

Anno XVI

Numero 34

Maggio 2026

# VITA PENSATA

rivista di filosofia



## Scrittura

VITA PENSATA

RIVISTA DI FILOSOFIA

Registrata presso il Tribunale di Milano

N° 378 del 23/06/2010

ISSN 2038-4386

www.vitapensata.eu

**DIRETTORE RESPONSABILE**

Ivana Giuseppina Zimbone

**DIRETTORE SCIENTIFICO**

Alberto Giovanni Biuso

(Università di Catania)

**COMITATO DI REDAZIONE**

Daria Baglieri

Sarah Dierna

Enrico M. Moncado

Anno XVI - n. 34

maggio 2026

VITA PENSATA

RIVISTA DI FILOSOFIA

**COMITATO SCIENTIFICO**

Francesco Alfieri (Pontificia Università Lateranense)

Pierandrea Amato (Università di Messina)

Tiziana Andina (Università di Torino)

Alberto Andronico (Università di Catania)

David Benatar (University of Cape Town)

Monica Centanni (Università Iuav di Venezia)

Pio Colonnello (Università della Calabria)

Francesco Coniglione (Università di Catania)

Roberta Corvi (Università Cattolica di Milano)

Dario Generali (Istituto per la storia del pensiero filosofico e  
scientifico moderno-CNR)

Helmut Heit (Kolleg Friedrich Nietzsche - Klassik Stiftung  
Weimar)

Roberta Lanfredini (Università di Firenze)

Giovanni Maddalena (Università del Molise)

Felice Masi (Università di Napoli Federico II)

Eugenio Mazzarella (Università di Napoli Federico II)

Roberto Melisi (Università di Napoli Federico II)

Leonardo Messinese (Pontificia Università Lateranense)

Thaddeus Metz (University of Pretoria)

Masahiro Morioka (Waseda University)

Nicola Russo (Università di Napoli Federico II) †

Valeria Pinto (Università di Napoli Federico II)

Francesco Piro (Università di Salerno)

Antonio Sichera (Università di Catania)

Salvatore Tedesco (Università di Palermo)

Roberto Vinco (Universität Heidelberg)

Vita pensata  
rivista di filosofia

Scrittura

Anno XVI - n. 34, maggio 2026

EDITORIALE

Scrittura 6

TEMI

Daria Baglieri - Memoria e (ri)scrittura del tempo 8

Paolo L. Bernardini - The curse of the script. On the tragedy of  
written culture 21

Pio Colonnello - Scrittura e crisi del soggetto. A partire da José Gaos 31

Sarah Dierna - La scrittura come fenomeno estetico in Arthur  
Schopenhauer 45

Nicola Garau - Scrittura e significato. Dal gesto definitorio alla  
sovra-scrittura computazionale 59

Dario Generali - Lingua e retorica della comunicazione nella  
scrittura e nella scienza di Antonio Vallisneri 70

Helmut Heit - Nietzsche's Writing Practices: Strategies of Persuasion 80

Eugenio Mazzarella - 'In principio era il Logos': l'impostura di  
Giovanni 92

Enrico Palma - «Quella fede intelligente nell'uomo». La filosofia  
come scrittura e azione nel giornalismo di Albert Camus 95

Elisabetta Romano - Scrivere il caos. Forma e genesi del pensiero  
nei manoscritti di Dostoevskij 109

Enrico Sesto - Il circolo ermeneutico della *scienza senza nome* di  
Aby Warburg 122

TEMI - II

Francesco Coniglione - «La signora che mai conosceremo».  
'Abbondanza' del mondo e misticismo in Paul K. Feyerabend  
- I parte 132

Alessandro Sgarban - Nietzsche e il classico 150

AUTORI

Alberto Giovanni Biuso - I cosiddetti Presocratici 162

RECENSIONI

Michele Del Vecchio Il contributo dello spazio architettonico alla  
costituzione della esperienza umana: i luoghi della possibilità  
e della realizzazione 181

Eugenio Mazzarella - Cosa si può salvare della carne. Forse la pietà 188

Paola Ricci Sindoni - Esistenza e trascendenza in Jaspers 202

## Editoriale

### SCRITTURA

Non si può che partire da qui: «Ma sopra tutte le invenzioni stupende, qual eminenza di mente fu quella di colui che s'immaginò di trovar modo di comunicare i suoi più reconditi pensieri a qualsivoglia altra persona, benché distante per lunghissimo intervallo di luogo e di tempo? parlare con quelli che son nell'Indie, parlare a quelli che non sono ancora nati né saranno se non di qua a dieci mila anni? e con qual facilità? con i vari accozzamenti di venti caratteruzzi sopra una carta. Sia questo il sigillo di tutte le ammirande invenzioni umane»<sup>1</sup>.

Il giustamente celebre brano del *Dialogo* di Galilei sintetizza infatti in modo limpido ed efficace il *miracolo* che la scrittura rappresenta. Essa è davvero un'invenzione e un dispositivo capace di oltrepassare le distanze dello spazio, del tempo, delle culture, della storia. Richiede, certo, la conoscenza e la familiarità con uno o più codici linguistici ma l'esperienza delle istituzioni culturali e della vita collettiva ha prodotto modalità di traduzione e di trasmissione che rendono le scritture tra di loro interoperabili e quindi capaci di parlare in universale.

La scrittura non è l'oralità. Non è possibile condividere la tesi (alla quale abbiamo comunque dato spazio in questo numero) di un impoverimento prodotto dalla scrittura sulla conoscenza e sull'esperienza umana. Al contrario, essa ha rafforzato l'intelligenza, la fecondità, la profondità delle conoscenze negli ambiti più diversi del pensare e dell'essere. Bisogna, inoltre e specialmente, ricordare che mentre il linguaggio orale è innato (anche nel senso chiarito da Noam Chomsky), la scrittura è tutt'altra tecnica, la quale richiede impegno per essere appresa, favorisce una comprensione più completa delle esperienze e delle conoscenze umane, segna una distanza tra l'istante della vita e la meditazione su di esso. Distanza che si può ben definire uno dei segreti della vita umana diventata non soltanto βίος ma anche ποιήσις, non soltanto esperienza immediata ma capacità di costruire il mondo da una prospettiva che lo comprende.

---

1 G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Einaudi, Torino 1982, Dialogo I, p. 130.

E non va dimenticato lo splendido paradosso per il quale il Platone che fa emergere i danni della scrittura espone tali pericoli in una magnifica opera *scritta*, il *Fedro*. Se non ci fosse stato Platone a scrivere (e Aristotele e Senofonte e Aristofane), Socrate non esisterebbe. Se non ci fosse stata la prima comunità cristiana a redigere i *Vangeli*, il Rabbi Gesù sarebbe rimasto soltanto uno dei tanti e anonimi profeti eliminati dalle istituzioni israelitiche del Sinedrio e dall'autorità dell'Impero romano. Se non ci fosse stata la miriade di discepoli e continuatori, Buddha sarebbe sconosciuto.

In sintesi, la scrittura è la conoscenza, la conoscenza è il meglio dell'umanità, la scrittura è dunque il distillato della benedizione umana, che attenua almeno un poco la ferocia della specie.

La scrittura diventa infatti a volte la registrazione più perfetta del dolore e della fatica degli umani. Lo diventa nei grandi narratori, nelle opere della letteratura universale. In Carlo Emilio Gadda, ad esempio. Le pagine e i pensieri di Gadda conoscono la storia e il dolore senza fine in essi dell'umano. Esse sanno che in ogni tragedia, e di tragedia la vita collettiva è costellata, «la bufera, prima che bufera di morte, è stata bufera di demenza»<sup>2</sup>. Anche per questo egli cerca, riuscendoci, di rimanere lucido sempre, in quel suo non imitabile coagulo di freddezza e di passione. Un coagulo, un nucleo estetico e teoretico che parte dal cuore di ogni cosa e a esso sempre torna, il tempo: «E il nome degli evi si farà inesorabile seppur lento consumatore dell'opere, forse già sorte [...] poiché il numero è lo schema del tempo»<sup>3</sup>. Il tempo è lo schema dello scrivere, del suo scaturire, del suo farsi lettura dopo anni, decenni, secoli, del suo rendere presente e vivo chi ha scritto come se fosse qui, accanto a noi.

La sezione *Temì II* del numero 34 riprende alcune delle tematiche dei numeri precedenti: le scienze, il classico. Crediamo che questo confermi come l'itinerario di questa rivista si ponga sotto un significato e un ordine dei quali la *scrittura* è segno, testimonianza, geroglifico. Il geroglifico della vita pensata e non soltanto sopportata.

*Vita pensata*

2 C.E. Gadda, *Il tempo e le opere. Saggi, note e divagazioni*, a cura di D. Isella, Adelphi, Milano 1982, p. 176.

3 Ivi, p. 15.

## SCRITTURA E CRISI DEL SOGGETTO

### A partire da José Gaos

Pio Colonnello

Università della Calabria

Nell'introdurre alla speculazione del pensatore ispano-americano José Gaos<sup>1</sup>, intessuta da una costellazione di temi – come l'esistenza, la temporalità, il nulla, la riconsiderazione della soggettività nella prospettiva dell'antropologia filosofica – occorre sottolineare come essa scaturisca, *in primis*, da una questione ineludibile: il pensiero cosciente di sé espresso verbalmente. Il punto iniziale è dunque, per Gaos, una fenomenologia dell'espressione verbale, destinata a fornire lo strumentario concettuale, principalmente di distinzioni, indispensabile per impostare correttamente la problematica.

Ma cosa si deve intendere per espressione verbale? Occorre qui distinguere tra una serie di fenomeni, dei quali, per ora, si può fornire solo un rapido elenco, allo scopo di precisare la polivalente terminologia gaosiana. Con l'«esprimente», si devono intendere i suoni articolati, il tono della loro enunciazione e i corrispondenti segni grafici; con il «notificante» e il «designante», i suoni articolati e i loro segni; con il «significante», il tono e il suo segno; con il «proferente» o l'«emittente», il soggetto psichico dell'espressione; ancora, occorre distinguere tra il notificato, l'oggetto e il significato. Ma nel fenomeno totale dell'espressione figurano – accanto ai contenuti «noematici» – una serie di attività e di relazioni, che costituiscono propriamente l'aspetto noetico, soggettivo, di una serie di *Erlebnisse* intenzionali: l'atto o l'attività di «proferire» o di «emettere»

---

1 José Gaos (Gijón-Asturias, 1900 - Città del Messico, 1969), nel 1938, fu costretto ad abbandonare la Spagna, come molti altri intellettuali spagnoli, a causa degli effetti della guerra civile (1936-1939) e dell'avvento del "franchismo". Intorno al 1930, egli iniziò ad apprendere il pensiero di Martin Heidegger e, tra il 1933 e il 1935, le idee di Wilhelm Dilthey. In sintesi, Gaos visse successivamente, come "la verità" la Scolastica di Balmes, il neo-kantismo, la fenomenologia e la filosofia dei valori, come così come, con qualche riserva, l'esistenzialismo e lo storicismo. I temi della matura riflessione gaosiana sono presenti, in particolare, nelle opere: *De la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, Città del Messico 1962; *Del hombre*, Fondo de Cultura Económica, Città del Messico 1970. Le opere di Gaos sono ora in *Obras completas*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México 1982.

i suoni con il loro tono o di «scrivere» i corrispondenti segni; la relazione tra i suoni articolati o i loro segni e il concetto, o tra il notificante e il notificato; la relazione tra il concetto e l'oggetto o l'«oggettivazione»; la relazione tra i suoni articolati, i loro segni e l'oggetto o la «designazione»; la relazione tra il tono o il suo segno e lo stato psichico, o tra il «significante» e il «significato», o la «significazione»; la «percezione» dei suoni con il loro tono o dei corrispondenti segni, del notificante e designante e del significante, da parte del destinatario; la «comprensione» del concetto, dell'oggetto, dello stato psichico, del notificato e obiettivante, dell'oggetto e del significato, da parte del destinatario.

In realtà, l'aspetto più interessante della fenomenologia delle espressioni verbali non è costituito dalla descrizione di queste ultime in quanto notificano pensieri oggettivanti, in quanto designano oggetti. Piuttosto, la peculiarità della riflessione di Gaos, a questo riguardo, consiste nell'esame delle espressioni verbali in quanto «significanti» stati d'animo, emozioni, ecc., ovvero nella ricerca del rapporto tra la soggettività del soggetto dell'espressione e una serie di fenomeni psichici costituenti la stessa soggettività, in quanto mediati verbalmente dall'espressione. Basti pensare, per ora, alla centralità, attribuita alle «emociones» e alle «mociones» – impiegate spesso nella loro accezione «tecnica» di «sentimenti» e di «movimenti psichici», che vanno dagli impulsi fino alle volizioni o «atti della volontà» – in riferimento a «fenomeni» come li percepiti e le immagini.

Ma, per comprendere il ruolo delle *emociones* e *mociones*, e dunque la questione della costituzione “cinetica” dell'attività psichica, non possiamo eludere il tema gaosiano dell'*Esserci* nel suo “essere-nel-mondo”, nelle sue disposizioni affettive, nelle sue determinazioni logico-conoscitive, in breve, nella costituzione della sua soggettività.

Pertanto, va subito precisato che Gaos sembra portare a “compimento”, in qualche modo, quel disegno teoretico – già delineato tra Otto e Novecento – in base al quale all'eclissi del soggetto “logico”, di matrice critico-trascendentale, corrisponde la nascita del soggetto che si connota eminentemente a partire dalla sfera dell’“affettivo”. In questo senso, si può parlare di crisi e trasfigurazione del soggetto nella riflessione gaosiana. Bene è vero che la crisi della soggettività è un tema dominante

del dibattito filosofico contemporaneo, soprattutto in riferimento all'arco di pensiero da Nietzsche a Heidegger. È noto che oggi per "crisi del soggetto" si intende non solo «una dissoluzione della soggettività "moderna" dell'uomo», ma anche «una dissoluzione dell'essere stesso (non più struttura ma evento, che non si dà più come principio e fondamento, ma come annuncio e "racconto")»<sup>2</sup>, come ha osservato Gianni Vattimo nell'individuare le coordinate del problema. La crisi insomma non riguarda meramente la nozione di soggetto, ma esprime la messa in questione della soggettività nell'epoca in cui Nietzsche e Heidegger pensano.

A partire dai principali temi di Gaos – che segue e sviluppa la traccia di suggestioni husserliane e heideggeriane: il nuovo orizzonte della *Lebenswelt*; la nozione di vita come un processo continuo che sin dal primo momento è, in qualche modo, comprensione di sé, interpretazione originaria di sé; l'idea della conoscenza come un comprendersi affettivamente o emotivamente; il coinvolgimento *patico* della soggettività con il mondo<sup>3</sup> – passiamo a chiederci: qual è la nota caratteristica o distintiva della soggettività nel pensiero gaosiano? Dopo avere chiarito che la soggettività è costituita dal complesso incrocio delle dimensioni della "mocionalidad", della "pluralidad" e della "transcendentalidad", a Gaos interessa, in particolare, il piano della "mocionalidad", ovvero il complesso di inclinazioni, di volizioni, dunque la sfera della volontà o,

2 Cfr. G. Vattimo, «La crisi della soggettività da Nietzsche a Heidegger», in A. Bruno (a cura di), *La crisi del soggetto nel pensiero contemporaneo*, Franco Angeli, Milano 1988, p. 62. Cfr. anche, nello stesso volume, i saggi di C. Cesa, G. Bedeschi, E. Funari, F. Fellmann, A. Bruno, S. Zecchi, G. Cotroneo, F. Bianco, C. Sini, R. Franchini, S. Nicolosi.

3 Sul pensiero gaosiano e, in particolare, per queste tematiche, cfr. tra altri importanti lavori: A. Rosales, «La fenomenología en Latinoamérica», in A.T. Tymieniecka (ed.), *Ontopoietic Expansion in Human Self-interpretation-in-Existence. The I and the Other in their Creative Spacing of the Societal Circuits of Life* (Phenomenology of Life and the Humane Creative Condition. Book III), Analecta Husserliana, vol. 54, Kluwer Academic Publ., Dordrecht 1998; F. Salmerón, «La naturaleza humana y la razón de ser de la filosofía (I). La estructura de De la filosofía de José Gaos», in *Diánoia. Anuario de Filosofía*, vol. XX (México, UNAM-FCE, 1974), n. 20, pp. 147-171; Id., «Los filósofos mexicanos del siglo XX», in *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1980, pp. 249-293; L. Villoro, *Prólogo*, in J. Gaos, *De la Filosofía*, OC, XII, UNAM, México 1982, pp. V-XXVIII; L. Zea, *La filosofía en México* (Tomo II), Biblioteca Minima Mexicana, vol. 18, Ediciones Libro-Mex, México 1955; A. Ziriñ Quijano, «Las anotaciones marginales de José Gaos en *Ideas I*», in *Diánoia. Anuario de Filosofía*, vol. XXXIX (UNAM-FCE, México 1993), n. 39, pp. 137-180; Id., «Gaos: ¿fenomenólogo?», in *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*, ed. León Olivé y L. Villoro, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México 1996, pp. 601-623; Id., *Historia de la Fenomenología en México*, Red Utopía, Morelia Editorial, Morelia, México 2003, pp. 164-209.

propriamente, l'attività psichica in generale nella sua costituzione cinetica, come il centro o il fulcro da cui si irradiano le altre dimensioni.

Pertanto, dopo aver distinto le *sensazioni* dalle *emociones* e *mociones* e queste dai *concetti*, per Gaos solo le emozioni e i movimenti dell'animo, in quanto fenomeni psichici, esistono puramente e semplicemente *nel* soggetto, mentre le sensazioni esistono *per* il soggetto e i concetti esistono *in* lui unicamente per le caratteristiche che hanno in comune con i fenomeni psichici. Insomma, la sfera dello psichico si costituisce eminentemente a partire dalle *emociones* e dalle *mociones*. Ma se lo psichico è pura attività e se si osserva che il modo attivo *par excellence* è il movimento, si può allora asserire che lo «psichico è pura *mocionalidad*».

Osservando più da vicino il problema della costituzione “cinetica” dell'attività psichica, va sottolineato che quest'ultima risulta composta da tre dimensioni tra loro complementari: il piano dei concetti o dell'attività del pensiero; il piano delle *emociones* e quello delle *mociones*. Come già nel pensiero diltheyano, è qui configurato un soggetto “vivente” nella sua concreta determinatezza, un soggetto nel quale interagiscono le sfere del *pensare*, del *sentire* e del *volere*. A sua volta, il pensiero risulta costituito dall'incrocio di tre caratteristiche: la sua *composizione*, che è dovuta ai concetti; la dimensione gerarchica tra i concetti, che si avvale del criterio dell'estensione (dall'apice dei trascendentali si va fino all'infimo dei concetti individuali); infine, con le prime interagisce la dimensione della sua stessa attività o *mocionalidad*.

Per quanto riguarda l'ambito delle *emociones* e *mociones*, bene è vero che esse sono tante e di tale complessità da risultare irriducibili a modi elementari come il piacere e il dolore; eppure, talune di esse spiccano come «decisive» e «radicali» dal punto di vista dello psichico: tra le *emociones*, l'amore e l'odio, e tra le *mociones* la volontà. Più ancora della “materia” psichica che viene a costituire la *mocionalidad* in quanto tale, interessa però il movimento “formale” costitutivo dell'attività psichica in generale. Questo *movimento* traduce essenzialmente il passaggio dalle insoddisfazioni alle soddisfazioni e, poi, ancora, a nuove insoddisfazioni e soddisfazioni: è insomma il movimento *dalla insoddisfazione alla soddisfazione tout court*. È poi altro discorso se tale movimento sia

comune a tutto il regno animale o agli esseri viventi in generale. Infatti, solo le soddisfazioni e le insoddisfazioni tipicamente umane si caratterizzano per il fatto di essere concepite coscientemente come “beni” e “mali” rispettivamente. Allora, il movimento essenziale, in base al quale lo psichico è pura *mocionalidad*, viene a essere un movimento dai mali ai beni o, in senso forte, *dal male al bene*, e ancora, un movimento *dal reale all’ideale*, giacché, quando si è insoddisfatti, l’insoddisfazione è il reale e la soddisfazione l’irreale o l’ideale. Ma il movimento diviene definitivamente manifesto quando si scorge che esso traduce il passaggio «dall’infelicità alla felicità, e anche dall’infelicità o dal male infinito, “il nulla”, alla felicità e al bene infinito, “la Divinità”, “l’ideale”, con la maiuscola»<sup>4</sup>.

È questo un punto di capitale importanza, che merita di essere sottolineato. Uno dei nodi problematici del discorso gaosiano è il passaggio dal male infinito o dal “nulla” al bene infinito. Se siamo di fronte a un movimento finalistico, di esso ci chiediamo il senso, vale a dire: tutto è organizzato in vista di un fine, cioè il bene infinito? E la spiegazione di ogni passaggio – dall’insoddisfazione alla soddisfazione, dal male al bene, dal reale all’ideale, dall’infelicità alla felicità, dal nulla al bene infinito – consiste nell’addurre il fine cui esso è diretto? Ma qui occorre precisare che il *fine* si identifica essenzialmente con la *forma o ragion d’essere* per cui tutto è ordinato così come è ordinato, ovvero con la *ragion d’essere* dello stesso movimento, vale a dire la *mocionalidad* umana. In altri termini, ciò che rende possibile procedere dall’insoddisfazione alla soddisfazione al bene infinito non è il momento conclusivo del processo, il “fine” considerato astrattamente, scisso dai singoli momenti o indipendente dal processo *in fieri*, bensì lo stesso movimento costitutivo del processo, l’ambito costitutivamente originario della soggettività del soggetto, appunto la dimensione della *mocionalidad*. Ed è così che risulta capovolta una delle posizioni-cardine della tradizione metafisica. Se Gaos può affermare che «la prova eudemonologica dell’esistenza di Dio ha per premessa proprio la costituzione *emocional-mocional* dell’uomo»<sup>5</sup>, è perché egli ha operato uno slittamento del “principio

4 J. Gaos, *Del hombre*, cit., p. 523.

5 *Ibidem*.

primo” dall’Ente supremo, che dava ragione di se stesso e di tutto il resto, all’uomo come «el hecho o fenómeno último por el que da razón de todo lo demás, incluso Dios», uno «slittamento» reso possibile a partire dalla nuova tipologia della soggettività.

Ed è chiaro come qui entri in gioco una nozione di *trascendenza* che prescinde dalla condizione di un “principio” che sia *al di là* di ogni esperienza umana. Se l’uomo è l’unico esistente che si «trascende» «nel movimento *emocional* e *mocional* che lo muove a concepire il termine verso il quale trascendersi», è perché solo a lui appartengono le *emociones* dell’amore e dell’odio dirette alle soddisfazioni proprie e altrui, emozioni che motivano alcune peculiari *mociones*, cioè le volizioni dell’esistenza e dell’inesistenza dei soggetti di amore e di odio. In realtà, particolarmente rilevante appare il ruolo delle *mociones*, dunque degli impulsi, degli istinti e delle volizioni, nel contesto dell’attività psichica in generale. Vale a dire: il punto-cardine dell’incrocio delle tre dimensioni che costituiscono la sfera psichica, il piano del pensiero, quello delle *emociones* e quello delle *mociones*, è rappresentato appunto da queste ultime. Lo psichico, come pura attività, ha la sua radice nella *moción* in quanto azione, alterazione e inclinazione dell’animo. Solo la *moción* ha una propria costituzione cinetica. Il pensiero e le *emociones*, invece, in tanto sono attivi, in tanto hanno attività, in quanto partecipano del movimento delle *mociones*, cioè della *mocionalidad*. La relazione tra gli uni e le altre viene configurata come una relazione di causalità: «i pensieri e le *emociones* sarebbero effetti mobili della mobile volontà»<sup>6</sup>. Dunque, la volontà tradurrebbe lo «stesso movimento di apparizione, presenza ed esistenza» dello psichico umano.

Che il soggetto, nella considerazione gaosiana, sia un soggetto eminentemente *mocional*, prima ancora che *emocional*, contraddistinto da una peculiare *dynamis*, quella della volizione, ben diverso quindi dal puro soggetto logico, che fa pensare all’enfatizzazione della permanenza, alla staticità dell’io, è ormai chiaro. Sorge, però, l’interrogativo se non ci sia contraddizione tra l’asserzione che è la volontà la causa di tutte le emozioni e pensieri e il convincimento, più volte espresso, che

---

6 Ivi, p. 524.

sono le peculiari *emociones* dell'amore e dell'odio la causa delle volizioni dell'esistenza e dell'inesistenza. È questo un dubbio che inquieta lo stesso pensiero di Gaos. Egli, però, ritiene di poter risolvere l'antinomia distinguendo tra volontà *in generale* come causa dell'*emocionalidad in generale* e le *emociones in particolare* dell'amore e dell'odio come causa delle volizioni *in particolare* dell'esistenza e dell'inesistenza. Una questione spinosa, che sembra inficiata da un aspetto aporetico.

Riguardo, invece, alle relazioni intrinseche delle *mociones* tra loro, della volontà, da una parte, e degli impulsi, degli istinti, ecc., dall'altra, resta da chiedersi se la prima sia la causa dei secondi o, viceversa, la stessa volontà resti determinata dalla sfera degli impulsi e degli istinti. Vero è che ciò che è peculiare dell'uomo e lo rende tale, a parere di Gaos, è che tutto, «dall'“inferno” degli impulsi fino al “cielo” del pensiero», risulterebbe implicato «dalla forma del movimento specifico che è quello della volizione-continuata: quello della creazione continuata dello stesso psichico»<sup>7</sup>. Del resto, è evidente come, nel suo pensiero, tale costituzione configuri e rifletta «un *dislivello* tra il male reale e il bene ideale», denotato come «dislivello onto-assiologico» entro cui l'uomo oscillerebbe perennemente, sempre in bilico tra il nulla e il bene infinito.

Essere entrati nelle impervie regioni degli impulsi e degli istinti non significa però aver esaurito l'esplorazione del vasto e frastagliato territorio della “*mocionalidad*”. Resta ancora un problema centrale da esaminare: la “modalità” propria dell'attività del soggetto o i “modi attivi” della stessa soggettività. In altri termini, si tratta di rilevare con quali trascendentali “modali” il soggetto si “auto-concepisce”. Ora, se il soggetto concepisce ogni esistente con i *trascendentali*, non può fare a meno di concepire con essi anche se stesso.

Si è osservato come i trascendentali si ridurrebbero, alla fine, per Gaos, ai due *cardinali dell'esistenza finita* o contingente o possibile e dell'*esistenza infinita* o necessaria – opposta all'inesistente o al nulla. Che con tali concetti si concepirebbe “*antinomicamente*” è ora cosa evidente. Infatti, *ciascun esistente* può essere concepito ora come finito o contingente – tranne la causa di tutto, infinita e necessaria: “teismo”;

<sup>7</sup> Ivi, p. 525.

ora come infinito o necessario – in quanto infinita e necessaria è la sostanza dell'esistente: "panteismo". Se invece consideriamo come finito o contingente non solo ciascun esistente, bensì tutto l'esistente, siamo nella posizione propria del contingentismo assoluto. Al di là delle combinazioni possibili che si possono realizzare, è importante sottolineare come il concepire trovi dinanzi a sé la strada delle antinomie, o come esso sia essenzialmente antinomico.

Sottolineare la centralità del problema delle antinomie non significa, però, asserire *tout court* il finitismo opposto all'infinitismo o viceversa; significa rilevare l'essenza "antinomica" dell'uomo e come l'antinomismo *emocional* e *mocional* – «la volizione dell'esistenza per *amore* degli esistenti, che muove a desiderare il bene infinito di essi, e la volizione dell'inesistenza per *odio* agli esistenti, che muove a desiderare l'inesistenza di essi» – sia il fatto antropologico in realtà ultimo. Rimarcare la centralità di questa tematica giova dunque per rilevare in dettaglio la stessa "autoconcezione modale" del soggetto. L'uomo, infatti, non solo rende destinatari del suo amore e del suo odio gli altri esistenti, ma ama e odia anche se stesso, ed è appunto con i trascendentali "modali" che concepisce il suo amore o il suo odio a se stesso: «l'uomo non solo si ama [...]; odia normalmente le sue insoddisfazioni, i suoi mali, e quando si riconosce causa di essi, odia la sua malvagità, odia se stesso»<sup>8</sup>.

Ma allora, qual è il peculiare trascendentale modale, proprio dell'esistenza umana? Posto dinanzi al bivio – o all'antinomia – tra finitudine e infinitudine, tra possibilità e necessità, l'essere dell'uomo intraprenderebbe la via della possibilità come quella che gli è più propria. «Che l'esistenza umana abbia la modalità della possibilità, persino come fenomeno, e a differenza dei restanti fenomeni» e che essa debba essere concepita unicamente con questo trascendentale modale, è una tesi fortemente sostenuta da Gaos, almeno fino alle conferenze che vanno sotto il titolo *El más allá*. Per un tratto centrale della sua speculazione, il filosofo ispano-americano ha ritenuto la possibilità come l'alveo fondamentale in cui scorre l'esistenza umana. Si tratta ora di determinare in quale peculiare significato abbia egli inteso questo trascendentale modale. Certamente non nel signi-

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 527.

ficato del “possibile logico”, distinto dal “possibile reale”, come ciò che non include contraddizione e generalmente inteso come riducibile al *non-impossibile* e inferito dal necessario. Neanche nel significato della possibilità reale, laddove questa è identificata *tout court* col *potenziale*, con ciò che è destinato infallibilmente a realizzarsi. Anzi, è chiaramente respinta questa accezione del concetto di possibile, che condurrebbe alla fine all’identità col necessario. Di fronte alla tesi della riduzione della possibilità alla necessità, più volte espressa nel corso del pensiero occidentale – dall’“argomento vittorioso” di Diodoro Crono, per il quale si realizza tutto ciò che è possibile e ciò che non si realizza non è possibile e, di conseguenza, è necessario tutto ciò che è, fino alla “legge modale fondamentale” di Nicolai Hartmann – Gaos sostiene un diverso e opposto concetto di possibilità: «La necessità non può “sorgere” dalla possibilità, senza contraddizione; la necessità, o è *ab initio*, o meglio, *sine initio*, o non è necessità = infinitudine; quindi la possibilità conducente a una necessità sarebbe tale solo apparentemente; nel fondo sarebbe già la serie della necessità»<sup>9</sup>.

Dire, però, che il concetto gaosiano del possibile rientra nell’articolato panorama che la filosofia dell’esistenza ha configurato di questa categoria, è eludere ancora lo specifico e il determinato. Infatti, nell’esistenzialismo è asserita ora l’impossibilità del possibile, da Kierkegaard a Heidegger, ora la necessità del possibile, da Lavelle a Marcel, ora la possibilità del possibile, da Paci ad Abbagnano. Dunque, in quale direzione va assunta la modalità della possibilità? La possibilità *autentica*, a parere di Gaos, è quella «disgiuntiva e indefinita» del «poter-essere» e del «poter-non essere»: infatti, «se si *può*, prima o poi, unicamente essere o unicamente non essere, l’essere o il non essere risulta *necessario*». Dunque, «la “possibilità” dell’esistenza umana, del movimento dell’unione reale di bene e male – co-finitudine di entrambi – verso l’ideale del bene puro – infinito – vorrebbe dire il poter essere o non essere, e indefinitamente questo ideale, che così risulterebbe ideale – sempre»<sup>10</sup>. Insomma, non andrebbe affermata né la necessità dell’essere o la necessità della realizzazione dell’ideale, sebbene in una dimensione trascen-

---

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

dente, né la necessità del non-essere o dell'annientamento dell'ideale nella sfera oltremondana. Resterebbero, così, precluse tanto la certezza dell'immortalità, quanto quella dell'annientamento con la morte; tanto la certezza dell'esistenza di Dio, quanto quella della sua inesistenza.

Che questa sia stata la posizione gaosiana, almeno fino alle conferenze intitolate *El más allá*, lo si è osservato. Nell'ultimo Gaos, però, e peculiarmente nel volume *Del hombre*, vi è un notevole mutamento di prospettiva, a questo riguardo. «Non esiste una tale “fenomenicità” della finitudine, contingenza o possibilità umana», egli scrive. «Ogni “finitudine”, “contingenza” o “possibilità” è una mera maniera di concepire fenomeni di apparizione e sparizione, concependo correlativamente, in modo trascendentale e metafisico, la “infinitudine”-“necessità”»<sup>11</sup>. In realtà, la riconsiderazione della modalità della possibilità avviene ora a partire dalla centralità acquisita dalla “mocionalidad” e dalla sua struttura o “essenza” antinomica, già fortemente sottolineata. Non è forse vero che la *mocionalidad* oscilla tra la volizione dell'esistenza per amore degli esistenti e la volizione dell'inesistenza per odio verso gli stessi?

Orbene, la maniera di concepire la modalità della finitudine o del possibile, concependo i fenomeni di apparizione e sparizione e correlativamente, sul piano trascendentale, la infinitudine o necessità, equivale alla «stessa concezione dei fenomeni della *mocionalidad* umana come movimento dall'insieme di bene e male verso la purezza del bene, e concezione antinomica di essi: ora, come possibilità indefinita; ora, come *apparente* possibilità conducente a una necessità e realtà unica di questa»<sup>12</sup>, Dunque, non più solo la possibilità «disgiuntiva e indefinita» del «poter-essere» e del «poter-non essere», ma anche una possibilità *apparente*, conducente alla necessità. La compresenza “antinomica” di questa duplice modalità della possibilità, della possibilità “disgiuntiva” e di quella riducibile a necessità, inficerebbe peraltro la stessa prova eudemonologica dell'esistenza di Dio. L'esistenza umana, come movimento verso la felicità infinita nell'essenza infinita, sarebbe prova dell'esistenza di questa essenza infinita, *se e solo se* il movimento fosse neces-

---

11 *Ibidem*.

12 *Ivi*, p. 530.

sario. Ma la necessità di tale movimento è negata dai critici scolastici della prova, poiché è negata l'attualizzazione necessaria della potenza.

A voler riassumere, in sintesi, la nuova concezione della possibilità, quale è configurata nel volume *Del hombre*, si possono riportare le stesse parole gaosiane: «La concezione anteriore alla modificazione era, dunque, quella della possibilità della fenomenicità stessa dell'uomo; la concezione modificata è quella della concezione antinomica, pertanto, del fenomeno umano come possibilità o necessità»<sup>13</sup>. Ma la situazione di conflitto tra possibilità e necessità, e dunque la compresenza della possibilità *apparente* accanto alla possibilità *autentica* del «poter-essere» e del «poter-non essere» non conducono, comunque, a un viluppo aporetico? E non aveva Gaos negato, in precedenza, che la possibilità potesse ridursi a necessità, dal momento che la necessità «o è *ab initio*, o meglio, *sine initio*, o non è necessità»? In realtà, per intendere come il «fenomeno umano» sia ora possibilità ora necessità, bisogna, sì, sempre riandare al tema onnipresente delle antinomie – o all'«essenza» antinomica dell'uomo, alla sua costituzione duale – ma bisogna anche chiedersi se risultino in tal modo compromesse o potenziate le autentiche possibilità esistenziali. E, sul piano morale, non siamo sempre di fronte all'antinomia tra libertà e determinismo? Se è vero che il movimento della *mocionalidad* traduce il passaggio dall'insoddisfazione alla soddisfazione, dal reale all'ideale, dal male o dal nulla al bene infinito, e se questa disposizione *mocional* deve realizzarsi attraverso la cosciente autodeterminazione umana, non è proprio in questa cosciente autorealizzazione, alla prova della libertà, che l'uomo fallisce?

In un quadro di riferimenti così ampio e così ricco di inquietanti interrogativi, giova sottolineare ancora, sia pure brevemente, un argomento di centrale importanza per la tematica discussa: il rapporto tra l'esistenza e la temporalità, ovvero la costitutiva condizione temporale dell'esistenza. Se l'esistenza si “modalizza” per i trascendentali modali della finitudine e della infinitudine, è perché interviene un elemento fondamentale: il tempo. Da una parte l'*esistenza finita* non può essere pensata che temporalmente, dall'altra, l'*esistenza infinita*, definita *intemporale*, proprio «per

---

13 *Ibidem*.

essere una relazione negativa col tempo, non lascia di essere una relazione con esso»<sup>14</sup>. È comunque importante notare che l'esistenza non *ha* relazione col tempo, ma è relazione con esso. Allo stesso modo, «sono in una relazione essenziale con il tempo le modalità della possibilità e della necessità, sebbene solo in quanto si identificano con l'esistenza rispettivamente finita e infinita»<sup>15</sup>. Così, da un lato, alla possibilità è essenziale una «dualità disgiuntiva» che comprende il tempo: la possibilità dell'essere o del non essere implica almeno due momenti successivi: il primo per la dualità e il secondo per la realizzazione di uno dei termini della disgiuntiva. Viceversa, la necessità, essenzialmente unita alla concezione dell'eternità come intemporalità, non può non escludere la successione e il tempo.

In questo contesto non è possibile esaminare tematicamente una così vasta problematica, quale la coniugazione dei trascendentali cardinali con l'elemento temporale. Tuttavia, non si possono tacere almeno gli interrogativi che questo intreccio di questioni comporta, a iniziare dai significati attribuiti alla nozione di tempo e a prescindere dalla sua accezione tradizionale come *movimento* o *divenire*. Se l'esistenza è relazione col tempo, vuol dire che esso ha un significato ontologicamente rilevante, nel senso che è la struttura della presenza che caratterizza l'esistenza? Può essere inteso il tempo ancora in ulteriori sensi? Tutto il discorso gaosiano è apparso ruotare intorno a un fulcro: il soggetto *patico* o “mocional”. E allora, il tempo può essere anche inteso come il nostro *patire* il divenire? È esso il senso “vissuto” del divenire?

Ritorna, ancora una volta, l'interrogativo sulla temporalità *vissuta*. Tuttavia, riguardo a questa tematica, non sufficientemente discussa, almeno nel volume *Del hombre*, molte zone restano in ombra nel discorso gaosiano, attento a cogliere soprattutto lo *scarto* tra la *temporale* esistenza finita o possibile e l'*intemporale* esistenza infinita o necessaria.

Siamo partiti dalla “riforma” gaosiana della soggettività trascendentale. Una delle propaggini di tale riforma è nella sua concezione del trascendentale come opera dell'antinomica costituzione etica, *emocional* e *mocional* dell'uomo. Giova, a riguardo, lasciare la parola allo stesso Gaos:

---

14 Ivi, p. 534.

15 *Ibidem*.

L'oggetto dell'antropologia filosofica è l'essenza dell'uomo. Questa essenza è la ragione. Questa è eminentemente i trascendentali. Con essi, il soggetto razionale concepisce l'esistente, persino se stesso, in una forma antinomica. I trascendentali sono opera della *emocionalidad antinómica* del soggetto. L'antinomismo dei trascendentali è opera dell'antinomismo della *emocionalidad*. L'uomo è un animale di insoddisfazioni e soddisfazioni e di un amore o odio a queste che lo muovono a volere la sua infinitudine o la sua inesistenza, il che implica concepire queste stesse con i trascendentali della ragione pura e i generi della ragione pratica. Allora, proprio in quanto è animale *morale*, è l'animale *razionale*, che si è sempre ritenuto che fosse<sup>16</sup>.

Se sono citate per esteso le parole di Gaos, è perché esse ci lasciano intravedere il *Leitmotiv* che ci guida nel suo stesso itinerario speculativo. Ma, alla fine, occorre tornare a chiederci se il lungo cammino di Gaos nelle “profondità del soggetto umano”, iniziato con il congedo dal soggetto trascendentale e condotto innanzi fino agli estremi limiti del territorio dell’“affettivo”, fino all’approdo al soggetto *mocional*, abbia, in realtà, colto nel segno. In altri termini, ci interroghiamo se la via gaosiana sia riuscita a penetrare effettivamente nel “fondo oscuro” dell’esistenza o se, piuttosto, essa non sia destinata allo scacco, per avere Gaos coniugato la sfera della *mocionalidad* con la stessa conoscibilità trascendentale, riconducendo l’ermeneutica dell’intero ambito delle emozioni e degli impulsi e delle volizioni ancora una volta a uno “schema” di tipo trascendentale; ferma restando la difficoltà di afferrare e di scindere l’affettivo, in quanto *fattualità*, da un lato nei suoi *modi* puri, conoscibili trascendentalmente, dall’altro nel suo residuo empirico: una pista d’indagine senza dubbio problematica, ma ricca di fascino e aperta a nuove e suggestive esplorazioni.

### Abstract

Il presente contributo sottolinea in José Gaos, un significativo pensatore del nostro tempo, l’importanza del nesso tra la fenomenologia dell’espressione verbale, punto d’avvio del suo filosofare, e la questione della soggettività, ovvero il tema dell’*Esserci* nel suo “essere-nel-mondo”, nelle

---

16 Ivi, pp. 574-575.

sue disposizioni affettive e nelle sue determinazioni logico-conoscitive. Di qui il particolare interesse per la costituzione “cinetica” dell’attività psichica e per il ruolo delle *emociones* e delle *mociones*, assunte nella loro accezione di «sentimenti» e di «movimenti psichici», che vanno dagli impulsi fino alle volizioni o «atti della volontà».

This contribution highlights, in José Gaos, a significant thinker of our time, the importance of the connection between the phenomenology of verbal expression, the starting point of his philosophy, and the question of subjectivity, or rather the theme of Being in its “being-in-the-world”, in its affective dispositions and in its logical-cognitive determinations. Hence the particular interest in the “kinetic” constitution of psychic activity and in the role of emotions and motions, understood as «feelings» and «psychic movements», ranging from impulses to volitions or «acts of will».

#### Parole chiave

disposizioni affettive e logico-conoscitive, espressione verbale, fenomenologia, soggettività  
affective and logical-cognitive dispositions, phenomenology, subjectivity, verbal expression

**Vita pensata**  
rivista di filosofia

Scrittura  
Anno XVI - n. 34, maggio 2026

**Hanno collaborato a questo numero:**

Daria Baglieri  
Paolo L. Bernardini  
Pio Colonnello  
Francesco Coniglione  
Michele Del Vecchio  
Sarah Dierna  
Nicola Garau  
Dario Generali  
Helmut Heit  
Eugenio Mazzarella  
Enrico Palma  
Paola Ricci-Sindoni  
Elisabetta Romano  
Enrico Sesto  
Alessandro Sgarban

L'indirizzo di posta elettronica di ciascun autore è disponibile nella prima pagina del rispettivo contributo, cliccando sul nome.

«LA VITA COME MEZZO DELLA CONOSCENZA» - CON QUESTO PRINCIPIO NEL CUORE SI PUÒ NON SOLTANTO VALOROSAMENTE, MA PERFINO GIOIOSAMENTE VIVERE E GIOIOSAMENTE RIDERE

Friedrich Nietzsche, *La Gaia scienza*, aforisma 324



**VITA PENSATA**  
Rivista di filosofia

**DIREZIONE**

Ivana Giuseppina Zimbone  
Direttore responsabile

Alberto Giovanni Biuso  
Direttore Scientifico

**COMITATO DI REDAZIONE**

Daria Baglieri  
Sarah Dierna  
Enrico M. Moncado

**Per info e proposte editoriali**  
[redazione@vitapensata.eu](mailto:redazione@vitapensata.eu)