

Francesco Franco

IDEA E LIBERTÀ IN FILIPPO BARTOLONE

IDEA AND LIBERTY IN FILIPPO BARTOLONE

ABSTRACT. La trama del pensiero di Bartolone si è sviluppata attraverso una serie fondamentale di esperienze teoretiche che trovano soprattutto in Rosmini un interlocutore privilegiato della sua metafisica della libertà. Ne emerge una visione nella quale i saperi plurali dell'attività scientifica e non, compresi nella strutturalità della loro trama razionale, trovano la loro piena unificazione solo nella dimensione significativa del filosofare. La finitezza della ricerca, la sua strutturalità, deve trovare una spiegazione nell'unità profonda del suo stesso costituirsi e realizzarsi, in quanto sapere, nella significatività del suo principio e termine assoluto e incondizionato. Così la metafisica della libertà guadagna la realtà assoluta e libera che nell'idealità del comprendere strutturale resta solo presupposta e mai pienamente riconosciuta.

Parole chiave. Metafisica, Libertà, Idea, Struttura, Significato.

ABSTRACT. The plot of Bartolone's thought evolved through a fundamental series of theoretical experiences that find above all in Rosmini, a privileged interlocutor of his metaphysics of freedom. What emerges is a vision in which the plural knowledge of scientific and non-scientific activity, included in the structurality of their rational plot, finds their full unification only in the significant dimension of philosophizing. The finiteness of the research, its structurality, must find an explanation of its beginning and absolute and unconditioned ending. Thus the

metaphysics of freedom gains absolute and unrestrained reality which in the ideal of structural understanding remains only presupposed and never fully acknowledged.

Keywords. Metaphysics, Freedom, Idea, Structure, Signification.

1. *Essere e libertà reale*

Nella costante presa di posizione verso il realismo metafisico cristiano, il problema gnoseologico resta uno dei temi cruciali della filosofia di Bartolone. Egli riafferma il primato della metafisica sui rischi dell'idealismo, ponendo al centro l'essere come libertà, vero incremento dell'assoluto realismo del La Via, che emerge come riflesso della realtà libera dell'assoluto. Legato alla lezione del La Via contro l'immanentismo idealista, il pensiero di Bartolone è maturato nel tentativo di rispondere ai pressanti problemi teorici che hanno toccato il cristianesimo nella riflessione contemporanea sul Gesù storico e attraverso la valorizzazione dell'essenza stessa della libertà in Cristo.

In questo denso quadro teorico si inserisce il ruolo di Rosmini, che secondo la rilettura di Bartolone resta l'interprete più acuto che ha solo preparato, ma non raggiunto, la svolta verso la libertà dell'essere. Una testimonianza efficace di questo ruolo di Rosmini si ha soprattutto in *Struttura e significato nella storia della filosofia* dove compare come punto fermo del processo critico. In primo luogo nella critica a

Kant nel quale, «secondo l'esatta denuncia del Rosmini, si ha "una petizione di principio. Si vuole che la legge sia la libertà, e poi si pretende che noi ci procacciamo l'idea della libertà unicamente perché ella è necessaria ad osservare la legge". La petizione di principio è dovuta, come abbiamo mostrato, all'indebita identificazione della libertà e della ragione (o idea)»¹.

Si tratta di un passaggio fondamentale che consente a Bartolone di valorizzare la feconda intuizione metafisica kantiana, depurandola degli elementi che possono portare all'immanentismo idealista.

Ma a Rosmini sono dedicati due nodi rilevanti già in *Teoreticità e storicità della filosofia*², nei quali Bartolone mette a fuoco due temi che si riveleranno costanti nell'intero arco della sua riflessione. Il primo riferimento è infatti all'osservazione critica di Rosmini verso la collocazione delle idee in Platone rispetto al divino. Bartolone accoglie la lezione rosminiana rispetto alla platonica «inversione dei termini della verità trascendentale, ossia del vero rapporto o "vincolo di immanenza trascendenza", da lui stesso sostanzialmente scoperto»³, e critica l'erronea gerarchizzazione platonica tra Dio e le idee, cioè tra «"inseità" reale e attestazione

¹ F. Bartolone (1964), *Struttura e significato nella storia della filosofia*, p. 454; il testo di Rosmini (1941), *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, cap. V, art. XI, § 6, edizione nazionale, Milano, pp. 217-218.

² Idem (1951), *Teoreticità e storicità della filosofia*.

³ *Ivi*, p. 51.

ideale dell'assoluto essere»⁴ perché, con le parole di Rosmini, «è certamente vero il contrario, venendo le idee da Dio e non Iddio dalle idee»⁵.

Chiarito dunque che è l'inseità divina ciò che è attestato dall'essere ideale, Bartolone può approfondire la struttura trascendentale della partecipazione nella sua duplice veste teoretica e morale. L'idea dell'essere, in quanto indice della realtà trascendente da cui dipende, si articola in due aspetti distinti, ma non separabili, che formano il tessuto trascendentale della nostra attività conoscitiva e pratica. Se l'idealità trascendentale è segno della partecipazione alla realtà in sé divina, da quella stessa realtà trascendentale noi traiamo la nostra autoaffermazione, l'autocoscienza, e, dall'altro lato, possiamo realizzare la nostra esistenza. L'atto di essere dell'Essere assoluto imprime la sua attuosità nel nostro essere, rivelato a noi stessi nell'autocoscienza, cioè nello spazio trascendentale, che, attestandone la realtà, ci pone nella condizione di attuosamente rispondere. Così la nostra attività morale risponde all'attuosità impressa in noi trascendentalmente, arricchendo il nostro stesso io sono, nel partecipare all'Essere che ha partecipato prioritariamente a noi la stessa possibilità di arricchirci, e realizzando noi stessi nello spazio trascendentale che ci ha longanimemente aperto, quale attestazione della sua intima presenza nel noi siamo.

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.* In nota Bartolone esplicita i riferimenti: «A. Rosmini, *Teosofia*, vol. I, libro II, p. 220 (Edizione nazionale delle opere edite e inedite di A. Rosmini, Roma, 1938). Il passo di Fedro cui il Rosmini si riferisce è il 249 c».

Per questo motivo Bartolone richiama ancora Rosmini, circa il legame tra le due dimensioni del trascendentale:

Per ciò può ben riprendersi la decisiva “tesi”, in cui riteniamo abbia Rosmini ricapitolato l’essenziale della propria filosofia e di tutta quanta la filosofia, così come ormai, attraverso il progresso speculativo segnato dal pensiero “cristiano”, e anche “moderno” essa si pone: “supponendo, che ci avesse l’ente ideale e reale, e che non ci avesse quel rapporto tra loro che costituisce la forma morale”, “il supposto sarebbe assurdo”. Dimostrare questa “tesi”, è l’intero compito del filosofare⁶.

2. La critica dell’intellettualismo

In Rosmini Bartolone vede una linea precisa che è il senso del suo filosofare. Si tratta dello spazio agito del trascendentale nel quale la libertà umana, testimonianza dell’assoluta libertà dell’Essere trascendente, in quanto tale, è un guadagno irrinunciabile verso la radicale critica dell’intellettualismo che prenderà corpo e forma nel suo successivo volume *L’origine dell’intellettualismo dalla crisi della libertà*⁷. Qui il confronto critico è giocato su un registro ormai maturo circa il

⁶ *Ivi*, pp. 145-146. I riferimenti a Rosmini in nota: «A. Rosmini, *Teosofia*, cit., p. 126».

⁷ *Idem*, (1999²), *Socrate. L’origine dell’intellettualismo dalla crisi della libertà*, Vita e Pensiero, Milano. Un’interpretazione critica sui limiti dell’intellettualismo secondo Bartolone, in P. Salvatore (2016), *Prometeo e Cristo. Una riflessione politico-simbolica*, ed. Aracne, Ariccia (RM), pp. 110-113.

significato dell'intellettualismo. Non a caso il confronto si trova nella seconda parte dell'opera quando ormai il registro teorico è alle prese con l'interpretazione del mito.

Una situazione che può apparire paradossale, ma che attesta invece una sorta di circolo ermeneutico nella teoresi bartoloniana. «L'assoluta incidenza manifestativa dell'essere, il "per sé manifesto" dell'ontologico, l'iniziale, ma immensa attualità dell'essere»⁸, indica la posizione del problema dell'idea dell'essere, alle prese con la modalità del possibile. Il possibile è interpretato da Bartolone alla luce del concetto di potenza, inteso come ciò che manca di realtà, e sancisce il primato ontologico dell'atto.

Questa indigenza ontologica della potenza non è venata di pessimismo, ma del realismo dell'esistente:

Un concetto della possibilità dal volto positivo pare legittimo pertanto solo in ordine alla qualificazione ontologica dell'esistente terrestre, la cui finitudine specificamente colpisce la sua realtà quale essere per sé inessenziale, a cui l'indispensabile essenzialità ontologica, ond'esso comunque è, non si comunica nella forma del reale (che toccandolo, lo travolgerebbe sotto il peso della realtà essenziale, e dunque assoluta, infinita: anzi non lo consentirebbe senz'altro nella sua costitutiva relatività e finitudine), poiché gli si partecipa appunto nella forma della possibilità; la quale precisamente riscatta la sua inessenzialità convertendola da *non poter essere* in positivo *poter essere*⁹.

⁸ Idem, *Socrate. L'origine dell'intellettualismo dalla crisi della libertà*, p. 193.

⁹ *Ivi*, p. 192.

La sospensione ontologica è il tratto positivo della partecipazione, radice sorgiva del reale, medium autentico tra essere e nulla, spalancato dall'idea dell'essere¹⁰. La rivisitazione della dottrina medievale dell'intenzionalità, riportata in auge da Husserl, ripropone la discussione critica con Rosmini:

“L'essere è possibile”, “è ciò ch'io chiamo principio di cognizione”, – afferma Antonio Rosmini, il filosofo, al quale pur si deve la decisiva rivalutazione metafisica della primalità del reale nell'economia dell'essere: negare “la possibilità dell'essere”, egli prosegue, vale quanto “rifiutare” il “più cospicuo dei fatti”, il “fatto per sé evidente, e nell'ordine logico anteriore a tutti i fatti”. Ma codesto “fatto” dall'evidenza razionale, conoscitiva e logica fondamentale è l'idea dell'essere: colta, fissata in se stessa, in una sua esclusiva tipicità che la sua mera idealità caratterizza¹¹.

La mera idealità esprime con efficacia la potenzialità dell'essere contingente che si sa tale proprio nella stessa idealità. Essa «non è se non relatività manifestativa, perché è solamente ideale, è puro strumento di manifestazione dell'essere, ed è quindi affatto relativa all'essere»¹².

Ora, è proprio questo senso di relatività manifestativa che nel paragrafo successivo permette a Bartolone di utilizzare l'idea dell'essere come criterio ermeneutico del mito di Prometeo:

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*, pp. 192-193.

¹² *Ivi*, p. 193. In una singola nota, a p. 297, Bartolone condensa tutti i riferimenti ai passaggi teorici rosminiani presenti nelle ultime citazioni.

Prometeo è simbolo dell'umano, precisamente sotto il profilo della realtà. Per ciò esso svela in sé l'errore tipicamente funzionale del mitologema antropomorfo: il simbolizzare la realtà umana, non la divina; e il riferirsi soltanto a un'incidenza ideale, non reale, della Divinità. Il divino di Prometeo non è che l'ideale luce dell'essere¹³.

L'interpretazione di Bartolone considera la conseguente identificazione tra antropomorfismo della luce ideale e realtà divina, alla stregua di un'indebita traduzione noetica del dato esistenziale: «Illuminandosi di razionalità grazie a tale redenzione puramente noetica, l'umano, giusto nei riguardi del Divino svelato idealmente dal lume razionale, si rinviene negativamente compromesso e non libero di atteggiarsi in maniera positiva»¹⁴. L'umano chiude il cerchio della religiosità all'interno della propria immanenza noetica e «non lo coglie ed accoglie che in astratto: lo riceve ed accusa in funzione di passivo "intelletto", non in funzione di attuosa libertà per Dio, di libertà religiosa»¹⁵.

Questa torsione del senso rende impercettibilmente distante il significato della libertà. La sua distanziamento è determinata da questo ipertrofico potenziamento dell'orizzonte razionale che schiaccia l'esistenza in quanto libertà nell'estetismo eticamente¹⁶ idealizzato: «L'esistenza-libertà diviene, così, esistenza-intelletto»¹⁷.

¹³ *Ivi*, p. 195.

¹⁴ *Ivi*, p. 196.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ «Pertanto la simbologia del mito antropomorfo, nel suo decisivo progresso dallo stadio estetico all'etico, mette in vivida evidenza la concreta problematica dell'esistenza umana, enucleandone

Una distorsione acutamente individuata da Bartolone nella potenza della stessa libertà: «la libertà si è volta a sé, e si è imprigionata nella negatività metafisica del proprio sé, preferito all'essere»¹⁸, trasferendo il senso dell'idea dell'essere, dal suo intenzionale rimando alla libertà assoluta e reale dell'Essere, alla mera chiusura autoreferenziale del senso che riduce a pura idea, cioè a solo possesso dell'intelletto, l'orizzonte di apertura che la libertà è. La scelta intellettualistica si rivela così come autentica annichilente realtà della libertà, sconfitta, nel suo significato originario, da se stessa.

Questo esito antropocentrico scardina l'intenzionalità ontologica e metafisica dell'idealità dell'essere e, con essa, si svuota il significato del mito, il quale perde la sua funzione di apertura sull'alterità simbolicamente raffigurata. La «mera idealità dell'idea [...] è affermata sopra e contro il reale, riposto nel solo nudo esistere umano (e mondano) che, in quanto dato nell'emerso nullo sé della libertà prevaricatrice, non è se non un'inessenzialità esistente circonfusa dell'oscurità che le è propria»¹⁹. L'inessenzialità esistente circonfusa dell'oscurità richiama il concetto di alienazione in Feuerbach rovesciando la sua carica anti-metafisica: il mito è alienante quando non è un rimando all'ulteriorità che esso può illuminare, in quanto veicolo trascendentale

l'incapacità della libertà compromessa di affermarsi in un suo distinto atto di positiva attesa e disponibilità verso Dio», *ivi*, p. 198.

¹⁷ *Ivi*, p. 196.

¹⁸ *Ivi*, p. 197.

¹⁹ *Ivi*, p. 198.

della relazione significativa tra immanenza e trascendenza. «La “divinità” dell’assoluto, attestata dall’idea ontologica, si converte nel “dio” della mente, non dell’esistenza libera dell’uomo»²⁰.

Così la libertà, inchiodata alla statica tirannia del possesso dell’intelletto, perde la sua dimensione di iniziativa infinitamente imprevedibile per essere contenuta e detenuta nella mente: «La libertà dell’uomo erettasi in mente per aver il Divino, e non rimasta [...] nella sua schiettezza di esistenza libera di darsi a Dio, consuma un’indebita appropriazione del Divino»²¹.

Dall’intera disamina emerge dunque come l’idealità dell’essere sia esattamente la misura metafisica del significato della mitopoiesi nel cui *modicum lumen* si sviluppa la rischiarante funzione di apertura all’Essere²².

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ivi*, p. 199.

²² La funzione del *modicum lumen* è nell’apertura alla piena luce della libertà assoluta, dalle tenebre in cui, da sé, sarebbe la libertà relativa che si orienta solo nell’ulteriore concorso dello splendore divino: «L’ombra del non essere [...] non rileva che nel suo venir superata nella luce dell’essere: dove giace risolta senza riserve, e senza resistenze, – non quale antiluce e antisignificazione, bensì come non luce, e insignificanza», *ivi*, p. 175. Tuttavia sempre in funzione della partecipazione dell’idealità dell’essere alla pienezza luminosa della libertà in sé: «Giacché se la stessa luce della ragione si dimostra, nella esistenza puntuale della coscienza, sempre limitata, sì da apparir non più di un *modicum lumen*, tuttavia i suoi naturali confini, e più ancora la sua origine, non sono le tenebre. Le quali, difatti, non comprendono la luce, in senso assoluto», *ibidem*.

3. *Essere esistenza e libertà*

Questo guadagno teoretico apre a una approfondita rivisitazione del problema metafisico in *Struttura e significato*²³. L'opera, divisa in tre parti, manifesta la cifra stilistica più ardita del filosofare bartoloniano che non rifiuta l'aspro contatto con i problemi più ardui dell'«edizione» metafisica contemporanea²⁴, per utilizzare un'espressione a lui cara.

La radicalità del confronto crea non poche difficoltà interpretative nell'ordinare una materia di per sé avara di riscontri, vista la rarefazione dello scenario filosofico in un ambito ontologico appannaggio di poche grandi filosofie in virtù dei problemi trattati. Essi sono tali da interrogare il pensiero, lasciandosi guidare dallo stesso ritmo profondo suscitato dalla domanda radicale sulla libertà. Bartolone non si adagia sul già detto della tradizione e degli stessi suoi maestri più frequentati e meditati. La luce ideale dell'essere deve ora attraversare la grande difficoltà che Bartolone ha visto, con sempre maggiore chiarezza, nella curvatura intellettualistica del filosofare, per mantenere lucidamente il senso della libertà, ma senza rischiare di fagocitarne o alterarne la sorgiva presenza. In prima approssimazione possiamo dire che per Bartolone la realtà esistenziale del soggetto finito è posta nell'essere come realtà

²³ Idem, *Struttura e significato nella storia della filosofia*, cit.

²⁴ Un merito riconosciutogli anche da P. Prini (1998), *Filippo Bartolone e il significato ontologico della libertà*, pp. 21-24.

prominente la natura. Essa può superare la muta natura nell'albeggiare della coscienza che la svincola dalla propria non-seità.

La concreta libertà esistenziale rinviene nella pura chiarezza del conoscere il semplice ma prezioso profilo “noetico” dell'unità ontologica, la cui sola evidenza ideale costituisce, dispiegandosi universalmente, “quel che vi è già di unitario, di universalizzante, di razionale e di connettivo, se può dirsi, nel mondo” rinviene, cioè, la verità, da cui è unitariamente illuminata ed esplicitata, e a cui deve mirare, per realizzarsi in tendenziale forma unitaria. L'esistente è e rimane sempre inessenziale, però si raccoglie, salvandosi esistenzialmente, nella libertà, che è il suo essere reale e il suo volto significativo²⁵.

Perciò questa esuberanza, indice dell'eccedenza metafisica del soggetto esistente, apre al superamento della natura e alla illuminazione interiore della tenebra che la natura è per se stessa, nella sua incoscienza. Ora, la naturalmente indeterminata apertura del soggetto esistente, che riceve la coscienza come luce ideale, mostra lo svincolarsi dell'io dal nullo sé, dalle tenebre che fasciano il soggetto aduggiato.

E questa è la regione insignificativa della conoscenza, dove l'oggettività significativa si palesa, ma differenziandosi categoricamente da essa, e lasciandola distinta nella sua peculiare irrilevanza. La quale, precisamente, costituisce l'unico ambiente in cui possa situarsi la non oggettiva presenza dell'io in quanto conoscente²⁶.

²⁵ Idem, *Struttura e significato nella storia della filosofia*, p. 71; il passo citato è M. Blondel, *La pensée*, t. I, p. 17.

²⁶ *Ivi*, p. 93; poco dopo, sempre in riferimento al significato metafisico della conoscenza aggiunge: «In sé sola, essa funge, insomma, da luogo o situazione dell'io, esclusivamente perché è quella privazione di oggettiva significanza, di cui la nullità oggettiva dell'io conoscente ha bisogno per darsi e trovarsi iscritta nella conoscenza», *ivi*, p. 94.

L'io scopre così nella coscienza quel movimento di apertura che ne è il presupposto ed è l'indice della libertà-da²⁷. Perché la luce della coscienza illumina quella possibilità liberante che è nel suo implicito esser posta sul crinale tra natura e spirito, in virtù del suo essere intenzionata, in quanto pura idealità, dall'essere reale trascendente e assoluto il quale, essendo svincolato dall'idea stessa che da lui prende vigore e luce, mostra la sua piena e assoluta signoria, cioè la sua libertà-di. Questo scarto dunque consente all'idea dell'essere di rilucere della realtà dell'assoluto, in quanto libertà, e di trasfondere nella coscienza la potenza dell'autenticità della libertà. La dialettica di verità e libertà così innescata, in quanto libera verità e vera libertà, resta sospesa nella coscienza mediante l'idea²⁸. Qui l'io finito trova il compimento del senso aperto dallo scarto iniziale del suo essere posto al di là, ma insieme, alla natura.

²⁷ «La libertà da sé, che, nel suo iniziale accogliere la verità, si ritrova assicurata nel suo esserci e nella sua capacità di svilupparsi, c'è e si sa, infatti, perché è nella verità, e sa la verità: la luce dell'essere la previene e la fonda, perciò, e come esistenza e come coscienza. In quanto e fin tanto che la si consideri in questo suo esser posta dalla verità ontologica, essa sembra passiva. Ma passiva, in effetti, la libertà esistenziale non è mai. L'unica sua passività sarebbe, invero, quella che essa denoterebbe al suo sorgere come esistente e conoscente. Essa non esiste né conosce per virtù propria, non potendo trarre dalla sua insignificante e negativa essenza né esistenza né conoscenza. Codesta è, dunque, la passività che essa avrebbe prima di esistere e di conoscere: è il semplice nulla del suo non esserci. Appena esistente e cosciente, invece, essa è libera nell'essere e nella verità, che la costituiscono, la garantiscono e la rischiarano *come libertà*, e mai la smentiscono o compromettono nel suo esser libera», *ivi*, pp. 71-72 (corsivo di Bartolone).

²⁸ «Ed invero sempre in questa culminante interezza sono e si palesano esistenza e coscienza. Sì che, *effettualmente, solo come volontà si realizza l'esistente*, anche quando venga considerato nel fondamentale rapporto che, nella coscienza e attraverso la coscienza, la sua originaria libertà esistenziale ha con la verità, che la fonda e rischiarano, ed a cui, comunque, *attivamente risponde*, crescendo e sviluppandosi in essa», *ivi*, p. 77 (corsivi nostri).

L'idea immane *nel* soggetto e ne scandaglia lo spazio e il tempo, ma non è esclusiva *del* soggetto. La trascendentalità, quale gioco dei rimandi illuminanti della libertà (assoluta) nell'idea che, a sua volta, illumina col ritmo dell'ulteriorità lo spazio liberatorio del soggetto finito, lo svincola, interpellandolo, dalla muta datità naturale. Ciò che si dà a pensare nell'idealità dell'essere è la libertà stessa che nella sua circolazione ideale illumina il suo reale manifestarsi nel soggetto finito, andando a lambire e stimolare la sua esistente insignificanza.

Questa affermazione ci conduce all'altro grande principio metafisico di Bartolone che vede nel significato, in quanto rimando all'indice assoluto che è l'essere trascendente, libero per essenza, il senso ultimo della presa di coscienza che, per effetto del suo movimento illuminante, deve svilupparsi seguendo i contorni del reale nel loro manifestarsi.

Questo tratto cruciale spiega l'antitetica posizione dell'insignificanza, la quale non assume in Bartolone il valore assoluto più usuale. L'assenza di significato si rapporta dialetticamente alla significatività metafisica della realtà dell'Essere assoluto e trascendente che, proprio perché così connotato, è la libertà assoluta, la libertà-di. Insignificante è ciò che non ha questa pienezza, ma che, tuttavia, acquista il suo valore proprio nella realtà sorgiva del significato. Insignificante, in altri termini, è nel linguaggio di Bartolone un indice di relatività significativa.

Illusorio è, inoltre, ritenere che a codesta soggettività appartenga un'economia, sia pur quella dell'astratto aspetto formale della conoscenza, giacché essa della stessa astratta forma del conoscere rappresenta la vacua immanenza a se medesima, ossia l'irrimediabile vuotezza per carenza di contenuto e attuale rapporto con esso²⁹.

L'insignificativo resta la profonda relazione al significativo che scandisce il senso ultimo del reale e non può sfuggire alla profonda dimensione religiosa che comporta. I due termini sono in stretta relazione, come attesta anche l'altro elemento che Bartolone affianca alla dimensione significativa e che rappresenta la mediazione profonda tra i due estremi del significato e dell'insignificanza.

Il nodo della questione dell'irrilevanza conoscitiva, e quindi della soggettività conoscente, sta, pertanto, nel rapporto che codesta dimensione ha con l'unità e totalità del conoscere; nella cui economia tale dimensione rinviene quel razionale ufficio d'incidenza strutturale del significato, che la mostra inclusa nell'universale positività della conoscenza³⁰.

4. La struttura come ricerca significativa

È questo il ruolo della struttura, del tessuto di relazioni con le quali si costituisce un sapere definito, che pur resta sotto il segno dell'insignificanza, cioè della sua finitudine radicale. In quanto frutto di quella libertà-da che rimanda all'autentica

²⁹ *Ivi*, p. 94.

³⁰ *Ibidem*.

libertà, cioè al significato, la stessa struttura mostra incoativamente i tratti della libertà che scandisce l'intero perimetro della razionalità dell'idea.

L'idea ontologica di libertà chiarisce questa differenza tra significato e struttura, in quanto è proprio essa l'unico contenuto significativo, che costituisce la conoscenza come l'universale ambito, in cui si presenta, ma dalla cui immanenza semplicemente manifestativa si diversifica come dal suo mero presentarsi strutturale, che è irrilevante, e dev'esser perciò discriminato nella sua insignificanza perché la significatività emerga³¹.

Perciò la strutturazione del sapere, che abbraccia l'intera attività umana teoretica pratica e poetica, è in grado di porgersi sia sul piano scientifico sia sul piano più propriamente metafisico, ma con la consapevolezza della sua liminarità che solo nella pienezza della libertà riposa nel suo significato e nel suo compimento, al di là, ribadiamo, dell'insignificatività della struttura, che proprio per questo si mostra segnata dalle ristrettezze della finitudine e non va assolutizzata, con buona pace del necessitarismo strutturale della dialettica idealistica o degli eccessi non meno strutturalistici del positivismo.

La coscienza, in effetti, è contrassegnata dalla sua assoluta relatività alla oggettiva vigenza del conoscere, e dalla sua inerenza alla esistenza finita dell'io e quindi alla radicale limitatezza dell'uomo, anche se è e rimane costitutivamente rischiarata dall'universale luce ideale della conoscenza³².

³¹ *Ivi*, p. 79.

³² *Ivi*, p. 91.

Ma, ancora una volta, occorre guardare alla terminologia e alle preoccupazioni teoretiche di Bartolone con uno sguardo più ampio delle pur necessarie cautele metafisiche da lui poste. La strutturazione, sebbene inferiore alla dimensione significativa da cui dipende, mostra i tratti della radicale partecipazione metafisica e della sua pienezza ontologica. Se la polemica antidealistica ha reso molto attento e prudente lo sguardo di Bartolone circa il valore dell'idea dell'essere, resta vero che la strutturazione è lo spazio non solo della coscienza in sé del reale in quanto sapere, ma anche della complessiva attività umana nel suo agire e nel suo fare.

La strutturalità è l'indice del processo stesso di significazione che l'uomo è in quanto attività pensante, agente e produttiva perché la strutturazione è sempre legata alla dimensione trascendente di libertà che la dischiude trascendentalmente nel suo strutturarsi significativo. Bartolone ha rivisitato in modo originale l'idea di autonomia della ragione proveniente dalla tradizione, soprattutto tomista. L'autonomia razionale, in quanto tale, è un'indicazione preziosa del tessuto di libertà con cui è confezionata ogni umana attività. Bartolone svolge questa indicazione attraverso il binomio significato-struttura, quasi a lasciare lo spazio storico e metafisico della vicenda di libertà e di illibertà, connessa alla realizzazione umana. Per questo la struttura è incoattivamente presenza del significato e costituisce l'organica realizzazione del

trascendentale. Essa appare come lo spazio teoretico e pratico della dualità trascendentale di blondeliana memoria, già investigata nelle precedenti opere³³.

Per Bartolone la struttura si manifesta particolarmente nella scienza che è l'indice più significativo della libertà-da, cioè dell'autonomia razionale. La connotazione razionale della scienza moderna non è affatto demonizzata e, soprattutto, è rispettata nella sua specificità, senza cadere in quelle ambigue, e spesso incomprensibili, invasioni pseudo-metafisiche che, in nome di un realismo presunto tale, vogliono dettare il senso alla libertà di ricerca scientifica e alle sue peculiarità metodologiche. Ripetutamente ha espresso giudizi lusinghieri verso Kant per aver saputo delimitare lo spazio della ricerca evitando inutili quanto pericolose commistioni³⁴. Da qui le critiche verso lo storicismo idealistico e la sua pretesa necessità deterministica, contraria sia alla più coerente ricerca storiografica sia alla dimensione significativa

³³ Nel conteso dell'analisi della dimensione trascendentale, citando Blondel, Bartolone commenta: «Il riconoscimento di questa dualità trascendentale costituisce il compito integrale e finale della filosofia, la quale solo in esso rinviene la soluzione del fondamentale problema della propria natura e validità totale», Idem, *Teoreticità e storicità della filosofia*, p.123; in nota peraltro sottolinea come questa lettura blondeliana sia legata al La Via: «Alla speculazione blondeliana, specialmente vista attraverso la radicale interpretazione e sistematizzazione teoretica datane dal La Via in un recente saggio (*La riforma blondeliana del filosofare e il significato teoretico del blondelismo*, in Teoresi, 1950, n. 1-2-3), deve non poco del suo orientamento generale questo nostro lavoro»; cf. anche P. Prini, *Filippo Bartolone e il significato ontologico della libertà*, p. 27

³⁴ Idem, *Struttura e significato nella storia della filosofia*, pp. 80-81; il riferimento a Kant p. 81; ma soprattutto risulta fondamentale la trattazione di Kant nel III capitolo della III parte, pp. 279-356; per una prima discussione critica di queste pagine rimando al mio F. Franco, *Dostoevskij e Kant in Filippo Bartolone*, part. 128-129.

della metafisica, cioè alla libertà assoluta, ben al di là della strutturazione e dei suoi meriti liberanti.

5. Storicità e metastoricità

Contemporaneamente la duplicità significativa e strutturante, rappresenta un contributo originale a un processo ermeneutico della metafisica stessa che mantiene fede a quell'assunto di unità, ma non identità, tra storia e filosofia, tra storicità e sovrastoricità, che è il primo grande motivo speculativo della sua opera filosofica³⁵. E per questo può guardare con rispetto verso la tradizione classica e medievale, ma con la consapevolezza teoretica della novità moderna, rappresentata appunto dal ruolo di Rosmini. Al roveretano Bartolone ha guardato mentre affinava i suoi termini speculativi proprio in virtù di quell'unità teoretica e pratica del trascendentale che pone al centro del suo interesse il primato della libertà. E col roveretano può affermare:

La filosofia, che è per intero ontologicamente sostanziata, non può, quindi, infine, non “ridur tutto al morale”, e non vedere nel morale la garanzia ultima e supremamente decisiva degli elementi fondamentali di verità, da cui prende le mosse. Pertanto può ben riprendersi la risoluta “tesi”, in cui riteniamo abbia Rosmini capitolato il messaggio più vivo del proprio pensiero e di tutto quanto il

³⁵ Testimoniata anche qui in *Struttura e significato nella storia della filosofia* nel I capitolo della I parte, questa esigenza attraversa completamente, Idem (1948), *Il problema della storia del cristianesimo*, con risvolti critici importanti anche sul piano metodologico, e Idem, *Teoreticità e storicità della filosofia*, cit.

pensiero cristiano e moderno: “supponendo che ci avesse l’ente ideale e reale, e che non ci avesse quel rapporto tra loro che costituisce la forma morale”, “il supposto sarebbe assurdo”³⁶.

Il significato dell’uomo in Bartolone trova un puntuale riferimento nel personalismo di Rosmini:

Come volere, essa tocca la sua naturale attualità piena, sintesi di esistenza e coscienza, che non è certo, la perfetta armonia della libertà originariamente positiva e della verità assoluta, unite nella finale forma vivente, nello spirito del loro infinito essere, ma rappresenta l’ultima attuazione spirituale onde unicamente l’uomo c’è nella sua, non assoluta, ma indispensabile, interezza³⁷.

Tuttavia questo primo sommario confronto illumina quanto già visto nell’*Intellettualismo come crisi della libertà* sia sul piano metafisico sia sul piano dell’interpretazione del Rosmini. La lotta per il riconoscimento della libertà che incalza le figure mitologiche di Prometeo e Edipo, si rivela la condizione della volitività umana e in essa si sprigiona la drammatica dell’esistenza, alle prese con la luce ideale che, se fraintesa, acceca e impedisce la libertà. Pertanto,

Il valore etico che l’esistenza libera attua è, quindi, ognora proprio della volontà; tuttavia, allorché esso sia riguardato in quel suo decisivo effetto preliminare che è lo specifico rischiararsi razionale della coscienza (dovuto, infatti, all’accoglimento e al consenso che la libertà offre all’illuminazione della verità), la sua figura e la sua funzione son quelle dell’ethos peculiare al momento teoretico del libero

³⁶ Idem, *Struttura e significato nella storia della filosofia*, p. 75.

³⁷ *Ivi*, p. 77.

esistere, ed esso ha la sua diretta riprova in quel suo frutto, cioè nell'esserci della coscienza speculativa³⁸.

Con questa consapevolezza prosegue il suo personale confronto col Rosmini. Bartolone rivendica a Rosmini la difesa della libertà rispetto alle tesi idealistiche, da lui scorte già nella *Critica della ragion pratica* nel tentativo «di identificare radicalmente la libertà e la ragione»³⁹. Secondo Bartolone, «un'interpretazione [...] affatto legittima, del pensiero rosminiano può e deve scorgere, in esso, quanto meno, un suggerimento»⁴⁰ circa la distanza tra libertà e ragione. Distanza che nasce dalla visione rosminiana del reale come sentimento, «in particolare, quel reale che è l'esistente soggetto umano è specificamente il suo sentirsi e il suo sentire»⁴¹ che conferma come l'ordine della soggettività non è quello della pura razionalità, frutto dell'oggettività. La ragione, frutto dell'idealità dell'essere è «il fonte della legge morale» nel quale sono «formulabili gli imperativi categorici che debbono vigere per la libertà»⁴². Così Bartolone può inserire nel contesto rosminiano i luoghi già visitati dell'io esistente nella sua insignificatività. Dimensione suggestiva che conduce a una garbata distanziamento, rispetto a Rosmini, partendo dalla condizione del *modicum lumen*, cui in fondo si affida l'intera sua visione dell'esperienza esistenziale della coscienza:

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ivi*, p. 394.

⁴⁰ *Ivi*, p. 395.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

Non potendosi avvalere del concetto di libertà ontologica come in sé reale dell'io (giacché a tal concetto la sua indagine, in preliminare sede ontologica, non perviene), il Rosmini non scorge la libertà che come piena ed attuale libertà del volere, la quale, invero, risiede nella integrale espressione dell'atto volitivo, ed è quindi successiva alla coscienza conoscitiva e razionale, in cui il soggetto, innanzi tutto, si ritrova e si struttura come conoscente, senza acquistar subito l'intera consapevolezza di esser quella libertà esistenziale, che solo nella coscienza e attraverso la coscienza (dove riluce la idea dell'essere, che la rivela) si conosce e si afferra, sì da potersi determinare, infine, praticamente, come volontà⁴³.

Un giudizio che, peraltro, riconosce il suo debito verso il roveretano, in virtù dell'ispirazione rosminiana delle sue stesse risultanze teoretiche:

C'è, nel rosminianesimo, la chiara prospettazione della libertà come autentica e decisiva emergenza dell'io, allorché, in esso, l'io è visto quale esistenza responsabile in atto, che sola può dar ragione della praticità e della eticità della persona umana [...] Or se la moralità è la relazione, che ha l'essere reale dell'ente intellettuale con se stesso, mediante l'essere ideale; e se questo essere reale risulta ormai libertà reale, allora il problema del soggetto esistente libero richiede non meno che la fondamentale posizione del problema del vincolo tra l'idea dell'essere e la libertà reale. Noi vediamo profilarsi, nella filosofia rosminiana, come risultanza obiettiva, questa capitale esigenza problematica⁴⁴.

Tuttavia, Bartolone è ben consapevole della differenza da lui impostata nel percorso circa l'idea dell'essere. Attraverso la rilettura laviana del Blondel, ha potuto sviscerare la bidimensionalità del trascendentale dalla quale dipende anche la

⁴³ *Ivi*, p. 401.

⁴⁴ *Ivi*, p. 403.

relazione tra struttura e significato e la realtà perciò della stessa libertà, nel contesto dell'idealità:

proprio alla luce della reperita bidimensionalità gnoseologica, non abbiamo potuto non scorgere che l'idealità del rosminiano essere ideale è costituita dalla sola dimensione strutturale dell'idea, e non pure dalla dimensione significativa, la cui assenza dall'essere ideale è, del resto, documentata dallo stesso pensiero ideologico rosminiano, che nell'essere ideale non vede un attuale e determinante ufficio e senso realistico, che solo dalla dimensione significativa è appunto offerto⁴⁵.

Per giungere a riaffermare con una felice formulazione quanto già emerso in precedenza dalla disamina della prima parte del testo.

Se Bartolone ha raggiunto una maturità speculativa originale, essa è, per dirla con le sue parole, il portato di un fecondo dialogo con i suoi maestri, tra i quali Rosmini resta un punto fermo. Perché

L'uomo non può non ravvisare l'essere nell'idea, giacché il suo io risulta fondato, nella sua pregressa coscienza, dall'idea ontologica: la quale, perciò, detiene la priorità assoluta in questa economia, in cui l'io sorge come coscienza, resa possibile ed attuale dall'attualità originaria ed originante dell'universale conoscere esprime l'essere in idea. Da tale idealità dell'essere il soggetto risulta pertanto principiato come coscienza dell'idea ontologica: in cui si rivela anche quella libertà esistenziale, che è la sua realtà autentica⁴⁶.

⁴⁵ *Ivi*, p. 410.

⁴⁶ *Ivi*, p. 426.

Perciò nel segno di questa gratitudine filosofica Bartolone può riaffermare quanto ha messo in luce sull'uomo: «Tale esistenza, ch'è la esistenza finita che è nel mondo, è, insomma, il non nulla esistenziale in quanto reale libertà dal proprio nulla essenziale; libertà dal proprio sé inessenziale: o, più semplicemente, *libertà da sé*»⁴⁷.

È questa presenza insignificante posta nel segno positivo, nella sua indigenza, in quanto *non* nulla. Ma questa caducità è il segno della libertà che nella radicale finitudine può brillare della rosminiana luce dell'essere, ma in forza della libertà assoluta che la significa, non identificandosi con questa luce, ma facendola sorgere nel buio della precaria condizione dell'esistenza finita, in quell'apparente deserto della solitudine esistenziale in cui la volontà coglie i segni, in virtù del *modicum lumen*, del chiaroscuro nel quale albeggia la luce ideale. Sta alla volontà farla divenire tenebra o luce nel gioco umbratile della vita che può sempre volere la luce per rischiarare il cammino.

Che è certamente l'obiettivo finale della lotta per la libertà nella verità di Filippo Bartolone.

⁴⁷ *Ivi*, p. 419.

BIBLIOGRAFIA

Bartolone Filippo (1964), *Struttura e significato nella storia della filosofia*, Riccardo Patron, Bologna.

Idem (1948), *Il problema della storia del cristianesimo*, Libreria G. D'Anna, Messina

Idem (1951), *Teoreticità e storicità della filosofia*, A. Sessa Editore, Messina.

Idem (1999²), *Socrate. L'origine dell'intellettualismo dalla crisi della libertà*, Vita e Pensiero, Milano; prima edizione, *L'origine dell'intellettualismo dalla crisi della libertà*, U. Manfredi, Palermo 1959.

Franco Francesco (2018), *Dostoevskij e Kant in Filippo Bartolone*, in «Itinerarium», 26, 70, pp. 125-135.

Prini Pietro (1998), *Filippo Bartolone e il significato ontologico della libertà*, in «Itinerarium», 6, 11, pp. 21-29.

Salvatore Patrizia (2016), *Prometeo e Cristo. Una riflessione politico-simbolica*, ed. Aracne, Ariccia (RM).