

perché cattivo in senso morale, ma in quanto pericoloso per la società. Il rinvio alle condizioni sociali, che generano il fatto delinquenziale, è presente e continuo in Bovio, come in Ellero, Carrara, Carmignani, Romagnosi, Filangieri. Questa è la posizione chiara di Bovio, espressa così dal Blasucci, dopo una severa analisi del suo pensiero posto a confronto con le due scuole di diritto penale e con gli studiosi di quel periodo: «egli si pone decisamente dalla parte del reo, di cui non elimina, però, tutta la responsabilità, ma l'attenua enormemente, nel senso che addebita alla società e alle condizioni storiche gran parte dei motivi che hanno portato alla formazione del prodotto, e attraverso una opportuna formazione culturale, si elimineranno molte occasioni di reato» (p. 142). Una posizione, questa, come si vede, ampiamente discussa nel dibattito sociale, politico, giuridico, pedagogico di oggi di fronte a certi reati tanto diffusi nell'attuale società; penalizzazione o depenalizzazione di certi reati, che hanno un elemento dominante e scatenante di carattere psicologico, ereditario, ambientale, sociale, ecc. «Secondo Bovio il reato è causato dalla società e dall'individuo e l'individuo è insieme libertà e natura. Il delitto, quindi, non può essere imputato al solo soggetto individuale» (p. 144). Nel *Saggio critico del diritto penale* Bovio afferma: «La natura rovescia tutta la sua colpa sui figli; il secolo i suoi vizi sopra i suoi contemporanei; la società i suoi delitti sugli individui. L'individuo paga per tutti e si ritorce contro tutti» (p. 144).

Interessante è anche la posizione di Bovio nei confronti dei «colletti bianchi», la cui criminalità resta sempre impunita. Nel discorso alla Camera del 4 giugno 1888, per l'approvazione del nuovo codice penale, polemizzando contro i positivisti, si esprimeva con questa fermezza: «Voi conoscete certe categorie di delinquenti che si chiamano nani, per occasione, ecc.; il popolo conosce certe altre categorie che si chiamano delinquenti coi guanti o senza, colla marsina o col pastrano, ma sa che non sono pari innanzi al Codice penale» (p. 146).

Come si vede, da questo brano e da tanti altri analizzati dal Blasucci, Bovio, a parte i suoi limiti di carattere teoretico che abbiamo visti denunciati con atteggiamento storico-critico dall'A. nel corso della sua opera, appare un personaggio impegnato moralmente e politicamente a dare un volto serio allo Stato, alla società, alle classi dirigenti, invitando tutti, individui e Stato, ad una coscienza democratica pulita, e ad eliminare le iniquità sociali, causa di disordini, di ingiustizie, di fatti delinquenziali. Il Blasucci, con questo suo lavoro e con l'analisi della personalità di Giovanni Bovio e di tutti i suoi scritti, ha compiuto un'opera di ricostruzione completa, che purtroppo mancava, di uno dei più illustri rappresentanti della nostra vita politica post-unitaria, le cui intuizioni sono diventate realtà nel corso degli anni, fino ai nostri giorni. Coscienza critica del suo tempo, è stato detto; ma ci permettiamo dire anche coscienza critica e profetica del nostro tempo. Si pensi, per esempio, alla proposta di Bovio di concedere il voto anche ai diciottenni, alla sua critica del sistema bicamerale, un inutile doppione di potere legislativo; si pensi ancora alla configurazione del Capo dello Stato di una repubblica democratica. Queste novità ed altre, che ritroviamo nelle sue opere, e che il Blasucci ha evidenziato con estrema cura, facendoci notare le intuizioni profetiche di questo insigne personaggio, fanno di Bovio e del suo pensiero, a parte i suoi difetti e i limiti strutturali, un politico ed uno studioso con un fondo spiccato di attualità e di modernità. L'opera del Blasucci si chiude con un *Saggio bibliografico* ragionato, che va dalle opere del Bovio a tutti gli scritti su Bovio, fino ai nostri giorni (pp. 157-159).

PIETRO ADDANTE

FRANCO OTTONELLO, *L. Scaravelli, la malattia dell'identità*, Japadre, L'Aquila-Roma, 1988, pp. 150.

La maggior parte degli studiosi di filosofia italiana ha un grave torto, quello di non essersi confrontata con un pensatore di indubbia tempra speculativa, quale è stato Luigi Scaravelli. A colmare questa lacuna ha provveduto di recente Franco Ottonello con la pubblicazione di un volume di non comune pregnanza teoretica. L'A. vi ha premesso un sintetico profilo biografico ed

una esauriente scheda bibliografica, da cui si evince come lo stile riservatissimo di questo filosofo sia confermato da un numero quanto mai esiguo di contributi critici, per lo più apparsi come saggi in alcune riviste di casa nostra. Eppure non c'è alcun dubbio sulla classicità dell'opera scaravelliana. Basterebbe annoverare i suoi fondamentali studi sulle tre critiche kantiane, caratterizzati da una geniale capacità di lettura autonoma, od altri suoi sorvegliatissimi interventi, o ancora alla sua *Critica del capire*, per persuaderci che ci si trova di fronte ad una personalità di straordinario rilievo, non meno straordinario di altri pensatori, che pur hanno riscosso maggior attenzione. Ma la ragione di questa omissione è, con ogni probabilità, dovuta in primo luogo al fatto che gli anni in cui opera Scaravelli sono letteralmente egemonizzati da Gentile e Croce; in secondo luogo, per essersi la filosofia italiana, negli anni del dopoguerra, letteralmente proiettata su altre figure, anche d'oltralpe, mettendo in questo modo a tacere proprio quelle voci più originali che in Italia erano sorte. A chiunque abbia un minimo di familiarità con le pagine scaravelliane non può sfuggire che a scriverle sia stato un pensatore dotato di una vigorosa tempra speculativa, e la lettura di questo volume, per altro assai impegnativa, lo conferma ampiamente. Come si legge nel profilo biografico, l'esistenza di Scaravelli non ha nulla di sensazionale, se non per la morte tragica che l'ha chiusa, ma che in un certo modo, come del resto in una breve nota si ricava, poteva dirsi filosoficamente annunciata. Ma è proprio in questo humus di quotidianità severa e teoreticamente travagliata che il genio scaravelliano viene maturandosi, con lentezza indicibile e con una riluttanza a scrivere quasi patologica. È in questa estrema concentrazione che viene a profilarsi, poco a poco, la sua inquietante *Weltanschauung*. Con molta acutezza F. Ottonello intitola il proprio lavoro *La malattia dell'identità*, perché, se di un leit-motiv ossessivamente perseguito in tutta la sua fatica filosofica dobbiamo parlare, questo è senz'altro riconoscibile nella tensione impossibile verso l'identità. E per rendere ancor più drammatica questa impossibilità, Scaravelli si sprofonda, in pieno solitudine gnoseologica, in una analiticità che a più riprese l'A. non manca di sottolineare, ora definendola esasperata, ora spietata, non senza rilevare un implacabile nitore che la stringente logica mette continuamente in risalto. A volte, come precisa F. Ottonello, questa analiticità, spinta fino al parossismo distinguente, sconfina in esisti apertamente scettici, se non addirittura nichilistici, talora, per il pathos quasi greco che l'anima, tocca registri che potremmo chiamare senz'altro esistenzialistici.

Affinatosi per tutta la vita a stretto contatto con la filosofia kantiana, Scaravelli ne assimila in pieno il *modus cognoscendi*, senza però acquisirne la freddezza scomponente, perché urge troppo nella sua anima quel bisogno di assoluto che tra l'altro l'intero epistolario rivela. Questo suo kantismo, rivissuto in profondità e totale autonomia critica, forgia il suo temperamento filosofico, gli presta, per così dire, tutto l'apparato categorico, ma non si esaurisce in se stesso, dal momento che Scaravelli è non meno attratto dall'attualismo gentiliano che ai suoi occhi rappresenta l'eccezionale sforzo per comprendere la circolarità dinamica e attuosa dello spirito. Sotto questo profilo la sua speculazione oscilla, con tratti a volte infinitesimali, tra il momento kantiano che privilegia la distinzione e quello gentiliano che è attratto dall'identità. Tutta la sua ricerca infatti è tormentata dall'impossibilità dialettica di stringere in unità vivente e definitiva l'identità con la distinzione. Un ritratto essenziale di questa situazione è delineato molto bene dall'A. con queste parole: «filosofo della problematicità dell'identità nel suo scontrarsi con il tempo... filosofo della distinzione o dell'indistinto, o l'analizzatore delle aporie dell'identità dialettica o il teorizzatore di un esistenzialismo esprimendosi con il linguaggio delle argomentazioni kantiane» (p. 19). Non esiste, quindi, un centro di equilibrio nella bilancia scaravelliana, non tanto per impossibilità logica, quanto piuttosto perché il rapporto stesso tra mente e realtà è squilibrato.

È infatti la realtà luogo di contraddizione, di irriducibile antinomia. Per quanto l'intelletto si sforzi nell'unificare il molteplice, questa fatica non perviene a conclusione, anzi genera altra fatica e là dove parrebbe che una qualche identità si formasse e l'intelletto trovasse in essa un punto d'appoggio, si sente sgretolare, disgregare. Il mondo fenomenico, proprio perché costituito da par-

venze di oggetti che si mostrano nella loro irrelatività, si disperde nel divenire, per cui qualsiasi costruzione dell'intelletto finisce per essere parvenza di secondo grado, solo provvisoriamente identificantesi. Il reale resta sempre al di là dello spirito che, proprio per questa solitudine ontologica, si consuma in se stesso, si sfinisce. Con la sua spietata analiticità Scaravelli disseziona il movimento del reale nella sua irrelata alterità (A-non A), coinvolgendo in questo sguardo disincantato l'aporia di fondo che vi si annida. Egli può dunque sbriciolare, sotto l'effetto dell'incubo della distinzione, concetti come contraddizione, contrario, distinzione, fissandoli nel loro più totale isolamento sia logico che ontico. E in quest'opera di smantellamento non risparmia neppure Hegel, che Scaravelli filtra intellettualisticamente, quasi a voler cogliere i minimi fotogrammi della circolarità dialettica. La negazione o contraddizione non porta ad alcun superamento: il non-A non gioca dialetticamente con A. Si legga ad es. questo passo scaravelliano: «E il puro contraddittorio è proprio come la vita non si coglie mai. Cogliere la vita... ma la vita si vive; cogliere il trapasso fra essere e non essere... ma quando si ficca il viso a fondo, e l'essere, puro essere, privo di ogni determinazione, scompare, e ci si trova dinanzi al nulla, il passaggio non si vede avvenire: è avvenuto» (cit. a p. 26). Scaravelli rifiuta innanzitutto l'equivalenza hegeliana tra razionale e reale e per meglio sottolineare questa decisione non ha che confutare irriducibilmente proprio la logica dialettica del divenire: l'essere hegeliano è così indeterminato che coincide con il nulla, è in esso la contraddittorietà che sanziona la nullità dell'essere, privato di ogni determinazione. Ma un siffatto essere, così vuoto di essere, finisce per dileguare, da qui l'impossibilità del trapassare. Questa aporia affonda l'intelligibilità stessa della vita, in quanto reale, nell'abisso di indistinzione, dove più nulla è da vedersi, quanto invece ci si perde del tutto. È soltanto illusoria la pretesa di riposare con l'intelletto in una sintesi tra essere e nulla, come risulta da quest'altro passo: «Una sintesi essere-nulla, che per ipotesi avvenga nella ragione, è un barbaglio che acceca la ragione; la mente, che voleva coglierla come autotrasparenza assoluta, come evidenza autopossessantesi, vien meno proprio in quel punto e scompare» (cit. a p. 72). Non si dà alcun passaggio che dall'essere vada a qualcos'altro, d'altra parte questo stesso essere resta chiuso e svuotato nella sua indeterminazione: «L'essere, se l'essere è, come fa a passare?... sicché invano si cerca di capire come faccia l'essere, lui, a schizzare nel non-essere».

Dato questo fondamentale non passare, la conoscenza del mondo reale, che pur fenomenicamente vediamo passare nel tempo, non può che essere evanescente, come del resto il tempo stesso (cfr. p. 28). La tensione in Hegel di attraversare con la Regione il reale per conglobarlo, dialetticamente, in Unità è, secondo Scaravelli, destinata a naufragare. Del resto questa identità hegeliana, che si mostra paga assolutamente di sé, abbandona il reale alla sua contraddittorietà. L'A., a questo riguardo, osserva come questa impossibilità scaravelliana di comprendere la sintesi dialettica di Hegel vuole, si rovesciare una identità costruita all'interno della regione, ma nello stesso tempo non può fare a meno di lasciare allo scoperto quell'intellettualismo distinguente che in ultima analisi si relega da sé in una posizione di ambigua astrattezza (cfr. p. 83) irretendosi in quelle-stesse aporie che vorrebbe smascherare. Hegel avrebbe giudicato la posizione scaravelliana con le stesse parole con cui aveva tacciato la riflessività kantiana, e l'A. non manca più volte di rimarcarlo. Più comprensiva è la simpatia che il filosofo fiorentino mostra invece per l'attualismo gentiliano, tanto da indurre non pochi studiosi a ritenere Scaravelli un attualista sui generis, un pensatore cioè che, forte della sua formazione sui testi di Kant, vuole andare oltre l'identità sintetica dell'intelletto kantiano per penetrare nel cuore stesso dello spirito, inteso come attuosità incessante e unificante. Giustamente l'A. rileva che «sembra che l'atto puro gentiliano non solo non dia adito a critiche analoghe a quelle del divenire hegeliano, ma raggiunga quella concretezza e quella spontaneità di cui i sistemi sia kantiano che hegeliano, come tentativi del loro raggiungimento, appaiono soltanto un imperfetto presupposto storico» (p. 124). Ma non appena il filosofo si avvicina all'attualismo, subito se ne discosta, come se avvertisse che l'Unità raggiunta sia quella pura idealità di spirito che

si erge a Identità, a tutto scapito della realtà che permane nella sua intrinseca contraddittorietà. Come già si è fatto osservare, in Scaravelli il pendolo dell'intelletto analitico oscilla paurosamente tra i due estremi, perciò anche questa simpatia attualistica è soltanto un modo temporaneo per allontanarsi dall'oscuro abisso dell'indistinzione o dalla crudeltà atomistica della distinzione. Ne è prova il fatto che Scavarelli è anche quel filosofo che con maggiore perspicacia ha messo a nudo lo stesso utopismo dell'atto puro gentiliano.

L'A. motiva molto bene questa instabilità: «Ma è quasi un modo di procedere fisso di Scaravelli quello di partire da posizioni proprie (spesso coincidenti con Kant) astraenti dalle conclusioni attualistiche, e poi giungere attraverso dubbi gravissimi, non prima di aver esaminato criticamente Hegel, quasi ad una celebrazione dell'atto puro, come tentativo supremo di risposta globale ai massimi problemi della filosofia» (p. 85). Ossessionato dalla Identità impossibile e dal fatto che questa impossibilità è viepiù determinata dalla alterità non dialettizzabile del reale, Scaravelli ripercorre, assieme ad altri grandi pensatori, gli ardui sentieri di continuo lastricati da irrisolte distinzioni, senza mai giungere a ciò che l'intelletto può dire come identico. Là dove si è sentito parlare di identità, questa, trincerata nella sua astrattezza, comincia, sotto i violenti scalpelli dell'analisi, a sgretolarsi, a perdere cioè tutto quello per cui poteva dichiararsi come identico, e lascia vedere, nel suo dileguantesi succedersi, proprio le distinzioni. Come acutamente scrive Scaravelli: «se si potessero abolire tutte le distinzioni che formano la natura della riflessione, si annullerebbe la distinzione tra riflessione ed essere; e scomparirebbe insieme quel minimum di differenza che occorre perché si possa concepire la idoneità come distinzione che dilegua. Scomparso questo minimum, che è identità, non esiste più la minima differenza in nessun luogo; e tra essere e nulla ogni distinzione è abolita. Abolita, poi, ogni distinzione, si ha l'indistinto, nel quale scompare anche ogni significato: che cosa anzi esso sia non potremmo mai sapere» (cit. p. 82).

Una identità priva di distinzione genera l'indistinto, d'altra parte non si sa bene come far entrare la distinzione nell'identità, da qui l'irrimediabile contraddizione tra identità e distinzione, che altro non è che la contraddizione tra intelletto e realtà. Veramente la identità è per Scaravelli una «malattia»: si corre con tutte le forze dell'intelletto verso la sua altezza e di lì a poco ci si vede sprofondati nell'abisso dell'indistinto. Dall'intelletto alla realtà, in un moto di inversione che non è meno drammatico della tensione che porta l'intelletto a guardarsi illusoriamente nella identità. Se ci si riferisce al principio sintetico kantiano, come sottolinea l'A., ci si riconosce nell'irrealtà o nella mera possibilità, per cui non di identità attuata si deve parlare, bensì di un astratto identificantesi. Ancora un passo scaravelliano che illumina questa impossibilità: «La distinzione posta da Kant fra il principio di identità meramente negativo e la positiva attività sintetica dunque, fa sì che il conoscere si trovi nella radicale impossibilità di conoscere mai nulla: il mondo è privo di esistenza e di significato, e quella distinzione stessa diventa inconoscibile e priva di senso. Niente ha senso, nessuna parola ha significato» (cit. p. 90). Il non aver senso e significato è l'indistinzione oscura trasferitasi dal piano ontologico a quello logico. Un filosofo determinante come Kant, cui costantemente è andata la simpatia nonché gli interessi più viscerali di Scaravelli, gli offre proprio gli argomenti per riconoscere l'aporia di fondo della gnoseologia critica. L'A. ne precisa la motivazione: «La vicinanza di Scaravelli a Kant è estrema, ma alla radice v'è una divergenza altrettanto estrema: Scaravelli si sente spessissimo portato a riferirsi implicitamente o esplicitamente alla filosofia kantiana, ma solo perché l'hai innalzata a problema» (p. 116). Nel momento stesso che questa diventa problema, il pendolo scaravelliano oscilla verso l'attualismo, quasi il filosofo cercasse in esso la soluzione lasciata aperta dal criticismo. Tuttavia, come è stato osservato più volte, l'atto puro s'involge esso stesso in insanabili aporie e Scaravelli non può che riconoscere il suo fondamentale carattere di indistinzione.

Del resto lo studioso ribadisce questa perplessità scaravelliana di fronte all'attualismo con il rivolgere la sua stessa critica a Gentile: «Il primum logico, benché sembri il contrario, è l'essere: il

pensiero (la logica) che pone come primum, in realtà può porsi come tale solo in quanto si pone come pensiero dell'essere ponendo a sua volta l'essere come primo» (p. 52). In questo modo l'istanza ontologica, insostituibile allo stesso pensare, riemerge con tutta la sua forza ed è tale da mettere a nudo aporeticamente l'assolutezza oggettiva dell'Atto. Scaravelli, che non si è mai avvicinato a posizioni ontologiche, ne mostra però tutta l'urgenza, sia pure per via negativa, come condizione di possibilità. Naufragato il tentativo di uscire dal mondo delle distinzioni e di attingere l'identità nella sua purezza e integrità, non rimane che il bisogno ontologico. Con questo l'A. coglie l'opportunità teoretica di far vedere come la consequenzialità logica dell'itinerario scaravelliano è la chiara dimostrazione dell'assenza del presupposto ontologico. Senza questo presupposto si resta in balia delle distinzioni o si scopre nella identità astratta proprio il fondo di una irriducibile indistinzione. «La distinzione fondamentale essere-nulla ci rende accorti della irrealtà e della insussistenza della distinzione in quanto negazione: dire che l'essere si distingue dal nulla è affermare l'essere», «Il divenire è l'essere posto o, che è lo stesso, l'essere che si pone: vivificazione e inquietudine dell'essere attraverso il nulla: il divenire è manifestazione della ricchezza dell'essere» (pp. 103-104). L'essere dunque è garante di identità, nonostante la distinzione, ma Scaravelli, dotato di una analiticità quasi maniacale, non vede nel divenire fenomenico delle distinzioni l'essere che si pone, né riconosce all'intelletto questa capacità ontologica, poiché l'arma della critica di cui si avvale diviene critica che si rivolge negativamente contro se stessa.

Nell'opera fondamentale *Critica del Capire*, Scaravelli affronta anche la questione del significato come cominciamento assoluto e l'A. riserva ad essa un capitolo illuminante. Con la guida di Aristotele o di Platone, ad esempio, parrebbe che l'identità fosse realmente possibile, ma il filosofo fiorentino trova argomentazioni per confutare tali tentativi, affermando che, quanto ad Aristotele, non è data alcuna effettiva dimostrazione dell'identità ch'essa, anche quando viene supposta, «non ha una inconfutabile evidenza», dunque una dottrina del significato come condizione dell'identità o dell'identità come fondante il significato è di là da venire. Non diversamente per Platone, dove è detto che «il significato per Platone, non precederebbe il giudizio, ma sarebbe già un germe del giudizio». D'altra parte voler concepire il significato fuori della logica è voler possedere un astratto. Non meglio vanno le cose, per la distinzione, guardando alla struttura predicativa del giudizio (per il quale, come precisa l'A., Scaravelli recupera la tradizionale dicotomia e relazione tra soggetto e predicato). Non c'è, nel giudizio, alcuna possibilità di accordare l'identità dell'enunciato con la distinzione dei suoi componenti (cfr. p. 95). Scaravelli non vede, in quanto per lui non si può vedere, come l'unità e identità del pensare abbiano bisogno proprio della distinzione, che niente si penserebbe se non fosse distinto, d'altra parte anche che niente si penserebbe se ciò che è distinto non si identificasse: «Al giudizio – scrive il filosofo – dunque sono necessarie l'identità e la distinzione»: «senza l'identità i termini del giudizio conservano la loro irrelatività, e il giudizio non si forma, senza la distinzione il giudizio al massimo è mera tautologia. Ma se il risultato del giudizio è l'identificazione, donde il giudizio trova la distinzione e a che scopo?» (p. 97). È posto qui l'accento sulla irrisolta convertibilità logica di identità e distinzione nel giudizio, ma l'A. ha buon gioco nel contrapporre l'imprescindibilità della distinzione nel pensiero, dicendo che «il pensiero passa attraverso la distinzione». Il demone della distinzione e l'ombra inquietante dell'identità aleggiano sullo stesso pensare, sí che nessun discorso può liberarsi dalla costitutiva aporia dell'identico, che non potendo aver dentro di sé la distinzione, si condanna all'indistinto.

Per ultimo vorrei toccare due problematiche che il volume elabora: *a)* come Scaravelli concepisce Dio, ovvero la possibilità di provare che Dio esiste, *b)* come va intesa la libertà. Circa la prima è da osservare che Scaravelli non ritiene possibile una costruzione, mediante prove, della realtà logico-ontologica di Dio. Giustamente l'A. precisa che non dell'esistenza semmai Scaravelli va in cerca, quanto della possibilità di Dio. Ma in quale modo? Non certamente dall'identità astratta che è continuamente insidiata dall'indistinzione, bensí da quello che Scaravelli chiama disgregazione e

sgretolamento. Egli scrive: «Solo giunti a tale disgregazione, Dio non può piú trovare, ostacoli al suo presentarsi: il nostro morire è il modo per cui Lui può vivere in noi» (cit. a p. 46). Questo processo di disgregazione è pur sempre opera della distinzione che in questo modo toglie l'identità dalla sua astrazione, anche se con essa toglie la stessa identità. È detto che soltanto con la morte, evento in cui si mostra assolutamente l'operato, anche sul piano biologico, della distinzione, Dio «può vivere in noi». Sottrattici al tempo evanescente, al regno delle distinzioni e dell'impossibile identità, non resta che l'esigenza, allo stato puro, di Dio. La prova in quanto tale, allora, non ha piú alcun valore cogente e costruttivo, cessa di essere prova.

A conferma di questo assunto, Scaravelli critica il tentativo compiuto ad esempio dal filosofo francese Blondel, il quale aveva cercato di dimostrare l'esistenza di Dio, e con una potentissima metafora, chiarisce come meglio non avrebbe potuto la prima posizione (la metafora della Bilancia cfr. p. 47). È vero che per lui ogni prova, da quelle antiche fino ai tentativi odierni, rappresenta uno sforzo di costruire Dio, a suo giudizio, sforzo paradossale, se non assurdo, ma l'A. non manca di far rilevare come egli stesso resti nella aporia. In fondo Scaravelli si sposta verso una posizione mistica che prevede l'annullamento di tutto ciò che è finito, quale condizione perché Dio possa «vivere in noi». Acutamente osserva l'A.: «rispetto all'intima aporeticità del reale la possibilità di Dio corrisponde all'essere assoluto evocabile solo nella disgregazione del finito, ovvero nel riconoscimento del non essere del finito» (p. 49). È sempre l'inconciliabilità tra intelletto e realtà che si proietta drammaticamente anche sulla stessa possibilità logica di comprendere l'esistenza di Dio. Circa la seconda problematica, quella sulla libertà, Scaravelli si muove a partire dalla *Critica della ragion pratica* di Kant. Non meno che sul terreno della conoscenza, anche sul piano dell'agire morale, egli si avvale ancora una volta del principio dell'identità che, nell'opera kantiana, vedrebbe attuato nella legge. Ma è proprio in questa che la concretezza dell'agire si perde irrimediabilmente e al suo posto si introna, nella sua astrattezza identica, la legge. Le distinzioni del reale vengono a sfumarsi e si cancellano, là dove l'identità della legge prende l'abito di un imperativo. La libertà, che pur è all'origine dell'azione morale non si rapporta dialetticamente con la legge, il suo carattere distintivo non si accorda con l'astrattezza di quella. Tanto è vero che a voler ricercare l'identità di moralità e libertà, nel suo momento supremo, è posta da Kant la santità, nella quale però sia la moralità che la libertà, come anche il gioco degli ostacoli che sono distinzioni, vengono a mancare di significato (cfr. p. 113 e segg.). Sotto questo profilo, perciò, l'analitica scaravelliana, come di fronte alla prova di dimostrare l'esistenza di Dio, aveva fatto valere tutt'al piú l'esigenza di uscire dalla realtà disgregata dell'esserci dell'uomo, per poter vedere o vivere in Dio, così, per quel che riguarda la morale, mostra apertamente di non poter accettare la corrispondenza tra l'intelletto nel suo uso pratico, che è pur sempre luogo e possibilità dell'identità di una legge morale, e la libertà che si cala e si cimenta dell'opposizione costante agli ostacoli che sono «ostacoli che ostacolano il suo cammino a ritrovare l'identità originariamente intima con l'universalità della legge» (cit. a p. 114).

Dopo questa succinta carellata attraverso i molti nodi problematici della speculazione scaravelliana, quale bilancio conclusivo tentare? L'A. ne traccia alcune linee di fondo al termine del suo lavoro, affermando innanzitutto che l'assenza di una sintesi dialettica nello Scaravelli, corrispondentemente ad una fatica torturante nell'analisi, preclude al filosofo la possibilità stessa di una fondazione concreta di un metodo, compromettendo in tal modo la «propria consistenza» (cfr. p. 130). L'errore consisterebbe, in ultima analisi, nel ritenere impossibile la costituzione di una identità, se non arrischiandola nella perfezione indistinta dell'Unità quasi parmenidea. Nonostante l'A. rilevi che Scaravelli, per primo, si sia accorto dell'impossibilità di una analisi senza sintesi, egli permane nella distinzione analizzata. Nondimeno, per la passione teoretica che anima questo lavoro, si può senz'altro dire che l'aporeticità radicale del reale, nel modo stringente con cui la distinzione scaravelliana l'ha posta, è forse l'elemento piú inquietante di questo pensiero. Una ragione di piú per riaccostarci ad esso con la medesima passione.

GUSTAVO MATTIUZZI