di Filosofia e Fede.

*“Dio nostro, Dio mio, // se il mondo vive di
grande menzogna // e di un’avidità che neppure
le belve // mostrano a noi di «conoscere», // se
l’uomo a man salva mentisce // per smaccata de-
magogia e pecca d’altro ancora, // tu, Assoluta Ve-
rità e Bontà e Bellezza, // Ti preghiamo con fede
e di fede, // manda, cancellando la nostra impo-
tenza, // con l’infinità del Tuo Amore, // contro
gli errori immensi da noi, empi, commessi, // gli
angeli Tuoi e i Santi // a sconvolgere il male // e
a spargere luce di conversione // e luce di perdono,
// per l’Amore dell’Unigenito, divino Perdo-
nante; // e per l’invocazione rivolta per tutti //
alla Beatissima Madre Maria, // Regina dei Cieli
e della terra, // Che chiede a Te, Dio, Sovrano sul
tutto // e su tutti, pace e perdono // e profondità
di conversioni // per la salvezza del mondo e
d’ogni cosa creata. // Ascoltaci, o Padre, per il Tuo*

*Figlio // Martire e Risorto, // l'Unico Che con Te
// e con lo Spirito Santo e la Regina Maria, // ci
ama davvero. Amen."*

Ed ecco la *Conclusione* di Carmelo Ottaviano, che, ovviamente, faccio totalmente mia.

Nel 1658 sono stati scolpiti sopra l'ingresso principale, quasi triste benvenuto e disincantato ammonimento, del palazzo Butera, fatto costruire dal principe Giuseppe Branciforte, questi versi di Cervantes: "Ya la esperanza es perdida, // y un solo bien me consuela // que el tiempo, que pasa e vuela, // llevará presto la vida", "Ormai la speranza è perduta, // e un solo bene mi consola, // che il tempo, che passa e vola, // mi toglierà presto la vita". La poesia, "leopardiana" per così dire, del grande Miguel, autore del capolavoro assoluto del *Don Chisciotte*, si conclude, e spiega il senso di quei versi, così: "...quien llevó la esperanza // llevará presto la vida", "...chi ha tolto la speranza // toglierà presto la vita".

"Ist ein Better mancher gleich, // dennoch macht ihm Hoffnung reich", "Se un mendicante è spregevole per la gente, // la speranza, però, lo fa diventare ricco": citando questi versi di Logau, Ottaviano conclude la sua vita travagliata, la sua immensa opera e il suo alto pensiero nel nome della speranza e della gioia, come, d'altra parte, la *Gaudium et spes* promulgata dal primo estimatore del Nostro, Paolo VI, e l'Enciclica *Spe Salvi* di Benedetto XVI.

Conclusione

*Rimani con noi, Signore, che è
sera e il giorno declina
LUCA, XXIV, 29.*

Non c'è nella vita dell'uomo gioia più grande della speranza, futuro che è già presente, promessa che è già realtà. Essa rappresenta l'unico pegno di riscatto in un universo di enti che tendono irreparabilmente al nulla, e che dal più profondo dell'abisso elevano la loro invocazione alla salvezza. Nel dolore essa è il primo segno della felicità: malinconia profonda, che è in sé medesima gioia repressa, ma gioia immensa, come di chi nell'ombra del tramonto intraveda la luce dell'alba e la notte affronti con l'attesa trepidante nel cuore.

La legge inesorabile dell'uomo quale ente finito è il suo divenire come progressivo annullamento: essa umilia le sue altezzose pretese, e ce lo rappresenta come un'isola sperduta nell'oceano del nulla, come una goccia nel mare [questa frase è posta a commento di una fotografia del mare, l'unica posta nel cuore de *La tragicità del reale ovvero la Malinconia delle cose*; frase che io ho scelto come *leit motiv* del video su Ottaviano perché rappresenta il concetto cardine del suo pensiero].

Da chi riceverà aiuto se non da Dio, in quanto principio e fonte inesauribile dell'essere? Egli riscatterà con l'aiuto divino sé e il suo mondo, misurandone l'ampiezza secondo la grandezza del suo cuore e la veracità dei suoi pensieri; e dovrà cercarsi nel suo opposto, negli altri individui e nel mondo, attraverso l'amore e la scienza, prediligendo la fatica operosa e il dolore e riponendo in essi il viatico della sua letizia, affinché al posto di una realtà dove tutto finisce e svanisce si costituisca un universo di enti che non

conoscano l'amarezza del distacco e l'accoramento della fine.

Francesco Rando

SOMMARIO

Fra il serio e il faceto si ripercorre la persecuzione dell'“ombra” macbethiana dell'Ottaviano nella vicenda umana e intellettuale dello scrivente, a partire dalla sua infanzia fino alla data odierna. Le tappe più importanti – 1) la scuola elementare; 2) l'incontro casuale con una cosa che rimbalzava e alla quale si davano calci, che gli ha fatto cambiare direzione nella vita; 3) l'Università e l'incontro con i libri dell'Ottaviano, i quali, e i libri e l'Autore sono stati pronubi; 4) l'amore per la filosofia, trasmessogli dall'Ottaviano – lo hanno obbligato ad onorare la memoria del Filosofo concittadino con molteplici iniziative: 23/1/1980, commemorazione per la morte del Filosofo; 8/5/1999, intitolazione della nuova piazza di Frigintini a Carmelo Ottaviano; 2006, istituzione del Comitato nazionale per il centenario della nascita e relative manifestazioni celebrative programmate e attuate, tra cui la pubblicazione degli atti dei convegni; 2006, numero speciale dedicato al Filosofo dalla rivista “La Via”; 2006, incontro con il maestro Franco Cilia: quadri e mostre dedicati al pensiero del Filosofo; monumento a Carmelo Ottaviano. Le conclusioni sono nel segno della “speranza” ottaviana, ovvero il messaggio ultimo del Filosofo: «Non c'è nella vita dell'uomo gioia più grande della speranza, futuro che è già presente, promessa che è già realtà ...».

Parole chiave: Ottaviano, biografie, onorare la memoria, Etica, Cilia, “Speranza”.

SUMMARY

The essay traces, between the serious and the facetious, the persecution of the Macbethian “shadow” of Carmelo Ottaviano in the human and intellectual story of the writer, starting from his childhood up to today.

The most important steps – 1) elementary school; 2) the causal encounter with something that bounced and was kicked, which made him change direction in life; 3) the University and the encounter with Ottaviano’s books, which, the books and the Author, were matchmakers; 4) the love for philosophy, transmitted to him by Ottaviano – forced him to honor the memory of his fellow citizen philosopher with multiple initiatives: 23/1/1980, commemoration for the death of the philosopher; 8/5/1999, dedication of the new square of Frigintini to Carmelo Ottaviano; 2006, establishment of the National Committee for the centenary of the birth and related celebratory events planned and implemented, including the publication of the proceedings of the conferences; 2006, special issue dedicated to the philosopher from the journal “La Via”; 2006, meeting with Maestro Franco Cilia: paintings and exhibitions dedicated to the thought of the philosopher; monument to Carmelo Ottaviano. The conclusions are in the sign of Ottaviano’s “hope”, or the ultimate message of the philosopher: «There is no greater joy in the life of man than hope, a future that is already present, a promise that is already reality ...».

Keywords: Ottaviano, the biographies, to honor the memory, Ethics, Cilia, “The hope”.

