

**Scuola Dottorale di Ateneo
Graduate School**

**Dottorato di ricerca
in Filosofia
Ciclo XXV
Anno di discussione 2014**

IL DIVENIRE COME ORIGINARIO

Una rivisitazione storico-critica dell'attualismo di Gentile

**Settore scientifico disciplinare di afferenza: M-FIL/03
Tesi di Dottorato di Gaia Nardilli, matricola 955729**

Coordinatore del Dottorato

Prof. Carlo Natali

Tutore del Dottorando

Prof. Paolo Pagani

**Scuola Dottorale di Ateneo
Graduate School**

**Dottorato di ricerca
in Filosofia
Ciclo XXV
Anno di discussione 2014**

IL DIVENIRE COME ORIGINARIO
Una rivisitazione storico-critica dell'attualismo di Gentile

**Settore scientifico disciplinare di afferenza: M-FIL/03
Tesi di Dottorato di Gaia Nardilli, matricola 955729**

Coordinatore del Dottorato

Prof. Carlo Natali

Tutore del Dottorando

Prof. Paolo Pagani

A Luca

Grazie di cuore, professor Pagani e professor Vigna, per la passione con cui trasmettete l'amore per il sapere.

Grazie professor Spanio, per aver suscitato in me l'interesse riguardo a ciò che sarebbe diventato un giorno l'oggetto dei miei studi.

Grazie Paola, Davide e Riccardo, colleghi competenti e amici preziosi.

Grazie Marcello, fratello indispensabile, per la tesi ma soprattutto per la vita.

Grazie Viola, sono certa che sei lì, sempre.

Grazie Lilia, per la prospettiva con cui guardi il mondo.

Grazie Bio e Filo, batuffoli caldi di saggezza silenziosa.

Mi piace allegare a quello che scrivo una raffigurazione che ne rappresenti i contenuti. Ho chiesto a Francesca Collovà, che ringrazio con particolare affetto, di disegnare il divenire come originario, lasciando emergere la necessaria indivenibilità di questo.

Francesca Collovà nasce a Novara nel 1979. Dopo una formazione in campo educativo, ottiene un diploma artistico, seguendo la sua passione per la pittura, parallelamente all'insegnamento nella scuola primaria. Si specializza ulteriormente seguendo, tra gli altri, il Corso di Perfezionamento in Operatore socio-educativo per le tecniche espressive in situazioni di disagio.



DIVENENDOSIAMO

INDICE

Introduzione	7
---------------------------	---

PARTE PRIMA: DIVENIRE “STORICO” RILETTO DA GENTILE

Cap. 1. Gentile e i Greci

1.1. Il divenire eracliteo	19
1.2. Il divenire platonico	22
1.3. Il divenire aristotelico	28
1.4. Il divenire plotiniano.....	32

Cap. 2. Gentile e il Medioevo a proposito del divenire

2.1. Patristica e Scolastica: il nuovo spirito cristiano	36
2.2. Bonaventura e Tommaso	39
2.3. Averroè	48

Cap. 3. Gentile e il divenire umanistico - rinascimentale

3.1. Introduzione generale	50
3.2. Bernardino Telesio.....	55
3.3. Giordano Bruno	61
3.4. Tommaso Campanella	65

PARTE SECONDA: GENTILE E L’IDEALISMO QUANTO AL DIVENIRE

Cap. 1. Gentile e Hegel

1.1 La dialettica hegeliana nel sistema e nella <i>Fenomenologia dello spirito</i>	75
1.2. <i>La riforma della dialettica hegeliana</i> : rapporti con l’attualismo	82

Cap. 2. Gentile e Marx

2.1. Gentile e Marx attraverso Hegel.....	88
2.2. <i>La filosofia di Marx</i>	93

Cap. 3. Gentile e Spaventa

3.1. Bertrando Spaventa e la dialettica hegeliana	103
3.2. <i>Bertrando Spaventa</i>	113

PARTE TERZA: DIVENIRE GENTILIANO

Cap. 1. Dialettica gentiliana

1.1 L'attualismo come posizione filosofica.....	123
1.2. <i>Teoria generale dello Spirito come atto puro e Sistema di logica come teoria del conoscere: introduzione</i>	128
1.3. Dialettica e divenire nella <i>Teoria generale dello spirito come atto puro</i>	130
1.4. Dialettica e divenire nel primo volume del <i>Sistema di logica</i>	136
1.5. Dialettica e divenire nel secondo volume del <i>Sistema di logica</i>	145

Cap. 2. Il divenire come originario: lettura critica della posizione gentiliana

2.1. Posizione della questione e cenni sulla riflessione bontadiniana	156
2.2 <i>Studi sull'idealismo</i>	161
2.3. Qualche osservazione conclusiva sul discorso bontadiniano	167
2.4. Carmelo Vigna e la gentiliana teologizzazione dell'immanenza.....	171

Conclusioni	180
--------------------------	-----

Bibliografia	193
---------------------------	-----

Introduzione

Il divenire come originario. Una rivisitazione storico-critica dell'attualismo di Gentile. Nel titolo che ho scelto per il mio lavoro si chiarisce, a mio avviso in maniera sufficientemente chiara, di che cosa trattano le pagine a seguire. Lo scopo di questo scritto è quello di presentare una lettura critica della pretesa gentiliana di far valere il divenire come l'originario. Il divenire viene da Gentile inteso come l'originario ontologico, e questa è per il filosofo attualista verità indiscutibile. Tale posizione verrà da me messa in discussione a partire dalla domanda intorno alla possibilità stessa di pensare il divenire come originario, e dall'interrogazione intorno alla possibilità di concepire rigorosamente una filosofia dell'immanenza.

In questo lavoro analizzerò il divenire gentiliano in rapporto ad alcune interpretazioni storiche di tale figura, selezionate a partire sia dai rapporti oggettivi di Gentile con la filosofia che lo precede (autori da lui citati), sia dai rapporti che emergono come imprescindibili al fine di mettere in luce chiaramente le radici del pensiero gentiliano quanto al tema trattato. Sicuramente la mia non vuole essere un'analisi completa ed esaustiva di tutti gli autori di riferimento del filosofo attualista: ho dovuto fare una scelta, in parte suggeritami dallo stesso Gentile, in parte dettata da affinità che, seppur non sempre esplicitate, ho rilevato come fondamentali in rapporto al concetto di divenire attualistico. Per quanto riguarda la Parte terza, invece, gli autori che tratterò sono stati scelti in quanto propongono riflessioni critiche, rispetto al divenire come originario, con le quali mi trovo in

accordo¹. Si tratta di un criterio che ho individuato tra tanti: certamente avrei potuto compiere una scelta differente. Il mio tentativo, soprattutto nelle Parte prima e nella Parte seconda, è quello di proporre un percorso cronologico riletto attraverso gli occhi di Gentile. Gli autori che prenderò in considerazione, saranno riproposti con richiami diretti ai loro testi, ma, per la gran parte, il lavoro prenderà le mosse direttamente dalle opere di Gentile. Non mi sono posta, dunque, come scopo quello di esporre sistematicamente il pensiero dei filosofi citati, bensì quello di guardare la loro concezione di divenire con la lente gentiliana. Ho compiuto una scelta anche all'interno degli scritti di Gentile, dovendo individuare quelli più utili per la mia ricerca. Farò riferimento, allora, alle opere in cui la filosofia attualistica è tracciata nei suoi caratteri fondamentali, cioè: la *Riforma della dialettica hegeliana*, la *Teoria generale dello spirito come atto puro*, il *Sistema di logica come teoria del conoscere*. Prenderò in esame, inoltre, le opere specifiche - se ve ne sono - che il filosofo dell'attualismo ha dedicato alle varie correnti da me considerate. Una delle ragioni che mi ha spinto ad impostare in senso storico la mia ricerca, facendo partire la mia trattazione del divenire come originario dall'antichità, mi è stata suggerita dallo stesso Gentile, il quale, in più occasioni, nelle sue opere ribadisce la necessità di "conciliare antichi e moderni". Il lavoro si divide dunque in tre Parti, in cui raccolgo, per così dire, i dati che ritengo necessari per tentare di rispondere alla questione intorno al divenire come originario, così come Gentile lo intende, e solo nelle conclusioni di questo scritto cercherò di determinare la questione in termini strettamente teorici. Dopo aver messo in campo la rilettura storica gentiliana, del

¹ Tralascero, fra gli altri, il nome di Emanuele Severino: la sua riflessione quanto al tema trattato si discosta da quella degli autori da me considerati e, anche se sarebbe stato interessante mettere a confronto le due analisi del divenire attualistico, ciò avrebbe allargato in maniera eccessiva il

concetto di divenire, utile per capirne la genesi; dopo aver analizzato che cosa sia “divenire” per il filosofo attualista muovendomi direttamente sui suoi testi più importanti; dopo aver preso in considerazione la critica che autorevoli filosofi dell’università Cattolica hanno mosso alla sua maniera di concepire il divenire come l’originario, esporrò in queste pagine la mia lettura critica del divenire di Gentile e della sua filosofia dell’immanenza.

La prima Parte del lavoro sarà dedicata, allora, a tre fasi della storia della filosofia: antica, medievale, umanistica-rinascimentale, analizzate attraverso la lettura che di esse ci offre il filosofo siciliano nelle sue opere. Ritroviamo nella greicità le origini del concetto di divenire, seppur di un divenire totalmente differente da quello teorizzato da Gentile. La filosofia medievale, invece, è decisiva quanto al tema trattato, poiché rappresenta il primo tentativo di restituire in termini teoretici la realtà dello spirito. Riemerge l’idea di spirito creatore che, però, rimane imbrigliata - agli occhi di Gentile - nel concetto di “trascendenza che crea”; spirito irrigidito nelle vecchie forme del pensiero greco. Infine, la filosofia del Rinascimento. L’umanista - almeno nella visione gentiliana - celebra l’emancipazione dello spirito umano dal concetto di “trascendente”, cui la filosofia scolastica lo aveva subordinato. Affermazione di sé come realtà spirituale; l’uomo diviene creatore di un mondo suo, nel quale può rifugiarsi, riparandosi dalle dinamiche “precostituite” del mondo reale. Questa prima Parte, dunque, segue il progressivo, graduale irrompere del concetto di “spirito creatore” attraverso la filosofia greca, medievale, rinascimentale. Mi sembra di poter affermare che nel Rinascimento venga per la prima volta enfatizzata la capacità dell’uomo di essere, in qualche modo, “creatore” del suo proprio mondo.

discorso, che sarebbe rimasto inevitabilmente attratto dall’orbita dell’ontologia severiniana del

Negli autori italiani di questo periodo, infatti, sono riscontrabili i prodromi dell'idealismo attuale gentiliano.

Nella seconda Parte del lavoro mi occuperò, ancora, dei rapporti tra il divenire attualistico ed altre interpretazioni storiche di questa figura, rivolgendo lo sguardo ad alcuni filosofi idealisti che, forse ancor più dei filosofi da me precedentemente trattati, hanno segnato in maniera decisiva il percorso gentiliano quanto all'argomento in questione. Quel che accomuna i filosofi idealisti tra loro è proprio il tema dell'azione e del movimento che, in maniere differenti, si esplica nella dialettica. Tratterò in particolare di Hegel, di Marx e di Spaventa, sempre leggendoli limitatamente al tema da me approfondito e a partire dalla riflessione di Gentile. Dato il nesso fondamentale che esiste tra la concezione hegeliana e quella gentiliana di dialettica, e dunque di divenire, prima di riflettere sulla "riforma" che della prima ci propone il filosofo attualista, mi pare necessario ripercorrere sinteticamente che cosa intenda per "dialettica" il filosofo tedesco. Ecco perché il primo capitolo della seconda Parte sarà dedicato alla dialettica hegeliana, analizzandola all'interno del sistema e della *Fenomenologia dello spirito*. Mi pare questo un passaggio imprescindibile al fine di mettere in luce i rapporti che questa concezione di dialettica e di divenire intesse con la concezione di divenire teorizzata da Gentile; si tratta, addirittura, di una tappa necessaria per approdare al concetto gentiliano di dialettica.

Gentile raccoglie l'eredità hegeliana, tentandone una riforma ove tale eredità risulti essere, ai suoi occhi, contraddittoria. Si rivolge ad Hegel in tono critico, pur subendone largamente l'influenza. Non poteva certo mancare, nella parte del mio

lavoro dedicata all'idealismo, un capitolo sulla concezione di dialettica e di divenire proprie di Marx. La maniera in cui Gentile interpreta la "filosofia della prassi" influenzerà il marxismo italiano, per affinità o per opposizione. Il filosofo attualista non si schierava dalla parte delle lotte operaie; per quanto riguarda l'aspetto speculativo, invece, potremmo dire che, nonostante le enormi differenze, si era trovato più volte a difendere il marxismo come autentica filosofia. Nei confronti della riflessione marxiana, l'atteggiamento di Gentile si era mostrato ancipite: entusiasta del tema della filosofia della prassi, in cui si delineano dialettica e divenire, mostrava invece totale avversione nei confronti del materialismo, che con l'indole dialettica di quella filosofia entrava di fatto in contraddizione. Il filosofo attualista dedicò un'opera intera al filosofo di Treviri e al suo pensiero, intitolata *La filosofia di Marx*, ed è a questa che farò principalmente riferimento per approfondire il tema del divenire in questo autore. Del resto, nel *Sistema*, nella *Teoria* e nella *Riforma*, le opere che ho scelto come punti di riferimento principali per tutta la mia tesi, il nome di Marx non compare mai. Per concludere questa seconda Parte dedicata al rapporto tra Gentile e alcuni filosofi idealisti, è necessario un richiamo a Bertrando Spaventa. Gentile non lo conobbe direttamente, bensì attraverso Donato Jaja, che di Spaventa era stato discepolo e che, a sua volta, fu maestro di Gentile. Sia Spaventa che Jaja erano filosofi hegeliani: l'interesse di Gentile per Hegel era nato, complice la mediazione di Jaja, proprio dalla lezione di Spaventa. Gentile e Spaventa, oltre all'interesse per Hegel, condividevano il fatto di sentirsi eredi della filosofia rinascimentale. L'attualismo prese forma in questo contesto, in cui il pensiero di Gentile si andava sviluppando in dialogo costante con l'opera spaventiana. Innegabile e rilevante mi sembra, allora, il nesso tra i due filosofi idealisti, anche se

non tutta la critica è di questo avviso. Personalmente non condivido questo pensiero, essendo a parer mio molto chiaro un collegamento tra i due quanto alla genesi e alla elaborazione del concetto di divenire, seppur con enormi differenze nel risultato a cui le due riflessioni approdano. L'edizione gentiliana del *corpus* spaventiano è a mio avviso una prima inconfutabile prova di questo rapporto.

La terza, ed ultima, Parte di questo lavoro sarà dedicata interamente all'esposizione della dialettica e del divenire concepiti da Gentile nel suo sistema filosofico, senza esercitare all'inizio una pressione critica. Dopo aver rintracciato le radici, più o meno storicamente remote, dell'attualismo, mi riproporrò di ricostruire la riflessione del nostro filosofo ripercorrendo le sue opere portanti: quelle che ho scelto come punti di riferimento costanti in questo scritto. Mi rivolgerò direttamente al protagonista principale del mio lavoro, Gentile appunto, e ai testi in cui egli espone in maniera più compiuta il suo pensiero riguardo al suo nuovo modo di concepire la dialettica: la *Teoria generale dello spirito come atto puro* e i due volumi del *Sistema di logica*. In sintesi, il tentativo dell'attualismo è quello di conciliare essere e pensiero, cioè di superare l'opposizione astratta che si pone tra queste due figure. Il pensare produce l'essere producendo se medesimo. La dialettica gentiliana elimina dalla dialettica del pensare ogni elemento statico, conferendo libertà assoluta al concreto e inquieto atto del pensiero: sistema *in fieri* che non precipita mai in un risultato definitivo. Come era stato per Fichte, anche per il filosofo dell'attualismo la dialettica si articola in tre momenti: tesi, antitesi, sintesi. A differenza della dialettica hegeliana, quella di Gentile ha come soggetto il "pensiero pensante", e non il "pensiero pensato". Facendo propria questa concezione di dialettica, il filosofo attualista giunge ad affermare che il divenire viene generato dall'atto del pensiero,

che pensa la realtà e se medesimo. Divenire inteso, allora, come incessante e libero prodursi dell'atto creativo dello spirito. L'essere, in questo sistema, è concepito come sviluppo dell'attività pensante dell'io. Il presupposto da cui Gentile parte è, come già osservato, la pretesa originarietà del divenire, inteso indiscutibilmente come l'originario ontologico. Mi chiedo in queste pagine: è davvero possibile pensare l'originarietà del divenire? La dialettica pensante/pensato riesce a rendere ragione del pensato; o piuttosto, dando priorità assoluta al pensante, finisce per tradire le inevitabili istanze del pensato? Se l'originarietà del movimento non riesce a rispettare le ragioni del pensato, allora il movimento risulta non essere concepibile come l'originario. Si apre l'ipotesi che il divenire non sia l'originario bensì, come classicamente è inteso, la mimesi di un originario non diveniente. La filosofia gentiliana, proprio a riguardo di tali questioni, è stata oggetto di studio da parte di autori che hanno avvicinato l'attualismo con un approccio critico. Approfondirò, riguardo alla concezione del divenire come originario, la posizione di Gustavo Bontadini e di alcuni altri autori che, in maniera a lui strettamente affine, rimettono in discussione tale tesi, dichiarando impossibile che l'originario sia diveniente.

Le conclusioni, come anticipato, saranno la restituzione dei dati analizzati durante il percorso, e il tentativo da parte di chi scrive di mostrare come l'originario non possa che essere pensato come indivenibile.

In questi anni di ricerca ho partecipato a convegni e conferenze sull'idealismo e su questioni ad esso affini, organizzate sia dal dipartimento di filosofia di Ca' Foscari a Venezia, sia da altri atenei, fra i quali in particolare l'Università Cattolica di Milano e il Collegio Borromeo di Pavia. Mi sono inoltre recata più volte a Roma, in particolare all'Istituto dell' Enciclopedia Italiana Treccani, in occasione di eventi

culturali inerenti al tema da me trattato, ma anche per accedere alla fornitissima biblioteca. Ho frequentato, sempre a Roma, la Fondazione Gentile, dove ho avuto modo di approfondire la mia indagine e di consultare manoscritti originali del filosofo attualista.

PARTE PRIMA

Divenire “storico” riletto da Gentile

Mi pare utile offrire uno sguardo d'insieme su quella che sarà la prima Parte del mio lavoro; presentare, anche se in linee molto schematiche, come mi sono orientata in questa fase operativa. Ho analizzato il divenire gentiliano in rapporto ad alcune interpretazioni storiche di divenire, selezionate a partire sia dai rapporti oggettivi di Gentile con la filosofia che lo precede (autori da lui citati), sia dai rapporti che io ritengo imprescindibili al fine di mettere in luce chiaramente le radici del pensiero gentiliano quanto al tema trattato.

La prima ragione che mi ha spinto ad impostare in questa maniera l'inizio della ricerca mi è stata suggerita, come già accennavo, dallo stesso Gentile, il quale, in più occasioni, nelle sue opere ribadisce la necessità di “conciliare antichi e moderni”. Prenderò in considerazione, in questa prima Parte, tre fasi all'interno della storia della filosofia, sempre attraverso la lettura che di esse ci offre nelle sue opere¹ il filosofo siciliano.

La filosofia greca è il tema del primo capitolo. Nei tre scritti a cui faccio riferimento, Gentile dedica a quest'epoca maggior spazio che a Medioevo e Umanesimo/Rinascimento, perché - suppongo - lì abbiamo le origini del concetto di divenire, seppur di un divenire differente da quello da lui teorizzato. Inoltre, sia il divenire proprio del Medioevo che quello di Umanesimo/Rinascimento dipendono, anche se indirettamente, dalla categorizzazione offerta da questi primi pensatori.

Il secondo capitolo avrà per soggetto la filosofia medievale. Si tratta di una riflessione decisiva, nell'evoluzione del tema del divenire, perché rappresenta il primo tentativo di cercare una nuova filosofia che sia capace di restituire in termini

¹ Le opere di Gentile che ho scelto come punto di riferimento costante nel mio lavoro sono la *Riforma della dialettica hegeliana*, la *Teoria generale dello spirito come atto puro*, il *Sistema di logica come teoria del conoscere*. In questa prima parte, poi, prenderò in esame le opere specifiche che il filosofo dell'attualismo ha dedicato alle varie correnti considerate, se ne ha composte.

teoretici la grande realtà rivelata dal Cristianesimo, cioè la realtà dello spirito. Emerge l'idea di spirito creatore che, però, rimane imbrigliata – agli occhi di Gentile - nel concetto di “trascendenza che crea”; spirito irrigidito nelle vecchie forme del pensiero greco. Il filosofo scolastico indaga il nuovo con occhi antichi: cerca la realtà originaria nel pensato (l'immobile, il non-diveniente) e non nell'atto del pensare. L'opera di Gentile che in proposito ho considerato - oltre a *Riforma, Teoria e Sistema* - è quella intitolata *I problemi della scolastica*.

Prenderò in considerazione la filosofia del Rinascimento nel terzo capitolo. L'umanista - almeno nella visione gentiliana - celebra l'emancipazione dello spirito umano dal concetto di “trascendente”, cui la filosofia scolastica lo aveva subordinato. Affermazione di sé come realtà spirituale; l'uomo diviene creatore di un mondo suo, nel quale può rifugiarsi, riparandosi dalle dinamiche “precostituite” del mondo reale. L'attenzione di Gentile risponde ancora all'intento di ritrovare già nel passato della filosofia italiana quello sforzo di costruzione di una filosofia dell'immanenza assoluta, che è il senso più autentico dell'attualismo gentiliano. Questo è lo sforzo che anche Bruno ha perseguito, forse senza riuscire a superare del tutto una configurazione trascendente del divino. L'opera di Gentile relativa a questo periodo è *Il pensiero italiano del Rinascimento*.

Il mio percorso, dunque, segue il progressivo, graduale irrompere del concetto di “spirito creatore” attraverso filosofia greca, medievale, rinascimentale. Concluderei la prima Parte della mia ricerca proprio con il Rinascimento, perché mi sembra di poter affermare che in questo periodo storico venga per la prima volta enfatizzata la capacità dell'uomo di essere, in qualche modo, “creatore” del suo proprio mondo. Negli autori italiani di questo periodo, infatti, sono riscontrabili i

prodromi dell'idealismo attuale gentiliano.

Cap. 1. Gentile e i Greci

1.1 *Il divenire eracliteo*

Il primo autore che prenderò in considerazione, Eraclito, ha fatto del divenire il soggetto fondamentale della sua indagine. La scelta di ripercorrere il pensiero eracliteo delineandolo in rapporto al divenire gentiliano, mi è suggerita da Gentile stesso, il quale aveva tradotto i *Frammenti* del filosofo greco nel 1908. Ho avuto modo di consultare il manoscritto originale di questo testo, conservato alla Fondazione Gentile, e pubblicato nel 1955², ma di difficile reperibilità. Nelle prime righe del suddetto manoscritto leggiamo: «Eraclito tolse dall'universo il riposo e la quiete, che son propri dei morti, e a tutte le cose attribuì movimento, eterno agli eterni, perituro ai perituri». In queste pagine è documentato, dunque, l'interesse gentiliano nei confronti del filosofo di Efeso, il quale ne stimola la riflessione soprattutto nel primo decennio del Novecento, rappresentando il perno di quella che sarà la concezione propria dell'idealismo: la dialettica degli opposti. Che Gentile si sia occupato di Eraclito non stupisce, anche pensando all'eraclitismo di Hegel: autore di riferimento del filosofo dell'attualismo: il pensiero eracliteo, infatti, in un certo senso anticipa l'idea di fondo della dialettica hegeliana³.

In primo luogo, Eraclito rilevò la perenne mobilità di tutte le cose che sono: nulla è costantemente immobile, nulla permane in stato di fissità, bensì tutto si muove e tutto cambia. In surrogabile resta al riguardo la celebre immagine del fiume,

² G. Gentile, *Eraclito, vita e frammenti*, Le Lettere, Firenze 1995, collana "inediti e rari".

che apparentemente è sempre lo stesso mentre, in realtà, è fatto di acqua sempre diversa, che sopraggiunge e si dilegua: per questo, nella medesima acqua del fiume non si può discendere due volte, anche perché vale prima ancora per noi ciò che vale per l'acqua. Eraclito può allora affermare che, in qualche maniera, “siamo e non siamo”, perché per essere ciò che siamo in un dato momento, dobbiamo non essere più ciò che eravamo nel momento precedente, così come, per continuare ad essere, dovremo non essere più quello che siamo in questo momento.

Fra tutte le pagine scritte da Gentile in cui questo tema è il protagonista, mi vengono in mente immediatamente quelle del *Sistema di logica*, dove l'autore afferma la “negatività del concetto determinato”, il quale, se è e quando è, è non essendo. Il concetto determinato è se stesso non essendo se stesso, è sistema *in fieri*. La realtà, che per il filosofo dell'attualismo è conoscere, è essere che nega se stesso, non per annientarsi, ma per continuare ad essere: l'essere nega se stesso per affermare se stesso. La fermezza dell'essere sta tutta in questo processo di negazione che è intrinseco all'essere medesimo, consentendogli di essere quello che è. L'esempio che Gentile riporta a p. 166 del secondo volume del *Sistema* chiarisce bene il discorso: questa carta -scrive il nostro autore - è questa carta perché è afflitta da quel *non* che le consente di essere quella che è, cioè non *questa* carta, ma un divenire di continuo se stessa, alterandosi e cambiando forma; di nuovo, come in Eraclito, abbiamo il continuo avvicinarsi di essere e non-essere. In entrambi i casi, dunque, siamo di fronte a un divenire permeato di essere e non-essere.

Mi pare, però, che questo composto di essere e non-essere sia inteso secondo due punti di vista che, a ben vedere, sono differenti: in Eraclito esso indica l'idea del

³ Hegel, nella sua opera *Lezioni sulla storia della filosofia* (trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1930, p.307), scrive: «non v'è proposizione di Eraclito che io non abbia

cambiamento fra il modo di essere di una cosa in un determinato istante e nell'istante successivo; in Gentile, invece, più che sottolineare l'idea di un cambiamento, essa indica la continua negazione che ha come fine la permanenza nell'essere. In altre parole, potremmo dire che mentre nel filosofo greco il soggetto ontologico permane, in Gentile tale soggetto è il *fieri* stesso.

Ma la differenza più rilevante tra le concezioni eraclitea e gentiliana del divenire, riguarda il riferimento all'unità. La molteplicità delle cose che divengono si raccoglie, secondo il filosofo di Efeso, in dinamica unità. Eraclito ha chiamato questo principio unificatore *logos*: termine che sta a significare la regola secondo cui tutte le cose si realizzano, la legge che è comune a tutte le cose e che le governa tutte. La verità, secondo l'autore, consiste proprio nel cogliere e intendere questo *logos* comune, disprezzando, di conseguenza, i sensi e l'arbitrario opinare degli uomini. Fluire delle cose e stabilità del *logos*; mutamento degli esseri e immutabilità eterna della legge cosmica: ogni mutamento è conforme a tale legge. L'eterno moto eracliteo suppone l'identico e il permanente: non sarebbe possibile, infatti, constatare il moto, se non ci fosse qualcosa che permane identico a se stesso nelle posizioni successive; cambia l'apparenza ma permane l'essenza, potremmo dire. Il *logos* stesso è in movimento, e ciò che lo rende attivo e dinamico è il rinnovarsi continuo dell'oggetto su cui esso si esercita: la legge è legge di mutamento e, d'altra parte, non c'è mutamento che non sia conforme a legge. Quel che permane, nella legge, è la sua absolutezza di imperativo e sanzione.

Ed ecco delinearsi ciò che più allontana Eraclito da Gentile, l'elemento che sarà il denominatore comune del pensiero greco in antitesi all'attualismo gentiliano:

accolto nella mia logica».

il presupposto. Ogni mutamento, ogni divenire, in Eraclito suppone la fissità di una legge, di un'essenza immutabile presupposta al cambiamento medesimo. E il presupposto è quello che Gentile identifica con il "pensato", che dà origine alla rispettiva "dialettica del pensato". Tale dialettica è per il filosofo dell'attualismo la "dialettica della morte", che si contrappone alla "dialettica della vita": la "dialettica del pensare". Per Gentile la sola verità che possiamo abbracciare non è presupposta al nostro pensiero, ma è quella che nasce e si sviluppa con esso, che è conoscere e pensare in atto. Porre una legge eterna che governi il mutamento, qualcosa che sia *ab aeterno*, è inconcepibile per chi, come Gentile, concepisce unicamente il pensiero come attività produttiva di ogni cosa, che non si può mai dire "fatto", ma che è continuamente *in fieri*, ovvero "si fa" divenendo.

1.2 .Il divenire platonico

Se si parla di "dialettica", il primo autore a cui si pensa, secondo un criterio cronologico, è sicuramente Platone. Gentile ritiene che il filosofo greco, nella sua maniera di intendere la spiritualità del reale, compia un progresso importante rispetto alla concezione che della realtà aveva la precedente filosofia naturalistica, ma che si tratti di un avanzamento solo apparente. Leggiamo nell'introduzione al primo volume del *Sistema*: «Ma, in verità, se in lui il logos si è liberato dall'empirica e rude particolarità dello spazio, e quindi del tempo, non s'è spogliato, né poteva, del carattere fondamentale di quella realtà che si concepisce come spaziale e temporale, o natura: di essere, cioè assolutamente un presupposto dello spirito»⁴. Si intuisce

⁴ Cfr. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917), Sansoni, Firenze 1942, vol. I, p. 26.

immediatamente come dialettica platonica e dialettica gentiliana siano due concezioni molto differenti tra loro, così come divergente risulta essere la riflessione che i due filosofi in questione svolgono intorno al tema del divenire.

In Platone il metodo stesso della filosofia è la dialettica, attraverso la quale siamo in grado di ridurre all'unità di concetto ciò che è multiforme e multiplo nella nostra esperienza dei fenomeni; tra i concetti così acquistati stabiliamo poi un ordine organico, che è un riflesso della unità oggettiva delle idee oggettive, fra le quali primeggia l'idea del bene, vita e luce di tutte le altre. Dialettico risulta, dunque, essere il metodo con cui deve procedere colui che voglia indicare quali idee si accordano con altre e con quali no. Si delineano allora, nell'autore antico, due tipologie di dialettica: una che è processo soggettivo (del soggetto), a cui corrisponde una dialettica oggettiva delle idee. La seconda è dialettica senza movimento, se con questo intendiamo divenire, dinamicità creatrice, poiché le idee non sono attaccabili dal *fieri*, essendo ontologicamente pure. Ogni idea, per Platone, è quella che è, non muta né si trasforma. Noi possiamo passare da un'idea ad un'altra, ma questo movimento o processo nostro suppone la quiete e l'immutabilità dell'idea in sé. Questa immediatezza del pensiero implica la negazione assoluta di ogni svolgimento e, quindi, la svalutazione del metodo dialettico medesimo. Il contenuto del pensiero, per Platone, è qualcosa di completamente dato, *ab aeterno*.

Nella *Riforma della dialettica hegeliana* Gentile scrive: «Se per dialettica, adunque, s'intende la scienza della relazione, si può affermare che la dialettica antica, quella di Platone, è la dialettica del pensato, laddove la nuova dialettica, richiesta dalla dottrina kantiana delle categorie, è la dialettica del pensare. Tra le due dialettiche c'è un abisso: l'abisso che divide l'idealismo moderno dall'antico. La

dialettica del pensato è, si può dire, la dialettica della morte; la dialettica del pensare, invece, la dialettica della vita. Infatti il presupposto fondamentale della prima è la realtà o verità tutta *ab aeterno* determinata [...]. La dialettica, invece, del pensare, non conosce mondo che già sia; che sarebbe un pensato; non suppone realtà, di là dalla conoscenza, e di cui toccherebbe a questa d'impossessarsi; perché sa [...] che tutto ciò che si può pensare della realtà presuppone l'atto stesso del pensare»⁵. Come afferma Gentile in queste battute, la dialettica platonica è dialettica del pensato, il cui presupposto fondamentale è la realtà o verità tutta quanta pre-determinata. Non risulta concepibile, di conseguenza, una determinazione attuale di essa. Questa trascendenza della verità, tutta fatta, risulta essere quanto di più differente possa concepirsi rispetto alla concezione che della verità ha l'idealismo gentiliano. È sempre immutato, infatti, ciò che non muta né può mutare, perché è già e non deve farsi. L'esatto opposto di quanto Gentile esprime in tutto il suo attualismo. La dialettica platonica risulta essere, secondo il filosofo dell'attualismo, una dialettica solo apparente: la realtà che si vuole conoscere dialetticamente è presupposta dal pensiero che ha, quindi, davanti a sé, l'eterna oggettiva dialettica delle idee. Quest'ultima è, per il filosofo greco, la vera dialettica, poiché è solo in funzione di questa che esiste la dialettica soggettiva della mente umana, intesa come sua imitazione. Il movimento della dialettica soggettiva è allora completamente giustificato: si tratta di un moto teleologicamente determinato. Il fondamento ultimo delle conoscenze dell'uomo è, quindi, secondo questa concezione, completamente presupposto ad esse: è un modello al quale si tende e a cui si cerca di adeguarsi. L'obiezione di Gentile a questa teoria è che, se la realtà è già tutta data, il valore del

⁵ Cfr. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana* (1913), Sansoni, Firenze 1975, p. 5.

soggetto è nullo. L'atto creativo del soggetto pensante è azzerato in nome di un tutto, già completo nel suo essere senza alcun intervento e incremento umano. La filosofia platonica, oggettivistica, nega lo spirito.

La natura presocratica viene ad essere, nella concezione platonica, il mondo delle idee: una natura più evoluta, ma pur sempre, a suo modo, una natura. Si tratta di un mondo - dice Gentile - eterno, in sé, e infinito, che si aggiunge al temporaneo e finito. Da un lato, dunque, le idee, che sono tutto, dall'altro la sfera sensibile, di cui è parte l'uomo. Ma, si domanda il filosofo dell'attualismo, se le idee sono tutto, che ne è dell'uomo?

Nella *Teoria generale* Gentile riprende il discorso intorno a Platone riferendosi ai due modi differenti di intendere la dialettica. Il primo è, appunto, il modo platonico, in cui la dialettica come lui la concepisce importa l'immediatezza del pensiero e la negazione di ogni svolgimento, in cui le idee non realizzano l'unità, ma sono unità, non avendo in sé alcun principio di mutamento. Il pensiero risulta essere identico a sé. Invece, nel secondo modo di intendere la dialettica, quello gentiliano, il pensiero non è mai identico a se stesso: il pensiero pensato suppone il pensiero pensante; e la dialettica è del pensiero come processo, del pensiero pensante.

Rileggendo i dialoghi platonici nei passi più salienti riguardo al tema del divenire - passi per altro suggeriti dai riferimenti gentiliani - emerge come Platone, per pensare l'essere, si concentri sulle idee, pienezza d'essere priva di non essere. È nel *Sofista* che la questione viene da lui approfondita, ed è proprio in questo testo che assistiamo al parricidio di Parmenide. Essere e non-essere sono, nel loro avvicinarsi, una definizione del divenire. Nell'essere, che è alcunché di immediato - se non è pensiero -, la mediazione può venire soltanto dal non essere. «Il pensare

infatti interviene nell'essere, non come quell'essere che già l'essere è, astratta affermazione; ma come negazione, ossia concreta affermazione, che pone l'essere negandolo. [...] Platone ci addita un pensare che non è soltanto, ma anche non è, e non è per essere quel che è»⁶.

Il tema della mediazione è presente anche nel *Simposio*, dove il protagonista è *Eros*, figlio di *Poros* e *Penia*⁷: *Eros* importa infatti mediazione, e, più precisamente, è figura della diade che si supera cercando il Bene in sé, cioè l'Uno. La dialettica soggettiva ha di fronte un fine trascendente, e il suo moto è teleologicamente determinato dalla dialettica oggettiva. *Eros* è per Platone una forza dinamica di ascesa, che al vertice supremo perviene a contemplare il Bene. E la contemplazione esclude ogni forma di creazione.

Leggendo le pagine della *Repubblica*, proprio in relazione al significato di “contemplazione”, balza immediatamente agli occhi come tantissimi verbi, usati per indicare il rapporto tra pensiero umano e realtà, escludano semanticamente qualunque intervento umano. In parecchi passi ritornano i verbi “contemplare”, “vedere”, “raggiungere”, i quali fanno riferimento a qualcosa che già c'è. Il rapporto tra le idee e le cose è invece descritto da Platone, nel modo più completo, nel *Parmenide*, dove si pone fin dall'inizio una netta separazione tra i due ambiti. Le cose tendono, aspirano al mondo delle idee, che pre-esiste ad esse. Nel *Sofista* Platone fa emergere l'esistenza del non-essere nella forma dell'“irrazionale”, il quale è, appunto, l'esserci di un non-essere inteso come *fieri*. Irrazionale matematico, allora, come figura del divenire. L'essere è in questo dialogo un latente che si dà come qualcosa in via di disvelamento, e tale è il divenire: molteplicità ricondotta

⁶ Cfr. ibi, vol. I, p. 102.

⁷ Gentile riprende questi passi platonici ne *La riforma della dialettica hegeliana* a p. 197.

all'uno di un'unica processualità, che è una perché mette capo ad una sostanza; è generazione o corruzione di una sostanza.

Particolarmente illuminante per il tema della dialettica platonica in relazione al divenire gentiliano, risulta essere il *Filebo*. In questo dialogo viene preso in esame il rapporto uno-molti, e dalla discussione tra Protarco e Socrate deduciamo che per Platone la dialettica è la risalita dal fisico al metafisico, dove metafisico è il paradigma ideale, presente in corrispondenti approssimazioni fisiche, dunque difettive. Queste ultime tendono all'ideale come al proprio termine. In una sezione del dialogo che stiamo considerando (*Fil.* 24e-26d), il filosofo greco introduce tre generi di realtà: quello dell'*ápeiron*, quello del *peras*, e quello del *metaxý* o *meiktón*. Il genere dell'*ápeiron* è quello proprio delle realtà che si sviluppano secondo sequenze di eccessi e difetti, che falliscono costantemente il centro, loro obiettivo, e per questo, se lasciate alla loro dinamica, sono destinate a procedere all'infinito. Il genere del *peras* è proprio delle realtà in sé compiute, esprimibili mediante numeri interi o rapporti razionali; il *meiktón*, invece, armonizza tra loro gli altri due generi, ed è proprio delle realtà che sono esprimibili come quei "numeri" che fanno da centro di orientamento delle sequenze indefinite. Di questo terzo genere partecipano sia il primo che il secondo. In questo contesto, il numero è considerato come una entità che può "armonizzare" un processo infinitesimale di eccessi e di difetti. Si tratta di realtà aritmeticamente misteriose, particolarmente rilevanti per il nostro tema, poiché sono più assimilabili ad un *fieri*, ad un processo di formazione (e dunque ad un divenire) che ad un *esse*, cioè ad una realtà già formata. Sono - dice Platone - una *ghénesis eis ousían*, anziché una *ousía*. Si tratta di quelli che oggi studiamo come numeri irrazionali, un che di terzo tra l'illimitato e il limite. Nel *Filebo*

il piacere sta al bene come la *ghénesis eis ousían* sta all'*ousía*: il piacere tende a qualcosa che non conosce (il bene), e di suo sarebbe incapace di dare compimento al proprio moto.

Per riprendere il discorso in termini matematici, in questo dialogo ci troviamo di fronte ad una sequenza di valori razionali che approssimano per eccesso e per difetto un obiettivo esterno al loro sviluppo, e mai da essi raggiungibile. Un costante movimento, un perpetuo divenire, allora, che tende ad un *telos*: costante proprio perché incapace di raggiungerlo. Il divenire è per Platone un'altra forma dell'essere: è essere che cerca se stesso senza trovarsi mai. La sua direzione di sviluppo è chiara, ma esso non colpisce mai il centro. È aspirazione all'essere mai compiuta.

Importante, infine, è ribadire come per Platone il divenire in senso pieno sia quello dell'anima, e non quello delle cose, mentre per Gentile il divenire pervade tutto il reale, che permane nell'essere solamente continuando a divenire.

1.3. Il divenire aristotelico

Gentile, nelle pagine in cui tratta della filosofia greca - sia nel *Sistema* che nella *Teoria* - dedica ampio spazio ad Aristotele, sostenendo che la sua filosofia, in relazione al tema del divenire, presenta un metodo viziato dagli stessi errori di quello platonico. Anche nella *Riforma della dialettica hegeliana* si legge chiaramente come, anche in Aristotele, il ruolo creativo del pensiero umano sia messo all'angolo da qualcosa di presupposto: la scienza come la intende lo Stagirita - scrive Gentile - non "forma", bensì "scopre" il proprio oggetto. Essa è - in tale interpretazione - un sistema di concetti universali determinati a priori, ancora una volta *ab aeterno*. Il

metodo aristotelico di conoscenza scientifica è quello dell'analisi, che suppone già (implicitamente) conosciuto tutto il conoscibile, precludendo, dunque, ogni autentico sviluppo conoscitivo.

Aristotele - afferma Gentile nelle pagine della *Teoria* dedicate allo "spirito come svolgimento" - è stato definito il filosofo del divenire; «ma, anche per lui, il pensiero pensa la natura come suo antecedente: quindi come realtà già realizzata, che come tale si può pertanto definire, e idealizzare in un sistema di concetti fissi e immutabili»⁸. La scienza aristotelica - potremmo dire con parole del filosofo dell'attualismo - è tutta fatta: l'oggetto del conoscere trascende il soggetto. La scienza è adeguazione statica dell'intelletto umano all'eterno intelletto che si è, in certo senso, incarnato nel mondo materiale, proprio in virtù della finalità che governa il movimento. Anche la realtà è tutta fatta, indipendentemente dalla mente umana, che risulta, a sua volta, fuori da ogni processo, statica e invariabile: «è un processo che si rispecchia in un'immagine fissa, trascendente, in cui esso perde tutto il suo movimento. [...] Anche qui, invece del movimento, abbiamo nella realtà intellegibile l'idea del movimento. La quale non si muove. Nulla infatti si deve muovere nel puro pensiero, o pensiero del pensiero, che coincide col motore immobile»⁹. Realtà concepita come eterno processo, natura che diviene, essere e non-essere, sintesi di materia e forma; la forma, però, agisce come fine, cioè come causa attrattiva, e dunque presupposta, dello sviluppo della materia. Un movimento così concepito, per cui ogni cosa viene ad essere, è generato dalla causalità della forma, che agisce finalisticamente sulla materia.

⁸ Cfr. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), Sansoni, Firenze 1938, p. 49.

⁹ Cfr. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, p. 205.

Nel *Sistema di logica* Gentile rileva come Aristotele neghi la trascendenza delle idee, legando la forma alla materia. Le idee platoniche, quindi, sono fatte scendere dal cielo in terra e la realtà risulta essere sintesi di materia e forma, in cui la forma agisce finalisticamente: «La realtà infatti, secondo Aristotele, è questa natura che diviene, essere e non-essere, individuo, in ogni sua parte, come sintesi di una materia e di una forma, in quanto questo movimento per cui ogni cosa si fa quel che viene ad essere, è generato a volta a volta dalla causalità della forma, agente finalisticamente»¹⁰. Le forme ideali sono ora immanenti nella materia, e il mondo risulta essere in movimento, ma si tratta di un moto eterno, che “reca in atto l’eterno pensiero”. Il pensiero pensa la natura come suo antecedente: realtà già realizzata, che si può definire in un sistema di concetti fissi e immutabili. Nemmeno in Aristotele, allora, emerge il concetto dello spirito come attività creativa in rapporto alla sfera sensibile.

La teoria aristotelica si traduce coerentemente nel metodo del sillogismo, il quale non è pensiero già posto, ma pensiero che si crea. E fino a questo punto parrebbe accordarsi bene con la teoria gentiliana. Osservando bene, però, emerge come il mediato del sillogismo sia in realtà presupposto dal pensiero conoscente. Scrive Gentile: «Il concetto di Aristotele è quello che si realizza nel giudizio, nel sillogismo, nell’apodissi; tre operazioni logiche, che non aggiungono nulla al concetto, perché sono possibili in quanto il concetto già nel suo contenuto comprende per l’appunto quelle relazioni immediate e mediate con altri concetti, che siffatte operazioni mettono in luce; [...]. Ciò vuol dire che non c’è reale sviluppo»¹¹.

¹⁰ Cfr. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, pp. 28-29.

¹¹ Cfr. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, p. 113.

Il testo aristotelico in cui il tema del divenire è trattato in maniera organica è la *Fisica*. In questo scritto la filosofia della natura è una riflessione sull'essere in divenire. Aristotele indica il movimento in senso ampio con il termine *metabolé*, mentre con *kínesis* si riferisce in maniera più specifica al movimento spaziale. Il primo Libro dell'opera in questione, parte dal presupposto che «le cose che esistono per natura, o tutte o alcune, sono in movimento». Una tale affermazione, si pone subito in contrasto con i primi filosofi i quali, invece, sostenevano che non esiste e non diviene nulla che già non sia: essi cancellarono ogni forma di divenire, sostenendo che nulla può divenire dal non-essere considerato, quest'ultimo, in senso assoluto, e non come “un certo” non-essere.

È nel Libro terzo che Aristotele definisce il divenire come “il compimento dell'ente in potenza in quanto tale”: la potenza non è forma, ma accoglie le forme poiché, di suo, ne è carente; e al sopraggiungere di una nuova forma, un'altra si congeda. Sopraggiunge ciò che prima non era e si congeda ciò che prima era. È proprio della potenza, allora, di essere uno sfondo comune, in cui le forme si avvicendano. Il “sostrato” è introdotto da Aristotele per eliminare la contraddizione che si produrrebbe intendendo il divenire come passaggio dal non-essere all'essere. Il divenire si realizza tra essere e non-essere: più precisamente tra “un certo” essere e “un certo” non-essere. Viene ripreso, in questo, Platone e il concetto di non-essere relativo, ovvero di quel non-essere (*to héteron*) che in qualche modo è.

I contrari sono i limiti massimi entro cui si realizza il divenire. Se i principi fossero soltanto due, però, il divenire sarebbe identificazione di un contrario con l'altro. La contraddizione che ne deriverebbe è tolta introducendo un termine che sia il terzo principio della realtà diveniente, capace di ricevere in sé le determinazioni

contrarie: il “sostrato”, ovvero ciò che passa dal non-avere all’avere una certa determinazione. Il divenire è così divenire di qualcosa che permane.

Aristotele afferma che la realtà del divenire non può essere negata (cfr. *Fisica* VIII, 253 a - 254 a), in quanto ogni argomentazione tesa a negarlo non farebbe che riattualizzarlo. Non mi soffermerò, comunque, ad analizzare la struttura secondo cui il divenire si realizza, poiché tale approfondimento esula dall’intento della mia trattazione intorno allo Stagirita, e anche perché mi attengo alla lettura che di esso suggerisce Gentile: per Aristotele, come per gli autori che in precedenza ho affrontato, il mio scopo è quello di rileggerli attraverso gli occhi del filosofo dell’attualismo. Per questo, non mi soffermerò neppure sulla trattazione aristotelica del tempo in rapporto al divenire.

Per Aristotele il divenire risulta impensabile solo qualora sia assunto come il tutto: ecco la differenza principale rispetto al divenire gentiliano: per Gentile, infatti, il divenire è il fondamento del reale. Il filosofo greco nega che il divenire sia coestensivo all’intero dell’essere, e pone il divino come non diveniente: in tal modo, dunque, nega che il divenire sia qualcosa di assoluto, come invece il filosofo dell’attualismo vorrebbe.

1.4. *Il divenire plotiniano*

Nell’introduzione al *Sistema di logica* leggiamo: «il misticismo neoplatonico [...] è il sistema, nel quale convergono tutte le conclusioni negative di una speculazione, che, *presupponendo* la realtà come unità che renda intellegibile il dato empirico, non può non collocare questa unità al di là della stessa intelligibilità, ossia

della ragione, e venir meno quindi all'assunto suo proprio di una realtà intelligibile»¹². Il Neoplatonismo è inteso da Gentile come il punto d'arrivo di una filosofia partita da una concezione del reale concepito come antecedente dello spirito per il quale, di conseguenza, non c'è più posto: esso viene ad essere la realtà medesima così strutturata.

Plotino nega non soltanto la dialettica come processo della vera realtà, ma anche il processo della mente che tende ad adeguarvisi. Non c'è più posto - per usare le parole di Gentile - nemmeno per questa apparente mediazione: tutto è immediato, in questo sistema filosofico, così l'essere come il conoscere. La realtà, ancora una volta, non la fa l'uomo, bensì essa gli si rivela. Il centro della vita non è l'uomo con il suo pensiero, ma la divinità, che egli identifica con l'Uno, essere puro. La riflessione plotiniana si pone in perfetta sintonia con tutta la linea dei filosofi antichi che la precedono: l'intelletto è soggetto, e ha di fronte a sé l'oggetto. Questa volta la dualità soggetto-oggetto è generata dall'Uno che è, naturalmente, posto al di là dell'intelletto. Ci troviamo immersi in una forma di misticismo, che si pone come ultima battuta della filosofia greca.

Leggendo le pagine che Gentile dedica a Plotino all'interno della *Riforma della dialettica hegeliana*, emerge chiaramente come la riflessione gentiliana intorno all'autore antico considerato si ponga sulla medesima linea. Scrive Gentile: «La dialettica di Plotino [...] mentre riproduce la posizione platonica, mette in chiaro questa impossibilità di concepire la libertà del conoscere in un'intuizione metafisica strettamente oggettivistica e trascendente»¹³. In questo modo, allora, il metodo come processo soggettivo per raggiungere la verità, veniva ad essere completamente

¹² Cfr. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, pp. 29-30.

¹³ Cfr. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, p. 210.

negato, lasciando il posto ad una forma di misticismo. La sensazione, in questo sistema, è sì la nostra, ma per partecipazione - scrive Gentile - operata dallo stesso intelletto che scende in noi dall'alto.

Gentile, nelle opere da me considerate in questo lavoro (*Riforma, Sistema, Teoria*), non dedica ampio spazio alla filosofia plotiniana. Nell'introduzione al mio lavoro scrivevo che in questa prima parte mi sarei occupata sia di autori che Gentile stesso cita esplicitamente nelle sue opere, i cui rapporti con il suo pensiero, quindi, sono oggettivi, sia di autori che io ritengo imprescindibili, indipendentemente dallo spazio che dedica loro Gentile, al fine di mettere in luce chiaramente le radici del pensiero gentiliano quanto al tema del divenire. Approfondendo il confronto Gentile - Plotino ho applicato questo secondo criterio di scelta. Ho proceduto in questa direzione poiché ritengo che il filosofo greco in questione sia, tra gli antichi, quello che più a fondo ha considerato la relazione che sussiste tra essere e pensiero, cioè esattamente il nesso attorno a cui ruota la riflessione gentiliana riguardante il divenire. Anche in questo caso, come per gli altri pensatori antichi, non c'è affinità con l'attualismo rispetto alla concezione del divenire; mi pare, però, particolarmente interessante mettere in risalto come l'indagine intorno al rapporto che intercorre tra essere e pensiero sia il tema portante di entrambi gli autori. Ovviamente, come sempre, non ho la pretesa di esaurire nella mia esposizione la filosofia plotiniana, ma mi pongo come obiettivo quello di mettere in luce divergenze e punti di contatto con il pensiero del filosofo attualista adoperando, ove me ne offra la possibilità, il suo medesimo punto di vista.

Nella quinta Enneade Plotino scrive che l'anima è una manifestazione diveniente del pensiero, inteso come pensiero in quanto pensiero, ovvero in quanto

manifestazione dell'essere. Emerge la contrapposizione tra l'immutabilità del pensiero e la mutevolezza dell'anima. Nella quinta Enneade l'Uno è descritto come risultante da una dualità, in quanto è insieme attività di pensiero ed essere, pensante e pensato. Leggendo queste righe, l'affinità con il lessico gentiliano è evidentissima, affinità che, però, è completamente assente nel significato che i due filosofi attribuiscono a questi concetti. Per Plotino noi non siamo pensiero, ma ci accordiamo ad esso con la razionalità: esattamente l'opposto della concezione gentiliana di ciò che è pensiero. Il pensiero plotiniano è autentica manifestazione dell'essere: niente, dunque, è più originario del pensiero. Non sarebbe possibile, infatti, porre l'essere come un al di là del pensiero, se non pensandolo.

Plotino mette in evidenza la dialettica tra pensiero ed essere, che propone anche come dialettica tra pensare e pensato: il pensare è un nome originario dell'essere. Scrive Plotino che l'essere non è né al di là né al di qua del pensiero; pensare ed essere sono lo stesso, per riprendere Parmenide. Sempre nella quinta Enneade leggiamo che "il pensiero è le cose possedendole tutte in sé" essendo una cosa sola con esse. Non c'è, per Plotino, un pensiero che preceda e produca l'essere, e nemmeno c'è una potenzialità dell'essere cui corrisponda un pensiero che è atto; il pensiero, bensì, è lo stesso essere che è in atto se stesso.

È interessante notare come per Plotino, come già per Aristotele, il tempo si distingue dal divenire. Molti divenire - sostiene Plotino - si possono dare in un solo tempo.

Cap. 2. Gentile e il Medioevo a proposito del divenire

2.1. *Patristica e Scolastica: il nuovo spirito cristiano*

Nella *Riforma della dialettica hegeliana*, Gentile scrive: «La Patristica e la Scolastica [...] sono in tutto il loro processo la cristallizzazione del nuovo spirito cristiano dentro le vecchie forme del pensiero greco [...]. La realtà del pensiero per gli uni come per gli altri evidentemente, di fronte al sempre risorgente misticismo (così diverso nel cristianesimo dall'antico!), è costretta ad adagiarsi negli schemi logici del mondo extra-spirituale e trascendente, in sé, esistente però presupposto dall'attività dello spirito»¹⁴. Già da queste righe, si intuisce quale sia il pensiero del filosofo dell'attualismo a proposito della filosofia medievale, di cui qui prendo in considerazione, ancora una volta, la lettura che Gentile stesso ce ne offre nelle sue opere in riferimento al concetto di divenire. «Cristallizzazione del nuovo spirito cristiano dentro le vecchie forme del pensiero greco», ecco il punto: esprimendoci in maniera sintetica, potremmo affermare che la filosofia scolastica ripropone la dinamica della filosofia greca, prigioniera del presupposto che annulla la creatività del pensiero pensante. Traiamo conferma di questa interpretazione da Chiocchetti nella sua opera da me già altrove citata, *La filosofia di Giovanni Gentile*, dove l'autore, proprio nel primo capitolo dedicato ad un rapido confronto tra la filosofia attualistica e le altre correnti filosofiche susseguitesi nei secoli, scrive: «Gentile ha pienamente ragione di vedere così nella Patristica come nella Scolastica un deplorable deviazione del cristianesimo originario. Secondo lui lo spirito cristiano

¹⁴ Cfr. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, p. 210.

si irrigidisce coi Padri e coi Dottori, dentro le vecchie forme del pensiero greco»¹⁵. La Scolastica – nella interpretazione di Gentile - presuppone la realtà immediata, anche se potrebbe sembrare il contrario. Infatti, in questa filosofia il ruolo assunto dallo spirito pare essere molto più decisivo che nella filosofia antica: al reale come presupposto dello spirito, infatti, ora si oppone una realtà nuova che dello spirito ha bisogno poiché si realizza col realizzarsi di esso. Gentile espone questi pensieri nella prime pagine del primo volume del *Sistema di logica* dove, distinguendo tra Patristica e Scolastica, afferma a chiare lettere che col Cristianesimo nasce uno spirito nuovo. La preghiera che recita “*Fiat voluntas tua*” - sostiene Gentile - è l’esempio lampante di un qualcosa (la volontà) che non è già fatta, come invece era la natura dei filosofi antichi, presupposto dello spirito. Ora la volontà divina è un farsi, e il mondo non è più quello che c’è, ma quello che ci dev’essere, quello che lasceremo qui in terra per quello che facciamo nascere con l’energia del nostro spirito. Emerge con il Cristianesimo un nuovo modo di conoscere, che Gentile descrive in queste pagine commentando Paolo nella *Lettera ai Corinzi*: «Il vero conoscere adunque è amore che fa essere innanzi a noi, nel nostro mondo, l’oggetto dell’animo nostro, laddove il semplice conoscere lo presuppone. Alla conoscenza intellettualistica contemplativa [...] sottentra una conoscenza nuova, attiva, operante, creatrice del suo oggetto, cioè di se medesima nel suo spirituale valore»¹⁶. E ancora nell’ultima parte della *Teoria* (dove in realtà il richiamo è al Cristianesimo e non precisamente alla Scolastica) leggiamo: «Il Cristianesimo invece scopre la realtà che non è, ma crea se stessa, ed è quale si crea: una realtà perciò che non si tratta già di conoscere, com’era il mondo del filosofo greco, che si poneva a contemplarlo,

¹⁵ Cfr. E. Chiocchetti, *La filosofia di Giovanni Gentile*, Vita e Pensiero, Milano 1922, p. 24.

tirandosene quasi in disparte [...] ma una realtà che spetta a noi di costruire»¹⁷. Il mondo non è più quello che si conosce, ribadisce Gentile, ma quello che si fa. È un mondo che è quello che lo spirito vuole che sia. Questa nuova concezione di spirito, nata con la Patristica, verrà successivamente soffocata dalla Scolastica, che regredirà all'intellettualismo platonico-aristotelico, in cui la realtà è totalmente presupposta all'attività dello spirito. Ora, il principio resta concepito come creativo, ma di una creatività necessaria per il principiato, dunque in qualche maniera presupposta, e paragonabile alla idea platonica e al pensiero aristotelico. Il sapere c'è già - scrive Gentile - ed è quello di Dio, da Lui stesso comunicato immediatamente; il sapere attuale, allora, non potrà essere altro che una cognizione in cui la conseguenza è già implicita nelle premesse presupposte (il che equivale al sillogismo). E ancora, in un altro punto del *Sistema*, dedicato al medesimo tema, il nostro autore torna a ribadire il concetto: «Lo spirito in conclusione, non è dell'uomo, poiché è quella montriade che getta sull'uomo un uncino spirituale, per trarlo a sé, e in sé spiritualizzarlo»¹⁸.

Alla filosofia scolastica, Gentile dedica un'opera intera intitolata, appunto, *I problemi della scolastica*. Nella filosofia medievale domina la scuola, e nella scuola domina l'intelletto astratto. Ecco l'eredità che il pensiero greco destina alla filosofia scolastica: i problemi astrattamente considerati. Si tratta di problemi che non nascono nell'intimo della vita spirituale, ma di questioni tramandate dalla riflessione precedente. La filosofia greca era stata strettamente intellettualistica, intendendo per intelletto una passiva intuizione della verità tutta esterna al soggetto. Si tratta di una concezione dell'uomo che il Cristianesimo tenterà di riscattare, ricadendo però nelle stesse dinamiche, pur elevando senza dubbio il ruolo dello spirito. La filosofia

¹⁶ Cfr. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I., pp. 32-34.

¹⁷ Cfr. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, pp.258-259.

scolastica ha, potremmo dire, un'intuizione profonda dello spirito umano, ma rimane oppressa sotto la tradizione della filosofia greca. La scienza medievale è in mano ai chierici: il contenuto dello spirito ecclesiastico è sopramondano. Si moltiplicano, infatti, gli ordini monacali, che si ritirano dalla vita mondana per rifugiarsi in un ideale di vita ascetico. Si cerca, insomma, una filosofia che sia capace di intendere la grande realtà rivelata dal Cristianesimo: la realtà dello spirito.

2.2. Bonaventura e Tommaso

Il secondo capitolo di quest'opera di Gentile, intitolato *La verità*, inizia con l'esposizione del pensiero di Bonaventura, in particolare quello che l'autore medievale espone nell'*Itinerarium mentis in Deum*. Già dal titolo di questo scritto, possiamo azzardare qualche riflessione: "itinerario" è la parola chiave che ci rivela l'esistenza di una meta e di un percorso, dunque di un divenire. Meta che, però, è presupposta, poiché l'itinerario in questione è scandito da tappe che culminano in un fine ben preciso: «Il fine dell'*Itinerario* è dunque l'assorbimento dell'uomo in Dio, quel trasumanare per cui Paolo è morto e vive il Cristo: quasi l'elevarsi, come oggi diremmo, della coscienza empirica allo spirito assoluto. Il quale spirito assoluto non è più via, ma è già la meta; non è più pensiero che cerca la verità, e non l'ha trovata: ma è la stessa verità; e non la verità, a cui il pensiero tendeva, e che non era perciò questo pensiero: ma la verità a cui s'è ridotto, in cui s'è assorbito, come dice Bonaventura, il pensiero»¹⁹. Non è verità, il pensiero pensante, ma è possesso della verità in cui lo spirito - scrive Gentile - dimentica se stesso. Possesso di una verità

¹⁸ Cfr. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, p. 166.

¹⁹ Cfr. G. Gentile, *I problemi della scolastica*, Laterza, Bari 1913, p. 65.

che è presupposta e non creata dallo spirito che, dunque, “s’acqueta”. Secondo il filosofo attualista, l’ideale di Bonaventura è l’uomo che si fa Dio, che in qualche maniera adegua (ancora, allora, c’è qualcosa di presupposto cui adeguarsi) la propria umanità alla divinità che risplende nella sua anima. L’amore ardentissimo di Dio, fa Dio l’uomo. Lo spirito di Bonaventura diviene: compie un moto ascensionale che lo porta a salire al di sopra della natura e a farsi spirito mano a mano. Lo stesso universo è per Bonaventura “scala per salire a Dio”²⁰. Molto differente dall’uomo greco, che cerca se stesso nel mondo che lui stesso ha creato, e nei confronti del quale, dunque, è quasi spettatore: l’uomo greco non guardava mai a se stesso, ma sempre cercava la verità nella natura al di fuori di sé. Intuiva, in qualche modo, il distaccarsi di un’idea dal mondo sensibile, e là collocò la verità, ma staccandola completamente da se stesso, e rimanendo dunque tutto assorbito nel mondo delle cose caduche. C’è una forte scissione che la filosofia greca, compiendo vari tentavi per ridurla, non riuscì mai a eliminare: il pensiero è da noi vissuto in forma partecipata, mai e del tutto compiuto.

Potremmo dire, usando l’espressione di Gentile, che con Bonaventura “rientriamo dentro di noi”, dove risplende l’immagine di Dio. Qui entra in gioco il ruolo della memoria: la mente rientra in se stessa perché ama sé, e si ama perché si conosce, si conosce perché si ricorda, poiché nulla intendiamo - secondo il filosofo medievale - che non sia presente nella nostra memoria. Memoria non è intesa come

²⁰ Ecco come, semplificando, si scandisce il divenire che Bonaventura attribuisce alla nostra anima per giungere alla conoscenza di Dio. Scrive il filosofo nel cap. I del suo *Itinerario*: «Per noi uomini, nella nostra attuale condizione, l’intera realtà costituisce una scala per ascendere a Dio. Ora, tra le cose, alcune sono vestigio di Dio, altre la sua immagine; alcune sono corporee, altre spirituali; alcune sono temporali, altre immortali; e, pertanto, alcune sono fuori di noi, altre invece in noi» (Cfr. Bonaventura, *Itinerario dell’anima a Dio*, Rusconi, Milano 1996, p. 61). Se ne deduce, quindi, che l’itinerario in questione si svolge in tre tappe: occorre passare, per giungere alla contemplazione di Dio, attraverso le vestigia corporee e temporali, esterne a noi; rientrare nella nostra anima, che è immagine di Dio in noi; elevarsi a ciò che è eterno, puro spirito, trascendente, cioè adorare la maestà di Dio.

mera riproduzione del passato, ma come “esperienza immediata onde si costituisce il patrimonio dello spirito conoscitivo”: lo spirito, come memoria, è qui inteso come eterno, creativo, a priori e assoluto²¹. Questi sono attributi propri di Dio; ma l’uomo, procedendo nell’itinerario che lo porta in qualche modo a farsi Dio, ne può partecipare. Dopo la memoria - scrive Gentile -, Bonaventura sostiene esserci l’operazione intellettuale. Secondo il Santo, il nostro intelletto non riesce ad intendere gli esseri creati se non è aiutato dall’intendimento di un essere purissimo, attualissimo, completissimo e assoluto: essere incondizionato ed eterno, in cui sono le ragioni di tutti gli enti. Gentile riassume con queste riflessioni la posizione di Bonaventura: «In che modo potrebbe l’intelletto sapere che questo è un essere difettivo e incompleto, se non avesse nessuna cognizione dell’essere senza difetto di sorta? [...] L’assoluto, l’eterno, l’atto puro, il perfetto, l’immanente, tutti gli attributi onde si concepisce il divino, si scorgono come il presupposto implicito d’ogni pensiero; e niente si pensa senza pensare Dio. Pensato Dio, tutto s’illumina»²². Il mistico scolastico rimane del tutto impigliato nella rete della filosofia greca, concludendo che il nostro intelletto è congiunto alla verità eterna, la quale sta alla ragione dell’uomo come la luce sta al buio. Anche la volontà allora sceglie il bene, proprio perché conosce a priori il sommo bene; il giudizio umano suppone la nozione di legge divina; il desiderio è di ciò che ci attira, e ci attira solo ciò che si ama. La volontà, allora, è un’attività vuota: la sua legge e il suo fine sono fuori di lei, proprio come il Bene di Platone. Conclusione: Bonaventura non conferisce all’uomo, così come lo concepisce, alcuna forza. Dio è vicino allo spirito umano, ma ancor fuori di

²¹ «L’attività della memoria consiste nel ritenere e nel rappresentarsi non soltanto le realtà presenti, corporee e che esistono nel tempo, ma anche le realtà che si susseguono, quelle semplici e quelle eterne. La memoria, infatti, conserva mediante il ricordo gli avvenimenti passati, acquisisce quelli presenti e prevede quelli futuri» (Cfr. ibi, p. 95).

esso. La potenza creatrice, autonoma e assoluta dello spirito - afferma a questo punto Gentile - ci deve essere, e in questa dottrina non c'è! «La filosofia di Bonaventura non trova la via per giungere a nessuna forma spirituale veramente autonoma e attiva. Il problema in lui era cristiano; la soluzione è identica alla platonica o greca in generale. Il nuovo uomo doveva farsi Dio; e, al fatto, da sé non si fa nulla, anzi non è nulla»²³.

Secondo “l'altro grande scolastico italiano del 200”, Tommaso d'Aquino, a Dio si giunge col ragionamento; la stregua della conoscenza è nella “cosa in sé”. La “cosa” è posta secondo Tommaso tra due intelletti: quello creatore e quello umano, al primo dei quali segue, al secondo dei quali precede; la “cosa” è detta vera in base alla sua adeguazione all'uno e all'altro di essi. La verità ontologica è adeguazione all'intelletto divino; la verità logica è adeguazione all'intelletto umano. La “verità per noi” è fondata sulla “verità trascendentale”, proprio perché il nostro intelletto è un riflesso dell'intelletto creatore; ne consegue che la relatività della cosa al nostro intelletto è secondaria alla relatività di essa rispetto all'intelletto divino. Il carattere della verità è, allora, la conformità dell'essere alle idee *ante rem*, cioè alle idee nell'intelletto creatore, le quali sono le stesse che si ritrovano poi *post rem* nel pensiero umano. Per Tommaso, l'uomo ha in sé la verità in quanto intelletto; e non l'ha - specifica il filosofo scolastico - naturalmente o immediatamente, ma l'ha perché se l'è creata con l'energia dell'intelletto agente. Lo spirito tende ad una coerenza interna del pensiero, nello stesso pensiero in quanto crea se stesso, apprendendo e giudicando. Lo spirito ha in sé, in quanto se la crea, questa pace che solo Dio può dare. La verità tomistica è, quindi, un rapporto di noi con noi. Ecco il

²² Cfr. G. Gentile, *I problemi della scolastica*, p. 81.

²³ Cfr. *ibi*, p. 91.

punto: oltre il Dio nostro che è dentro di noi, però, c'è un altro Dio, il vero Dio. La verità nostra non è la verità assoluta. «Anche Tommaso, come Bonaventura, è costretto qui a trascendere *semet ipsum*. L'intelletto dev'essere illuminato, per la luce di queste fondamentali verità, onde poi rilucono tutte le altre, da Dio»²⁴. Anche qui, dunque, abbiamo una verità presupposta, da cui nasce la verità per noi, verità che, dunque, ci è data. L'errore di Tommaso, e di tutta la filosofia medievale, consiste, secondo Gentile, nella "insufficiente coscienza" che si attribuisce alla natura di questo trascendente, illuminazione divina e senza alcuna partecipazione attiva da parte dell'uomo. Tale errore si radica nell'errore analogo di intendere lo stesso intelletto come atto non umano, ma di Dio; l'intelletto originario come intelletto di una realtà trascendente: in questa maniera il pensiero diventa attributo di una sostanza. La realtà è non lo spirito stesso, ma l'essere che è in sé già tutto quello che è, senza divenire alcuno.

A questo punto, il filosofo dell'attualismo prende in esame le prove elaborate da Tommaso per dimostrare l'esistenza di Dio; esse muovono direttamente dal campo dell'esperienza e non da principi a priori. La prima via parte col considerare ciò che Aristotele aveva affermato relativamente al moto: niente si muove che non sia mosso da altro (*omne quod movetur, ab alio movetur*). Il mosso suppone un motore²⁵; la serie dei motori mossi però non può procedere all'infinito: ecco allora che, a ritroso, si giunge all'esistenza di un motore immobile. Stessa conclusione si ottiene osservando come qualche cosa muove ed è mossa, e qualche cosa è mossa e

²⁴ Cfr. *ibi*, p. 107.

²⁵ Masnovo contesta la traduzione che Gentile dà al principio tomista qui considerato, la quale a suo parere risulta tautologica. Propone, invece, traduzioni in cui il primo *movetur* del testo latino sia da intendere in senso intransitivo, "ciò che è in moto", "ciò che diviene", proprio in opposizione alla proposta gentiliana. (Cfr. Masnovo, *Da G. D'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, vol I, p. 92, citato in Pagani, *Sentieri riaperti*, p. 211).

non muove: ci dev'essere, allora, qualche cosa che muova rimanendo immobile. Aristotele aveva dimostrato così l'esistenza di Dio. Il motore immobile non è altro che "movimento puro", concepito in sé, vita stessa del mondo separata dalla materia in cui si realizza. «Se infatti, fosse davvero, constatabile empiricamente cotesto movimento, che di grado in grado ci deve ricondurre al punto in cui Dio imprime al mondo il movimento stesso, cotesto movimento, oggetto di esperienza, non potrebbe spiegarsi, cioè ragguagliarsi con un movimento di là dall'esperienza, quale sarebbe Dio»²⁶. Movimento della materia e movimento puro sono ben scissi; vita della natura e vita divina si escludono a vicenda. Ecco il punto che Gentile mette in evidenza: come fanno, allora, Aristotele e Tommaso a passare dalla natura a Dio? Essi vedono nella natura stessa Dio, il movimento della natura è l'essenza divina, e quando pongono la natura allo stesso tempo pongono Dio. Dio torna allora ad essere un immediato. Ripercorrendo velocemente le altre quattro prove dell'esistenza di Dio pensate da Tommaso, il filosofo dell'attualismo osserva come la seconda di queste si ponga in perfetta sintonia con la precedente, non basandosi più direttamente sul movimento bensì sul concetto di causa (che per Aristotele è sinonimo di motore), risalendo perciò ad una causa prima, coincidente con Dio. Ed equivalente a queste prime due sarebbe la terza, che va dal contingente al necessario. La quarta è la via "teleologica", secondo l'interpretazione che di essa da Gentile²⁷: dall'imperfetto al

²⁶ Cfr. G. Gentile, *I problemi della scolastica*, p. 143.

²⁷ Anche rispetto a questa via, come già ho fatto relativamente alla prima, muoverei qualche osservazione all'interpretazione che il nostro autore ce ne offre. Gentile definisce "teleologica" questa quarta prova, proponendo la quinta come esplicazione della quarta. Le due prove in questione, a mio avviso sono differenti e ben distinte l'una dall'altra, riguardando l'una (di stampo neoplatonico) la gradualità delle perfezioni che si riscontrano nelle cose, di stampo neoplatonico, l'altra riferendosi invece esplicitamente al finalismo, e configurandosi dunque come prova teleologica a tutti gli effetti. Il testo di Tommaso è esplicito nel porre la quinta come via teleologica: «Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem: quod apparent ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem» (*Summa Theologiae*, I, q.2, a. 3).

perfetto, vero e proprio itinerario della mente a Dio. La quinta ed ultima via si propone come esplicazione della quarta: quei corpi della natura, i quali mancano di cognizione, agiscono comunque per un fine: non a caso, dunque, ma come se obbedissero ad un'intenzione. Commenta Gentile: «In questa prova veramente si concentrano e si riassumono e si potenziano tutte le dimostrazioni precedenti: posto che il fine era l'interpretazione più profonda della causa del movimento, e cioè del movimento stesso; e posto che non sia possibile intendere altrimenti la causalità finale che come attività dello spirito la quale s'indirizzi al fine propostosi»²⁸. Gentile riprende l'immagine che Tommaso stesso propone per illustrare il proprio argomento, ma andando oltre l'intento del Santo. Il divario che si crea tra Dio e mondo è paragonato al rapporto che esiste tra arciere e saetta. Entrambi sono sé medesimi, e il loro rapporto non è ad essi essenziale: abisso tra arciere e saetta, abisso tra Dio e mondo, che stanno fra loro in un "oscillare affannoso", essendo l'uno in qualche modo esistente senza l'altro. Questa analogia tra arciere e Dio proposta da Tommaso, vale se si considera il moto ordinato della saetta verso il bersaglio, che non può concepirsi senza l'azione conoscitiva dell'arciere, proprio come è il moto ordinato degli esseri naturali, che non può concepirsi senza l'azione intelligente di Dio. Qui si ferma Tommaso; affermare l'abisso tra Dio e mondo e la loro reciproca non essenzialità, è conclusione tratta da Gentile. Tutte le prove dell'esistenza di Dio si fondano sulla limitatezza della serie di movimenti, cause, atti e sulla necessità di un "primo" di essi che stia sullo stesso piano delle forme

²⁸ Cfr. G. Gentile, *I problemi della scolastica*, p. 150.

conosciute attraverso l'esperienza. Afferma il filosofo attualista che la creazione concepita da Tommaso è eterna, ed eterno è il mondo²⁹.

Gentile rileva la presenza di due correnti di pensiero nella filosofia scolastica: una risalente ad Agostino e, prima, a Platone, la seconda aristotelica, che fa capo a Tommaso. Per la gnoseologia platonica la cognizione vera è innata e non si desume dall'esperienza; per l'altra corrente, invece, la cognizione vera è una formazione cui concorrono gli elementi forniti dalle percezioni sensibili. Il pensiero platonizzante si concentra intorno all'idea di negazione del processo del pensiero. Tommaso, invece, si sforza di far uscire il pensiero da sé³⁰ per attingere la realtà e Dio, prescindendo da ogni presupposizione, attribuendo all'intelletto piena libertà di operare. Se si considera la conoscenza, si riscontrano in essa due elementi sulla base dei quali essa si costruisce: l'oggetto e il soggetto. Si tratta di due termini stretti da un legame inscindibile, che danno luogo a due differenti modi di intendere la conoscenza medesima. Da una parte si può considerare - secondo Gentile - il movimento che il soggetto, per conoscere, compie verso l'oggetto: movimento che sottolinea e ribadisce la netta distinzione tra chi conosce e ciò che si conosce. Questa maniera era

²⁹A questo punto Gentile dedica una rapida riflessione ad Anselmo, che qui riportiamo in breve. Anselmo, secondo l'autore dell'attualismo, commette lo stesso errore di Kant, quando, oltre quest'oggetto che si conquista con la costruzione dello spirito, ne cerca un altro, che trascende ogni intelligibilità, ed è infatti inattuabile allo spirito razionale: il dato, molteplice, quel fantastico mondo esterno, che irromperebbe nella coscienza attraverso la sensazione, per dare con l'esperienza il contenuto alle forme altrimenti vuote del pensiero. Oggetto contrapposto a soggetto. L'errore di Anselmo è interessante - a detta di Gentile - soprattutto se si esamina la causa di esso. La petizione di principio a cui si riduce l'argomento ontologico anselmiano, è la petizione di principio di ogni sillogismo, petizione a cui si riduce tutto il pensiero concepito dal punto di vista platonico. Qui c'è un richiamo esplicito a Parmenide: pensare ed essere sono lo stesso, dove l'essere è concepito come ciò che non può variare, che esclude ogni processo, e quindi anche il pensiero in quanto processo. Concepito il pensiero in questa maniera, è conseguente il modo in cui Anselmo struttura la propria prova ontologica, premettendo una maggiore che contenga già la conclusione. Si tratta di una filosofia che afferra la verità tutta a un tratto, mossa solo di un moto apparente; in una logica così strutturata il punto di partenza è dualistico: intelletto da una parte, realtà dall'altra.

³⁰ Emerge qui la critica che Gentile muove al pensiero tomista. Il filosofo dell'attualismo considera naturalistico - con una valutazione poco equilibrata - il pensiero dell'Aquinate. In realtà questo accade perché secondo Gentile il ruolo dello spirito in filosofia prende piede solo con la modernità, non

la tendenza tipica del platonismo, in cui la conoscenza era concepita quasi teleologicamente: il fine è l'oggetto verso cui si muove il soggetto. Si tratta di una conoscenza oggettiva, a cui la nostra deve conformarsi³¹. L'altro modo di intendere la conoscenza è completamente estraneo al mondo greco, affine invece alla maniera kantiana. Si fonda - scrive Gentile - sull'intuizione della conoscenza dal lato del soggetto: il conoscere non è più un movimento del soggetto verso l'oggetto, ma di questo verso quello. Leggiamo: «Non è più il pensiero che si espande nell'essere, quasi esso fosse altro dall'essere, e però non essere; ma è l'essere che si concentra tutto nel pensiero, il quale diventa allora il potenziamento e la realizzazione propria dell'essere stesso»³². Ecco che cosa emerge nella nuova intuizione: il pensato è pensato da un pensante; si fa strada la "determinatezza del pensiero attuale". Kant, in qualche maniera, riassorbe il pensato nel pensante, e il pensiero viene ad essere atto costitutivo dell'essere dell'oggetto; pensiero come atto essenziale dell'Io. La filosofia moderna porta con sé questa importantissima rivoluzione: «non vede il soggetto come puro soggetto che deve accostarsi, conformarsi, adeguarsi all'oggetto esterno, ma tiene invece per fermo che il soggetto non si possa intendere se non come atto creatore dell'oggetto e, pertanto, come qualcosa di profondamente diverso dal vecchio soggetto»³³. Aristotele non concepì il pensiero come atto dello spirito, ma come fatto, pur avendo avuto il merito rispetto a Platone di aver "fatto scendere le idee dal cielo in terra". Per Aristotele e per gli Scolastici, l'individuo è la natura; l'uomo è un essere naturale, e lo spirito è la sua anima.

considerando, invece, che proprio nella Grande Scolastica, seppur con tutti i limiti del caso, si afferma il nuovo concetto di spirito in cui possiamo intravedere alcuni tratti tipici della modernità.

³¹ Si rileva qui un chiaro richiamo gentiliano a Fichte. L'oggetto è noumeno, e la conoscenza è un adeguarsi all'oggetto così come Dio lo conosce.

³² Cfr. G. Gentile, *I problemi della scolastica*, p. 162.

³³ Cfr. ibi., p. 165.

2.3. Averroè

Gentile, verso la fine del testo qui preso in considerazione, non dimentica il ruolo che uno dei più celebri commentatori di Aristotele assume nel Medioevo: si tratta di Averroè. L'elemento centrale del suo pensiero è la riaffermazione dell'unità di intelletto attivo e passivo: unità non attribuita all'uomo, bensì posta come trascendente. Secondo il filosofo attualista, Averroè provoca una forzatura nel testo aristotelico, separando completamente dall'uomo e da tutta la natura questo intelletto unico. L'anima umana, al pari di quella di tutti gli altri animali, non ha nessuna potenza d'intendere. La molteplicità degli intelletti umani è un riflesso della molteplicità degli individui materiali, e l'intelletto che illumina ogni uomo è uno solo.

Averroè ritorna a Platone: di là l'universale, spirito immoto, idea; di qua il particolare, materia in movimento. L'abisso tra Dio e il mondo viene colmato dal Commentatore tramite forme separate: le intelligenze motrici delle sfere celesti. In opposizione al mondo ideale, il mondo della natura era concepito in modo da annullare la rigida separazione tra Dio e mondo: «se Dio è tutto forma, il mondo non si spiegherebbe con un principio tutto materiale: e di fronte all'eterno intelletto divino Averroè metteva una materia eterna: eterno quindi parimenti e necessario il mondo: eterne tutte le forme della natura, eterno l'uomo stesso con la sua scienza»³⁴. L'uomo veniva, allora, per un verso abbassato, per l'altro innalzato al grado della necessità divina. Le dispute intorno alla tesi averroistica dell'intelletto unico furono numerose nel Medioevo, proprio perché i pensatori di quell'epoca erano sospinti

³⁴ Cfr. ibi, p. 194.

verso il trascendente, dove era la realtà di tutto, e Averroè metteva in dubbio proprio il fatto che nostra fosse l'intelligenza immortale. Tommaso stesso criticò ampiamente la tesi averroistica, lottando contro la concezione dualistica in essa contenuta e affermando l'unità del soggetto, che conosce e che vuole. Averroè, con la sua filosofia, si colloca sulla scia dei filosofi scolastici, che cercano la realtà in quello che è pensato, statico, immobile, non nell'atto del pensare, movimento e generazione continua. Tentano di trovare la realtà vera, in cui solo possiamo vivere, ma non la trovano: allora fuggono in mondi costruiti dalla fantasia dei poeti e cercati con fatica dai teologi. Soltanto nella comunione intima di "spirito e realtà", soltanto "pensando e operando" si respira aria di immortalità, poiché ogni spirito crea nel mondo una realtà nuova non destinata a morire. Questa la riflessione con cui Gentile commenta il pensiero di Averroè, e di tutta la filosofia scolastica; parole con cui conclude il testo in questione.

Cap. 3. Gentile e il divenire umanistico - rinascimentale

3.1. *Introduzione generale*

Nel primo volume del *Sistema di logica*, dopo aver parlato della filosofia scolastica come forma di pensiero che incarna a pieno titolo l'intellettualismo greco, Gentile afferma che la riscossa dello spirito cristiano avviene nell'Umanesimo e nel Rinascimento, il cui intento comune è quello di «romperla con quell'ideale d'una scienza puramente formale e vuota, che non mirava a scoprire la verità e ad accrescerne il patrimonio, poiché nulla v'era da scoprire; di affermare il bisogno d'un pensiero ben più intimo e pieno e conscio e responsabile del proprio valore come celebrazione di una vita nuova»³⁵. La concezione rinascimentale della natura, in linea con quella degli Umanisti, è strettamente connessa a quella dell'uomo, che è consapevole della propria potenza e della realtà del proprio spirito: i pensatori del Quattro e Cinquecento si configurano, pur nelle loro differenze, come restauratori del pensiero cristiano. Al pensiero di questi filosofi Gentile dedica la sua opera intitolata *Il pensiero italiano del Rinascimento*.

Nel volume in questione, l'autore propone inizialmente alcune osservazioni generali intorno all'Umanesimo, inteso come il periodo che precede il vero e proprio Rinascimento. Si tratta di un'epoca molto importante per il ruolo che in essa il soggetto viene ad assumere, ed è proprio per tale ragione che ritengo fondamentale, nel percorso storico che sto affrontando, inserire anche gli autori umanisti, cui si deve - secondo Gentile - la vera svolta del pensiero filosofico verso l'idealismo

³⁵ Cfr. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, p. 36.

attuale. Il nostro autore, nella prefazione alla terza edizione dell'opera considerata, colloca se stesso al culmine di quella linea di filosofi-riformatori italiani, ai quali fin dalla giovinezza aveva guardato - scrive - con reverenza ed amore, come ai fratelli maggiori nella grande famiglia della filosofia italiana. Quella linea di pensiero avrebbe avuto origine proprio nell'Umanesimo e nel Rinascimento.

Il ruolo dell'uomo, nella riflessione umanistico-rinascimentale, cambia radicalmente: il soggetto umano viene considerato come creatore di un mondo in cui può rifugiarsi. Ecco, allora, che il divenire assume una posizione fondamentale nell'esistenza dell'uomo-creatore. L'umanista, infatti, si trasferisce in un mondo che è distinto e lontano dalla realtà naturale cui gli uomini sono legati alle determinatezze della vita presente; quella dell'umanista è «un'umanità che ha valore in quanto si scioglie dalle contingenze della vita, [...] in cui vive stretto dalla necessità di adattarsi col pensiero e con l'azione a dati di fatto meccanicamente posti a limitare dentro determinate condizioni l'attività dello spirito umano. Se ne scioglie attratto da una realtà che è tutta una conquista dell'uomo, [...] e afferma la propria indipendenza, che è potere infinito, creatività e cioè libertà»³⁶. In realtà però - precisa Gentile poche righe più avanti - il concetto di libertà presuppone una filosofia dello spirito da cui Umanesimo e Rinascimento sono ancora lontani³⁷. L'universo dell'umanista è una realtà spirituale in cui l'uomo crea un mondo suo, perfetto in sé, ma irreali rispetto a quello in cui quotidianamente si vive. Si tratta di una vera e propria fuga dal mondo reale verso un mondo fondato dall'immaginazione di poeti e

³⁶ Cfr. G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Sansoni, Firenze 1940, p. 8.

³⁷ Si riscontrano, in questo periodo, i prodromi di una filosofia dello spirito che esploderà soltanto in epoca moderna. Ritorna qui il concetto gentiliano di continuità storica, secondo il quale la misura del significato di un'idea va ricercata negli eventi ad essa posteriori. Adoperando questo criterio, possiamo attribuire, in riferimento al ruolo dello spirito, grande valore a Umanesimo-Rinascimento, poiché la filosofia che in essi si afferma, emergerà successivamente a pieno titolo.

letterati: due mondi paralleli, uno dei quali “è”, e ad esso occorre conformarsi, in qualche maniera subendolo; l’altro è, invece, “in fieri”, poiché l’uomo lo crea col proprio pensiero³⁸.

In questo volume Gentile non tratta sempre in maniera distinta Umanesimo e Rinascimento. All’inizio del secondo capitolo precisa la differenza tra le due denominazioni, sottolineando però come per certi versi esse vadano di pari passo, indicando spesso le medesime teorie. Risulta pertanto poco chiaro, almeno a tratti, capire se Gentile, nell’esposizione, si riferisca all’una, all’altra o a entrambe le denominazioni. Per “Umanesimo”, rigorosamente parlando, egli intende la preparazione o l’inizio del Rinascimento, e con quest’ultimo termine segna il distacco netto dell’Età Moderna dal Medioevo³⁹. Per ciò che riguarda il concetto dell’uomo, che è quello che prenderò prevalentemente in considerazione nel mio lavoro dato il suo legame al tema del divenire, non c’è differenza tra umanisti e rinascimentali, che invece si distinguono in relazione all’orientamento generale del pensiero. L’umanista si occupa di ciò che è strettamente umano; il pensatore del Rinascimento, invece, allarga lo sguardo dall’uomo al mondo che lo circonda, ricomprendendo nel suo orizzonte la natura.

Ricostruendo il cammino fin qui percorso, potremmo riassumerlo in questa maniera: la filosofia greca si esaurì nel naturalismo; la filosofia cristiana si sforzò di concepire la realtà come spirito in divenire, ma approdò alla trascendenza, e in

³⁸ Ci troviamo qui di fronte al realizzarsi di una natura di secondo grado, per adoperare il lessico hegeliano, posta dall’uomo medesimo: si tratta di una natura posta dallo spirito, superiore alla natura prima.

³⁹ In realtà, all’interno del capitolo dedicato a Telesio, Gentile riprende le fila della distinzione in questione, caratterizzando in maniera più precisa l’Umanesimo come filologia, e l’umanista come primo letterato dell’età moderna. Si tratta di una filologia - scrive Gentile - che ricalca gli antichi modelli con spirito nuovo, trasfigurando la filosofia greca attraverso il pensiero cristiano, il quale attribuisce valore all’uomo. Nel momento in cui l’Umanesimo diventa Rinascenza, la filologia si fa filosofia.

definitiva non superò il naturalismo greco. Sia nella posizione greca antica che in quella cristina-medievale, la realtà trascende l'uomo, in quanto l'uomo è concepito come essere naturale, dunque finito; il che comporta una mortificazione del ruolo dello spirito.

Con il tramonto del Medioevo, assume rilievo la potenza dell'individuo come spirito che non presuppone la realtà, bensì la crea: «L'umanista [...] celebra la rivendicazione dello spirito umano da quel concetto di trascendente in cui la stessa filosofia cristiana era caduta: celebra la libertà del filosofare, a cui lo spirito non vorrà mai più rinunciare. [...] Quella vita, in cui pur gli tocca praticamente di vivere, ha perduto ogni valore a' suoi occhi; [...] il suo spirito non è lì, ma in quel mondo che si agita nel suo cervello»⁴⁰. L'Umanesimo, potremmo dire, ripropone il problema cristiano che la filosofia medievale non era riuscita a risolvere: quello della natura originariamente spirituale della realtà. L'uomo ridetermina i suoi rapporti con la trascendenza, in nome della sua potenza e dignità, che in questo momento storico prendono il sopravvento. La natura è posta ora dallo spirito, e allora diviene essa stessa spirituale e non presupposizionistica. Si arrivò ad immedesimare uomo e natura; natura spirituale ed umana, molto diversa dalla natura dei Presocratici. Si tratta di una natura che ha in sé il moto, la vita, il senso, il pensiero e la virtù. È una natura divenuta essa stessa uomo e spirito; un uomo che è infinita natura⁴¹.

Nell'Umanesimo e nel Rinascimento l'uomo si pone inizialmente come superiore alla natura, elevando questa, in un secondo momento, al suo medesimo livello. La natura è diventata uomo, e l'uomo è cresciuto ai suoi propri occhi.

⁴⁰ Cfr. G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, pp. 32-33.

⁴¹ «L'Umanesimo divenne il Naturalismo del Rinascimento, quando si passò non già dal concetto della realtà come realtà umana al concetto di una realtà diversa, concepita come natura: ma quando lo

Nell'Umanesimo e nel Rinascimento, la concezione dell'uomo si delinea sia in rapporto a Dio, inteso come principio che trascende la realtà, sia in rapporto alla natura, nei confronti della quale l'uomo rivendica la propria autonomia. L'uomo non è più chiamato a vivere secondo natura: si delinea una completa emancipazione dalla legge naturale, all'interno della quale l'umanista coglie i tratti spirituali della natura. Per tradurre il discorso in termini propriamente gentiliani, potremmo dire che la natura è il pensato, di cui qui lo spirito si riappropria, vedendo in essa la propria impronta. Grazie alla rivalutazione del pensiero, che crea e produce, in opposizione ad un mondo statico, fatto e finito, l'uomo che si canta nelle poesie di questo tempo è quasi un "secondo Dio". Il tema dell'eccellenza dell'uomo ricorre, con sfumature differenti, in quasi tutti gli autori di questo periodo: lo spirito è concepito in opposizione alla natura, di cui diviene creatore. Il valore dell'uomo, che si traduce nel valore del pensiero di fronte alla natura da questo creata, era tipico del Quattrocento italiano, e si rileva anche a proposito della discussione intorno al potere della fortuna. Contro di essa, cioè contro la accidentalità della natura, l'uomo afferma la propria potenza, si afferma come creatore del proprio destino. Un uomo volutamente ritratto, dagli autori di questo periodo, come privo di debolezze, ben cosciente della propria posizione nel mondo, collocato al di sopra di tutta la natura. «Nell'uomo, l'opera più perfetta di Dio, si rispecchia la divinità dell'artefice. Si rispecchia nella sua natura, nel suo ufficio, nel fine al quale è destinato. La natura dell'uomo, invero, compendia in sé e riassume tutte le bellezze sparse ne' vari ordini dell'universo; ma si appalesa nella sua potenza creatrice, che è la virtù mirabile del suo ingegno. Il mondo è sì creato da Dio; ma dopo [...] si può dire che tutto sia opera

stesso concetto dell'uomo si trasformò in un concetto più profondo dello stesso uomo». (Cfr. G. Gentile, *ibi*, pp. 43-44).

e trovato dall'acume stupendo dell'umana mente»⁴². Con queste parole Gentile riassume il valore che l'uomo viene ad assumere in questi secoli⁴³.

3.2. Bernardino Telesio

Uno dei pensatori più rappresentativi del XVI secolo è – scrive Gentile nell'opera che stiamo considerando – Bernardino Telesio⁴⁴: egli incarna la tendenza di pensiero che si afferma in quegli anni, in cui l'uomo rivive nella fantasia, estraniandosi dal mondo reale circostante, il mondo umano in cui si riconosce. Il mondo vero, per questo pensatore, è esclusivamente quello del pensiero: l'“altro” mondo non viene nemmeno preso in considerazione. Bernardino Telesio è il tipo del filosofo letterato che si estrania dalla realtà, poiché vive tutto chiuso in se stesso. Egli è visto dai suoi contemporanei, e da coloro che a lui seguirono, come un “riformatore della filosofia”, che si era schierato contro l'aristotelismo a favore di un pensiero nuovo; la sua critica demolitrice nei confronti del filosofo greco diventava la base su cui elaborare una filosofia originale⁴⁵. Lo scopo che Telesio si prefigge nei confronti di Aristotele, è quello di liberarlo dalla lettura che di esso ci offre la

⁴² Cfr. ibi, p.110.

⁴³ È bene precisare che non si tratta del pensiero proprio di Gentile, ma di come il filosofo attualista legge e ritrae la visione di umanisti e rinascimentali rispetto alle questioni considerate.

⁴⁴ Gentile ha dedicato a quest'autore una monografia pubblicata da Laterza nel 1911, testo che successivamente è stato inserito con il medesimo titolo, *Bernardino Telesio*, nell'opera qui considerata.

⁴⁵ L'opera maggiore di Telesio, alla quale in particolare fa riferimento Gentile nella sua riflessione, è il *De rerum natura iuxta propria principia*, in cui l'autore rinascimentale avanza l'idea che la conoscenza della natura debba basarsi sullo studio di principi naturali. Tale filosofia si sviluppa a partire dalla critica ai fondamenti della fisica aristotelica.

filosofia Scolastica, la quale adatta ai propri criteri il pensiero del filosofo antico, proponendone una interpretazione che Telesio giudica viziata⁴⁶.

«Telesio non è un empirista alla maniera dei positivisti [...]. È un metafisico; e un metafisico materialista. [...] E l'organo, con cui Telesio costruisce la sua metafisica, è quello che è servito e servirà sempre a tutti i metafisici, il pensiero puro; per cui la realtà - non l'apparente, ma la vera, l'assoluta realtà, a cui ogni forma di realtà si riduce, da cui tutto ciò che nasce proviene, e a cui tutto ciò che passa ritorna, laddove essa sta eterna - non è punto realtà sensibile, bensì realtà pensata»⁴⁷. Pensiero che crea una realtà, la "vera" realtà. Secondo la teoria telesiana, la realtà pensata si costruisce su tre forme principali: il caldo, il freddo, la materia. Quello che mi pare richiami immediatamente il *fieri* gentiliano, è il primo, poiché è definito come principio di luce, di *movimento*, di vita in tutte le sue forme, di divenire dunque, potremmo aggiungere noi adoperando il lessico del filosofo attualista. Il freddo di conseguenza è, come si può intuire, principio di tenebra, di inerzia, di morte. La materia, infine, è la mole che occupa lo spazio, e rappresenta il terzo principio, nel quale si disputa l'eterna battaglia tra caldo e freddo, tra nascere e perire.

Tali principi sono per il filosofo rinascimentale puramente metafisici e trascendentali: l'errore aristotelico, secondo Telesio, risiederebbe proprio nell'aver

⁴⁶ In particolare Telesio - lasciamo da parte per un momento la lettura che ce ne offre il filosofo attualista - contesta il principio aristotelico «*quidquid movetur ab alio movetur*», ritenendo invece che il movimento non dipenda da un motore esterno alla realtà mobile, essendo ogni corpo naturale in grado di muovere. L'opera maggiore di Telesio, alla quale in particolare fa riferimento Gentile nella sua riflessione, è il *De rerum natura iuxta propria principia*, in cui l'autore rinascimentale avanza l'idea che la conoscenza della natura debba basarsi sullo studio di principi naturali. Tale filosofia si sviluppa a partire dalla critica ai fondamenti della fisica aristotelica.

⁴⁷ In particolare Telesio - lasciamo da parte per un momento la lettura che ce ne offre il filosofo attualista - contesta il principio aristotelico «*quidquid movetur ab alio movetur*», ritenendo invece che il movimento non dipenda da un motore esterno alla realtà mobile, essendo ogni corpo naturale in grado di muovere se stesso.

separato ciò che in natura è unito, cioè forma e materia delle cose. Tale critica parrebbe infondata, poiché non esistono materia e forma separate in natura, essendo il sostrato la base di ogni trasformazione. Per Aristotele le forme “separate” sono le forme per eccellenza: non hanno bisogno di realizzarsi nella materia; non divengono e non possono corrompersi. Potremmo dire che Telesio critica il platonismo di Aristotele. Scrive Gentile a proposito di questo, che egli stesso definisce il nocciolo del pensiero telesiano: «Intesa la natura come divenire o generazione continua di forme, questo divenire si schematizza come movimento, che avviene nella materia, ma è l’attualità della forma»⁴⁸. Per Aristotele la forma era fuori della materia; per Telesio essa è dentro la materia, e unita a questa. La natura, che per Aristotele era possibilità realizzata per cause estrinseche - scrive Gentile -, per Telesio è la sola realtà. Lo scopo del filosofo rinascimentale è la ricostruzione dell’unità rotta dall’aristotelismo, filosofia nei confronti della quale egli riscontra una profonda divergenza a proposito della concezione della materia. La lettura che Gentile propone di questo confronto tra i due filosofi mi interessa particolarmente, poiché è strettamente connessa al tema del divenire; si può così riassumere: il divenire naturale si spiega se si ammette una dualità di termini contrari, che agiscono contrariamente su un sostrato. Se il divenire è vivere - scrive Gentile -, il vivere si porta con sé per forza il morire: un continuo rinascere dalla morte. La nascita, aristotelicamente parlando, è sempre una morte; ma morte di che, dato che sia la materia che la forma sono - secondo Aristotele - eterne? Aristotele, staccando tra loro materia e forma e proponendo il movimento come estrinseco alla materia, non può offrire una risposta esaustiva a tale questione. Per Gentile non c’è nessun soggetto

⁴⁷ Cfr. ibi, pp. 213-214.

⁴⁸ Cfr. ibi, p. 215.

del morire. In Aristotele, in realtà, è il sinolo a morire: la critica che Telesio muove al filosofo greco pare essere, ancora una volta, azzardata. Il terzo principio aristotelico è, osserva Gentile per bocca di Telesio, *non ens, non agens*. La visione telesiana è davvero un continuo divenire, in cui il caldo è la forma: quel che precede la forma, è non il nulla o la privazione, ma il freddo; ciò che succede alla forma è, allo stesso modo, il freddo. Dunque, la vera realtà è sempre caldo che vince il freddo o freddo che vince il caldo: ciascuno dei due fattori presuppone e limita il proprio contrario, essendo a sua volta presupposto e limitato da esso. La realtà, allora, è unità nella lotta, dove unità e lotta sono i momenti consecutivi di risoluzione del contrasto. I contrari cooperano nella materia, la quale è il reale sostrato, la realizzazione della contrarietà caldo-freddo che in essa diventa attuale. Caldo implica freddo e viceversa; entrambi implicano la materia. La realtà, che è atto, non è tre ma uno, che è sintesi dei tre principi, tra loro distinguibili solo astrattamente. La materia è quello che è e non è insieme: genesi, divenire.

Analizzando questa lettura della filosofia telesiana proposita dal filosofo attualista, si nota immediatamente l'affinità tra i due a proposito di essere e non-essere, concepiti da entrambi come strettamente connessi. Leggiamo nel primo volume del *Sistema di logica*: «L'essere che è pensabile, e non immediato, è l'essere che è sì essere, ma è anche non-essere. Il pensare, infatti, interviene nell'essere, non come quell'essere che già l'essere è, astratta affermazione; ma come negazione, ossia concreta affermazione, che pone l'essere negandolo. [...] Il pensiero interviene dunque a mediare o dialettizzare l'essere, come sua negazione»⁴⁹. Essere e non-essere insieme; essere non immediato ma dialettizzato.

⁴⁹ Cfr. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I., pp. 101-102.

«In conclusione, la filosofia telesiana vuol essere un naturalismo monistico; per cui la realtà è l'opposto dello spirito, la natura, rappresentata come materia; ma questa materia è movimento, e in quanto tale assume tutte le forme mondane, dal corpo fisico al pensiero»⁵⁰. La realtà come opposto dello spirito: si fa riferimento qui alla realtà naturale. Per Gentile opposto dello spirito è la natura intesa come “quello che non è”; Telesio, invece, vede nella natura una manifestazione dello spirito: lo testimonia il fatto che essa è movimento. Nella natura risiede l'eterna opposizione, da cui si genera la vita. Questo è il nucleo del naturalismo telesiano, grazie al quale egli si colloca all'avanguardia del Rinascimento, pur non essendo, nel suo sistema di pensiero, tutto chiaro e coerente⁵¹. Fondamentale resta - agli occhi di Gentile - l'intuizione del suo filosofare.

È interessante soffermarsi qualche istante sulla concezione che Telesio ha dell'uomo⁵², per le numerose differenze che a tal proposito emergono rispetto al pensiero gentiliano. L'uomo, nell'autore rinascimentale, si caratterizza per un doppio appetito e un doppio intelletto, inerenti entrambi allo spirito. C'è l'“appetito sensitivo”, che si rivolge alle cose sensibili, le quali paiono beni pur non essendo tali; e c'è la “volontà”, indirizzata ai beni veri, futuri ed eterni. In entrambi gli appetiti i beni cui si aspira, apparenti o reali che siano, sono già esistenti. C'è nell'uomo, secondo la concezione che ne ha Telesio, un'anima “creata”, che fa riferimento quindi all'idea di un “Dio creatore”, il quale è concepito come esterno alla natura, strettamente legato alla virtù della sapienza. La cognizione propria di Dio, secondo

⁵⁰ Cfr. G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, p. 219.

⁵¹ Mi riservo di chiarire meglio questa osservazione verso la fine del paragrafo.

⁵² Naturalmente mi limito a considerare gli aspetti della riflessione sull'uomo che mi interessano in quanto delineano in che misura l'uomo abbia un ruolo “attivo”, e quindi creatore, legato al movimento e al divenire, e quanto invece “presupponga”: fin da subito si noti l'uso del sostantivo “appetito”: il

Telesio, supera di gran lunga le forze dello spirito, a cui l'anima fa percepire il bisogno di qualcosa di superiore, ma non è in grado di per sé di colmarlo. «La ragione umana, a guardare il fulgore divino, resta abbagliata e cieca, peggio dell'occhio che s'affisi nel sole. [...] Chi, vedendo la costruzione del mondo e la costituzione dell'individui, ma sopra tutto degli animali, non vede che Dio è sapientissimo, e che delle virtù, che noi possiamo pensare in lui, la principale debba essere la sapienza; ei può ben dirsi non solo empio e selvaggio (*ferus*), ma a dirittura privo d'intelletto»⁵³.

Il Dio telesiano è un Dio creatore, tanto quanto il Dio creatore della Scolastica medievale, che Telesio tanto aveva preso di mira relativamente all'interpretazione di Aristotele. Ecco, allora, che l'intero sistema telesiano non appare completamente coerente al suo interno: l'immanenza, che si predica a gran voce in questa filosofia, rimane imbrigliata nella trascendenza; la natura è ricondotta ai principi che risiedono in lei medesima, ma risulta creata da Dio, e a Dio ritorna con l'anima oltremondana. La sua origine è, allora, fuori di lei, ed essa non può sorgere da sé. Alla stessa maniera, il suo fine, a sua volta, non dipende da lei, consistendo in Dio, che la trae a sé. Negli sforzi di Telesio per ricostruire una natura che avesse in sé i suoi principi, gli storici scorgono - secondo Gentile - la prima grande battaglia combattuta, alle porte dell'età moderna, per rivendicare la libertà e il valore immanente della vita.

riferimento è al verbo appetire, usato in maniera transitiva, il che "presuppone" l'esistenza di qualcosa che si appetisce, e che dunque già c'è e non è creata dall'uomo e dal suo pensiero.

3.3. Giordano Bruno

Gentile dedica, nella sua opera che ha per argomento il pensiero italiano in epoca rinascimentale, ampio spazio a Giordano Bruno e al suo pensiero, riportando dettagliatamente anche la biografia del filosofo nolano⁵⁴. Come per gli autori che ho considerato precedentemente, anche in questo caso non mi soffermerò sulle riflessioni gentiliane relative all'intera filosofia bruniana. Prenderò in esame invece quello che, di Bruno, a Gentile interessa in linea principale: il pensiero umano come "creatore" di un mondo, ovvero i prodromi di una filosofia dell'immanenza. È proprio lo sforzo bruniano di rendere particolarmente attivo il ruolo dell'uomo che motiva, a mio parere, l'ampia sezione dedicata da Gentile al filosofo di Nola.

Gentile, con pochi e assai efficaci tratti, sintetizza così il pensiero bruniano: «Il suo vero amore è l'amore dell'eterno e del divino. [...] La conoscenza del divino propugnata dal Bruno non è estasi, o unione immediata. [...] Essa è un processo razionale, un discorso dell'intelletto, una vera e propria filosofia»⁵⁵. Con queste parole il filosofo attualista chiarisce come per Bruno la conoscenza del divino abbia come termine l'unione con qualcosa che già c'è, e implichi un processo per raggiungerla: l'uomo si pone dunque, almeno in parte, in maniera attiva nella via che percorrere per raggiungere la meta. Pochi passi più avanti, Gentile chiarisce ulteriormente la questione, esponendo la distinzione operata da Bruno tra "veri e propri mistici", passivi verso la divinità, e "filosofi", che si sollevano *razionalmente*

⁵³ Cfr. ibi, p. 229.

⁵⁴ Mi pare rilevante ricordare che, nel primo decennio del Novecento, Gentile cura un'importante edizione critica commentata delle *Opere italiane* del Nolano.

⁵⁵ Cfr. ibi, p. 262.

alla cognizione del divino⁵⁶. La categoria dei filosofi, è formata da uomini che realizzano in sé medesimi lo spirito divino: essi non sono - adoperando le parole di Bruno qui riportate dal Gentile - “vasi e istrumenti”, ma “artefici ed efficienti”. Proprio per tale ragione il filosofo rappresenta un tipo di uomo che non può più operare nel mondo della realtà, di cui fanno parte gli uomini ordinari: il suo mondo è fuori di questo, poiché egli non ne condivide i comuni interessi pratici. Evidente è la netta distinzione che si crea tra la filosofia e la verità che essa porta con sé, e la verità della vita pratica, che nella concezione bruniana è diametralmente opposta alla prima. A quello che definisce “uomo vaso di Dio”, il filosofo nolano contrappone “l’uomo artefice ed efficiente di Dio”, che concepisce come sacro per il solo fatto di essere uomo. Bruno, e questo è l’aspetto fondamentale del suo sistema, su cui insiste e che andrà ad influenzare tutti gli aspetti della sua riflessione, nega non il divino, ma la trascendenza del divino⁵⁷; Gentile riassume bene il concetto in poche battute: «c’è una religione dei contemplativi, dei filosofi, che è la filosofia per cui *l’uomo crea a sé il suo Dio*; e c’è una religione dei popoli, che è la religione propriamente detta, del *Dio ignoto, che crea l’uomo*, e la sua legge, e la sua buona volontà e, quindi, la sua stessa conoscenza di Dio»⁵⁸. Approfondendo la questione, la distinzione si fa più sottile, non tanto procedendo sulla distinzione immanenza-trascendenza, quanto spostando il discorso sul rapporto tra filosofia e fede, e sugli ambiti di competenza delle due⁵⁹.

⁵⁶ L’opera in cui Bruno tratta il rapporto tra filosofia e religione nelle sue molteplici sfaccettature, è la raccolta di cinque dialoghi intitolata *De la causa, principio et uno*. Per i suoi temi, che indirettamente riconducono al divenire, è l’opera bruniana considerata da Gentile che maggiormente interessa al mio lavoro.

⁵⁷ La verità del divino non è concepita, in questo sistema, come trascendente. Proprio come nell’idealismo gentiliano, essa è immanentizzata.

⁵⁸ Cfr. ibi, p. 267.

⁵⁹ Mi pare di dover fare un breve richiamo alla concezione gentiliana di Dio, riservandomi di approfondire meglio la questione nella parte conclusiva del mio lavoro. In particolare mi riferisco alle

In perfetta sintonia con la sua concezione di filosofo-creatore, Bruno elabora il suo pensiero a proposito del sapere scientifico e della libertà di esso: secondo il filosofo rinascimentale, la verità religiosa e la verità della scienza si collocano su due livelli tra loro differenti e incommensurabili. Alla stessa maniera, anche la filosofia e la fede occupano ambiti tra loro separati: il teologo determina la verità di fede, il filosofo la verità *tout court*. In questa maniera è ulteriormente ribadito il ruolo attivo del filosofo, che agisce razionalmente, diversamente dal teologo, che si occupa invece di qualcosa che è puramente irrazionale e che, quindi, per il filosofo nolano, non può avere sviluppo. Obiettivo di Bruno è non negare la verità di fede, la quale comporta la contemplazione di qualcosa che già c'è, ma separare quella che è fede da ciò che l'uomo consegue razionalmente. Scrive Gentile, tentando di chiarire il pensiero bruniano: «C'è una contemplazione superiore a quella della filosofia; perché c'è una divinità fuori del mondo, oggetto della filosofia [...]; ma quella contemplazione superiore, a chi non creda, è impossibile e nulla»⁶⁰. La sua filosofia, insomma, non nega l'esistenza di una verità superiore, termine della fede; nega soltanto la conoscibilità razionale di essa.

Bruno, portando avanti questa teoria, non fa altro che distruggere la tradizionale concezione di fede, professando una nuova fede dell'uomo, che cominciava a scorgere la divinità attorno e dentro a se medesimo: non in una dimensione trascendente, bensì immanente. La fede nuova si identifica infatti nello spirito umano: diviene "storica", "concreta", immanente. La facoltà propria dello

parole che il filosofo attualista pronuncia (e che poi verranno pubblicate) durante la conferenza *La mia religione*, tenuta nell'Aula magna dell'Università di Firenze il 9 febbraio 1943, e all'*Introduzione alla filosofia*. In alcuni passaggi di questi testi - riportati e approfonditi da Augusto Del Noce in *Giovanni Gentile*, il Mulino, Bologna 1990, pp. 166 e sg. -, Gentile chiarisce come la sua sia una filosofia dell'azione che interiorizza il divino; il filosofo attualista si fa portavoce della teoria giobertiana della "poligonìa" del cattolicesimo e, abbandonando trascendente e soprannaturale, predica l'unità cristiana dell'umano e del divino: Dio è vivente in ogni uomo.

spirito umano, che è quella che lo rende abile a conoscere la verità filosofica, è in parte data dall'ingegno, quindi naturale, e in parte è acquisita con lo studio e l'esercizio del pensiero. La scienza incarna la libertà che l'uomo ha di fronte al suo oggetto da conoscere, che di per sé è fisso; e la scienza è storia, cioè attività progressiva dello spirito nel corso del tempo: è, in qualche maniera, divenire. Scrive Gentile a proposito di questa concezione dello spirito, nella quale probabilmente rintraccia i prodromi di quella che sarà la sua: «Lo spirito [...] in tanto conosce quel che conosce, in quanto esso stesso è determinato nel tempo, o meglio, nella *maturità del giudizio* che progredisce col progredire delle osservazioni e, in generale, del suo stesso operare, o come benissimo dice il Bruno, del suo *vivere*. La vita dello spirito crea lo spirito»⁶¹. E lo spirito è, per Giordano Bruno, storia: non successione cronologica, bensì pieno e concreto processo spirituale. Per Bruno lo spirito si trasforma con lo sviluppo progressivo della sua conoscenza; e viceversa, la conoscenza si estende in funzione dell'incremento dello spirito, il quale si arricchisce di continuo: questo è il vero concetto di “progresso”. E dunque direi, in altre parole, di “divenire”.

La libertà di pensiero - scrive Gentile - della quale anche Giordano Bruno si è fatto portavoce, è un fatto storico; e nella storia non si può tornare indietro. Anche il filosofo nolano percorre la via di una filosofia dell'immanenza, e il suo merito sta indubbiamente nel non aver negato il trascendente, ma nell'averlo concepito come integrazione dell'immanente. Inoltre, Bruno, è l'unico filosofo del suo tempo ad aver intuito, e in qualche maniera dato forma e importanza, alla storicità dello spirito.

⁶⁰ Cfr. ibi, p. 291.

⁶¹ Cfr. ibi, pp. 338-339.

3.4. Tommaso Campanella

L'ultima parte dell'opera gentiliana dedicata al pensiero rinascimentale italiano, ha per soggetto Tommaso Campanella. Si tratta, ancora una volta, di una riflessione piuttosto abbondante da parte del filosofo attualista da me considerata solo nei tratti inerenti, in qualche maniera, al divenire⁶². Gentile avverte nella filosofia di Campanella la coesistenza di trascendenza, elemento della tradizione storica, e di moderno immanentismo: per tale ragione l'autore rinascimentale si colloca sulla scia dei suoi immediati predecessori (Telesio e Bruno). Era stato infatti, in particolare, il *De rerum iuxta propria principia* di Bernardino Telesio la via attraverso cui Campanella aveva scoperto che non esisteva solo la filosofia scolastica, cui adeguarsi e da tramandare nel tempo: la natura, infatti, poteva e doveva essere indagata anche prescindendo dall'apparato categoriale scolastico, facendo valere i sensi e la ragione senza schemi precostituiti e senza ossequio alla tradizione consolidata.

La natura è il Dio di Campanella: una natura che Gentile definisce come "animata e vibrante" del medesimo alito divino che invade il pensiero dell'uomo; una natura che è il «dispiegarsi dell'Uno nella molteplicità delle cose create» - prosegue il filosofo attualista -, e che poi nella conoscenza riattinge l'unità originaria. Come per i filosofi rinascimentali che lo hanno preceduto, e in particolare per quelli da me presi in considerazione nei paragrafi precedenti, per Campanella «questa natura non è la natura materiale, [...] è l'aspetto estrinseco di un essere la cui essenza è propriamente spirituale; perché, come ragione di tutte le manifestazioni fisiche

⁶² Divenire trattato direttamente o richiamato attraverso il ruolo dell'uomo e del suo pensiero concepito come creatore.

della realtà, è pensabile, cioè ideale, e si coglie quindi e conosce non cogli occhi del corpo, bensì nel profondo della coscienza, dove oggetto e soggetto della cognizione sono tutt'uno»⁶³: cioè dove ognuno non conosce “cose” altre da sé, ma se stesso. Se il soggetto conosce, questo lo fa a partire da sé: chi non conoscesse sé, non potrebbe vedere e conoscere nulla fuori di sé. Scrive Gentile, riferendosi al pensiero di Campanella, che l'essere delle altre cose coincide con il nostro conoscerle. Il filosofo calabro incarna il tipo di pensatore che rimane ancorato al reale, quindi alla vita che varia, che non è nulla di “costante”, “fermo”, “immutabile”. La vita di ognuno è strettamente legata alla vita del tutto: ecco la Natura come la concepisce il questo autore. Dio è il principio che “si attua” e “si specchia” nella Natura; è un Dio che tutto può e tutto conosce: dove conoscere equivale a fare. Chi sa, fa: è infatti Dio che, proprio perché creatore, conosce perfettamente le leggi della natura. Il pensiero in cui la natura consiste non è un mondo ideale autoconsistente, bensì è un'attività creatrice. L'universo, che pare statico se osservato dall'esterno, è vita, eterno movimento, se considerato nel suo profondo.

«Ognuno è, ma non è tutto; e il suo non essere è l'essere d'altro. Quindi la diversità e la lotta; che alla radice è contrasto dell'essere col non-essere, e negli effetti è guerra universale di tutte le cose contro tutte le cose. Le quali, per altro, derivando da un unico fonte, tutte essendo [...] concorrono in uno»⁶⁴. Come nella filosofia di Telesio – ricorda Gentile – “caldo” e “freddo” rappresentano le contrarie nature agenti, anche in Campanella è presente la lotta tra contrari che concorrono

⁶³ Cfr. ibi, p. 384.

⁶⁴ Cfr. ibi, p. 386.

all'unità della legge che è delle cose e degli uomini. Pace e amore, infatti, sono solo a capo di una guerra; la gioia nasce solo dal dolore⁶⁵.

Campanella è un uomo d'azione, e nell'azione ripone la sua fede, avendo fede nelle proprie forze. Gentile lo colloca, per il suo pensiero, a cavallo tra Rinascimento e quella modernità successiva, che rende l'uomo conscio della propria dignità e della propria missione nella storia. Un uomo - come dice Gentile - «armato del suo pensiero».

⁶⁵ Campanella espone questa sua teoria nel *De sensu rerum et magia*. In questo testo il filosofo rinascimentale sostiene che se si considera ogni cosa come parte del tutto, nulla muore veramente; ogni cosa "diviene" continuamente, trasformandosi attraverso la lotta tra i contrari.

PARTE SECONDA

Gentile e l'Idealismo quanto al divenire

La seconda Parte del mio lavoro procede nell'approfondimento del tema del divenire, adoperando il medesimo criterio usato nella prima Parte. Mi occupo, ancora, dei rapporti tra il divenire gentiliano ed altre interpretazioni storiche del divenire, rivolgendo ora lo sguardo ad alcuni filosofi idealisti che, forse ancor più dei filosofi da me precedentemente trattati, segnano in maniera decisiva il percorso gentiliano quanto all'argomento in questione. Quel che accomuna i filosofi idealisti tra loro è proprio il tema dell'azione e del movimento che, in maniere differenti, si esplica nella dialettica. Tratterò in particolare di Hegel, di Marx e di Spaventa, sempre leggendoli limitatamente al tema da me approfondito e a partire dalla riflessione gentiliana.

Dato il nesso fondamentale che esiste tra la concezione hegeliana e quella gentiliana di dialettica, e dunque di divenire, prima di riflettere sulla "riforma" che della prima ci propone il filosofo attualista (cosa che tratterò nel capitolo dedicato ad Hegel), mi pare necessario ripercorrere sinteticamente che cosa intenda per "dialettica" il filosofo tedesco. In questa breve introduzione, qualche battuta sul concetto hegeliano di "sistema", tappa necessaria per approdare alla sua concezione di dialettica.

Iniziamo, quindi, col chiederci che cosa sia "sistema" per Hegel. Nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, il filosofo tedesco afferma che la filosofia stessa è "sistema", e lo è necessariamente, poiché il sapere filosofico costituisce un organismo in cui tutto si tiene, in cui si ricostruisce razionalmente la realtà nella sua totalità. La dialettica è la forma di questo organismo, la struttura stessa della realtà, che si presenta come un andare in sé dell'astratto essere: quest'ultimo rinvia al concreto, che è lo Spirito, condizione della propria

intellegibilità. La filosofia è lo strumento per analizzare ed evidenziare questa struttura.

Nella riflessione hegeliana, i processi logici, il mondo della natura, il mondo della storia, il mondo dello spirito, si presentano articolati in tre momenti: astratto o intellettuale, in cui il pensiero come intelletto si ferma alla determinazione finita rigidamente opposta alle altre; il momento propriamente dialettico, che è il sopprimersi di queste determinazioni finite e il loro passare nelle opposte; il momento speculativo o positivo-razionale, che concepisce l'unità delle determinazioni nella loro opposizione. Posizione e negazione, prese a sé, sono momenti astratti e perciò non veri in sé stessi; il momento del superamento e dell'unità degli opposti, costituisce la verità stessa. Hegel dice "dialettico" in senso stretto solo il secondo momento, ma dialettica è l'intera struttura, poiché la dialettica è protagonista del processo in tutto il suo svolgimento. Questa non esprime soltanto il movimento di superamento delle contraddizioni, ma rappresenta anche quel movimento di superamento della finità che caratterizza la struttura dell'essere.

Gentile raccoglie l'eredità hegeliana, tentandone una riforma ove tale eredità risulti essere, ai suoi occhi, contraddittoria. Si rivolge ad Hegel in tono critico, pur subendone largamente l'influenza.

Non poteva certo mancare, nella parte del mio lavoro dedicata all'idealismo, un capitolo sulla concezione di dialettica e di divenire propria di Marx. La maniera in cui Gentile interpreta la filosofia della prassi influenzerà il marxismo italiano, per affinità o per differenza. I protagonisti del dibattito che in Italia aveva come soggetto il marxismo, erano Labriola, Croce, Gentile e Sorel¹. Di questi quattro pensatori,

¹ A tal proposito, C. Vigna, *Le origini del marxismo teorico in Italia*, Città Nuova, Roma 1977. Sorel è largamente presente, pur straniero, in questo confronto.

molto differenti tra di loro quanto a formazione, il filosofo attualista è colui che si accosta al marxismo non come a una filosofia della storia, ma come ad una filosofia a tutti gli effetti: considera Marx non un rivoluzionario, bensì un filosofo vero e proprio. Gentile aveva scelto la concezione materialistica della storia come argomento per la sua tesi di abilitazione, facendo emergere già in questo testo giovanile la sua opinione contrastata nei confronti di Marx: politicamente, il filosofo attualista non si schierava dalla parte delle lotte operaie; per quanto riguarda l'aspetto speculativo, invece, potremmo dire che, nonostante le enormi differenze, si era trovato più volte a difendere il marxismo come autentica filosofia. Anche nei confronti della riflessione marxiana stessa, l'atteggiamento di Gentile si era mostrato ancipite: entusiasta del tema della filosofia della prassi, in cui si delineano dialettica e divenire, mostrava invece totale avversione nei confronti del materialismo, che con l'indole dialettica di quella filosofia entrava di fatto in contraddizione. Il filosofo attualista dedicò un'opera intera al filosofo di Treviri e al suo pensiero, intitolata *La filosofia di Marx*, ed è a questa che farò principalmente riferimento per approfondire il tema del divenire in questo autore. Del resto, nel *Sistema*, nella *Teoria* e nella *Riforma*, le opere che ho scelto come punti di riferimento principali per tutta la mia tesi, il nome di Marx non compare mai.

Per concludere questa seconda Parte dedicata al rapporto tra Gentile e alcuni filosofi idealisti, è necessario un richiamo a Bertrando Spaventa. Gentile non lo conobbe direttamente, bensì attraverso il suo discepolo, Donato Jaja, che a sua volta fu maestro del filosofo attualista. Sia Spaventa che Jaja erano filosofi hegeliani: l'interesse di Gentile per Hegel era nato, complice la mediazione di Jaja, proprio

dalla lezione di Spaventa. Gentile e Spaventa, oltre all'interesse per Hegel, condividevano il fatto di sentirsi eredi della filosofia rinascimentale².

Jaja aveva iniziato Gentile alla speculazione filosofica, avendo avuto il grandissimo merito di aver acuito - dice il filosofo attualista - la coscienza del "problema": la risoluzione del concetto di natura nella attività dello spirito. Questa ricerca, però, era rimasta tale, non avendo Jaja trovato ad essa una soluzione adeguata. Le consegne, corredate dagli strumenti del mestiere forniti dallo Spaventa, passavano dunque nelle mani di Gentile. Il nostro autore quindi, oltre a ricevere l'eredità di Hegel in maniera che potremmo definire "diretta", si trovava tra mano una serie di tentativi di riforma del sistema hegeliano medesimo. Tali tentativi, però, non erano secondo lui compiuti e coerenti. Ancora una volta allora, come era stato con Marx, sarebbe stato lui a portare a compimento tali proposte, fornendo una propria riforma della dialettica hegeliana³.

Mi sembra rilevante sottolineare, ora, una questione di tipo bibliografico. Gentile era stato per ben venticinque anni (dal 1900 al 1925) editore di Spaventa, impegnandosi affinché gli scritti di questo filosofo non andassero perduti. Raccolse da volumi di atti accademici o da periodici gli scritti spaventiani di maggior rilievo; ristampò studi e recensioni che erano rimasti inediti. Ogni singola pubblicazione era preceduta da una prefazione e da note di Gentile, in cui egli rendeva conto del lavoro svolto. Nel 1972 Italo Cubeddu e Simona Giannantoni radunarono in tre volumi tutti gli scritti spaventiani curati dal filosofo siciliano, conservando tutto ciò di cui questi

² Ho trattato di questo tema nel cap. 3 della prima Parte, dedicato a Gentile e a Umanesimo-Rinascimento. In particolare l'attualismo si presenta come, per certi versi, l'inveramento dell'umanesimo rinascimentale.

³ Si veda il *Frammento inedito* del 1880-81, accolto da Gentile come il precedente della riforma di Hegel riproposta dall'idealismo attuale. Ma di questo mi occuperò nel capitolo dedicato a Gentile e Spaventa.

li aveva corredati, sottolineando nel loro lavoro di raccolta il forte legame tra il pensiero dei due filosofi. L'attualismo, infatti, prese forma in quel contesto, in cui il pensiero di Gentile si andava sviluppando in dialogo costante con l'opera spaventiana. Innegabile e rilevante mi sembra, allora, il nesso tra i due filosofi idealisti. Cercherò di giustificare ulteriormente questa asserzione nel capitolo dedicato a Gentile e Spaventa interpreti del divenire, partendo proprio dalla lettura dei testi che, secondo me, dimostrano chiaramente quanto ho sostenuto ora.

Mi sembra però interessante rilevare come non tutta la critica sia di questa medesima opinione. Mi riferisco, in particolare, alla seconda edizione delle opere di Bertrando Spaventa, curata da Francesco Valagussa⁴. Tale pubblicazione si struttura, infatti, secondo criteri che vanno in direzione opposta alla precedente: il carattere che maggiormente distanzia le due edizioni è la scelta, operata dal secondo curatore, di presentare l'opera di Spaventa epurata da qualsiasi intervento gentiliano. Questa strategia ha come scopo quello di cancellare l'impronta lasciata da Gentile sul pensiero di Spaventa, e viceversa, avendo come obiettivo quello di scindere ogni legame filosofico tra i due. Non condivido questo pensiero, essendo a parer mio molto chiaro un collegamento tra i due quanto alla genesi e alla elaborazione del concetto di divenire, seppur con enormi differenze nel risultato a cui le due riflessioni approdano. L'edizione gentiliana del *corpus* spaventiano è a mio avviso una prima inconfutabile prova di questo rapporto: basti, a confermarlo, ripercorrere quanto il nostro autore scrive a riguardo.

Essendo Spaventa un punto di riferimento molto importante per la costruzione dell'attualismo gentiliano, in questo capitolo dedicherò agli scritti di Spaventa più

⁴ B. Spaventa, *Opere*, Bompiani, Milano 2008.

spazio di quanto abbia fatto con le opere degli autori precedentemente considerati. Rimarrà di massima importanza, tuttavia, il criterio applicato nel resto del mio lavoro: riserverò comunque, infatti, una parte consistente del mio scritto alla lettura che il filosofo attualista ci propone intorno alla riflessione spaventiana a proposito del divenire.

Cap. 1. Gentile e Hegel

1.1. La dialettica hegeliana nel sistema e nella Fenomenologia dello spirito

Il sistema hegeliano si divide in tre parti: I° *Scienza della logica*, che si declina nella triade essere, essenza, concetto; II° *Filosofia della natura*, che si divide in meccanica, fisica, organica; III° *Filosofia dello Spirito*, che si articola in spirito soggettivo, oggettivo, assoluto. Per comprendere come Hegel intenda la dialettica nel sistema è necessario riprendere alcuni passaggi dell'opera⁵. La prima sezione, *Scienza della logica (Wissenschaft der Logik)* traccia un percorso che va dall'“essere” all'“idea”. Il termine “scienza”, qui, significa “filosofia”: quest'ultima intesa come dialettica, cioè come sviluppo necessario; “logica” indica la struttura, l'articolazione della realtà: ne ricaviamo che il titolo dell'opera rimanda alla ricostruzione dello svolgimento necessario della struttura stessa della realtà. Dottrina dell'essere, dottrina dell'essenza, dottrina del concetto vorrebbero essere per l'autore una ricostruzione della storia evolutiva di Dio, che si costituirebbe a partire da “essere” ed “essenza” superati nella loro sintesi, il “concetto”. Il discorso hegeliano ripercorre dunque i vari gradi dell'Assoluto.

Il punto di partenza di questo percorso dovrà identificarsi con ciò che è indiscutibilmente *primum*, e questo è certamente l'“essere” [*das Sein*], principio di ogni cominciamento: essere considerato nella sua purezza, a prescindere, per ora, da qualunque sua determinazione particolare. «Il cominciamento deve essere un

⁵ Mi limito, in questo primo paragrafo, ad una rilettura della proposta hegeliana il più possibile esente da critica, con lo scopo di ritracciare fedelmente la concezione del filosofo tedesco quanto a dialettica e divenire.

cominciamento assoluto [...]. Non può presupporre nulla, non deve essere mediato da nulla, né avere alcuna ragion d'essere. Anzi, dev'essere esso stesso la ragion d'essere o il fondamento di tutta la scienza»⁶. L'essere qui considerato è dunque qualcosa di immediato, anche se più propriamente è sintesi di immediatezza e mediazione, poiché esso acquista evidenza tramite la riflessione, che è una forma di mediazione. Non presuppone alcun contenuto ed è semplicissimo; ma è orizzonte che abbraccia tutte le cose senza coincidere con alcuna di esse. Se dovessimo usare il linguaggio scolastico, potremmo definire questo essere puro come il “trascendentale”, nella cui unità emergono le differenze. Un essere così inteso, in cui non vi è alcunché di determinato da intuire, è un “ni-ente”, cioè non corrisponde ad alcun contenuto determinatamente positivo; il puro essere e il puro nulla sono dunque lo stesso, ognuno dei due si rovescia nell'altro. «Nel cominciamento dunque, questi opposti, l'essere e il non essere, sono immediatamente uniti. Vale a dire che il cominciamento è la loro unità indifferente, indistinta»⁷. Essere e non essere sono secondo Hegel inseparabili e allo stesso tempo opposti; la loro sintesi è il divenire, movimento in cui avviene l'immediato sparire di ognuno di essi nell'altro. Nel divenire essere e nulla sono differenti di una differenza immediatamente risolta: si dà come reale ciò che appare impossibile, cioè che gli opposti si identifichino vicendevolmente e incessantemente; essere e nulla sono posti insieme e insieme tolti, cioè posti come mediati l'uno attraverso l'altro⁸. A proposito del verbo “togliere”, leggiamo in una nota del testo hegeliano: «La parola togliere ha nella lingua il

⁶ Cfr. G. W. F. Hegel, *Scienza della logica, tomo primo* (1812), trad. it. di A. Moni, Laterza, Bari 2004, p. 55.

⁷ Cfr. ibi, p. 60.

⁸ A tal proposito, osserva Paolo Bettineschi: «Ma la struttura essenziale del divenire, allora, è una struttura eminentemente contraddittoria, poiché è sorretta dalla differenza di essere e nulla, e, insieme, consiste nel togliimento di questa differenza» (cfr. Bettineschi, *Contraddizione e verità nella logica di*

doppio senso, per cui val quanto conservare, ritenere, e nello stesso tempo quanto far cessare, metter fine. [...] Così il tolto è insieme un conservato, il quale ha perduto soltanto la sua immediatezza, ma non è perciò annullato»⁹.

Il divenire qui considerato non è di tipo fisico; anzi, precede l'esistenza della Natura fisica; non è da intendersi dunque come un divenire temporale, in modo che il risultato di esso debba intendersi come posteriore al punto di partenza. Tale divenire è la dialettica stessa, la quale, nel sistema hegeliano, si traduce come movimento autoproduttivo dell'Assoluto, che primariamente si declina nell'essere. Questo modo di intendere la dialettica si differenzia radicalmente da quello classico, secondo cui è impossibile l'identificarsi di positivo e negativo. Nel sistema hegeliano la dialettica dell'Assoluto appare fin dall'inizio, anche se in forma sommamente astratta (il puro essere e poi il puro nulla); successivamente essa produce una forma più concreta, la quale si rivelerà a sua volta astratta e quindi inadatta a porsi come l'Assoluto in forma definitiva. Ciò che nel sistema hegeliano è visto progredire, non è il punto di vista umano sull'Assoluto, ma l'Assoluto stesso. Nel sistema il soggetto della dialettica è infatti l'Assoluto, che non sta all'inizio, ma al termine di un processo; o meglio, sta anche all'inizio, ma in maniera astratta, tale che si deve auto-incrementare nel corso del processo. Come è possibile questa situazione? Per Hegel la verità è un movimento, un andare in sé, un divenire necessario che va dalla immediatezza alla mediazione. In questo progredire, il risultato che si ottiene al termine del processo è la condizione stessa di possibilità del punto di partenza: siamo di fronte a quella che l'autore stesso intende come una circolarità.

Hegel, cit., p. 65). Il divenire, dunque, parrebbe contraddirsi in se stesso: essere e nulla stanno nel divenire solo come dileguantisi; ma il divenire, come tale, non è che in forza della loro diversità.

⁹ Cfr. G. W. Hegel, *Scienza della logica*, tomo primo, p. 100.

Il divenire del puro essere dà luogo all'essere determinato, cioè all'ente: se non ci fosse il divenire, non avrebbe modo di evidenziarsi l'effettivo differire di una realtà rispetto ad un'altra. Una realtà determinata ha "qualità", è positivamente qualcosa di determinato. Proprio per questa ragione è anche negazione. Infatti, per potersi rapportare a sé come identica con sé, la realtà determinata deve essere negazione dell'altro da sé. Ogni determinato si costituisce in sé come identico a sé, ma per star fermo in tale costituzione, deve distinguersi rispetto all'altro da sé, cioè relazionarsi negativamente ad esso. Il determinato è dunque sintesi di positivo e di negativo, dove il negativo è l'altro in generale rispetto a cui la determinatezza risalta. Dire che l'essere ha un altro da sé equivale a dire che l'essere è finito, ha un limite, in cui è immanente la contraddizione: la realtà determinata è allora definibile come un essere in sé e allo stesso tempo un essere per altro. La contraddizione - come la intende Hegel - non è la contraddizione aristotelica, bensì è una contraddizione che si esplica come l'essere in sé di ogni realtà attraverso l'infinito paragone con ciò che essa non è. Per Hegel affermare che ogni realtà dotata di essenza è in sé contraddittoria, significa sostenere che essa ha la propria consistenza in altro da sé, ossia nell'Assoluto. Secondo l'autore della *Scienza della Logica* la contraddizione è la stoffa stessa della realtà e ne mette in evidenza l'esito autentico: il rivelarsi della cosa contraddittoria. La contraddizione, dunque, è viva come molla dialettica, fattore dinamico che fonda l'astratto nel concreto, mentre è morta se intesa come risultato definitivo: la si sperimenta proprio nel divenire, in cui si realizza nella forma dell'"esserci"¹⁰.

¹⁰ «La dialettica è questo farsi della verità, questo divenire della verità che chiede l'esserci della non-verità fintanto che il tempo della verità non sia venuto. E l'esserci della non-verità è esattamente l'esserci della contraddizione che attende la propria rimozione - che attende il proprio togliimento dialettico da parte del pensiero, che pensando la realtà, anche crea la realtà» (cfr. Bettineschi,

Nel momento della contraddizione, la realtà determinata non tiene più come opposti gli elementi della identità e della diversità, bensì li converte l'uno nell'altro. Sinteticamente possiamo affermare che per Hegel la contraddittorietà è la dialettica medesima, la necessità per i finiti di fondarsi nella forma definitiva dell'Assoluto. Per l'ente finito, uscire dalla propria finitudine equivale a perire: un perire che a sua volta perisce, dando luogo al sorgere dell'"infinito", in cui si risolve la contraddittorietà interna al finito stesso. «Il finito è così la contraddizione di sé in sé; si toglie via, perisce. Ma questo suo risultato, il negativo in generale, è la sua destinazione stessa; poiché è il negativo del negativo. Così il finito nel perire non è perito; è divenuto dapprima soltanto un altro finito, il quale però è a sua volta il perire come passare in un altro finito, e così via, in certo modo all'infinito»¹¹.

Hegel precisa che l'infinito di cui parla, non è semplicemente altro rispetto al finito, poiché se così fosse ci troveremmo di fronte ad una cattiva infinità.¹² Secondo il nostro autore, invece, la relazione che sussiste tra finito e infinito è intrinseca: essi sono reciprocamente essenziali. L'infinito hegeliano è dunque il divenire in cui si muovono dialetticamente gli enti finiti, i quali morendo lo fanno sorgere di continuo. Finito e infinito, uniti in quanto opposti e opposti in quanto uniti: l'ideale è il finito così come sta nell'infinito, appartenendo totalmente ad esso. Sulla base di questa relazione tra finito e infinito, si costituisce l'idealismo hegeliano: «La proposizione, che il finito è ideale, costituisce l'idealismo. L'idealismo della filosofia consiste soltanto in questo, nel non riconoscere il finito come un vero essere»¹³. L'idealismo

Contraddizione e verità nella logica di Hegel, cit., pp. 7-8). Mi pare evidente, nella concezione del pensiero che pensando crea la realtà, un forte richiamo alla concezione gentiliana.

¹¹ Cfr. G. W. Hegel, *Scienza della logica, tomo primo*, p. 137.

¹² La cattiva infinità viene intesa in due modi: o come trascendenza dell'Assoluto rispetto al mondo diveniente, o come "progresso all'infinito", in cui si oltrepassa il finito verso l'infinito.

¹³ Cfr. *ibi*, p. 159.

afferma l'unità di finito e infinito; deve opporsi al realismo, che attribuisce all'esistere finito un vero essere, e all'idealismo soggettivo o formale, che ha di mira solo la forma e non il contenuto della rappresentazione, in cui gli oggetti sono tali per un soggetto che li riconosce.

Anche nella *Fenomenologia dello spirito* il divenire è protagonista. Siamo di fronte al cammino che la coscienza del singolo uomo compie, ricostruendo il lungo cammino dell'umanità nei millenni: è il cammino della coscienza stessa impegnata nell'esperienza. La forma di questo percorso è la dialettica, proprio come nel sistema: mentre in quest'ultimo il soggetto del processo dialettico era l'Assoluto, nella *Fenomenologia* è la coscienza, cioè il punto di vista di un singolo uomo sulla realtà. La *Fenomenologia* è, infatti, lo sviluppo della coscienza naturale verso la scienza, ossia verso la filosofia. Posto il sapere assoluto, non si vede come in esso sia possibile il sapere fenomenico: Hegel ritorna allora al sapere fenomenico, che è quello proprio della coscienza comune, per mostrare come esso conduca necessariamente al sapere assoluto. Il sapere fenomenico è esso stesso sapere assoluto che non si conosce ancora come tale. Ora, «questa presentazione [...] può venir considerata come l'itinerario della coscienza naturale, la quale urge verso il vero sapere; o come l'itinerario dell'anima percorrente la serie delle sue figure quali stazioni prescritte dalla sua natura poiché si rischiarì a spirito e, mediante la piena esperienza di se stessa, giunga alla coscienza di ciò che essa è in sé stessa»¹⁴.

Il punto di vista sull'Assoluto, cioè la coscienza del singolo, si articola in due momenti: la "certezza" e la "verità". La coscienza si rappresenta il proprio contenuto, ha su di esso una "certezza", pur sapendo che tale oggetto in se stesso, cioè secondo

¹⁴ Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (1807), trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 2001, p. 50.

“verità”, si configura in modo differente. La medesima coscienza afferma, dunque, in modi diversi l’identica realtà: questo dovrebbe dare adito ad una situazione autocontraddittoria se questi due modi di vedere venissero intesi ognuno come totalizzante ed esclusivo. Nessuno dei due, però, può considerarsi superiore all’altro, poiché entrambi si svolgono all’interno della medesima coscienza: la certezza è il “per sé”, cioè il modo soggettivo che la coscienza ha di rappresentarsi le cose; la verità è l’“in sé” delle cose, come essa stessa se la rappresenta. Il criterio di verità sta nell’intero della coscienza, non in uno solo dei lati di questa, e manifesta la necessità di evitare situazioni autocontraddittorie.

Nella dialettica della coscienza, la *Aufhebung* consiste nel realizzare un punto di vista superiore, nel quale i diversi aspetti della realtà, prima contrapposti come contenuti, rispettivamente della certezza e della verità, si coniugano poi come momenti complementari del medesimo. In questo nuovo e più ampio punto di vista, però, il movimento dialettico non cessa: certezza e verità torneranno ad essere in contraddizione per superarsi nuovamente, e ripetutamente, fino a che il punto di vista della coscienza coinciderà con il punto di vista stesso dell’Assoluto, privo di articolazioni dualistiche. In altri termini: la coscienza comune oltrepassa se stessa e si trascende fino a divenire coscienza trascendentale. Ogni coscienza è propriamente più di quanto creda di essere, ed è questo a far sì che il suo sapere si divida: è certezza (soggettiva) che si oppone a verità (oggettiva). Il sapere è dunque in se stesso inquieto perché deve superarsi senza tregua: «La meta è là dove il sapere non ha più bisogno di andare oltre se stesso, dove trova se stesso, dove il concetto corrisponde all’oggetto e l’oggetto al concetto»¹⁵.

¹⁵ Cfr. ibi, p. 52.

La dialettica hegeliana è pensata sul modello del lavoro umano: facili, dunque, risultano i riscontri. Forma dello “sviluppo dell’assoluto” nel sistema e forma dello “sviluppo del punto di vista umano sull’assoluto” nella *Fenomenologia*, tale dialettica trova nel lavoro una sua realizzazione quotidiana e alla portata di ognuno. Il lavoro è definito da Hegel nella *Fenomenologia* come appetito tenuto a freno. La dialettica in se stessa può essere descritta come vero e proprio lavoro, in cui lo spirito pone se stesso, si estrania da sé, e infine ritorna presso di sé vincendo l’autoestranimento: lo spirito accetta di alienarsi per riappropriarsi di sé ad un livello più profondo.

1.2. La riforma della dialettica hegeliana: rapporti con l’attualismo

In una battuta, potremmo affermare che l’attualismo gentiliano tenta di coerentizzare il discorso hegeliano, dove questo rimane imbrigliato nei medesimi meccanismi che dichiara fallaci. A ben rileggere la posizione di Gentile - scrive Piero di Giovanni¹⁶ -, non si può parlare di puro e semplice “ritorno” all’idealismo, bensì di una “riforma” dei contenuti dell’idealismo facente capo, appunto, ad Hegel. La ripresa dell’idealismo in Italia, prima con Spaventa e poi con Gentile, coincide infatti con una presa di posizione polemica nei confronti dello stesso idealismo di Hegel. La filosofia hegeliana, indubbiamente, è stata determinante per il neoidealismo italiano: il pensiero di numerosi filosofi contemporanei, infatti, ne subisce l’influenza e si sviluppa, a partire da questo, per affinità o, più frequentemente, per opposizione e critica. Tra i seguaci dell’hegelismo emerge la figura di Donato Jaja il quale,

¹⁶ Cfr. P. Di Giovanni, *Kant ed Hegel in Italia: alle origini del Neoidealismo*, Laterza, Bari 1996, p.31.

seguendo l'insegnamento di Spaventa, tenta di fondare nel soggetto l'unità di pensiero ed essere. È stato proprio Spaventa¹⁷ il primo ad aver intuito la necessità di riformare la dialettica hegeliana: attraverso la sua riflessione, egli arriva a constatare che l'identità di soggetto e oggetto non era stata provata in maniera esaustiva da Hegel. La soluzione idealistica del problema doveva consistere, secondo lui, nell'inserimento, all'interno delle categorie di essere e non essere, della vita del pensiero: nel ridurre, cioè, il pensato (oggetto) al pensare (soggetto). È questa l'eredità su cui Gentile maturerà la sua adesione all'idealismo: il suo pensiero si svilupperà attraverso un serrato confronto con l'hegelismo, in rapporto al quale compirà un passo ulteriore rispetto alle osservazioni di Spaventa. Il filosofo attualista, infatti, non riconosce a Spaventa il merito di aver portato a termine il progetto di riforma dell'idealismo; il compimento di tale riforma si sarebbe determinato solo con il suo attualismo.

Come rileva efficacemente Emilio Chiocchetti, due sono le osservazioni che Gentile elabora a proposito della riflessione spaventiana, dalla quale egli muove per elaborare la sua rilettura dell'opera hegeliana: «Sopra tutto non vide il singolar carattere della deduzione dialettica, che non è analitica, e non muove da concetti: perché i concetti presuppongono l'atto del pensare, ossia appunto la dialettica. Non è perciò dimostrazione»¹⁸. Il pensiero non è ancora inteso, qui, come pienezza dello spirito che pone ogni realtà senza alcun presupposto. Gentile, in secondo luogo, rileva un errore: Spaventa pone l'essere, e solo in seconda battuta cerca la

¹⁷ Non mi soffermo ora sul rapporto di questo autore con Gentile, se non per ciò che concerne Hegel. Dedicherò a Spaventa (sempre rispetto a dialettica e divenire) il secondo capitolo di questa seconda parte del lavoro.

¹⁸ Cfr. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, p. 39.

contraddizione che lo fa “muovere”: «cercare la contraddizione è fissare l’essere, cioè falsificarlo (uscire dalla logica attualità mentale)»¹⁹.

Leggendo le pagine della *Teoria generale dello spirito come atto puro*, ci si imbatte in alcuni passaggi²⁰ che esprimono chiaramente come anche Hegel voglia pensare a priori e dialetticamente la realtà; la dialettica da lui concepita è, però, legge archetipa del pensiero in atto, dunque suo ideale presupposto: fissata in concetti astratti, cioè immobili, privi di dialettismo, di cui non si comprende come possano passare l’uno nell’altro. La difficoltà principale incontrata da Hegel nell’idea del divenire da lui elaborata, consiste nel concepire essere e nulla o come opposti, in modo da non rendere possibile alcun rapporto fra loro, oppure come identici: tali che l’uno non può passare nell’altro, perché è già l’altro e in esso si risolve. Deduciamo, in entrambi i casi, l’impossibilità di ogni dialettismo, per lo svolgersi del quale necessita la differenza nell’unità. Hegel, intendendo la dialettica in questa maniera, neutralizza il divenire nel divenuto: l’essere svanisce nel non essere, il divenire nella negazione di se medesimo. Essere e non essere sono sia identici che diversi: se non fossero tali, non potrebbero tra loro immedesimarsi. Gentile afferma che «Hegel ha l’intuizione vaga del divenire, non ne ha il concetto. E non si mette in condizione di possederlo, perché analizza questo concetto, invece di realizzarlo, come avrebbe dovuto, per pensarlo dialetticamente e conforme al principio dell’identità di essere e pensiero»²¹.

Il merito che Gentile riconosce a Hegel è quello di aver elaborato una logica dialettica e di aver compiuto un progresso rispetto a Kant, consistente nel dimostrare

¹⁹ Cfr. ibi, p. 39.

²⁰ Cfr. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), Sansoni, Firenze 1938, pp. 54-57.

²¹ Cfr. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, p. 22.

l'identità di essere e pensiero; è, tuttavia, a proposito di questa medesima dialettica che Gentile elabora la sua critica radicale al filosofo tedesco. Il suo torto, sostanzialmente, sarebbe quello di aver privilegiato la dialettica del pensato, cioè del concetto e della realtà pensabile, a discapito della dialettica del pensante, cioè del soggetto attuale del pensiero. Hegel avrebbe confuso due dialettiche, che invece dovrebbero restare ben distinte: avrebbe individuato e colto la "dialettica del pensare", lasciandovi però residui della "dialettica del pensato"; avrebbe mescolato l'una con l'altra. Questo è un grave errore poiché, come leggiamo nelle prime pagine della *Riforma della dialettica hegeliana*, «la dialettica del pensato è, si può dire, la dialettica della morte; la dialettica del pensare, invece, la dialettica della vita. [...] La dialettica del pensare non conosce mondo che già sia; che sarebbe un pensato; non suppone realtà, di là dalla conoscenza, e di cui toccherebbe a questa d'impossessarsi»²². Hegel, secondo il parere di Gentile, non ha portato a termine la sua rivoluzione: contrappone a sé, come attività pensante, la realtà che è oggetto presupposto del pensiero. Alla logica del conosciuto l'attualismo vuole sostituire la logica del conoscere. Occorre eliminare dalla dialettica del pensare ogni componente statica e inerte, conferendo assoluta libertà al concreto e inquieto atto del pensiero. Il pensiero è, secondo Gentile, un sistema *in fieri*; non può mai precipitare in un risultato che sia definitivo. Emerge la distanza dalla concezione hegeliana, rispetto alla quale il filosofo dell'attualismo si pone in atteggiamento critico, richiamandosi qui in particolare, alla *Scienza della logica*. In quest'opera, il filosofo tedesco afferma la necessità che il divenire del processo dialettico precipiti in un risultato che resti valido indipendentemente dal processo che lo ha prodotto: ciò che Gentile mette

²² Cfr. ibi, pp.5-6.

in discussione non è il risultato in quanto tale, ma la “fissazione” del risultato. Il divenire, nell’attualismo, è inteso come un processo che è se stesso in quanto non precipita mai in un risultato stabile e definitivo: tratti che sembrano invece essere propri dei risultati della dialettica hegeliana.

La “dialettica del pensato” muove da una concezione definitiva della verità: pensare all’essere come a una dimensione esterna all’attualità del pensiero significa pensare in modo astratto. L’idealismo attuale, invece, colloca la realtà dell’essere unicamente nel pensiero: ogni pensato - scrive Gentile - è reale nell’atto unico del pensiero che lo pensa: luogo in cui ha la sua verità. Il pensiero è capace di tenere insieme in modo concreto la molteplicità dei pensati: ecco il nodo dell’attualismo nel quale, perché possa dirsi “assoluto”, l’idea deve coincidere con l’atto del conoscerla. Se così non fosse, l’idea lascerebbe qualcosa fuori di sé, e l’idealismo non sarebbe più, in tal modo, assoluto.

Gentile sostiene che il modo in cui la dialettica hegeliana pretende di risolvere il problema del divenire come unità di essere e non-essere, conduce ad un risultato opposto a quello che il filosofo si era prefissato: il divenire si neutralizza nel divenuto. La dialettica hegeliana si presenta come uno strumento dinamico di comprensione della realtà; si traduce, però, in staticità e alterità dell’essere rispetto al pensiero. Scrive Gentile nel primo volume del *Sistema di logica*: «Se con Kant ed Hegel il problema logico s’avvia per una nuova strada, il cui punto di partenza è il principio di quella logica trascendentale che nega l’opposizione dell’oggetto al soggetto e dell’essere al pensiero, non s’è detto con ciò che Kant ed Hegel abbiano poi seguito questa nuova logica del pensiero che non presuppone il suo logo»²³. La

²³ Cfr. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, p. 137.

logica hegeliana, infatti, non riesce a sottrarsi a quello che definisce essa stessa come “falso concetto” del logo trascendente: anche Hegel, dunque, continua a concepire il logo come un al di là, da cui il pensiero in atto attinge il proprio valore. La dialettica hegeliana, allora, è un sistema chiuso di concetti, analogo a quello platonico, che presuppone tutto come è; la tesi e l’antitesi precedono la sintesi, che rimane immobile, concepita non come punto di partenza, bensì come meta del pensare dialettico.

Dalle osservazioni fatte, si rileva come l’attualismo gentiliano intenda procedere nella stessa direzione di Hegel, approfondendo però la sua intuizione, e andando oltre la sua istanza filosofica, ripristinando il valore di verità della coscienza, dalla quale non si esce più: si conferisce alla coscienza spessore assoluto, concreto, vero e autentico²⁴. Tutto ciò che si colloca oltre l’atto del pensiero che pone se stesso, viene dall’attualismo considerato impossibile, poiché oggetto della presupposizione naturalistica che deve essere definitivamente debellata in nome di un idealismo che possa dirsi tale a tutti gli effetti. Nulla può infatti essere posto al di là di ciò che non conosce antecedenti, essendo l’originario; né trascendenti, essendo l’intrascendibile.

²⁴ Mi pare interessante riferire, senza soffermarmi ad approfondirne la posizione, come secondo alcuni critici la riforma della dialettica hegeliana proposta da Gentile non abbia alcun valore, rimanendo in intenzione e non attuata realmente. Mi riferisco, per esempio, all’opinione di Manlio Ciardo, che nel suo testo intitolato *Un fallito tentativo di riforma dello hegelismo*, Laterza, Bari 1948, ritiene che Gentile «tradendo improvvisamente le sue giuste intenzioni critiche in senso trascendentale, viene a svolgere un concetto dello spirito (lo spirito come “Atto puro”) del *tutto contrario* a una dialettica come “metodo dell’immanenza” e cade inavvertitamente in quella trascendenza e dualità e naturalità che egli, intanto, si propone di eliminare dallo hegelismo» (cfr. pp. 18-19).

Cap. 2. Gentile e Marx

2.1. *Gentile e Marx attraverso Hegel*

Per poter approfondire il tema del divenire in Marx, adoperando ancora una volta lo sguardo di Gentile, mi pare indispensabile tornare a Hegel e osservare, seppur brevemente, come si delinea il rapporto Hegel-Marx. Questo paragrafo vorrebbe risultare “introduttivo” alla trattazione del nesso che intercorre tra Marx e Gentile, avendo per oggetto la rilettura della dialettica hegeliana compiuta da Marx. Mi pare inoltre che i tre autori considerati in questa seconda Parte siano così “intrecciati” nella loro riflessione, al punto che il mio lavoro di analisi del divenire non sarebbe completo se non considerasse anche il terzo “rapporto incrociato”, quello appunto tra Hegel e Marx.

Sia per Marx che per Gentile, Hegel è un antecedente imprescindibile nella loro formazione filosofica. Sono, infatti, entrambi riformatori della dialettica hegeliana, pur procedono in due direzioni opposte quanto al senso di questa; affini invece quanto alla forma: l’andamento dialettico, appunto. Mentre però Gentile applica la dialettica al pensiero, Marx torna al materialismo di Feuerbach, proponendo quindi di applicare la dialettica alla materia. Analizzando il marxismo, occorre distinguere tra la forma, che è la dialettica hegeliana, e il contenuto, proprio del materialismo. In Hegel - sostiene Marx - la contraddizione risiederebbe proprio qui, tra il suo metodo rivoluzionario (la dialettica) e il suo sistema conservatore. Ecco perché, allora, Marx tenta di sanare la contraddizione tornando sì alla dialettica hegeliana, ma introducendo il concetto di “prassi” che, pure, comprende in sé i tratti

di divenire propri della dialettica: l'attività e la produttività. Anche nel rapportarsi a Feuerbach, Marx attua una riforma del suo materialismo, negandone il lato astratto. Feuerbach, infatti, concepiva la materia come statica e inerte; l'uomo era attivo – a suo avviso - solo come pensiero, producendo dunque “pensati” e non “fatti”: un uomo che si trovava quindi a “subire” e non a “produrre”²⁵. L'obiettivo di Marx è quello di trasportare la prassi dall'idealismo hegeliano, di cui questa condivide alcuni tratti, al materialismo, concepito a sua volta in maniera innovativa rispetto alle sue versioni precedenti.

Quanto alle differenze, tra Hegel e Marx si delineano in maniera nettamente diversa il “pensiero” e il “reale”, con evidenti conseguenze sull'intero impianto dialettico nei due autori. Leggiamo quanto scrive in proposito Carmelo Vigna: «Il reale è, come nello Hegel, ciò che va in circolo col pensiero. Mentre però lo Hegel ritiene che il pensiero sia una attività *trascendentale* che si incarna nel singolo, rendendo quest'ultimo testimone e veicolo di una presenza che lo oltrepassa e lo avvolge, Marx ritiene che il pensiero sia un'attività individuale»²⁶. Hegel, potremmo dire sempre adoperando le parole di Vigna, concepisce un solo Pensiero; per Marx invece ci sono tanti pensieri quante sono gli individui umani. Per Hegel il Pensiero è reale e i molti sono ideali, per Marx i molti sono reali e l'Uno, cioè la totalità, è ideale. Marx, insomma, nega la riduzione dell'orizzonte del reale all'orizzonte del pensiero del singolo: non può essere altrimenti, dal momento che concepisce più singolarità come pensanti in quanto tali. Non nega, invece, che le cose “individue” siano “razionali”, e quindi sempre conoscibili.

²⁵ Marx tratta del materialismo in Feuerbach nel suo testo intitolato *Tesi su Feuerbach* (1886), appunto. Mi pare interessante sottolineare che la prima traduzione italiana di quest'opera fu quella fatta da Giovanni Gentile, pubblicata nel suo volume *La filosofia di Marx*, Spoerri, Pisa 1899, pp. 58-61.

Di Hegel "riveduto" da Marx, che cosa Gentile tratterrà? Che cosa, invece, non accetterà? In una battuta, il filosofo attualista lavorerà, secondo quanto dichiara, per portare a coerenza la riforma della dialettica hegeliana iniziata da Marx la quale - come Gentile afferma - porta con sé la contraddizione tra forma e contenuto. Tale contraddizione prende piede nel tentativo marxiano di conciliare la dialettica hegeliana con il materialismo feuerbachiano, a sua volta da Marx riformato.

Il "compito" che Gentile riconosceva al marxismo era quello di riportare la cultura italiana allo hegelismo: un hegelismo che, però, doveva essere letto con le lenti dell'attualismo. Ugo Spirito - oramai nel secondo dopoguerra - riterrà che l'attualismo sia stata la vera continuazione critica della riforma della dialettica hegeliana iniziata da Marx²⁷. Condivide il medesimo pensiero Antimo Negri, il quale in *Attualismo e marxismo* scrive che Gentile "invera" Marx liberando la prassi dall'oggettivismo materialistico, tanto quanto Marx "invera" Hegel liberando la prassi dal soggettivismo idealistico. Negri sottolinea una sorta di continuità tra i tre (Hegel, Marx, Gentile), nonostante i tratti distintivi di ognuno. Ecco allora perché è imprescindibile, per noi, proporre in prima battuta una breve nota sul rapporto Hegel-Marx quanto al divenire.

Lo Hegel cui Marx guarda è quello della *Fenomenologia dello spirito*; opera in cui, secondo Marx, Hegel ha trovato l'espressione astratta, logica e speculativa del movimento della storia. Nei *Manoscritti economico filosofici*²⁸ leggiamo: «L'importante nella *Fenomenologia* di Hegel e nel suo risultato finale - la dialettica

²⁶ Cfr. C. Vigna, *Filosofia e marxismo*, Celuc, Milano 1974.

²⁷ Il riferimento è alle conclusioni del saggio *Gentile e Marx*, in *La filosofia del comunismo*, Firenze, Sansoni 1948.

²⁸ Il capitolo conclusivo di questo testo, scritto da Marx nel 1844 e pubblicata per la prima volta nel 1932, si intitola *Critica della dialettica e della filosofia hegeliana in generale*. Si tratta di alcune

della negatività come principio motore e generatore - sta dunque nel fatto che Hegel concepisce l'autogenerazione dell'uomo come un processo, l'oggettivazione come una contrapposizione, come alienazione e soppressione di questa alienazione; che in conseguenza egli intende l'essenza del *lavoro* e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo vero perché reale, come il risultato del suo *proprio* lavoro»²⁹. Questo è possibile, secondo Marx, grazie all'agire comune degli uomini. Naturalmente Marx è interessato al ruolo che il lavoro ricopre nella riflessione hegeliana, in cui la dialettica stessa, come ho scritto nel paragrafo dedicato a Hegel e Gentile, può definirsi come lavoro. Il rapporto signore-servo incarna l'incontro di due individui che lottano per la vita e per la morte. Tale conflitto si risolverà dando vita ad una società di persone libere che, grazie al lavoro, hanno acquisito una nuova coscienza sociale. Marx rileva che in Hegel il lavoro è concepito come essenza dell'uomo, che afferma se medesima: è dunque trattato solo nella sua accezione positiva, riconoscendo come lavoro quello astrattamente spirituale. Su questa affermazione di Hegel, Marx fonda la sua critica della concezione hegeliana del lavoro, ai suoi occhi troppo astratta e spirituale. Il lavoro nel sistema capitalistico, infatti, non risulta più uno strumento di realizzazione e di libertà per l'uomo, ma di alienazione e di asservimento. Il servo in Marx è rappresentato dal proletariato, che si ribella al signore, la classe dominante, dando vita all'episodio estremo della lotta fra classi. Questa dialettica, che in Hegel sfocia nella libertà, in Marx termina nella società senza classi. Ciò che accomuna Hegel e Marx è la concezione del lavoro come medio attraverso cui l'uomo prende coscienza della sua dignità.

Il ruolo dell'individuo nella società è strettamente connesso al tema del lavoro, ed è fondamentale nella filosofia della prassi, che sarà oggetto della riflessione gentiliana.

pagine in cui il filosofo di Treviri approfondisce, e critica, il sistema dialettico di Hegel, riconoscendone quelli che, secondo la sua lettura, sono i meriti e gli errori.

Altrettanto importante è il lavoro nella dialettica hegeliana, che è appunto “lavoro” vero e proprio, in cui lo spirito accetta di alienarsi per riappropriarsi di sé ad un livello più profondo. La riflessione sul lavoro in Hegel e in Marx è per noi rilevante poiché dà un’idea viva di che cosa essi intendano per “divenire”. Vedremo nel prossimo paragrafo come si porrà Gentile nei riguardi di queste due differenti posizioni³⁰.

Per Marx l’elemento ideale, a differenza che per Hegel, è l’elemento materiale trasferito nel “cervello” degli uomini. L’uomo è da lui concepito come essere naturale e corporeo, con bisogni che devono essere soddisfatti ricorrendo alla natura, fatta di oggetti sensibili. Scrive Augusto Del Noce: «La soggettività di cui parla Marx è una soggettività finita che fa i conti con una realtà che è indipendente da essa e che essa deve trasformare»³¹. Ciò che distingue la filosofia di Marx e, potremmo dire anche quella di Gentile, dallo hegelismo, è l’assoluto immanentismo a cui queste aspirano³²: immanentismo inteso come liberazione da ogni forma di trascendenza. Il torto di Hegel - secondo Marx - sarebbe quello di aver pensato che il soggetto possa riconquistarsi nel pensiero.

²⁹ Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico filosofici del 1844*, trad. it. di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1975, p. 167.

³⁰ Gentile tratta del tema del lavoro in *Genesi e struttura della società* (1946). Il valore che il filosofo attualista attribuisce al lavoro trova radici sia in Hegel che in Marx. Il lavoro, per Gentile, diventa mezzo per attribuire valore all’uomo che, “lavorando”, diventa artefice del proprio destino.

³¹ Cfr. A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, il Mulino, Bologna 1990, p. 66.

³² Si tratta, naturalmente, di due filosofie dell’immanenza molto differenti tra di loro, e con esiti altrettanto distanti, pur essendo l’immanenza il tratto che le accomuna. Tratterò di questo nel prossimo paragrafo.

2.2. La filosofia di Marx

In questo paragrafo mi occuperò di approfondire la lettura gentiliana del concetto marxiano di prassi, facendo riferimento principalmente all'opera che Gentile stesso scrisse in proposito: *La filosofia di Marx*, appunto³³.

L'attualismo, per certi versi, si pone come continuatore della riflessione marxiana, nel senso che vuol portare a coerenza la riforma della dialettica hegeliana che Marx aveva intrapreso. Gentile, in certa maniera, conferma un suo rapporto di continuità col filosofo di Treviri ritenendo che esistano due modelli di filosofia: uno "classico", in cui si concepisce una realtà presupposta alla capacità del pensiero di concepirla, e uno "nuovo", in cui emerge il concetto della realtà che si realizza poiché la si conosce: conoscere e fare vengono qui, infatti, a coincidere. Il filosofo attualista ritiene che di questo secondo modello di filosofia esistano solamente due esempi: il marxismo e l'attualismo, di cui il primo si presenta come la antecedente imperfetto del secondo. Tra i due modelli filosofici, emergono affinità e differenze che stanno a testimoniare concretamente il nesso esistente tra le due riflessioni.

L'obbiettivo di Marx è di trasportare il fare primitivo dell'Io, cioè il concreto dato dall'uomo in comunità, dall'astratto idealismo al concreto materialismo. Ciò in cui Marx si distingue dal materialismo positivisticò è che questo crede «l'oggetto, la intuizione sensibile, la realtà esterna un *dato*, invece che un *prodotto*; per modo che il soggetto, entrando in relazione con esso, debba limitarsi a una pura visione, anzi a un semplice rispecchiamento, rimanendo in uno stato di semplice passività»³⁴. Marx

³³ Alcuni tratti sembreranno ripetersi rispetto al paragrafo precedente. Occorre sottolineare, però, che qui l'occhio con cui talvolta affronto le medesime tematiche è quello gentiliano.

³⁴ Cfr. G. Gentile, *La filosofia di Marx*, Le Lettere, Firenze 2003.

rimprovera ai materialisti di collocare il soggetto e l'oggetto della conoscenza in una posizione astratta, e quindi falsa, in cui l'oggetto sarebbe opposto al soggetto, accidentalmente incontrato e conosciuto. Soggetto e oggetto sono per Marx termini correlativi, inscindibilmente legati. Come non ritrovare nella concezione gentiliana di soggetto e oggetto l'eco di questa riflessione? Riflessione in cui, per altro, si dichiara che quando si conosce si costruisce, si fa l'oggetto; e quando lo si fa o lo si costruisce, lo si conosce. Il soggetto - scrive Gentile - mano a mano che costruisce l'oggetto, costruisce se stesso. A tratti, leggendo queste pagine gentiliane, non si distingue più se il filosofo attualista esponga il pensiero marxiano o il proprio! La conoscenza è sviluppo continuo e progressivo di soggetto e oggetto, e la causa di tale sviluppo risiede nell'attività del soggetto.

La filosofia della prassi si pone contro la filosofia dell'intuito, e in questo principio marxiano Gentile si riconosce fino in fondo. Il filosofo attualista si stacca invece da Marx nel momento in cui quest'ultimo fa coincidere l'antitesi in questione (filosofia della prassi contro filosofia dell'intuito) con quella tra materialismo e idealismo. Marx, nella sua riflessione, si pone all'interno di un materialismo secondo il quale non esiste nulla oltre il sensibile: si delinea chiaramente la distanza di questo materialismo dalla filosofia idealistica. Il primo svolge una funzione conservatrice rispetto all'ordine esistente; il secondo guida a "trasformare il mondo" - scrive Del Noce - divenendo come una sorta di "materialismo storico"³⁵. Secondo Gentile l'idealismo è il vero sucedaneo del materialismo storico.

Secondo Marx, infatti, la realtà è una produzione dell'uomo, non, però, del pensiero, come era per Hegel e come sarà per Gentile, ma dell'attività sensitiva. Il

³⁵ Per il concetto di materialismo storico rimando alle pagine che seguono.

ritorno marxiano a Hegel, approvato in pieno da Gentile, è innegabile. Risulta però “deformato” nel momento in cui entra in gioco, al posto dello spirito idealistico, la reale e concreta attività sensitiva umana. L’idealismo non negava il senso, ma lo riconosceva come momento del pensiero. La filosofia materialistica, invece, non può ammettere un pensiero come tale. Il pensiero, infatti, è considerato in questo sistema come forma derivata e accidentale dell’attività sensitiva: «questa è l’attività originaria; e in essa è quindi la radice e la sostanza del pensiero. Sicché, parlando del pensiero, checché se ne dica, si vuol sempre parlare della forma ordinaria consapevole di un’attività originaria inconscia, che è la sensitiva»³⁶.

La soggettività così come Marx la concepisce è “finita”, e si scontra con una realtà indipendente da essa: il soggetto la trasforma³⁷. Gentile invece, nel suo concetto di prassi, include produttività e creatività del conoscere, in cui soggetto e oggetto non sono indipendenti l’uno dall’altro, bensì uniti tra loro. Il carattere produttivo del pensante rispetto al pensato è ciò che differenzia rispetto a Marx. La prassi è - secondo Gentile - il concetto chiave della filosofia marxiana. Tale concetto era nuovo rispetto al materialismo, ben presente invece all’idealismo. L’individuo stesso è soggetto della prassi, che coincide con la realtà medesima. Il filosofo attualista insiste sull’opposizione tra una filosofia che afferma l’attività del soggetto, e quella che lo riduce invece a pura passività. Nella concezione marxiana la prassi è «relazione necessaria di soggetto ad oggetto. Questa prassi non può non essere indirizzata alla produzione dell’oggetto; anzi in questa produzione essa propriamente consiste. E questa produzione è per l’appunto il suo *fine*»³⁸.

³⁶ Cfr. ibi, p. 82-83.

³⁷ In Marx non c’è natura che precede l’uomo in quanto tale. L’uomo non crea la natura. La concezione di Marx è di tipo organicistico.

³⁸ Cfr. ibi, p. 92.

La filosofia di Marx - secondo Gentile - rappresenta la vera scoperta del concreto e il superamento delle questioni scolastiche. Soltanto la prassi può spiegare il divenire della storia; l'uomo, soggetto della prassi, è diventato il vero principio della storia. «Insomma sembra che per Gentile il marxismo sia veramente la sostituzione della filosofia della libertà umana a quella filosofia della necessità che fino allora aveva, in forme comunque larvate, imperato»³⁹. Gentile vuole riconoscere la grande forza speculativa della riflessione marxiana, ma anche sottolineare in seconda battuta la contraddizione che essa contiene. Prezioso per Gentile è il concetto della prassi, che nel suo attualismo diviene sinonimo di attività, creatività, continua produzione che è conoscere, conoscere che è produzione e non passiva contemplazione. L'entusiasmo gentiliano, però, si compensa con una forte critica nei confronti di Marx: la prassi, infatti, si sviluppa in ambito materialistico, producendo un sistema contraddittorio in cui la forma (prassi) e il contenuto (materia) sono assolutamente inconciliabili. La materia viene a prendere il posto dell'idea hegeliana, mettendo in evidenza come tale sistema sia il risultato di una incomprensione della filosofia hegeliana medesima. Leggiamo le parole di Gentile a questo proposito: «la correzione del materialismo consiste in un'applicazione alla materia di ciò che Hegel aveva esattamente scoperto per rispetto allo spirito. Giacché Marx non fa se non sostituire al pensiero la materia; ma una materia fornita della medesima attività, che una volta si ritenne privilegio del pensiero; e questa attività si studia di definire con gli stessi caratteri, poiché cotesti caratteri erano stati esattamente determinati da Hegel»⁴⁰. Marx aveva destinato alla materia i caratteri della storia, quali farsi incessante e perpetuo divenire, attribuendo quindi il principio dell'attività, proprio

³⁹ Cfr. A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 71.

⁴⁰ Cfr. G. Gentile, *La filosofia di Marx*, p.86.

dell'uomo, alla sfera sensitiva. Aveva concepito il pensato (cioè la materia) in maniera dialettica. La realtà che in Feuerbach era concepita immobile, diviene in Marx pratica e attiva⁴¹. Marx vuole trasportare la prassi dall'astratto idealismo nel concreto materialismo. Occorre insistere, dunque, sull'impossibilità di tenere insieme la riduzione del reale alla materia e la storicità predicata di questo stesso reale. La contraddizione risiede nell'accoppiare alla forma del divenire della prassi il contenuto della materia in quanto unica realtà.

Come si pone Gentile di fronte a questa struttura elaborata da Marx? In poche battute potremmo sintetizzare così: nella dottrina marxiana - ribadisce Gentile - occorre distinguere tra forma, che è procedimento dialettico, e contenuto, materialistico: materialismo e dialettica insieme sono contraddittori. Tale contraddizione, secondo il filosofo attualista, troverà soluzione proprio nel suo idealismo. Gentile infatti, nel *Sistema di Logica*, sostituirà al pensato il pensante: in questa maniera, la dialettica attribuita al pensiero che si fa incessantemente cesserà di produrre un risultato contraddittorio. Afferma Del Noce riguardo all'attualismo rispetto al marxismo: «Posizione ulteriore al marxismo, e valida sua critica, dunque, ma come il momento della sua decomposizione necessaria: questo mi pare il posto dell'attualismo nella storia della filosofia come in quella del nostro secolo»⁴². Mi trovo in pieno accordo con questa conclusione. Gentile e Marx sono accomunati dalla polemica contro la presupposizione della realtà al pensiero, ponendosi in linea con Hegel. Gentile è d'accordo con Marx nel giudicare meccanicistico il

⁴¹ Non mi soffermo ad approfondire il materialismo in Feuerbach perché esula dal tema del divenire, di cui mi occupo, anche se a tratti, dal mio scritto, si evince il nucleo del suo pensiero. Sintetizzando: ciò che allontana Feuerbach da Marx è separare la materia dalla prassi e attribuire la prassi solo al pensiero. Cioè: l'uomo per Feuerbach è attivo, ma come pensiero, producendo pensati e subendo, invece, fatti.

⁴² Cfr. ibi, p. 77.

materialismo di Feuerbach, e anche sulla necessità di recuperare la struttura della prassi attraverso un ritorno a Hegel. Ciò che allontana i due autori è il mantenimento, in Marx, del materialismo come rovesciamento necessario della filosofia hegeliana: Marx infatti trasferisce la soggettività pratica da astratta concezione idealistica dello spirito a reale e concreta attività umana sensitiva; un contenuto empirico è investito, indebitamente, di forma speculativa. Il filosofo di Treviri, secondo Gentile, è nel vero fino a che resta hegeliano; cade nella contraddizione nel momento in cui subisce l'influenza di Feuerbach. Nell'idealismo il senso è un momento del pensiero, che rimane attivo e produttivo solo come pensiero; nel materialismo l'attività è originariamente sensitiva e appartiene al pensare in maniera derivata. Per Marx il pensiero in quanto tale rispecchia la realtà, cioè passivo.

Il ruolo dell'uomo nella filosofia di Marx è centrale, proprio come lo è nell'idealismo gentiliano. È strettamente legato, l'individuo, al concetto di prassi, proprio perché come già anticipavo, esso è il soggetto materiale della prassi, e ha un oggetto a lui connesso: proprio in tale connessione consiste la prassi originaria - scrive Gentile -, che producendo l'oggetto forma la società e la storia. Ecco come si declina, in Marx, la dialettica della storia. L'uomo, nella filosofia marxiana, non è l'uomo dello stato di natura, ma l'uomo sociale storicamente determinato. L'individuo è *socius*, cioè fa la società che, a sua volta, agisce su di lui rendendolo sociale⁴³. In questa riflessione, non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza. È

⁴³ Nella terza delle sue *Tesi su Feuerbach* leggiamo: «la dottrina materialistica che gli uomini sono prodotti dell'ambiente e della educazione, e che pertanto uomini mutati sono prodotti di un altro ambiente e di una mutata educazione, dimentica che sono proprio gli uomini che modificano l'ambiente e che l'educatore stesso deve essere educato». (Cfr. K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in G. Gentile, *La filosofia di Marx*, p.69). Non esiste uomo che sia in società e non agisca su di essa; non esiste uomo su cui la società in cui vive non reagisca.

proprio con questa considerazione che si apre il primo saggio dell'opera gentiliana da me qui considerata, intitolato *Una critica del materialismo storico*. In queste pagine Gentile approfondisce il concetto di "materialismo storico", appunto, mettendoci nelle condizioni di considerare ancora una volta, in questo caso attraverso il suo sguardo, l'eredità hegeliana nella filosofia di Marx. Scrive Gentile a questo proposito: «Si fa un merito a Marx d'aver capito, - in ciò seguendo Hegel, - che non è l'Idea o che altro di astratto che si sviluppa dialetticamente, ma la società stessa; cioè la società in quello che ha in se stessa di essenziale ed originario, il fatto economico, dal quale tutti i fenomeni sociali dipendono e derivano»⁴⁴. Anche se apparentemente le cose e la storia ci risultano essere qualcosa di indipendente da noi, siamo noi che "foggiamo la storia" poiché siamo noi che la vediamo dotata di un significato e una legge che la fa scorrere. Ecco allora che il materialismo storico determina il processo di sviluppo della storia. In ogni fatto storico, per Hegel, è essenzialmente presente l'idea, che si sviluppa dialetticamente; per Marx la materia, cioè il fatto economico, che si sviluppa anch'esso dialetticamente. Il materialismo storico, dunque, è una scienza che ha per oggetto tutta la storia. Gentile conclude il primo saggio con queste parole: «Il materialismo storico [...] considerato dall'aspetto filosofico ci riesce uno de' più sciagurati devianti del pensiero hegeliano, in quanto riconduce ad una metafisica del reale, inteso come oggetto alla maniera prekantiana; e quel che è più, trascina alla concezione di una dialettica, determinabile a priori, del relativo»⁴⁵. Il guaio è, secondo Gentile, che qui il relativo è costretto a fare le parti dell'assoluto: quello che il filosofo attualista non accetta è che la storicità materiale, con la sua accidentalità, sia elevata a dialettica.

⁴⁴ Cfr. G. Gentile, *La filosofia di Marx*, p. 36.

⁴⁵ Cfr. ibi, p. 58.

Il tema della storia è ripreso anche nel secondo saggio di Gentile, *La filosofia della prassi*, e qui si connette, appunto, al concetto di prassi: «La prassi importa soggetto ed oggetto; quindi, contraddizione e conciliazione che ritorna a una contraddizione sempre maggiore per effetto dello svolgimento del soggetto. Il quale, per sua natura, non può vivere se non nella società, e quindi nella storia»⁴⁶. Il divenire, in Marx, è la prassi storico sociale, cioè la prassi produttiva, con i conflitti ad essa inerenti. Potremmo definire il materialismo storico come la descrizione di questo divenire. La contraddizione che entra in gioco in questa struttura, è il conflitto tra classi, che si genera dalla lotta tra interessi e svantaggi. Se non si trova una conciliazione, scoppia la rivoluzione. E così via, un susseguirsi di rivoluzioni, fino a che si giunge all'esito ultimo: la società senza classi, dove la classe dominata è universale e incarna gli interessi dell'uomo in quanto tale⁴⁷. Lo sviluppo della prassi è dialettico; la prassi non può arrestarsi. Noi siamo il soggetto di tale prassi, e noi - conclude Gentile - facciamo la storia. La società, dunque, muterà inevitabilmente: la contraddizione non consente che permanga nello stato attuale.

Molto efficace, per riprendere le fila di tutto il discorso, la conclusione critica proposta da Gentile rispetto alla sua analisi della prassi marxiana. Leggiamo, in primo luogo, dalla prima delle *Tesi su Feuerbach* di Marx, dove tale critica si radica: «il difetto principale di ogni materialismo fino ad oggi, compreso quello di Feuerbach,- è che l'oggetto, il reale, il sensibile è concepito solo sotto la forma di oggetto o di intuizione; ma non come attività sensibile umana, come attività pratica, non soggettivamente»⁴⁸. Quello che Marx critica in queste battute, e che lo porterà ad

⁴⁶ Cfr. ibi, p. 105.

⁴⁷ Una precisazione: la società senza classi, nella concezione marxiana, è un passaggio ulteriore della dittatura del proletariato.

⁴⁸ Cfr. K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in G. Gentile *La filosofia di Marx*, p. 68.

elaborare il suo “materialismo storico”, è proprio ciò che Gentile a sua volta criticherà in questa nuova concezione di materialismo. Il filosofo attualista non condivide il concetto stesso di “materialismo storico”, cioè un «sistema che non concepisce la materia come fissa e stabile; ma in continuo farsi, in continuo divenire. Ma dove il principio dell’attività? La prassi è sinonimo in Marx di *attività sensitiva umana*. Dunque l’attività della materia risiede nell’uomo. [...] Marx non fa altro che sostituire allo spirito il corpo, all’idea il senso: e ai prodotti dello spirito [...] i fatti economici, che sono i prodotti dell’attività sensitiva umana, nella ricerca della soddisfazione di tutti i bisogni materiali, cui Feuerbach aveva ridotto l’essenza dell’uomo»⁴⁹. Si tratta di un materialismo che, essendo tale, vuole riconoscere come reale solo ciò che è sensibile, concependolo però non come statico e inerte, ma come dinamico e in perpetuo *fieri*. Ecco perché “storico”, proprio a sottolineare la sua natura dialettica. Un materialismo, però, che per essere storico è costretto a negare il suo fondamento: che non esista altra realtà oltre la sensibile statica; è un materialismo che, per essere storico, cessa di essere materialismo. Scrive Gentile: «la materia per sé è inerte, quindi sempre uguale a se medesima. Donde deriva la sua operosità, che la fa divenire incessantemente? Dicasi pure che le è immanente una forza; ma questa forza che trasforma via via la materia secondo uno sviluppo dialettico e finalistico, è una forza razionale: è ragione, è spirito»⁵⁰. Ed ecco esplicitate, da Gentile stesso, le radici dell’attualismo in questo materialismo, da cui anche prende le distanze nel momento in cui esso si fa contraddittorio. Il materialismo storico è definito dal filosofo attualista un “eclettismo” di elementi tra loro contraddittori, che egli stesso si impegnerà a portare a coerenza.

⁴⁹ Cfr. G. Gentile, *La filosofia di Marx*, p. 156.

⁵⁰ Cfr. ibi, p. 164.

Per concludere, un appunto sul tema del lavoro, già ripreso nel paragrafo precedente a proposito di Hegel e Marx. Anche Gentile ripropone la valorizzazione del lavoro come momento fondamentale per la realizzazione di una società autentica, proponendo quello che definirà “umanesimo del lavoro”: «da quando lavora, l’uomo è uomo, e s’è alzato al regno dello spirito, dove il mondo è quello che egli crea pensando: il suo mondo, sé stesso. Ogni lavoratore è *faber fortunae suae*, anzi *faber sui ipsius*. [...] L’uomo reale, che conta, è l’uomo che lavora, e secondo il suo lavoro vale quello che vale. Perché è vero che il valore è il lavoro»⁵¹. Il valore del lavoro che si evince da queste righe tratte dal testo gentiliano, lascia intravedere l’impronta di Marx; e entrambi, Gentile e Marx, richiamano Hegel.

⁵¹ Cfr. G. Gentile, *Genesi e struttura della società* (1946), Le Lettere, Firenze 2003, p. 112.

Cap. 3. Gentile e Spaventa

3.1. Bertrando Spaventa e la dialettica hegeliana

Per poter affrontare il tema del divenire in Spaventa, sempre adoperando le lenti del filosofo attualista, ritorno a considerare, come già avevo fatto per Marx, il rapporto che intercorre tra Spaventa e Hegel. Questa maniera di procedere è dettata dal fatto che anche per questi due filosofi, Gentile e Spaventa appunto, il denominatore comune è Hegel; e come Marx, anche Spaventa e Gentile condividono la necessità di riformare la dialettica hegeliana. È proprio dalla *Riforma della dialettica hegeliana* di Gentile, che contiene un capitolo dedicato alla riforma della dialettica hegeliana da parte di Spaventa, e da alcuni altri testi hegeliani dello stesso Spaventa, che prende le mosse la mia riflessione.

Riferisce Gentile che Spaventa, nella memoria del 1864 intitolata *Le prime categorie della logica di Hegel*, fece profonde osservazioni per infondere nella categoria dell'essere la vita del pensiero come pensare. La stessa linea tenne in *Logica e metafisica*, del 1867, dove espose una lunga trattazione riguardante i concetti di essere e non-essere. Tali riflessioni però, secondo il filosofo attualista, non giunsero mai a compimento, poiché l'essere era ancora per Spaventa il pensato e non il pensare; in questo stesso pensato - scrive Gentile - si intravedeva il pensare. Leggiamo dal testo gentiliano: «Lo Spaventa, invece, non solo non indietreggiò più nella coscienza dell'errore hegeliano e della necessità di una riforma della nuova dialettica; ma progredì, e da un suo scritto inedito, ora scoperto, si può arguire che

abbia anche raggiunto la meta»⁵², intendendo con essa proprio questo “intravedere” il pensare nell’essere.

Per poter ben comprendere che cosa sia il divenire per Spaventa, concetto che emerge di pari passo alla sua analisi del discorso hegeliano, è necessario muoverci direttamente all’interno dei testi, ripercorrendo i graduali passaggi logici compiuti dal filosofo⁵³. Consideriamo gli *Scritti filosofici*⁵⁴, in cui nel capitolo intitolato *Le prime categorie della logica di Hegel* Spaventa espone i concetti di Essere, Non Essere, Divenire ed Esserci, a partire dalla proposta hegeliana, per poi discutere le obiezioni che ad essi si possono muovere⁵⁵. Naturalmente, dato il tema del mio lavoro, mi concentrerò sui passi funzionali alla costruzione del concetto di Divenire.

In prima battuta, Spaventa tenta di esporre quale sia la differenza tra Essere e Pensare, precisando che nell’Essere *ut sic* non si riscontra opposizione tra Essere pensante e Essere naturale, cioè quella opposizione di pensare ed essere sostenuta comunemente. Si tratta piuttosto di distinzione, non di opposizione; cioè, «non più Pensare = realtà pensante, ed Essere = Realtà naturale; ma dico: Pensare ed Essere, questi due opposti, *nello* stesso Pensare, *nell’atto stesso* del Pensare, e perciò non più opposti, e l’uno, direi, *fuori* dell’altro, l’uno qui e l’altro lì, ma solo *distinti*, cioè *due* e insieme *uno*»⁵⁶. Quello che fuori dal Pensare era in opposizione, ora è semplicemente distinto all’interno del Pensare medesimo: l’atto del Pensare non sarebbe nulla senza pensato; sarebbe non-Pensare. Alla stessa maniera, il pensato non

⁵² Cfr. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, p. 30.

⁵³ Nella sua riflessione egli dialoga spesso con altri pensatori, fra i quali ad esempio Trendelenburg.

⁵⁴ Alla stessa maniera, potremmo considerare *Logica e Metafisica*, dove i medesimi temi sono affrontati esattamente nello stesso modo. Ho scelto di procedere con gli *Scritti Filosofici* adoperando un criterio semplicemente cronologico.

⁵⁵ «Dichiarerò in primo luogo il significato che io do a tali categorie, e come intenda la loro deduzione; in secondo luogo esporrò le obiezioni e quella che a me pare la vera via di risolverle» (cfr. B. Spaventa, *Scritti Filosofici*, in B. Spaventa, *Opere*, a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972, vol. I, p. 370).

sarebbe senza atto del Pensare. Il pensato senza atto del Pensare, cioè come semplice oggetto, rimarrebbe allo stato di pensabile, definibile come “pensato fatta astrazione dal pensante”. Quando dico l’Essere e non un Essere - scrive Spaventa - io sono pensiero. Alla stessa maniera, fissando l’Essere, non mi distinguo come pensiero dall’Essere, bensì mi “estinguo” come pensiero nell’Essere, io sono l’Essere.

Questo discorso è proposto da Spaventa per introdurre al concetto di dialettica, e dunque di divenire: l’estinguersi del pensare nell’Essere, infatti, è la contraddizione dell’Essere, cioè la prima scintilla della dialettica. Questo estinguersi del Pensare nell’Essere è “distinguersi”, è vivere. Scrive Spaventa: «L’Essere si contraddice, perché in quanto *Essere* si mostra *Non Essere* (in quanto astratto si mostra astrazione; in quanto Essere si mostra Pensare; in quanto è *l’Essere che è il Non Essere*. Non sono due esseri [...]; ma è l’Essere che è il Non Essere»⁵⁷. In effetti, se fossero due Esseri, non sussisterebbe alcuna contraddizione: essa esiste, ed è immanente all’Essere, poiché essi sono uno e allo stesso tempo distinti e differenti. L’Essere risulta allora inquieto; in questa maniera si approda alla definizione spaventiana del divenire: Essere che è, e, in quanto è, non è. «Il Divenire è l’Essere che è Non Essere, l’Essere che è Pensare, il Pensato che è Pensare [...]. Io penso l’Essere; e in quanto penso l’Essere, sono il Pensare, sono il Non Essere. [...] Essere e Non Essere, in quanto inverati nel Divenire, non sono più quel che erano prima di essere inverati; ma sono ciascuno quella stessa *unità nella differenza* che è il Divenire, e in quanto tale unità, sono davvero, cioè *attualmente, distinti*»⁵⁸. Divenire come perpetua esigenza mai adempita; potremmo dire - adoperando il lessico che

⁵⁶ Cfr. ibi, p. 373.

⁵⁷ Cfr. ibi, p. 380.

⁵⁸ Cfr. ibi, p. 382.

Gentile utilizza per riformare la dialettica hegeliana -: divenire come processo che non precipita mai in un risultato definitivo.

Spaventa conclude questo scritto sulle prime categorie della logica di Hegel con una discussione su originalità e semplicità del Movimento. Mi soffermo su queste pagine perché mi pare lascino emergere in maniera molto evidente un punto rilevante ai fini del mio lavoro. Si tratta di concetto di divenire inteso come originario. Vediamo come procede il filosofo nel suo scritto: «È primo, si dice, quello senza di cui niente s'intende, e il quale si fa intendere da sé. [...] Ma siccome l'Ultimo io non l'ho senza il Primo, e d'altra parte senza l'Ultimo non intendo davvero niente, così il vero Primo, cioè quello che mi fa intendere tutto e che davvero s'intende da sé, non è né il Primo *ut sic*, né l'Ultimo *ut sic*, ma il Primo *come* Ultimo. Il *Primo come Ultimo* è tutto il *Processo*»⁵⁹. Ogni cosa, allora, risulta essere secondaria rispetto al movimento, che è il Primo: senza questo, nulla ha inizio e, a sua volta, questo non ha avuto inizio da altro. Il Primo, allora, non è l'Essere, come molti pensatori hanno sostenuto: ponendo l'Essere come Primo; infatti, - scrive Spaventa -, anche in quella ipotesi si approderebbe comunque al divenire come Primo. Ecco il passaggio centrale della dimostrazione: «Dunque, dicendo *essere*, io dico *pensiero*: dico *non essere*. Dunque il Primo non è l'Essere, ma l'Essere che è *Non essere*»⁶⁰, cioè il divenire appunto. Le categorie considerate sono tutte relative al processo: il vero concreto è proprio il processo dialettico. Ci troviamo di fronte ad una deposizione e trascendentalizzazione delle categorie hegeliane, ricondotte ora alla dimensione astratta. Si chiude così la questione relativa al divenire come Primo

⁵⁹ Cfr. ibi, p. 433.

⁶⁰ Cfr. ibi, p. 434.

in Bertrando Spaventa: tematica alla quale dedico ora solo questo accenno, ma che riprenderò nell'ultima parte della mia tesi in maniera approfondita.

Come già ho sottolineato, Spaventa in *Logica e Metafisica* riprende i medesimi temi affrontati precedentemente. Mi sembra opportuno riconsiderare qui qualche passaggio di quell'opera inerente al rapporto tra essere e pensiero, partendo dalla duplice professione di idealismo dell'autore. Nella Prefazione, infatti, in due passaggi Spaventa ribadisce con convinzione il suo essere idealista, precisamente esprimendosi così: «Io sono ancora idealista: ma di quello idealismo che non esclude, anzi contempera in sé il naturalismo, il positivismo, il meccanismo»⁶¹, affermazione ripetuta a chiare lettere nelle pagine appena successive. Un secondo punto che mi preme sottolineare riguarda la differenza tra l'uomo e l'animale, a proposito della quale l'autore chiarisce il ruolo creativo che l'uomo svolge nei confronti del mondo già esistente, e innanzitutto nei propri confronti. È l'uomo stesso, infatti, a formarsi, a formare la propria esistenza e in ultima battuta il proprio mondo. Questo creare se stesso - scrive Spaventa - è il vero pregio e la vera dignità dell'uomo, e «questa autoctisi è la stessa libertà umana nel suo schietto significato, e l'organo infaticabile di questa libertà, anzi la libertà stessa, è il pensiero, la libera riflessione dell'uomo sopra sé stesso»⁶². Autoctisi come libertà; libertà che è pensiero: mi pare che potremmo definire un pensiero così concepito come “pensiero creatore”, pensiero che crea pensando: pensiero pensante, insomma. Ecco come si ritrova, tra le righe di Spaventa, l'eredità che Gentile raccoglierà. Anche il ruolo dello spirito va a sottolineare una certa continuità tra i due autori; lo spirito infatti, essendo pensiero, è in continuo sviluppo: passa da una forma a un'altra conservando, ad ogni passaggio,

⁶¹ Cfr. B. Spaventa, *Logica e Metafisica*, in B. Spaventa, *Opere*, a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972, vol. III, p. 15.

qualcosa della forma precedente. Quella forma - leggiamo dal testo spaventiano - rimane in sordina, non è distrutta, bensì è trasformata e messa in seconda linea.

Il tema della dialettica è affrontato in maniera diretta nelle pagine in cui l'autore tratta del concetto⁶³. Dopo aver definito il concetto come “unità soggettiva di ogni cosa”, produzione di ogni cosa determinata, sottolineandone dunque il ruolo creativo, Spaventa definisce la dialettica del concetto come unità della dialettica dell'essere e dell'essenza, cioè come “sviluppo”. Scrive il nostro filosofo: «La vera definizione non è dunque qualcosa di compiuto e assodato una volta per sempre a un tratto. Invece è processo. È tale, perché tale è il vero concetto, cioè processo, genesi, mediazione, sviluppo. Il concetto è sviluppo, cioè dialettica»⁶⁴. Fissata la definizione di concetto, il suo essere processo e sviluppo, ci interessa il passaggio ulteriore compiuto da Spaventa in proposito: affrontando il sillogismo del concetto, l'autore arriva ad affermare che sviluppo è soggettività, Io. Il soggetto, l'Io, è identificato con il principio dello sviluppo, divenendo lo sviluppo stesso e il risultato di tale sviluppo. Sviluppo è sviluppo di se stesso - scrive Spaventa - e perciò è soggetto. Il passaggio da concetto a soggetto attraverso lo sviluppo, cioè attraverso il divenire, ci guida all'analisi del rapporto tra soggetto ed oggetto. Il concetto è soggetto, e come tale si sviluppa, realizza se stesso, diviene “per sé” quello che è “in sé”. L'oggetto è il risultato della dialettica del soggetto che diviene. Scrive Spaventa: «Il soggettivo così, e in quanto sviluppato così, è oggettivo. Questo vuol dire: trarre dal pensiero

⁶² Cfr. ibi, p. 129.

⁶³ “Concetto” è detto qui in senso hegeliano; non nel senso della logica classica, bensì come figura dell'Assoluto che è pensiero soggettivo e oggettivo, la cui sintesi è l'Idea.

l'essere [...]. Il pensiero è, esiste, ha esistenza, in quanto, come vero pensiero, come concetto, come soggetto, si sviluppa: si oggettiva»⁶⁵.

Sempre a proposito del soggetto che si sviluppa, molto interessante la riflessione intorno all'individuo che "genera e muore": immagine perfetta del divenire. L'individuo, in quanto genera, è già in sé la sua propria negazione: fa esistere perché deve cessare di esistere. Gentile, reinterpreandolo, riprende questo pensiero, laddove afferma che per continuare ad essere, occorre continuamente cadere nella negazione. La proposta spaventiana è, potremmo dire, più drastica: l'individuo muore per continuare a vivere come genere; in Gentile invece non c'è morte vera e propria dell'individuo, ma negazione continua per continuare a vivere. Il discorso, nonostante le differenze, risulta a mio modo di vedere parallelo. Potremmo sintetizzare in questa maniera: nell'idealismo classico, la morte è necessaria alla vita. Basti pensare ad Hegel, che nella filosofia della natura tratta della morte come *Aufhebung* tra individuo e genere. Nella morte, infatti, l'individuo si risolve nel genere; l'individuo si riconcilia col genere morendo. Nel neoidealismo, invece, siamo di fronte non ad una morte vera e propria, ma ad una negazione delle singole determinazioni, che è funzionale alla vita.

Tornando al testo gentiliano con cui ho aperto il paragrafo, leggiamo che fin dal 1861 «Spaventa mirava al problema della logica hegeliana, come spiegazione del conoscere, e sentiva che la soluzione non poteva essere se non nella prova dell'identità della logica col logo, ossia del pensiero col reale»⁶⁶. L'essere non è più un'idea in sé, ma una categoria, cioè un atto mentale: l'atto della mente si realizza come unità di essere e non essere, cioè di divenire. La inseparabilità di essere e non-

⁶⁵ Cfr. B. Spaventa, *Logica e Metafisica*, p. 388. Spaventa richiama qui all'esistenza di Dio. Non ci occupiamo di questo ulteriore passo compiuto dall'autore perché esula dal nostro tema principale.

essere, su cui Hegel si fermava, - scrive Gentile - è momento essenziale dell'atto del pensare: ma è un momento che va integrato con la dinamicità, su cui si concentra ora Spaventa, notando che l'essere stesso si nega nel non-essere, pensando. Il pensare irrompe nella staticità dell'essere, ma non *ab extra*, in quanto il pensare, per come Spaventa lo intende, è già immanente nell'essere che non è: «Tale è dunque per me il vero significato del non-essere: tale è la riforma che bisogna fare nel concetto del nulla, come si trova nella logica di Hegel»⁶⁷. La lotta che Spaventa intraprese contro alcuni hegeliani, era proprio diretta contro la pretesa di questi di concepire l'essere mosso da sé, fuori dal pensare e senza il pensare. Non si può intendere la dialettica hegeliana - scrive il filosofo - ponendo da una parte l'idea, considerata immutabile, e dall'altra il pensiero, inteso come transito da un'idea all'altra, ma concepito come completamente soggettivo. L'errore di Hegel e dei suoi interpreti, allora, è di ridurre le categorie (tipicamente l'idea) a dato, togliendo loro ogni natura intrinsecamente dialettica. Pensiero e idea sono uno sebbene distinti - sostiene il nostro autore -, e l'idea è tale, in quanto è pensata; e il pensiero è il pensiero in quanto pensa l'idea. In questa unità consiste la immutabilità e insieme la dialetticità dell'idea. L'idea pensata, stimola, per così dire, il pensiero che pensa, e il pensiero si muove; questo movimento, in quanto pensiero e idea sono uno, è movimento dell'idea stessa: solo così, il pensiero passa a un'altra idea. Le categorie hegeliane, dunque, sono "dialettizzate", non dialettiche per loro natura; le dialettizza l'atto di pensiero. Ecco la grande rivoluzione dello Spaventa rispetto alla filosofia hegeliana, rivoluzione di cui forse egli, secondo il filosofo attualista, non fu nemmeno consapevole.

⁶⁶ Cfr. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, p. 37.

⁶⁷ Cfr. *ibi*, p. 32.

È nel *Frammento inedito* che Spaventa espone in maniera organica la sua interpretazione di Hegel⁶⁸. La riflessione spaventiana si concentra intorno al ruolo di soggetto e oggetto, a partire dalle osservazioni di Hegel e Protagora a questo proposito. Hegel fissava come “primo” l’assolutamente indeterminato, cioè l’essere. Assolutamente indeterminato è però il niente, dunque essere e niente sono differenti e allo stesso tempo identici. A questo punto entra in gioco Protagora, e il ruolo che egli attribuisce all’uomo, senza il quale il divenire risulterebbe impossibile. L’essenza dell’uomo - secondo Hegel - è il pensare: fuori del pensare niente è. Ora, dunque, il ruolo dell’uomo risulta chiaro: l’uomo pensa, sì, ma rimane in qualche maniera totalmente “altro”, passivo rispetto all’oggetto che, visto o pensato, è lì e mi s’impone. Tutto il processo dipende da lui, - l’oggetto -, per nulla da me, soggetto che osservo. In questa prospettiva, pensiero e oggetto del pensiero, vengono concepiti erroneamente come «due che s’incontrano così, come se fossero prima separati, s’incontrano non si sa come, allora si domanda: è dunque l’oggetto che costituisce e fa essere il pensiero, o al contrario?»⁶⁹. Spaventa ritiene che l’oggetto sia logico, pensabile e pensato, sottolineando fortemente come pensiero ed essere siano uniti da un vincolo essenziale. Scorretta è la posizione di chi, vedendo che l’essere in sé è statico, fa entrare in gioco il pensiero come atto posteriore, che trova già costituito l’essere: pensiero che arriva in seconda battuta, e che non ha alcun ruolo attivo-creativo nei confronti di qualcosa che già è compiuto in sé.

L’essere è essenzialmente atto del pensare; diventa altro da sé, diviene e si sviluppa, ma per suo proprio movimento: si tratta di una dialettica interna al pensiero

⁶⁸ Il *Frammento inedito* sarà un punto di riferimento importante per la riforma della dialettica hegeliana proposta successivamente da Gentile. La considerazione che il filosofo attualista ha nei confronti di questo testo, è testimoniata anche dal fatto che egli lo inserisce all’interno della sua *Riforma della dialettica hegeliana*.

stesso. Siamo di fronte ad un pensare e ad un pensato: essere che diviene ente. Si chiede Spaventa: che ruolo avrebbe il soggetto di fronte ad un ente che di per sé diviene e si fa quello che è? Occorre davvero accettare la posizione di semplice spettatore per il soggetto, che è pensiero soggettivo, di fronte alla dialettica di pensare e pensato? Quale relazione sussiste tra pensiero oggettivo e pensiero soggettivo? Il nostro autore risponde chiarendo la posizione del soggetto in questa maniera: «Io non devo stare a guardare, e ripetere poi ciò che avviene nell'essere, nel non essere etc., e in generale nell'Ente, nell'oggetto del pensiero: ma l'atto dell'Ente e l'atto mio, in quanto io dico di ripensare, sono uno e medesimo atto»⁷⁰. Il legame tra ente e pensiero è fondamentale, in quanto l'ente di fronte a me è necessario al pensiero perché esso sia tale: ente che pare estrinseco alla mente, ma che tale non è, poiché la mente non è tale senza l'ente; e viceversa l'ente non è ente se non è mentale.

Per riprendere le fila di tutta la questione, potremmo riassumere così: la riforma spaventiana della dialettica di Hegel ha come scopo quello di accentuare la nota dinamica, attiva e produttiva dell'identità tra essere e pensiero. È messa in risalto, infatti, l'attualità dell'essere che è divenire, che è atto, pensiero in atto. Viene riformata la concezione hegeliana di un essere puro, indeterminato ed estraneo al pensiero: l'essere pensato è tale in quanto è pensato; è esso stesso pensiero. Spaventa afferma l'inseparabilità di essere e non-essere: l'essere si nega nel non-essere nell'atto stesso del pensare. Sono così poste le premesse della riforma gentiliana della dialettica di Hegel.

⁶⁹ Cfr. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, p. 47.

⁷⁰ Cfr. ibi, p. 55.

3.2. *Bertrando Spaventa*

Gentile, come fa per altri autori da me trattati in questo lavoro, dedica a Betrando Spaventa un'opera che porta come titolo il nome dell'autore trattato: *Bertrando Spaventa*, appunto. La prima edizione di questa risale al 1899, ed è con un riferimento ad essa che si apre la prefazione alla seconda edizione, del 1920. In queste pagine il filosofo attualista avverte che si tratta di un saggio biografico intorno a Spaventa, pubblicato come proemio alla prima raccolta degli scritti di quest'autore. L'edizione più recente dell'opera, pubblicata nel 1970 e curata da Vito A. Bellezza, risulta essere il corpo completo degli scritti di Gentile intorno a Spaventa, ritenuto dal filosofo attualista il maggior pensatore italiano della seconda metà del secolo XIX. Questa premessa, che mostra uno spiccato interesse gentiliano nei riguardi del filosofo abruzzese, è utile per intuire l'importanza che questo autore ha avuto nella formazione del filosofo siciliano, e per chiarire che i miei riferimenti bibliografici si rivolgeranno a due delle tre edizioni in questione: adopererò l'ultima nelle parti che risultano essere integrative rispetto all'edizione del 1920, curata direttamente da Gentile.

«Giacché ai giovani mi piace tornare a dedicare questo saggio, nella rinfrancata speranza che gli studi filosofici tornino a coltivarsi in Italia con quella serietà, con quell'ardore, con quella fede, di cui lo Spaventa diede sì nobile esempio; allo Spaventa guardando come al più compiuto rappresentante della nostra eredità spirituale»⁷¹. Con queste parole, che ci esprimono la stima e la riconoscenza gentiliana nei confronti di Spaventa, si chiude un capitolo dell'opera a lui dedicata.

⁷¹ Cfr. G. Gentile, *Bertrando Spaventa*, Vallecchi, Firenze 1920, p. 180.

In questo libro il filosofo attualista ripercorre il pensiero spaventiano, quasi a offrirci una “guida alla comprensione”, piuttosto che un saggio critico. La struttura dell’opera, infatti, risulta essere un intreccio tra la ricostruzione biografica del filosofo, e la presentazione del suo pensiero attraverso le sue opere. Ne consegue che le parti per me rilevanti, ovvero quelle inerenti più o meno direttamente al tema del divenire, risultano essere i passaggi che già ho messo in evidenza nel paragrafo precedente, in cui mi sono mosso direttamente sul testo spaventiano. Tali passaggi risultano essere, più o meno, i medesimi messi in evidenza da Gentile⁷² in queste pagine, in cui egli tenta di chiarirli ma senza, mi sembra, approcciarsi criticamente ad essi.

Ripropongo, dunque, alcuni punti salienti del *Bertrando Spaventa*, riprendendo questioni già emerse quando analizzavamo l’opera spaventiana⁷³, ma adoperando ora lo sguardo gentiliano, al fine di capire quali per il filosofo attualista sono i temi portanti della riflessione di Spaventa. La prima questione che dimostra una certa affinità tra Gentile e Spaventa riguarda il tema dell’immanenza. Il filosofo attualista espone la riflessione spaventiana al riguardo, prendendo le mosse dal “divino”: «il vero è, che il divino è nelle cose, e non si deve a loro comunicare dal di fuori. Il divino è la idea stessa delle cose: natura, essenza, determinazione originaria, intimità delle cose»⁷⁴. Gentile è filosofo dell’immanenza e, già nel capitolo che ho dedicato al tema del divenire nel Medioevo, ho tentato di lasciar emergere in quale maniera egli affronti la questione del divino nel Cristianesimo. Egli vede in questa

⁷² In realtà io mi sono soffermata anche su alcune questioni che il filosofo attualista non tratta, ma che a mio avviso sono interessanti per dimostrare il legame che esiste tra i due. Ovviamente la proposta gentiliana tocca anche questioni che io non ho considerato, poiché non inerenti al tema di cui mi occupo in questa tesi.

⁷³ Per questa ragione, avendone già scritto precedentemente, la mia esposizione in questo paragrafo sarà piuttosto sintetica.

religione, che domina la riflessione patristica e scolastica, un ruolo nuovo dato allo spirito, seppur con tutti i limiti e le eredità del pensiero greco: lo spirito per la prima volta diventa “creatore”. Il Cristianesimo, del resto, era portavoce dell’immanenza per eccellenza: del Dio fatto uomo. Sempre a proposito dello spirito, che per Gentile è creatore di sé, il filosofo attualista sottolinea il passo in cui Spaventa, in *Logica e metafisica*, descrive lo spirito come “formazione progressiva di se stesso”, nella quale ogni grado suppone il precedente, di cui è ulteriore sviluppo. Emerge anche l’importanza del ruolo del soggetto, a cui l’oggetto è strettamente connesso, poiché ne dipende: «non procede a salti, poiché un salto importerebbe una soluzione di continuità e quindi una fase nuova senza alcuna relazione con la precedente, ossia con lo spirito nel grado anteriore del suo sviluppo. Importerebbe un oggetto indipendente dal suo soggetto»⁷⁵.

Spaventa si occupa - scrive Gentile - della circolazione del pensiero italiano, e anche a proposito di questa tematica è interessante l’atteggiamento che, secondo il nostro filosofo, è da tenere nei confronti delle dottrine altrui: atteggiamento che presuppone un ruolo “creativo”, attivo del soggetto che avvicina la dottrina di un pensatore. Scrive Gentile, riproponendo la riflessione spaventiana, che in ogni filosofo c’è sempre qualcosa che non viene a galla immediatamente, ma che rimane implicito nel suo pensiero e di cui lui non è nemmeno consapevole. Compito di chi lo studia, allora, è quello non di limitarsi a ripetere banalmente, ma di dare il proprio apporto cercando di sviluppare questo “germe” nascosto, affinché il sistema si sviluppi di continuo. La dottrina ereditata, quindi, risulta essere in continuo divenire,

⁷⁴ Cfr. G. Gentile, *Bertrando Spaventa*, p. 52.

⁷⁵ Cfr. *ibi*, p. 64.

poiché ognuno è in qualche maniera creatore di una parte di essa: lo “spettatore”, per adoperare il lessico spaventiano, è anche “attore”.

Gentile si sofferma poi sulla lunga riflessione proposta da Spaventa intorno alla filosofia hegeliana, di cui ho già trattato ampiamente nel paragrafo precedente. Il filosofo attualista rileva la necessità, messa in luce da Spaventa di una riforma del concetto di “nulla” come era concepito da Hegel; e negli *Scritti filosofici* riflette sul rapporto tra essere e nulla: elementi che coincidono nel pensiero. Il discorso, come già avevo rilevato precedentemente e come anche Gentile sottolinea, sfocia nella riflessione intorno a “pensare ed essere”, che sono tra loro identici ma, allo stesso tempo, distinti; e proprio questa tensione diventa la molla per il divenire, per il movimento dialettico. L’ultima questione messa a fuoco da Gentile, che mi pare rilevante per il mio lavoro, ha sempre come soggetto il pensiero, ma in rapporto all’Idea, ancora a partire da Hegel. Pensiero e Idea sono per Spaventa identici e distinti: l’Idea è un momento del pensiero, in un sistema all’interno del quale ogni momento è causa necessaria del successivo; l’Idea annulla sé nella figura successiva, negandosi dialetticamente per risolvere la contraddizione esistente.

Considerando ora l’edizione del 1970, che solo per il primo capitolo della prima parte coincide con l’edizione precedente, osserviamo come Gentile riprenda in maniera approfondita e insistente il discorso spaventiano intorno al pensiero italiano. Tale tema, già presente nell’edizione del 1920, viene in queste pagine riproposto dal filosofo attualista in maniera, a mio avviso, ancora più incisiva. Particolarmente interessante per il mio lavoro è il richiamo a Bruno, considerato da Spaventa il primo filosofo moderno dopo il Risorgimento, il vero instauratore della filosofia moderna. Dalla descrizione spaventiana, Bruno risulta essere «iniziatore o precorritore di

quella filosofia dell'immanenza [...]. La morale bruniana non si fonda in un'autorità esteriore allo spirito, divina o umana; [...] ma nella ragione necessaria o assoluta, che parla alla coscienza, ed è l'essenza della coscienza stessa»⁷⁶. L'altro autore a cui fa riferimento il filosofo attualista ripercorrendo il pensiero di Spaventa, è Vico. Spaventa fu il primo a rilevare in questo autore l'immanenza della Provvidenza nella mente umana creatrice del mondo umano. Con Vico sorge il concetto dello spirito come libertà, come sviluppo: «allora il Vico gli apparve il precursore di questo nuovo mondo col suo concetto dello spirito come sviluppo, insieme con quello dell'unità della Provvidenza divina e dell'umana»⁷⁷. Bruno e Vico risultano essere al centro della trattazione che Gentile ci offre intorno al pensiero del filosofo abruzzese. In entrambi, per l'appunto, si riscontrano tratti tipici dell'idealismo attuale, e forse per questa stessa ragione già lo Spaventa aveva ritrovato in essi dei punti di riferimento significativi per il suo proprio pensiero che è, a sua volta, anticipatore dell'attualismo gentiliano.

Ritornano, in queste pagine, anche le riflessioni su idea e realtà, pensiero ed essere. L'idea è per Spaventa quella che si realizza nello stesso conoscere: idea che si fa, dunque, che diviene se stessa conoscendo. La realtà appare al filosofo abruzzese come culminante nello spirito, nell'idea medesima. Spaventa è davvero l'autore "di passaggio" tra Hegel e Gentile, e - scrive Gentile - egli era davvero consapevole di compiere una riforma, pur non vedendone tutto il significato e le conseguenze: «ma, se lo Spaventa non sviluppò in tutte le sue conseguenze il principio che aveva tra mano, sentì vivamente la vitalità del principio, e non si stancò mai di approfondirlo e di assicurarne contro le antiche e nuove difficoltà la vittoria, fermo nella convinzione

⁷⁶ Cfr. G. Gentile, *Bertrando Spaventa*, Le Lettere, Firenze 2001, p. 191.

⁷⁷ Cfr. ibi, p. 400.

che la realtà assolutamente pensata si risolva nello spirito; e non nel vecchio spirito, che era sostanza, si nello spirito quale s'era cominciato a intendere nella filosofia moderna da Cartesio in qua: pensiero, attività in atto»⁷⁸. Attività in atto: la storia che l'uomo si trova innanzi, infatti, è quella che l'uomo realizza, creandola. Tutto quello che è, è ente - sostiene Spaventa - e tale ente nasce dalla realtà che non è, ma diviene, facendosi da sé. A proposito di divenire spaventiano, mi pare efficace la riflessione che Gentile ripropone nello scritto intitolato *Spaventa nel primo cinquantenario della morte*, dove il filosofo attualista ci ricorda come per Spaventa il divenire abbia significato solo se è divenire del pensare: l'essere si nega solo pensando, e perciò diviene ed esiste. In questa maniera di concepire il divenire - precisa Gentile - Spaventa si stacca completamente dalla dottrina hegeliana.

Non mi sembra rimarchevole, ai fini del mio lavoro, proporre passaggi tratti dalla seconda parte dell'edizione in questione, poiché non riscontro in essa riflessioni rilevanti intorno al tema del divenire, considerato direttamente o in maniera indiretta attraverso le tematiche di essere, idea, pensiero.

⁷⁸ Cfr. ibi, p. 270.

PARTE TERZA

Divenire gentiliano

La terza Parte di questo lavoro è dedicata interamente all'esposizione della dialettica e del divenire concepiti da Gentile nel suo sistema filosofico senza esercitare, all'inizio, una pressione critica. Dopo aver rintracciato le radici, più o meno storicamente remote, dell'attualismo gentiliano, mi ripropongo ora di ricostruire la riflessione del nostro filosofo ripercorrendo le sue opere principali: quelle che ho scelto come punti di riferimento costanti in questo scritto. Il mio percorso ha seguito, dunque, il progressivo e graduale irrompere del concetto di "spirito creatore" attraverso la filosofia greca, medievale e rinascimentale nella prima Parte: nel Rinascimento mi è parso di ritrovare per la prima volta enfatizzata la capacità dell'uomo di essere, in qualche modo, "creatore" del proprio mondo. Nella seconda Parte mi sono occupata, ancora, dei rapporti tra il divenire gentiliano ed altre interpretazioni storiche del divenire, rivolgendo lo sguardo ad alcuni filosofi idealisti che, più degli altri, segnano in maniera decisiva il percorso gentiliano quanto all'argomento in questione. Quel che accomuna i filosofi idealisti tra loro è proprio il tema dell'azione e del movimento che, in maniere differenti, si esplica nella dialettica. Ho approfondito, in particolare, Hegel, Marx e Spaventa, sempre leggendoli limitatamente al tema da me approfondito e a partire dalla riflessione gentiliana.

Mi rivolgo ora direttamente al protagonista principale del mio lavoro, Gentile appunto, e ai testi in cui egli espone in maniera più compiuta il suo pensiero riguardo al suo nuovo modo di concepire la dialettica: la *Teoria generale dello spirito come atto puro* e i due volumi del *Sistema di logica*. In sintesi, il tentativo dell'attualismo è quello di conciliare essere e pensiero, cioè di superare l'opposizione astratta che si pone tra pensare ed essere. Il pensare produce l'essere producendo se medesimo. La

dialettica gentiliana elimina dalla dialettica del pensare ogni elemento statico, conferendo libertà assoluta al concreto e inquieto atto del pensiero: sistema *in fieri* che non precipita mai in un risultato definitivo.

Come era stato per Fichte, anche per il filosofo dell'attualismo la dialettica si articola in tre momenti: quello della tesi, quello dell'antitesi e quello della sintesi. A differenza della dialettica hegeliana, la dialettica gentiliana riguarda il "pensiero pensante" e non il "pensiero pensato". Facendo propria questa concezione di dialettica, Gentile giunge ad affermare che il divenire viene generato dall'atto del pensiero, che pensa la realtà e se medesimo. Divenire inteso, allora, come incessante e libero prodursi dell'atto creativo dello spirito. L'essere, in questo sistema, è concepito come sviluppo dell'attività pensante dell'io.

Il presupposto da cui Gentile parte è, dunque, la pretesa originarietà del divenire, che viene da lui inteso come l'originario ontologico: tale originario è, in Gentile, indiscutibile. Questa posizione verrà da me criticamente considerata, partendo da un interrogativo: è possibile pensare l'originarietà del divenire? La dialettica pensante/pensato riesce a rendere ragione del pensato; o piuttosto, dando priorità assoluta al pensante, finisce per tradire le inevitabili istanze del pensato? Se l'originarietà del movimento non riesce a rispettare le ragioni del pensato, allora il movimento risulta non essere concepibile come l'originario. Si apre l'ipotesi che il divenire non sia l'originario bensì, come classicamente è inteso, la mimesi di un originario non diveniente. La filosofia gentiliana, proprio a riguardo di tali questioni, è stata oggetto di studio da parte di autori che hanno avvicinato l'attualismo con un approccio critico. Ho scelto di approfondire, riguardo alla concezione del divenire come originario, la posizione Gustavo Bontadini e di alcuni altri autori che, in

maniera a lui strettamente affine, rimettono in discussione tale tesi, dichiarando impossibile che l'originario sia diveniente.

Cap. 1. Dialettica gentiliana

1.1. *L'attualismo come posizione filosofica*

«La realtà è, quindi, tutta senza eccezione, immanente nell'atto dello spirito, che è pure concreto divenire, e, come tale, si unifica e si moltiplica, in un'analisi che è sintesi sempre nuova, perché è unificazione creatrice. Ecco l'idealismo attuale»¹.

Con il termine "attualismo" Gentile denomina la sua concezione filosofica, che si articola intorno ad alcuni precisi nuclei teoretici così sintetizzabili: l'interpretazione di Hegel e la riforma della dialettica hegeliana; la teoria dell'atto puro; il rapporto tra logica del pensare e logica del pensato.

Storicamente, l'attualismo si colloca come la prosecuzione naturale del percorso della filosofia italiana a partire dal Rinascimento, e di quello della filosofia tedesca che va da Kant ad Hegel². La filosofia di Kant era stata l'occasione decisiva perché il pensiero si liberasse dai vincoli e dai limiti del naturalismo, grazie all'affermazione del carattere trascendentale dell'io-penso, che aveva reso impossibile concepire il pensiero come una realtà finita. Kant, però, aveva lasciato sopravvivere quel presupposto realistico che ostacolava in maniera decisiva la corretta affermazione dell'intrascendibilità del pensiero. È l'esistenza della cosa in sé, considerata come alterità rispetto al pensiero e quindi al suo potere determinante, ad impedire che l'io-penso possa avere valore assoluto, poiché essa si pone come un

¹ Cfr. E. Chiocchetti, *La filosofia di Giovanni Gentile*, p. 161.

² Non mi sono occupata, nel lavoro fino a qui svolto, della filosofia kantiana quanto al divenire, avendo scelto di concentrarmi su filosofi strettamente idealisti, ritenendoli soggetti maggiormente significativi per un confronto con Gentile riguardo al tema in oggetto. Sicuramente, però, anche Kant è stato incisivo nella formazione del filosofo attualista: ricostruisco brevemente nel testo quello che potremmo definire il "punto di tangenza" tra il filosofo tedesco e il filosofo dell'attualismo.

limite nei confronti dell'attività produttiva del pensiero stesso. Gentile mirava ad una concezione del conoscere come conoscere puro, ossia come conoscere privo di qualsiasi presupposto. In Kant, invece, l'essere è presupposto al pensiero, e il motivo di questa concezione è, secondo Gentile, da ricercare in una insufficiente concezione del soggetto: «Il soggetto era per Kant attività trascendentale, ma trovava dinnanzi a sé una materia bruta da informare e perciò un limite a quella attività»³. Se è il soggetto a produrre l'oggetto, viene eliminata ogni presupposizione⁴. Occorre, dunque, superare Kant e tentare di risolvere l'oggetto nel soggetto, il quale è «concreto farsi della soggettività pensante; un farsi che è ad un tempo la produzione di un'alterità che non esiste se non nel pensiero che la pone e che, ponendola, realizza concretamente se stesso»⁵.

Il principio della dialettica, secondo il nostro autore, non può che essere l'atto stesso del pensiero, il pensante, il soggetto attuale del pensiero: ecco che l'idealismo gentiliano assume il nome di attualismo. Possiamo fin da ora affermare che l'attualismo non è una semplice rivisitazione dell'idealismo, bensì va oltre questo: non si limita a ribadire, cioè, che non esiste una realtà immutabile esterna al pensiero; integra il pensiero hegeliano sostenendo che una realtà così presupposta, proprio perché immutabile, sarebbe un ostacolo al vero divenire dell'essere. La dialettica gentiliana si distingue, dunque, sia dalla dialettica platonica delle idee pensate, sia dalla dialettica hegeliana, che si lascia sfuggire il senso autentico del divenire. Per Gentile, infatti, la contraddizione da evitare è proprio la riduzione

³ Cfr. C. Vigna, *La dialettica gentiliana*, in: *Giornale critico di filosofia*, anno XLIII, 1964, p. 387.

⁴ Gentile contestava la distinzione kantiana tra pensare e conoscere: Kant, infatti, aveva precisato che qualcosa sfugge alla nostra conoscenza, ma non al nostro pensiero. Il filosofo attualista, invece, non distingue tra pensare e conoscere, definendo la posizione kantiana un dualismo contraddittorio.

⁵ Cfr. G. Brianese, *Invito al pensiero di Gentile*, Mursia, Milano 1996, p. 182.

dell'orizzonte trascendentale e interale ai contenuti che in esso appaiono, cioè occorre evitare la riduzione del trascendentale all'empirico, del "pensante al "pensato". La dialettica intesa al modo di Gentile è il mezzo per non cadere in tale errore. L'empirico deve essere misurato con il suo altro; il dato è messo in movimento dalla sua relazione con altro; è impossibile che tale dato occupi interamente il trascendentale.

Protagonista dell'attualismo gentiliano è il divenire, inteso come incessante e libero prodursi dell'atto creativo dello spirito, spirito che è presenza del soggetto nell'oggetto che il soggetto stesso pone producendo anche se stesso mentre lo pone. Lo spirito é libero perché concepito da Gentile come infinito e universale. Nulla, infatti, può limitare il nostro pensiero, poiché esso non può incontrare mai altro da quello che esso stesso realizza. Che il pensiero sia libero si deduce dal fatto che è divenire: è una realtà che non è già, ma piuttosto diviene. Precisa Chiochetti che questo attributo dello spirito, il divenire, «non si deve pensare come qualche cosa di distinto dallo spirito, come l'attributo si pensa distinto dal soggetto che lo precede. Lo spirito diviene in quanto non è altro che divenire»⁶. Carattere fondamentale dello spirito come processo è l'unità, immoltiplicabile e infinita. Il soggetto attuale del pensiero, o "pensiero in atto", inteso da Gentile come "soggetto trascendentale" distinto dal "soggetto empirico", è l'unica realtà, ed è un principio produttivo di se stesso: è, cioè, autoctisi. L'atto del pensiero pensante, o "atto puro", è per Gentile il principio e la forma della realtà in divenire. Risulta allora impossibile separare il "prodursi del pensiero" dal "farsi della realtà", poiché entrambi si sviluppano in una radicale coincidenza. Il pensiero si pone come l'universale stesso, come "il farsi"

⁶ Cfr. E. Chiochetti, *La filosofia di Giovanni Gentile*, p. 114.

dell'universale nell'attività produttrice dello spirito; si pone come quel soggetto che, pensante e diveniente, va inteso come l'autentico soggetto trascendentale. Se così non fosse, il pensiero tornerebbe ad essere una realtà presupposta all'attività del pensiero stesso⁷. La dialettica gentiliana consiste, quindi, nel considerare inintelligibile qualunque posizione presupposta all'atto del pensiero pensante, anche quella delle condizioni di possibilità stesse di quest'ultimo. L'attualismo vuole ricavare dialetticamente dal divenire del pensiero la totalità dell'essere, compresi, quindi, la natura e il logos medesimo. La natura, e il reale nella sua totalità, non indipendenti dall'atto del pensare. «Gentile pensa infatti alla nostra natura, ad una natura in cui soggetto e oggetto sono dialetticamente connessi nell'unità vivente di un pensiero che, ponendo se stesso, pone anche la realtà concreta della natura e costruisce, insieme alla propria, la storia nella sua interezza»⁸.

L'attualismo si costruisce intorno ad un principio, cioè all'attualità della soggettività concreta del pensiero, e sostiene che il proprio metodo sia la vera dialettica. L'essere è visto allora come una totalità spirituale diveniente, come sviluppo dell'attività pensante dell'io⁹. Nell'attività del pensare consiste l'essere dell'uomo: per smettere di pensare dovrei smettere di essere uomo. L'attualismo mette, dunque, al centro della stessa vita umana il divenire del pensiero; Gentile vuole ricondurre all'unità i diversi ambiti del pensiero e della realtà, che solo a causa

⁷ Il presupposizionismo implica la distinzione tra pensiero e natura. Nella situazione qui considerata, invece, siamo di fronte ad un "pensiero cosciente" e ad un "pensiero inconscio", dietro i quali riconosciamo il richiamo fichtiano. Si tratta dell'ipotesi dualistica secondo cui il pensiero produce una realtà di cui riappropriarsi in seconda battuta, come se non fosse sua. Per Gentile l'autoctisi è inconscia: c'è incoscienza proprio perché nella dialettica c'è riappropriazione. L'ipotesi dualistica ha anche uno strato fisiologico: l'astrazione viene recuperata. L'astratto, pensato, viene recuperato dal pensiero. L'inconscio, in Gentile, è uno strato precosciente dell'attività coscienziale.

⁸ Cfr. Brianese, *Invito al pensiero di Gentile*, p. 184.

⁹ «L'io si realizza sviluppandosi circolarmente come inesausta attività di mediazione di ciò che esso stesso produce dentro di sé; la mediazione tra soggetto e oggetto è dunque operata dall'io stesso al

di errori dell'intelletto possono essere pensati come scissi o isolati. Quest'unità fondamentale, unità dialettica, coincide con l'immanenza di tutto il pensabile all'atto del pensare.

L'io è concepito nell'attualismo come incessantemente pensante: ecco, allora, che i diversi ambiti del sistema gentiliano non possono essere compresi correttamente se non a partire dall'unità, che li rende momenti di quell'unico atto in cui il pensiero consiste. Una corretta comprensione della filosofia e della sua storia, ad esempio, può essere conseguita solo interiorizzando la vicenda storica, e storico-filosofica, al divenire del pensiero pensante. Concepire la storia in senso attualistico significa non vedere in essa un passato, ma sempre il presente che diviene: i fatti e gli eventi che la costituiscono non devono essere presupposto e antecedente già definito e definitivo. L'atto del pensiero permette, infatti, di pensare il divenire inarrestabile della storia e, qui in particolare, della storia della filosofia. Gli eventi della storia della filosofia sono anelli di una catena che "è sempre" nel pensiero del filosofo, il quale la ricostruisce pensandola. È il pensiero attuale di ogni pensatore a conferirle significato attraverso la propria attività creatrice. Tale significato non è mai dato una volta per tutte: il mio pensiero attuale è un farsi, tale che il significato che esso produce non precipita mai in una realtà immobile e definitiva, ma vive in una continua e nuova produzione di senso. La storia della filosofia, così come l'attualismo la concepisce, non può definirsi una volta per tutte in un sistema: ciò significherebbe immobilizzare la vita della filosofia, negare cioè quel farsi in cui consiste l'atto del pensiero.

proprio interno, in cui solo impropriamente l'oggetto può essere ritenuto esterno rispetto al soggetto pensante; esso è piuttosto il soggetto che si ritiene estraneo a se stesso»Cfr. ibi, p. 177.

1.2. Teoria generale dello Spirito come atto puro e Sistema di logica come teoria del conoscere: *introduzione*

La *Teoria* e la *Logica* sono le due opere che costituiscono l'esposizione più compiuta dell'idealismo gentiliano. Chiave per comprendere le linee fondanti l'intera concezione attualistica, è lo studio del rapporto che intercorre tra loro, rapporto per altro precisato dallo stesso Gentile alla fine della *Logica*: «*Teoria generale dello spirito e Logica* sono perciò due facce della stessa filosofia: una delle quali guarda al negativo e l'altra al positivo. La prima è quasi il tornare dello spirito dal mondo in cui esso immediatamente è distratto, a se stesso; la seconda il procedere dello spirito, da sé a sé, dove per tal modo è in grado di sentire la verità e il valore di questo suo mondo»¹⁰.

Come già aveva fatto Hegel con il *Sistema* e con la *Fenomenologia*, anche Gentile si serve di due opere distinte per esprimere la medesima filosofia vista da due punti di vista differenti. È l'autore stesso a confermare una analoga ispirazione delle due opere, servendosi di frequenti e reciproci richiami.

Nella prima parte della *Teoria* si trovano, anche se in modo implicito, alcune tesi che verranno sviluppate successivamente: l'evoluzione gentiliana parrebbe, dunque, consistere nella esplicitazione di una dottrina presente *in nuce* già in età giovanile. Un esempio della continuità di cui si sta parlando è dato dal tema di uno degli ultimi capitoli della *Teoria*: l'"autoconcetto", che sarà il punto di partenza della *Logica*, e attorno al quale si costituirà il nodo centrale dell'intera opera.

¹⁰ Cfr. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, p. 369.

Una difficoltà rispetto al rapporto che intercorre tra le opere da noi prese in considerazione sorge in relazione al fatto che tra la stesura del primo volume della *Logica* e della *Teoria*, e il secondo volume della *Logica*, trascorre un prolungato lasso di tempo. Se ricostruiamo brevemente la cronologia di questi scritti, troviamo conferma a quanto osservato: la *Teoria* è pubblicata nel 1916; a distanza di solo un anno esce il primo volume della *Logica*; il secondo volume, però, verrà pubblicato ben sei anni dopo, nel 1923. Tale distanza temporale, a detta dello stesso Gentile, non poteva non creare difficoltà e incomprensioni. Molti, in effetti - tra cui si collocano Armando Carlini e Gennaro Sasso -, più che cogliere una maturazione e uno sviluppo senza soluzione di continuità nel pensiero gentiliano, rimasero sbalorditi nel vedere quella che definirono una vera e propria “distanza”, un brusco cambiamento di prospettiva assunto da Gentile nella *Logica* (soprattutto nel secondo volume, ma già a proposito del “logo astratto”) rispetto agli scritti precedenti. Sasso ritiene che sia stato proprio il lungo intervallo ad impedire a Gentile di essere pienamente consapevole della sua rottura col passato: il tempo trascorso avrebbe, per così dire, attenuato la percezione del cambiamento¹¹. Scrive Carlini negli *Studi gentiliani*: «Io restavo freddo e disorientato a vedere il Maestro infilare la via del logo, soprattutto, dapprima, del “logo astratto”, in cui veniva ricostruita, sia pure con dialettica nuova, l’antica logica aristotelica, tante volte da lui condannata come propria di una filosofia che faceva dell’oggetto un presupposto del pensiero»¹².

Il cambiamento attribuito a Gentile consisterebbe nel modo di interpretare la logica dell’astratto, chiamata ora a testimoniare la verità della logica classica: logica dell’identità e della non-contraddizione. Nella prefazione al primo volume della

¹¹ Gennaro Sasso espone questa riflessione nel secondo volume di *Filosofia e idealismo*, intitolato appunto *Giovanni Gentile*, Napoli, Bibliopolis 1995.

Logica, edizione del 1940, Gentile scrive chiaramente che il disegno dell'opera era, nelle sue intenzioni, unico; ma che la lunga pausa tra la pubblicazione dei due volumi, prolungatasi oltre il previsto, aveva complicato l'approccio al pensiero che si intendeva esporre¹³. La causa delle incomprensioni circa l'interpretazione dell'opera, e dunque della presunta svolta gentiliana, risiede, secondo Gentile stesso, nel fatto che l'opera è innovativa ma, nonostante la novità, i suoi interpreti si servono ancora di vecchie categorie: sono vittime di un ritardo speculativo. Scrive Gentile: «Ritengo indizio dello scarso interesse filosofico dell'ultima generazione il continuare a servirsi di concetti tradizionali, antichi e moderni, senza accorgersi che questi concetti hanno bisogno di una revisione radicale»¹⁴.

1.3. *Dialettica e divenire nella Teoria generale dello spirito come atto puro*

Occorre concepire l'originario come il "pensare", non come il "pensato": questa la tesi fondamentale di Gentile, attorno alla quale si sviluppa la *Teoria generale dello spirito come atto puro*. La tesi dell'attualità del pensiero, e della risoluzione della realtà nell'atto del pensiero, è esposta già nel primo capitolo dell'opera, e costituirà la trama dei capitoli successivi. Leggiamo nelle prime pagine della *Teoria*: «Il punto di vista trascendentale è quello che si coglie nella realtà del nostro pensiero quando il pensiero si consideri non come atto compiuto, ma, per così

¹² Cfr. A. Carlini, *Studi gentiliani*, Sansoni, Firenze 1958, p. 29.

¹³ «All'interruzione dunque, prolungatasi più che io non credessi, devo attribuire la sorte finora toccata a questo libro, quantunque fin dal primo volume il mio disegno apparisse intero» (Cfr. *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, p. VIII).

¹⁴ Cfr. *ibi*, p. VIII.

dire, quasi atto in atto. [...] La vera attività pensante non è quella che definiamo, ma lo stesso pensiero che definisce»¹⁵.

Gentile è persuaso del carattere soggettivo della realtà e, chiedendosi in che cosa consista la realtà dello spirito, identifica nel linguaggio la forma più concreta della vita di questo. Lo spirito è soggetto che realizza se medesimo, processo, non sostanza; è atto che si sottrae ad ogni legge prestabilita, e che risolve in sé l'alterità: l'"altro" è una tappa attraverso cui si passa, ma presso cui non bisogna fermarsi. Un concetto fondamentale su cui si sofferma in queste pagine l'autore dell'attualismo è quello di "Io trascendentale", realtà fondamentale all'interno della quale soltanto è pensabile l'"io empirico". Se ci limitassimo all'empirico, ci muoveremmo sempre in una dimensione di differenza, di contrapposizione tra l'io e le cose, tra l'io e gli altri. L'"Io trascendentale" non annulla l'"io empirico", ne rende possibile, bensì, una corretta comprensione: «Questo soggetto unico e unificatore non è un essere o uno stato, ma un processo costruttivo»¹⁶. Il carattere costruttivo del processo è, infatti, un elemento centrale dell'attualismo: il soggetto risolve in sé l'oggetto proprio attraverso un processo, che risulta costruttivo per entrambi. Gentile tornerà a fare riferimento all'"io empirico" e all'"Io trascendentale" a proposito del tema dell'immortalità dell'anima, sostenendo che la vera immortalità spirituale non appartiene all'"io empirico", che è natura, ma all'"Io trascendentale", atto puro di quello spirito fuori del quale c'è solo pura astrazione.

¹⁵ Cfr. G. Gentile, *Teoria dello spirito come atto puro*, pp. 8-9.

¹⁶ Cfr. ibi, p. 18.

Lo spirito è svolgimento, e solo la concezione della realtà come atto spirituale permette che tale svolgimento sia autentico¹⁷. Intendere lo spirito come processo, tuttavia, non è cosa semplice. Gentile è consapevole di questo, e ritiene che tale difficoltà sia eliminabile solo in rapporto alla “viva esperienza”, che esclude il darsi e del molteplice e del determinato: si ha molteplicità, infatti, soltanto al di là della continuità della vita, molteplicità alla quale si contrappone l’“unità immoltiplicabile e infinita” dello spirito. Apparentemente lo spirito si mostra nella sua unità, gli oggetti nella loro molteplicità. In realtà, però, la molteplicità è tale in quanto le cose molteplici vengono raccolte nell’unità della coscienza trascendentale, ossia nell’unità della sintesi. Per pensare lo spirito come unità infinita, è necessario rifarsi al concetto di spirito come svolgimento: l’unità non è già, bensì si forma proprio attraverso la molteplicità. L’unità dello spirito si realizza processualmente: moltiplicazione che è unificazione, unificazione che è moltiplicazione.

Non c’è limite che si possa porre al pensiero in atto: lo spirito è uno psicologicamente, gnoseologicamente e metafisicamente, poiché non può riferirsi ad un oggetto che gli sia esterno¹⁸. Il pensiero è dialettico perché non è mai identico a sé. Ecco che il pensiero pensato, il quale si compie in una dialettica statica, si contrappone al pensiero pensante che, invece, è farsi incessante.

L’autore della *Teoria* si occupa in queste pagine del concetto di “natura”, e risolve anche questa nell’atto di pensiero. Per il filosofo siciliano, che fa coincidere la dialettica col pensiero, non è nemmeno possibile porsi il problema della dialettica

¹⁷ «L’idealismo è sì la negazione di ogni realtà che si opponga al pensiero come suo presupposto; ma è anche negazione dello stesso pensiero, quale attività pensante, se concepita come realtà già costituita, fuori dal suo svolgimento, sostanza indipendente dalla sua reale manifestazione» (Cfr. ibi, p.22).

¹⁸ «Movendoci col pensiero lungo tutto il pensabile, noi non troviamo mai né il margine del pensiero stesso, né l’altro che sia di là dal nostro pensiero, e innanzi a cui perciò il nostro pensiero si arresti» (Cfr. ibi, p. 33)

della natura, che è restia ad ogni svolgimento. Dopo un riferimento al *principium individuationis*, Gentile passa ad occuparsi del problema degli universali, ripercorrendo le soluzioni elaborate dal pensiero medievale e moderno. L'antinomia in cui tutti, nel corso della storia, si sono imbattuti senza riuscire a scioglierla è generata dal fatto che, come sintetizza bene Giorgio Brianese, «senza l'universale con il quale lo si concepisce, l'individuo svanisce ma, nello stesso tempo, con l'universale la realtà sembra svanire ugualmente, perché il reale si presenta sempre sotto il segno dell'individualità, della particolarità, della determinatezza»¹⁹. Da Cartesio in poi l'errore nasce, secondo Gentile, «dal non guardare all'unità dell'universale e del particolare, in cui consiste l'individuo: e nel credere che innanzi al pensiero l'universale, come antecedente o conseguente, si ponga fuori del particolare, e viceversa»²⁰. Occorre, dunque, intendere correttamente l'individuo e il suo rapportarsi allo spirito, poiché l'oggetto "irrelativo" al soggetto è privo di senso. La relazione diventa elemento fondamentale a discapito dell'isolamento, equivoco in cui il pensiero astratto cade.

Scopo dell'attualismo è proprio quello di "trasferire" i problemi dal pensiero astratto a quello concreto. Che cosa intende Gentile quando parla di "concretezza" del pensiero? Attraverso un richiamo a Cartesio, e all'autentico significato del *cogito*, emerge chiaramente come nell'atto del pensare si realizzi la perfetta coincidenza di particolare e universale, che non sono due termini separati, ma il "differenziarsi di un identico", reso possibile dall'io che pensa.²¹ Universale e individuo non esistono separati l'uno dall'altro; sono in modo autentico solo nella relazione che li pone, cioè

¹⁹ Cfr. G. Brianese, *Invito al pensiero di Gentile*, p. 93.

²⁰ Cfr. G. Gentile, *Teoria dello spirito come atto puro*, p. 81.

nel pensiero in atto. Siamo di fronte al farsi dell'universale, così come al farsi dell'individuo: «E in conclusione, si può parlare d'universale e d'individuo, in quanto si ha la mente al soggetto, all'Io che pensa, e, pensando, si universalizza individuandosi, e s'individua universalizzandosi»²². Il pensiero è universalità: manifesta la propria essenza universalizzando.

Quel che esiste, la molteplicità, esiste nello spazio e nel tempo: Gentile riduce spazio e tempo all'attività spazializzatrice e temporalizzatrice dello spirito, che è infinito perché “si oppone allo spazio” e “si sottrae al tempo”. Uno spirito così inteso, è storicamente condizionato? Libertà e necessità sono una realtà unica e si realizzano solo all'interno dello svolgersi del pensiero in atto²³. Gentile prende successivamente in considerazione l'antinomia storica, secondo la quale lo spirito, in quanto svolgimento, è storia (tesi); lo spirito è atto eterno, dunque non è storia (antitesi). L'uomo - scrive il filosofo dell'attualismo -, è storia perché la sua essenza è libertà: la natura è, lo spirito diviene in quanto è libero, cioè realizza il suo fine. La soluzione definitiva dell'antinomia consiste nel riportare la realtà spirituale, il valore e la storia dal pensiero astratto al pensiero concreto. La realtà è nel processo: non è altra cosa dal soggetto che la conosce. Lo spirito, in quanto pensiero di sé, è filosofia; arte, religione, scienza sono momenti di quell'unico atto di pensiero che è filosofia.

«La nostra dottrina dunque è la teoria dello spirito come atto che pone il suo oggetto in una molteplicità di oggetti, e insieme risolve la loro molteplicità e oggettività nell'unità dello stesso soggetto. Teoria, che sottrae lo spirito a ogni limite

²¹ «Questo pensiero onde penso me, è quel medesimo pensiero appunto onde penso tutto; [...] è quel pensiero onde penso me veramente, cioè sentendo di pensare ciò che assolutamente è vero, e perciò da pensare universalmente» (Cfr. ibi, pp. 99-100).

²² Cfr. ibi, p. 105.

di spazio e di tempo e da ogni condizione esteriore; [...] fa della storia, non il presupposto, ma la realtà e concretezza dell'attualità spirituale, fondando così la sua assoluta libertà»²⁴. Gentile sintetizza i tratti fondamentali dell'attualismo, esplicitando altri due concetti importanti: l'unicità del concetto, che è concetto del soggetto centro di tutte le cose, e l'assoluto formalismo, dettato dalla concezione della materia che si risolve interamente nella forma in cui consiste l'attività dello spirito. Lo spirito è la negazione dell'Essere: è il non-essere dell'Essere, è il farsi in quanto atto di pensiero. Egli è non essendo: la sua natura non è già realizzata, bensì si realizza di continuo. Lo spirito, in questo modo, si trova sempre di fronte a sé come negazione di se medesimo, progredisce e vive solo di questo perpetuo svolgimento. Per realizzarsi lo spirito ha bisogno della negatività del male e dell'errore, che mantiene in sé in quanto superata. Gentile, giunto quasi alla conclusione della *Teoria*, formula così la dialettica dello spirito: realtà del soggetto, puro soggetto (tesi); realtà dell'oggetto, puro oggetto (antitesi); realtà dello spirito, unità o processo del soggetto, e immanenza del soggetto all'oggetto (sintesi)²⁵. La sintesi è il processo, che non è fatto ma atto, vivo ed eterno: pensarla equivale a realizzarla. Gentile conclude la *Teoria* con un riferimento a Dio, sostenendo che l'idealismo ha ritrovato Dio, e ad esso si rivolge; ma senza rifiutare le cose finite, poiché senza di esse perderebbe Dio: la cosa finita è sempre la realtà stessa di Dio. Il

²³ «La necessità dell'essere coincide con la libertà dello spirito. Perché l'essere, nell'atto del pensare, è l'atto stesso; il quale non è, ma si pone (e quindi è libero), non presupponendo nulla (e quindi è veramente incondizionato)» (Cfr. ibi, p. 188).

²⁴ Cfr. ibi, p. 230.

²⁵ «La tesi e l'antitesi, concorrenti nella realtà dell'autocoscienza (essere e non essere soggetto), hanno la loro profonda realtà nella sintesi. La quale non è soggetto e oggetto, ma soltanto soggetto, come reale soggetto che si realizza nel processo onde si supera la idealità del puro soggetto astratto e la concomitante idealità del puro astratto oggetto» (Cfr. ibi, pp. 239-240).

mondo viene, in questa maniera, «sublimato in una teogonia eterna che si adempie nell'intimo del nostro essere»²⁶.

1.4. Dialettica e divenire nel primo volume del Sistema di logica

Come si legge nella prima pagina della prefazione all'opera, il *Sistema di logica* si propone di «colmare l'abisso che nella storia della filosofia del secolo decimonono s'era aperto fra l'antica concezione analitica del pensiero definita nella logica aristotelica e la nuova dialettica dell'idealismo inaugurata da Kant e sviluppata da Hegel»²⁷. Per l'attualismo questi due modi di intendere la logica e, di conseguenza, la filosofia, danno luogo ad un'antitesi astratta che occorre superare: la filosofia è da intendersi - scrive Gentile -, come «un processo unico e veramente universale di svolgimento». Con l'idealismo, il rapporto tra il concreto e l'astratto assume un significato totalmente differente rispetto al passato, poiché muta la concezione medesima dell'astratto: non si tratta più, infatti, del nulla posto di fronte all'essere (il concreto). L'astratto è parte dell'essere, e la vera concretezza dell'essere sta nell'unità di astratto e concreto. Lo scopo è allora quello di conciliare antichi e moderni: di individuare, cioè, «nell'analitica degli antichi, studiata alla luce della filosofia a cui s'ispirava, il fondamento della dialettica dei moderni, quando questa a sua volta s'intenda nella sua storica connessione col pensiero da cui trasse e trae la sua ragion d'essere»²⁸. Si tratta di vedere l'una e l'altra logica come tappe di un cammino, entrambe con valore di verità. La logica classica (della verità e della non-contraddizione) si mostrerà “base” o “grado” per la costruzione di una verità più

²⁶ Cfr. ibi, p. 265.

²⁷ Cfr. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, p. V.

ampia che la contenga. Non c'è, per Gentile, alcun pensiero in atto che non coniughi sintesi e analisi: gli analitici sintetizzano, i dialettici analizzano. La ricerca viene scandita in tre momenti: deduzione della «nuova posizione del problema logico»; esposizione delle «due forme assunte storicamente dal pensiero nel suo sviluppo consapevole»; passaggio dalla logica dell'astratto alla logica del concreto, in cui si giungerà a provare l'unità delle due logiche. La logica è teoria del conoscere, e il conoscere è andamento dialettico, processo della coscienza che fa esperienza di sé.

Distinta la logica scientifica da quella filosofica, Gentile evidenzia il carattere universale della filosofia che, per questa ragione, si differenzia dalle scienze particolari²⁹. La differenza tra particolare e universale è, per Gentile, qualitativa, non quantitativa. Il particolare come tale non esiste: esiste solo l'universale che comprende in sé il particolare; la conoscenza è del particolare nella sua universalità e dell'universale nella sua particolarità. L'universalità è intesa come concreta unità di parte e di tutto: parte nel tutto e tutto nella parte. La filosofia si è sempre caratterizzata per lo sforzo di pensare tutte le cose nella loro unità, e solo la realtà universale come pensiero può permetterle di abbracciare tutto il reale. Il tutto infatti - scrive Gentile -, non può costituirsi astraendo dal pensiero in cui si pone. In una filosofia così concepita rientra la logica, che non è scienza particolare e che non presuppone il proprio oggetto. Nel corso dei secoli, sia la logica descrittiva che quella normativa hanno continuato a restare legate alla particolarità; ora Gentile esprime la «necessità di costituire la logica come scienza filosofica: scienza del logo che non è presupposto del pensiero, ma atto del pensiero che conosce; o brevemente:

²⁸ Cfr. ibi, vol. I, p. VI.

²⁹ «Le scienze particolari si distinguono dalla filosofia appunto per questo, che esse sono particolari, laddove la filosofia è stata sempre, ed è la scienza universale» (Cfr. ibi, vol. I, p. 6).

scienza del logo come puro conoscere. Giacché il conoscere nell'attualità sua [...] è conoscere puro, conoscere in quanto conoscere»³⁰. Il problema della logica si delinea in due modi differenti, relativi a due differenti epoche storiche: nell'antichità, la "filosofia greca" concepiva la realtà in modo intelligibile; mentre, successivamente, la "filosofia cristiana" ha messo in risalto l'opera dello spirito nella creazione della realtà. La filosofia antica parte dalla natura per raggiungere progressivamente lo spirito; la filosofia moderna compie il percorso inverso: parte dallo spirito e mira a restaurare l'intelligibilità del reale, natura compresa.

La logica è scienza della verità: la scienza della logica, dunque, è sorta con la distinzione di "pensiero vero" e "pensiero falso"³¹. Il logo è, allora, pensiero vero necessariamente e universalmente. All'interno della trattazione del pensiero vero, è necessaria una distinzione tra "logo soggettivo" (cioè il pensiero considerato come ciò che noi pensiamo) e "logo oggettivo" (cioè il nostro pensare ciò che deve essere pensato). La differenza suppone, in realtà, identità: la logica ha come oggetto il pensiero, in cui c'è unità di pensiero soggettivo e oggettivo. Che cosa accadrebbe se il pensiero si distaccasse dal logo? Si cadrebbe in una concezione di verità decisamente assurda. Gentile sostiene chiaramente che la verità non deve essere presupposta alla cognizione: se lo fosse, spezzerebbe lo spirito in due parti tanto diverse e tra loro opposte quanto lo sarebbero lo spirito e una realtà ad esso esterna. La verità non presupposta all'atto del conoscere è la verità immanente, che è relazione conoscitiva a priori: pone i suoi termini, non li presuppone. La verità è identica alla certezza: è il processo di produzione di sé in cui consiste il pensiero

³⁰ Cfr. ibi, vol. I, p. 19.

³¹ «Il pensiero vero è, a rigore, quello necessario, che quando si pensa, si presenta come tale che non si possa pensare altrimenti. Ma dire necessità del pensiero è lo stesso che dire universalità; perché la

stesso³². Deduciamo che essa è anche identica al valore, il quale è costituito da realtà e idea: termini non presupposti al pensiero. L'unificazione di essere e non-essere (idea e materia) avviene nell'atto di pensiero, durante il suo svolgimento.

Se si concepisce l'essere come immediato e identico a sé, si nega il divenire e si pone l'immutabilità. Il pensiero è, invece, mediazione: occorre allora uscire dall'immediatezza introducendo il non-essere nell'essere, poiché «il pensare interviene nell'essere, non come quell'essere che già l'essere è, astratta affermazione; ma come negazione, ossia concreta affermazione, che pone l'essere negandolo. [...] Il pensiero interviene dunque a mediare o dialettizzare l'essere, come sua negazione. La quale, si badi, è la sola vera e concreta affermazione che si possa fare dell'essere»³³. Se il pensiero non negasse l'essere, non potrebbe nemmeno distinguersi da esso per poterlo affermare. Il pensiero è essere e non-essere: per diventare ciò che è deve negare la propria identità; e, soltanto attraverso la negazione, può riaffermare se stesso. Essere e non-essere: unità che si comprende solamente pensando al divenire. Se il valore della verità consiste nel pensiero, che è unità di realtà e idea, cioè divenire, come si risolve l'antitesi che sorge tra la verità, concepita come immobile ed eterna, e il divenire? Gentile ritiene che non si crei alcuna antinomia tra verità e divenire, se i due termini si intendono correttamente³⁴. Non c'è antinomia nemmeno tra necessità e libertà, poiché necessità e libertà sono presenti nell'attualità dello spirito, che non presuppone nulla e che pone se stesso essendo *causa sui*. Il soggetto si immedesima col suo opposto; diviene, “si fa”

necessità si dimostra nella esclusione della possibilità che altri soggetti, o lo stesso soggetto in circostanze diverse [...] pensino altrimenti» (Cfr. ibi, vol. I, p. 52).

³² Brianese espone in maniera molto chiara la questione intorno alla verità. (Cfr. G. Brianese, *Invito al pensiero di Gentile*, pp. 114-115).

³³ Cfr. *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, p. 102.

conoscendo: in quanto conosce è soggetto oggettivatosi a se medesimo; è “realtà idealizzatasi”. La sua libertà si attua e si risolve, dunque, nell’oggetto che, determinando il soggetto a sua volta, ne limita la libertà e gli si oppone come suo contrario: «La necessità è la posizione dell’oggetto come realtà del soggetto di fronte al soggetto stesso»³⁵ : è una necessità che il soggetto medesimo pone a se stesso. Il soggetto è tale in quanto si oggettiva: il soggetto in quanto oggetto a se stesso è assolutamente necessario al suo compimento. Il tema della libertà si connette alla “scelta”, «la quale si fa mediante l’atto autocreativo, in cui il porsi del soggetto consiste; e negare la quale significa concepire il soggetto come immediatamente posto: convertire il soggetto in oggetto. Di qui il concetto di errore»³⁶. L’errore è, propriamente, il non-essere della conoscenza, il non-essere del sapere al posto del suo essere; sapere che non è sapere. Verità ed errore sono legati da un nesso dialettico: l’errore è essenziale alla verità, la quale è tale solo nel processo in cui “diviene” tale, riconoscendo l’errore come errore.

«La logica dell’astratto è la logica del pensiero astratto, ossia del pensiero in quanto oggetto a se stesso, considerato nel momento astratto della sua oggettività, onde rinnova nel pensiero la posizione dell’essere che è puro essere»³⁷. La logica ha inizio con Socrate, cioè quando l’essere non è più considerato come qualcosa di immediato e fisso, come era presso gli Eleati e gli Atomisti, bensì è considerato come essere che si media nel pensiero, inteso come unità di differenze. Pensare è sempre pensare l’essere che è qualcosa, il che equivale a porre l’essere come identico a se stesso. Si può affermare, allora, che la legge fondamentale della logica

³⁴ «Il divenire con cui si ragguaglia la verità, è il divenire dell’unità, che è il vero divenire, non quello del molteplice [...]. Il divenire è soltanto dell’unità [...]. E l’unità è eterna» (Cfr. ibi, vol. I, p. 109).

³⁵ Cfr. ibi, vol. I, p. 117.

³⁶ Cfr. ibi, vol. I, p. 118.

dell'astratto è il “principio d'identità”, traducibile nella formula $A=A$; tale situazione di identità può verificarsi soltanto all'interno del pensiero. L'essere identico a se stesso è l'essere pensato, il pensiero come contenuto del pensare, non l'essere naturale³⁷. L'affermazione dell'essere, inteso come essere pensato, è insieme negazione dell'essere naturale; il primo, identificandosi con se stesso, si differenzia tuttavia da se stesso, cioè: $A=A$ poiché A non è $A=A$. Oltre al principio di identità, legge della logica dell'astratto è il “principio di non contraddizione”, cioè A non è non- A . A è, dunque, identico a se stesso e opposto al proprio opposto. Il principio di identità e quello di non contraddizione appaiono come due principi distinti tra loro; in realtà, però, sono un unico principio: formano una unità. Ogni pensiero che si possa pensare è, infatti, sia affermazione che negazione.

«Terza forma della legge fondamentale del pensiero pensato, o principio del terzo (o del medio) escluso, [è quella] per cui si stringono insieme ed uniscono i due principi precedenti, in quanto l'uno non può stare senza l'altro, e attinge dall'altro la forza del proprio valore logico»³⁹. I due opposti, come tali, si escludono reciprocamente in questo modo: A o è A o è non- A . Questo terzo principio dimostra l'unità tra il principio di identità e il principio di non contraddizione, tra l'affermazione e la negazione, sintesi che non si riscontra in alcuno dei due principi precedentemente considerati; i quali, anzi, si caratterizzano per la loro diversità essenziale. «Ogni concetto è, in quanto il suo negativo non è, ma è come negativo del concetto che sarebbe il suo negativo; si afferma perciò quale negazione del suo

³⁷ Cfr. ibi, vol. I, p. 175.

³⁸ «L'identità dell'essere è l'identità dell'affermazione in cui il pensiero pone l'essere che pensa» (Cfr. ibi, vol. I, p. 178).

³⁹ Cfr. ibi, vol. I, p. 185.

negativo, con una circolarità che fa del concetto un sistema chiuso»⁴⁰. L'unità posta dal terzo principio è il risultato di una mediazione, che concilia la differenza che è immanente all'identità ed è, precisamente, ciò che la rende possibile: l'essere, che è il pensiero pensato - scrive Gentile -, è il sistema chiuso della mediazione in cui l'essere è identico a se stesso attraverso la negazione della propria astrattezza di essere immediato, e ponendo come vera la mediazione, proprio perché è falsa l'immediatezza⁴¹. Il concetto di identità, affinché non sia astratta immediatezza, necessita anche della differenza, di cui l'identità risulta essere la "soluzione"⁴². La differenza, immanente all'identità, rende possibile l'analisi del rapporto in cui consiste l'identità medesima: il pensiero, allora, risulta essere tanto sintesi quanto analisi. L'analisi si distingue dalla sintesi, poiché divide ciò che la sintesi unisce. Pur separando i termini della sintesi, però, non li considera come "irrelati", ma li pensa nel rapporto che essi hanno all'interno della sintesi. L'analisi, infatti, può definirsi in un certo senso come la sintesi medesima a patto che, dividendo i termini, li consideri sempre nel rapporto reciproco che essi instaurano all'interno della loro sintesi⁴³.

La logica, che si può definire come la grammatica del pensiero, deve superare l'astrattezza della grammatica vera e propria, la quale tende a separare e isolare gli elementi del discorso, precisamente il soggetto e il predicato. La sintesi di nome e

⁴⁰ Cfr. ibi, vol. I, p. 187.

⁴¹ Risulta evidente, leggendo queste righe che sintetizzano il pensiero gentiliano, il richiamo a Hegel nella *Scienza della logica*, e in particolare alla triade concetto-giudizio-sillogismo. Il concetto è lì inteso da Hegel come totalità immediata del pensiero soggettivo divino, che è unità onnicomprensiva del pensiero pensante originario. Al suo interno sono presenti i concetti solo in potenza. Il giudizio, poi, è l'articolarsi del concetto in elementi particolari. Il sillogismo, infine, è la riconduzione degli elementi particolari che il giudizio isola, alla unità del concetto, cioè alla totalità da cui sono stati ricavati.

⁴² Il termine "soluzione", considerato in questo contesto, non è da intendere come sinonimo di *Aufhebung*; "soluzione" significa, qui, "scioglimento".

⁴³ «Affinché realmente la sintesi non sia un'operazione soggettiva rispetto al pensiero oggettivamente analitico, e affinché l'analisi, del pari, non significhi indebita e assurda intrusione del pensiero pensante nella verità, ossia nell'essere che a lui spetta di pensare, occorre che sintesi e analisi non si

verbo, ossia di soggetto e predicato, avviene nella struttura del giudizio, che Gentile definisce come «*pensiero in quanto sintesi dei due termini, onde l'essere si media nella sua identità con se stesso*»⁴⁴. Ecco, allora, che si definisce anche l'essere universale, il quale non è altro che questo essere identico al pensiero, identico a se stesso. Le forme del giudizio coincidono con lo svolgimento dello stesso concetto del giudizio, che si pensa attraverso le forme di quantità, qualità, modalità. Si delinea, allora, la differenza tra giudizio e sillogismo: forma, quest'ultima, che realizza il rapporto tra due termini mediante un terzo termine, atto a dimostrare il valore logico del rapporto in questione. Si tratta di una forma del pensiero che unisce tre termini; più precisamente: è una forma di pensiero che non è “sintesi di due termini”, ma “sintesi di tre termini”, in cui il medio unisce i due estremi. Il sillogismo, però, ha dei limiti; leggiamo nel testo gentiliano: «i suoi limiti sono i limiti del pensiero. Pensare è determinare, come abbiamo visto; e determinare è chiudere il pensiero entro certi termini, che, limitando il pensiero, lo fanno essere»⁴⁵. Il sillogismo risulta uno strumento “sterile”, ma di grande valore se considerato come una tappa della dialettica dell'atto del pensare, momento in cui il pensiero si pone davanti a sé come un determinato oggetto. Le caratteristiche del pensiero pensato, dominate dal principio d'identità, sono ben sintetizzate nel sillogismo. Gentile dedica una riflessione anche all'induzione, osservando che, come la deduzione, anch'essa compie l'errore di cercare la verità in una dimensione trascendente rispetto al pensiero in atto.

trascendano scambievolmente; e che pertanto il pensiero che è sintesi, sia *eo ipso* analisi; e viceversa» (Cfr. ibi, p.209).

⁴⁴ Cfr. ibi, vol. I, p. 226.

⁴⁵ Cfr. ibi, vol. I, p. 257.

L'ultimo capitolo del primo volume del *Sistema* è dedicato al “concetto”⁴⁶. Il concetto è rapporto tra i termini, vero e proprio pensiero, e coincide con la totalità del sillogismo, cioè con la sola realtà concreta del pensiero. Il concetto è, insomma, il sillogismo unico che la mente possa pensare; “sistema infinito del pensiero attualmente pensato”. La logica, in passato, l'ha inteso come termine logico e non come pensiero vivente: il “concetto logico” - scrive Gentile -, sottratto alla confusione col “termine logico”, raccoglie tutto il pensabile in sé, non come forma astratta dell'essere, ma come essere in quanto pensabile, così come ci si rivela nel pensiero che pensiamo. Il concetto, però, non esaurisce la totalità dell'essere e del pensiero: è molto, non è tutto; è verità infinita, ma non è più che “materia del pensiero”, la quale ha in sé la vita che le ha dato il pensiero medesimo.

Occorre osservare che Gentile dice “concetto” in due modi: *conceptus*, che fa riferimento al “pensante”, cioè a “colui che sa questo”, e *conceptum*, che è invece il pensato. Nel rapporto che si instaura tra queste due maniere di intendere il concetto, si pongono le basi per lo sviluppo dell'attualismo e, in particolare, per l'evoluzione del pensiero gentiliano.

A proposito del sillogismo, per concludere la trattazione della parte del *Sistema* dedicata alla logica dell'astratto, è opportuno sottolineare la differenza che intercorre tra il sillogismo aristotelico e quello gentiliano, ovvero tra sillogismo logico, in cui nella conclusione il medio non compare, e sillogismo come è inteso dall'attualismo, cioè al modo di una consapevolezza. Nel *Sistema* di logica, infatti, estremi del sillogismo sono il soggetto e il predicato; il medio è la copula del giudizio, che non è

⁴⁶ «Siamo in grado di dire in che consista quel concetto che si può dire il vero e proprio oggetto di questa logica dell'astratto. Giacché il concetto non è il termine del pensiero, semplice particolare, essere naturale, che bisogna che si sdoppi, e cioè si neghi come essere particolare e naturale o termine, per essere pensato. Il concetto è il pensiero per eccellenza» (Cfr. ibi, vol. I, p. 269).

oggetto del pensiero, ma funziona qui come copula attiva: come pensiero pensante, consapevole di essere lui a porre l'unità nel pensato. Il pensante dà unità al pensato e lo mostra come espressione di qualcosa che lo precede. Il pensante è uno; unità di molti è il pensante, che giunge a sé estraniandosi nella divaricazione del pensato.

1.5. Dialettica e divenire nel secondo volume del Sistema di logica

«Rendersi ragione della verità della logica antica e tradizionale [...] è insieme rendersi ragione della necessità di superare quella logica, integrandola in una dottrina più comprensiva»⁴⁷. Il logo inteso dalla logica dell'astratto, come identico a se stesso, è un logo chiuso, esente da ogni genere di progresso: si tratta di un logo privo di movimento, in cui il punto di partenza e il punto di arrivo coincidono. È pensiero pensato, non pensiero pensante; è elemento essenziale presente nell'atto di chi pensa, ove sono presenti necessariamente sia il pensare che il pensato. Nel secondo volume del *Sistema*, che Gentile dedica alla logica del concreto, leggiamo che «il pensare non presuppone nulla; e il pensato, assolutamente, presuppone il pensare. [...] Ma questo pensare genera dal suo seno il pensato, e vive in questa sua generazione, fuori della quale cesserebbe perciò di essere quell'attività che esso è»⁴⁸. Eterna e immanente generazione del pensato dal pensare⁴⁹: la logica del pensiero è vincolata alla logica del pensato. Errore, pertanto, sarebbe credere che la logica del pensante, pur costituendosi da sé, rappresenti la logica nella sua interezza; a sua volta, la logica del pensato, ossia dell'astratto, ha bisogno di fondarsi nella logica concreta del

⁴⁷ Cfr. *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, p. 4.

⁴⁸ Cfr. ibi, vol. II, p. 10.

⁴⁹ Il pensare capace di generare il pensato, non appare: il carattere tetico del pensare rispetto al pensato è un "presupposto" assunto da Gentile!

pensare, che è sua condizione necessaria. La logica dell'astratto è "sterile ed impossibile" se non si integra con quella logica che le dà vita, la logica dell'atto del pensare, unico pensiero che esiste in modo reale e concreto, che ha valore e realtà.

«Il logo astratto, questo contrapposto od obietto dell'io, non è altro che l'io stesso. $A=A$ non può essere se non $Io=Io$. L'oggetto del pensiero, se non è natura inattingibile al pensiero, ma natura luminosa, intelligibile, è lo stesso soggetto del pensiero»⁵⁰. Con la scoperta dell'io anche all'interno del logo astratto, avviene il passaggio dall'astratto al concreto, dal pensiero che è pensato al pensiero che pensa: se scindiamo il nesso che c'è tra logo astratto e logo concreto, non rimarrà che la logica antica la quale, secondo Gentile, non è spirito. Solo mantenendo ben saldo il legame tra le due forme di logica, ci si rapporta alla logica che Gentile definisce "assoluta", logica del vero concreto che è lo spirito. Il limite della logica dell'astratto consiste nel suo essere circolare⁵¹. Ciò che pensiamo è concetto, dunque è circolo, e aspirare alla verità significa aspirare a chiudersi in questo circolo. Il desiderio del circolo è profondo nello spirito umano, al punto che si potrebbe definire come la "radice" di tutta la vita dello spirito. Gentile analizza la relazione che intercorre tra "desiderio" e "possesso", sostenendo che si desidera possedere quello che non si possiede. Desiderio e possesso sono paragonati dall'autore a due corde che rendono suoni opposti, ma armonicamente consonanti e reciprocamente complementari.

«Il concetto concreto del logo astratto è il logo concreto in cui si dissolve quello astratto. Dissoluzione storica e dissoluzione ideale, che ci fa intendere quella storica, e in fondo è tutt'uno con essa»⁵². Il concetto del logo astratto si risolve sia

⁵⁰ Cfr. ibi, vol. II, p. 21.

⁵¹ «Il concetto, nucleo del logo astratto, è sistema, il quale non si può non concepire come processo, ma si concepisce, e non si può non concepire, come processo esaurito» (Cfr. ibi, vol. II, p. 28).

⁵² Cfr. ibi, vol. II, p. 36.

storicamente che idealmente nel concetto del logo concreto. La logica dell'astratto si sviluppa in un contesto in cui lo spirito non ha acquisito coscienza di sé: non vede l'astrattezza dell'astratto, scambiandolo per il concreto. Questa situazione, in cui il reale è presupposto allo spirito, necessita di un superamento: lo spirito si sottrae all'infinito a tale condizione, «in quanto, già nell'atto stesso in cui crede di realizzarla, la supera, affermando non propriamente la natura, come gli pare, ma la propria conoscenza della natura; non il concetto, ma il proprio concetto del concetto»⁵³. Superamento, però, non è negazione: il logo astratto è necessario, essenziale al logo concreto, che giunge a compimento attraverso «identità di sé con sé»; ma identità che passa attraverso la differenza. Il circolo del logo astratto si risolve nel circolo del logo concreto: il pensato è sistema poiché è sistema il pensare. Il pensato, infatti, è pensiero che ha coscienza di sé; è pensiero di cui il pensante ha coscienza, e lo identifica con il proprio pensiero; ci troviamo, dunque, ancora di fronte a un circolo, caratterizzato, a differenza del circolo proprio del logo astratto, dall'apertura: il *fieri* del pensiero pensante, il concretarsi del pensiero astratto non si esauriscono. Pensiero astratto e pensiero concreto sono inscindibili⁵⁴.

Giunti a questo punto, Gentile riflette sul tipo di opposizione che si crea tra logo astratto e concreto: si tratta di opposizione originaria oppure del risultato dell'identità tra logo astratto e logo concreto? Viene così a delinearsi la legge fondamentale del logo concreto; non si tratta di identità astratta, cioè $A=A$, ma di identità concreta, in cui l'io trascendentale pone se stesso, situazione che si può esprimere con la formula $Io=Io$. La legge del logo astratto esprime l'«identità del

⁵³ Cfr. ibi, vol. II, p. 38.

⁵⁴ «La concretezza del logo astratto consiste nella inerenza di esso nel logo concreto, cioè nel pensiero in atto. [...] Questa inerenza è da pensare specularmente come intrinseca generazione del risultato

pensiero differenziato”; la legge del logo concreto, invece, traduce la “differenza del pensiero identico”, integrando e inverando la legge del logo astratto. «Il pensiero pertanto, che come logo astratto si ripiega su se medesimo e afferma la propria identità, è quel pensiero che nel logo concreto si aliena da sé e si pone per tal modo innanzi a sé come quell’identico che è logo astratto; poiché l’altro, in cui l’identico originario si aliena opponendo sé a sé, è appunto il logo astratto: non A, ma $A=A$ »⁵⁵. Il pensiero è pensiero pensato solo se è pensiero pensante, e tale pensiero pensante, che è Io, non entra nel circolo perché non lo presuppone, bensì lo crea creando se stesso. Il carattere dell’identità dell’Io con se stesso si differenzia dall’identità di A con se stesso, solo quando si scopre anche l’identità dell’Io con il non-Io: identità che non è mai posta in modo immediato, ma si genera. Io che è Io, A che è A: siamo di fronte ad un formulario dietro il quale si collocano delle *auctoritates*, tra cui riconosciamo sicuramente Fichte e lo Hegel della *Fenomenologia dello spirito*, in particolar modo in riferimento alla sezione dedicata all’Autocoscienza. In queste pagine l’identità di Io con se medesimo viene mediata dall’alterità del mondo: con le mani sul non-Io del mondo, riflessivamente torno su me stesso. Gentile va oltre Hegel, aggiungendo che il non-Io è generato inconsciamente dall’Io, movimento descritto dal logo concreto. Tornando alle pagine gentiliane, osserviamo come l’Io sia essere che è non essendo; Io sono Io, ma sono quell’Io che non sono, bensì “mi fo”: l’Io è autoctisi. La formula $Io=Io$, allora, esprime una differenza: il secondo termine è quello che il primo termine non è⁵⁶.

in cui termina un processo dinamico vivo. Il logo astratto è l’oggetto in cui si rappresenta a sé il logo concreto: attuale perciò nell’attualità stessa del logo concreto» (Cfr. ibi, vol. II, p. 42).

⁵⁵ Cfr. ibi, vol. II, p. 57.

⁵⁶ «Quell’identità di A e non-A, che la logica dell’astratto respingeva come la contraddizione, è invece la legge immanente del logo concreto. La contraddizione anzi che la morte del pensiero, quale appariva nella logica dell’astratto, qui si palesa la vita del pensare» (Cfr. ibi, vol. II, p. 62).

La vecchia filosofia rimase fedele alla logica dell'astratto, non vedendo che quel che realmente diviene è il pensiero, definito da Gentile come «eterno Atlante che sorregge il mondo». Nel mondo dello spirito tutto diviene incessantemente. L'Io non esaurisce mai il suo processo: pensa pensando all'infinito se stesso, il che significa che all'infinito costruisce innanzi a sé il proprio oggetto. All'interno dell'unità e dell'eternità del pensiero pensante si comprende lo svolgimento non come «catena di anelli saldati insieme» in maniera meccanica, ma come «autogenesi del pensiero» pensabile proprio nel suo immanente divenire. La legge del logo concreto si differenzia da quella del logo astratto poiché non è una norma distinta dal pensiero, ma l'atto stesso del pensiero concreto che, mentre crea se stesso, crea la propria legge ed è legge per se stesso⁵⁷. Io e non-Io sono posti in relazione dialettica, e la loro sintesi è a priori e imprescindibile. La sintesi a priori del pensiero è posizione di sé attraverso identità e differenza: i due termini sono identici essendo differenti, nel modo in cui identità e differenza si concepiscono nella sintesi in cui l'Io si attua. L'Io, nel porre sé, pone l'altro da sé e tutte le cose che sono nel tempo⁵⁸.

Verità “apodittica”⁵⁹ è, dunque, l'autoaffermarsi dell'Io che diviene incessantemente e circolarmente; condizione del suo divenire è la continua negazione di sé e l'alienazione nell'altro da sé, caratteristiche che mettono a fuoco in maniera inequivocabile la distanza dell'attualismo dalla concezione parmenidea dell'essere. La logica del concreto oltrepassa sia la concezione aristotelica di “categoria”, sia quella kantiana di “categoria”, secondo cui il soggetto agirebbe su un materiale a lui

⁵⁷ «L'atto dell'Io come *norma sui* è la sintesi logica fondamentale e però immanente di tutto il pensiero che ha verità. Giacché ogni concetto dello stesso logo astratto si converte in un fatto e si spoglia del suo valore se non viene assunto dal logo concreto nell'attualità dell'Io, risolvendo la molteplicità propria del pensiero astratto nell'unità assoluta del pensiero in atto» (Cfr. ibi, vol. II, p. 79).

⁵⁸ Il richiamo è a Fichte: immanenza dell'Io all'Io.

presupposto. Con Hegel è stata raggiunta la consapevolezza della necessità di un Io inteso come attività creatrice; anche Hegel, però, si è precluso la possibilità di intendere il divenire come sintesi a priori, poiché ha inteso come presupposte alla sintesi la tesi e l'antitesi⁶⁰. Nella logica del concreto, invece, la categoria è "autosintesi", che è «atto immanente dell'Io, è l'unica categoria onde si pensi *a parte obiecti* e *a parte subiecti* tutto il pensabile: l'unica categoria-predicato, con cui, pensandosi oggettivamente il mondo, lo si pensa e deve pensare come tutto Io; l'unica categoria-funzione, con cui, pensandosi soggettivamente, il mondo è tutto Io: quel pensiero per cui esso si pensa e si deve pensare»⁶¹. Il pensiero pensa tutto ciò che è pensabile come realtà unificata dall'Io: Io all'interno del quale si declina la molteplicità delle categorie; è la sintesi che pone e la tesi e l'antitesi. Il divenire è inteso come sintesi a priori⁶². Si tratta, precisamente, di "autosintesi", che si divide in tre momenti (tesi, antitesi, sintesi), a cui corrispondono le tre forme assolute dello spirito: arte, religione e filosofia, le quali, a loro volta, corrispondono rispettivamente al momento soggettivo, oggettivo e sintetico dello spirito. Arte e religione si distinguono dalla filosofia poiché questa le contiene, allo stesso modo in cui tesi e antitesi sono in relazione con la sintesi.

«Il passaggio dal logo astratto al concreto, per cui si pensa mediante la categoria-autosintesi, è il dialettizzamento del concetto, in cui confluisce ogni pensiero pensato. Il concetto non dialettizzato non è intelligibile, perché affatto

⁵⁹ "Apodittica", riferito alla verità, è qui usato per significare come tale verità non abbia bisogno di essere dimostrata. Il termine è adoperato in senso husserliano.

⁶⁰ Il rimprovero mosso a Hegel è qui quello di intendere il divenire come scansione di passaggi e non come *fieri*.

⁶¹ Cfr. *ibi*, vol. II, p. 135.

⁶² Gentile torna a Fichte dopo Hegel: l'autore del "pensante" è infatti, per il filosofo attualista, proprio Fichte, mentre Hegel è l'autore del "pensato".

estraneo a quel logo dell'autosintesi, dov'è la concretezza attuale del pensiero»⁶³. “Dialettizzazione” indica spiritualizzazione della realtà, la quale da semplice “essere” diventa spirito; non è più opposta al soggetto, bensì partecipa della vita del soggetto divenendo pensiero. Ogni concetto attualmente pensato diviene autoconcetto, che è concetto sottratto al suo limite, e dialettizzato. Il concetto semplice è astratto, poiché considera la verità indipendentemente dall'atto che la pensa; l'autoconcetto, invece, è concetto concreto, che si costituisce nell'atto del pensiero che pensa: ciascuno dei suoi contenuti è connesso direttamente all'atto con cui lo stesso pensiero li produce. L'autoconcetto non elimina ogni suo contenuto determinato⁶⁴. Nell'autoconcetto, infatti, non vengono soppresse le differenze, bensì la loro immobilità: i contenuti in questione sono i medesimi contenuti del concetto, qui in movimento dialettico, in divenire, integrati perciò dalla negatività del pensiero pensante.

L'uomo lavora incessantemente per costruire il mondo e per costruire se stesso in questo mondo: mondo della sua verità e del suo essere - scrive Gentile -, poiché il mondo siamo noi, “essere che è conoscere” e “conoscere che è essere”. «Il pensiero non ha condizioni, né limiti presegnati. Esso è totalità e quindi sistema, ma come auto concetto. Ossia come sistema *in fieri*. Pensiamo sempre il tutto, e non lo pensiamo mai. Perché questo tutto siamo noi che ci pensiamo; e pensandoci siamo tutto: ma il nostro pensarci non si coniuga mai in un tempo passato. Non è un processo che possa mai precipitare in un risultato»⁶⁵.

⁶³ Cfr. ibi, vol. II, p. 149.

⁶⁴ «Chi teme di vedere sommersi nell'unico autoconcetto le differenze dei concetti, soggiace ancora inconsciamente ai pregiudizi realistici del vecchio razionalismo innatistico o del vecchio empirismo» (Cfr. ibi, vol. II, p. 159).

⁶⁵ Cfr. ibi, vol. II, p. 169.

La quarta e ultima parte del *Sistema* è dedicata alla filosofia. La logica del concreto è la filosofia stessa, cioè il pensiero nella sua massima concretezza: la verità della filosofia si colloca nella dialettica: concreta realtà dell'io. Gentile sottolinea la differenza che intercorre tra mito e filosofia: il mito si può pensare come il processo inverso della filosofia, la quale è “spiritualizzazione della materia”, mentre quello è “materializzazione dello spirito”. La filosofia pensa il logo astratto nel concreto, il mito pensa il logo concreto nell'astratto. Elemento caratteristico del filosofare è il dubbio: eterno come il filosofare stesso e come il pensiero. Il vincolo tra dubbio e certezza risulta indissolubile, e il dommatismo appare come irraggiungibile proprio perché ad esso non si perviene mai⁶⁶. Dobbiamo conservare l'ignoto, se pur come “inattuale”, perché il nostro conoscere non è immediato, ma in divenire. L'ignoto è, allora, necessario al pensiero quanto lo è il conoscere: è la base su cui il pensiero stesso si costruisce, e di cui alcuna filosofia può fare a meno. Il conoscere è “autosintesi”, cioè risultato dell'ignoto posto in sé come negazione di sé e superato dialetticamente: ignoto come termine negativo del conoscere che lo pone e, ponendolo, lo supera. «L'uomo non ha punto dove rivolgere e fissare lo sguardo, per dire: questo sì lo possiedo, ne son certo, è mio. Cerchi lontano o vicino, presso di sé, da per tutto, il pensiero, luminoso che sia, gli si apre dinanzi, come bel velo che si strappi, e mostra di dentro quel mistero che è indomabile, che gli dice che c'è lui e c'è altro, l'eterno altro, inafferrabile, irriducibile al circolo della sua vita soggettiva»⁶⁷.

⁶⁶ «Chi non dubita punto, neppure ha una fede certa nella sua verità. [...] L'indifferente non dubita, addormentato com'è nel dommatismo della sua miscredenza superficiale. [...] Cominciare a dubitare è cominciare a filosofare» (Cfr. ibi, vol. II, p. 195).

⁶⁷ Cfr. ibi, vol. II, p. 203.

Il tentativo dell'attualismo è quello di conciliare essere e pensiero, cioè di superare l'opposizione astratta che si pone tra pensare ed essere. Il rapporto essere-pensiero si delinea in questi termini: dal pensiero astratto non si passa all'esistere, perché il pensiero astratto è circolo chiuso da cui non si esce. Nemmeno dal pensiero concreto, però, si passa all'esistere, poiché fuori del pensiero concreto non c'è nulla a cui si possa passare. La realtà consiste nel pensiero, ecco il nodo della questione; la realizzazione della realtà non presuppone il pensiero. Il pensare non è identico all'essere, bensì produce l'essere producendo se stesso. Il pensare si fa e non produce mai un sapere definitivo⁶⁸. Ogni pensiero non nega il pensiero che lo precede, ma lo conserva trasformato in sé medesimo. Il problema del pensiero - scrive Gentile - non è sempre il medesimo, e nemmeno la sua soluzione è sempre identica: il problema, bensì, si ripresenta sempre in forma nuova, forma alla quale si adegua la soluzione che, dunque, è anch'essa sempre in divenire. Questa è la maniera attraverso cui si supera la concezione del sapere come alcunché di immediato. Il sapere è, allora, unità dialettica di sapere e non-sapere.

«Oltre tutte le filosofie e attraverso a tutte le filosofie c'è una filosofia, che è la filosofia, quella di cui discutono e a cui credono di potersi egualmente riferire tutti i filosofi discordi e antagonisti che si contrastano il campo. Unico pertanto è da ritenere il problema filosofico, quantunque così diverse siano le soluzioni che esso viene via via assumendo»⁶⁹. La filosofia non è "postuma contemplazione", poiché non c'è il mondo che precede il pensiero: il mondo di cui l'uomo parla è il mondo del pensiero, che senza il suo pensiero non ci sarebbe. La filosofia è definita da Gentile

⁶⁸ «Via via che sa, il filosofo sente che ogni suo sapere è sia la soluzione di un problema, ma è altresì la posizione di un problema nuovo. [...] Questo è il modo, per cui il problema che si pone non è quello stesso che si risolve; e si ha così una serie di problemi, ciascuno dei quali si risolve, e si risolve in maniera definitiva; ma dalla sua soluzione sorge un problema nuovo» (Cfr. ibi, vol. II, p. 235).

come “riepilogo” di tutte le filosofie in un unico sistema, poiché ognuna concorre allo sviluppo della filosofia unica nel suo processo, cioè l’autoconcetto⁷⁰. La filosofia attuale rientra come perenne nel corso storico che essa stessa pone: divenire e sviluppo di un corso che è atto della filosofia stessa. Conoscere in senso pieno significa non fermarsi all’apprensione immediata della realtà e alla sua definizione attraverso concetti, bensì significa ridurre la realtà medesima al processo dialettico del pensiero: soltanto nella filosofia è “l’intelligenza di tutto”⁷¹.

Gentile dedica una sezione di quest’ultima parte del *Sistema* al tema della storia e della storiografia. Esprime subito a chiare lettere la sua concezione della storia: ogni storia è, secondo lui, contemporanea, poiché si riferisce sempre al presente. Il nostro presente - scrive Gentile - è presente assoluto: è l’eterno come si configura nell’atto del pensiero che pensa. La storia non può prescindere dal modo in cui lo storico ricostruisce gli eventi ricreandoli: il farsi della storia è il medesimo farsi dell’Io, che è, a sua volta, il divenire dello spirito in atto⁷². Il pensiero accompagna l’uomo sempre; l’uomo non si può staccare dal pensiero, e solo in esso può trovarsi: l’uomo pensa ed è, vive. Se si lascia andare e non pensa nulla, precipita nel nulla, assenza di “forza interna creatrice”.

⁶⁹ Cfr. ibi, vol. II, p. 252.

⁷⁰ «La filosofia perenne è la filosofia eterna nella sua presente e non transeunte eternità [...] non si pone accanto e dopo le filosofie precedenti: in un presente che succeda al passato. [...] Così tutti i sistemi sono membra dell’organismo in cui si configura e attua la filosofia perenne, in quanto non la condizionano, ma la realizzano: ne sono la produzione, la manifestazione, la prova» (Cfr. ibi, vol. II, p. 263).

⁷¹ Si fa riferimento, qui, al concetto di “intero storico”: la verità della filosofia non può prescindere dalla storia della filosofia, la quale non è accidentale. Se lo fosse, sarebbe presupposta al pensiero.

⁷² «La storia nella sua identità con la storiografia, risolta cioè, senza residuo, nell’atto dello spirito, individualità che si fa, e facendosi è positiva, di quell’essere che esiste, e chiude in sé tutto il pensabile, principio di ogni essere e di ogni esistere, questo Individuo, che è il mondo, dal punto di vista della logica del concreto, questo è Dio» (Cfr. ibi, vol. II, p. 305).

Pensare, sostiene Gentile, richiede di “amare la verità più di noi stessi”⁷³. Ecco che la logica è strettamente connessa all’etica della responsabilità. La “fenomenologia del mondo morale” unifica i problemi morali, e mostra come l’uomo, libero, sia creatore di un mondo morale specchio della sua volontà medesima. Gentile conclude il *Sistema* ribadendo che il pensiero costituisce l’unica vera attività: «Molti i problemi, unica la soluzione: molti i problemi da risolvere, uno il problema che si risolve. Ed è quello che l’uomo risolve infatti nell’atto unico del pensiero, in quanto non si volge ad altro o agli altri, ma si volge a sé e in se stesso si concentra»⁷⁴.

Il rapporto tra logo astratto e logo concreto costituisce uno dei temi fondamentali della filosofia gentiliana. Gentile si pone il problema dell’unità: unità coincidente con il divenire del pensiero in atto. Occorre non pensare nulla come se fosse al di fuori del pensiero pensante. Solo il pensiero in atto è concreto: fuori di esso c’è morta astrattezza. Il pensiero concreto è unità, sintesi di soggetto e oggetto, pensiero libero che supera i limiti nell’atto stesso in cui li pensa. Il problema del rapporto tra logo astratto e logo concreto trova la sua più ampia trattazione nel *Sistema di logica*. Gentile ribadisce che la logica dell’astratto è essenziale quanto la logica del concreto: il logo astratto è come il combustibile necessario per tenere vivo il fuoco del logo concreto.

Il concreto, infatti, esiste come ciò in cui l’astratto deve essere dialetticamente risolto, e l’astratto, da parte sua, come ciò che è da risolvere. La logica di Gentile non vuole sacrificare né l’unità né le differenze, e questo emerge chiaramente nella

⁷³ «La verità mia è la mia verità, e io ne sono responsabile appunto perché essa è tutta mia, realtà di cui è in me il principio; cioè mia azione, me stesso» (Cfr. ibi, vol. II, p. 331).

⁷⁴ Cfr. ibi, vol. II, p. 349.

relazione che intercorre tra astratto e concreto. Ciò che viene eliminato, infatti, non è l'astratto in quanto tale, ma l'astratto astrattamente considerato.

Cap. 2. Il divenire come originario: lettura critica della posizione gentiliana

2.1. Posizione della questione e cenni sulla riflessione bontadiniana

Nella dialettica gentiliana, il tentativo è quello di far coincidere il “movimento” con l'Assoluto. Tenendo ben saldo questo concetto, Gentile cade in un grosso fraintendimento: confonde, cioè, il trascendentale con l'Assoluto, e attribuisce al primo i caratteri del secondo. Il “pensiero pensante” viene, nel suo sistema, equiparato all'Assoluto. Quest'ultimo, però, assume caratteristiche che non gli si addicono per definizione: in esso, per esempio, si riscontra una successione di atti. Ci chiediamo: in ciò che dovrebbe essere “tutto il pensiero”, è possibile concepire una successione o, piuttosto, l'atto puro è qualcosa di perfetto e dunque di immutabile? Il divenire suppone relatività e implica insoddisfazione. Possiamo azzardare, allora, questa affermazione: se l'atto del conoscere fosse veramente l'Assoluto, non sarebbe in divenire.

Da queste considerazioni, qui appena accennate, prende avvio il mio approfondimento della posizione di Gustavo Bontadini nei confronti del filosofo attualista. Ho scelto, per esprimere quella che è anche la mia opinione in proposito, di ripercorrere quanto ha sostenuto questo filosofo, poiché oltre a condividere la sua posizione riguardo al divenire, ho rilevato una certa affinità con Gentile nel suo

modo di procedere. Mi spiego: faccio riferimento, in particolare, alla medesima intenzione, che hanno i due filosofi, di «conciliare antichi e moderni», per adoperare il lessico gentiliano. Bontadini, certamente, si esprime in maniera differente; mi sembra di poter dichiarare, però, che si collochi sulla stessa linea⁷⁵. Egli, infatti, non considera l'attualismo come una posizione errata in assoluto, ma tale solo se applicato alla totalità del reale. Emerge, da questa osservazione, il suo tentativo, che è quello di conciliare la posizione classica, di cui è portavoce, con quella moderna, valorizzando di questa ciò che considera corretto, accettando insomma il positivo dell'attualismo. Il discorso di Bontadini - come scrive Antimo Negri⁷⁶ - incarna una posizione "ultrattualistica" in senso metafisico; non si tratta, però, di una posizione "antiattualistica". Si è pensato, addirittura, ad affinità tra concezioni idealistiche di tipo immanentistico con le riflessioni di alcuni filosofi scolastici, tra cui appunto, Bontadini. Questo si propone di dimostrare come il pensiero moderno e contemporaneo, in particolare la filosofia attualistica, non contraddica il fondamento della metafisica classica per cui l'essere è indipendente dal pensiero umano. Emanuele Severino, nell'introduzione alla edizione di Vita e Pensiero degli *Studi sull'idealismo*, ribadisce che l'interpretazione bontadiniana dell'idealismo mette in

⁷⁵ Leggiamo nell'introduzione di Pietro Faggiotto al volume bontadiniano *Dal problematicismo alla metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. VII: «l'interpretazione bontadiniana nasce dal rifiuto della tradizionale valutazione che della filosofia moderna era stata data dalla Scolastica, per la quale la 'filosofia vera' s'era sviluppata attraverso l'età classica e medievale, culminando nella filosofia tomistica: la filosofia moderna, sorta dal rifiuto di quella filosofia, non poteva essere che la 'filosofia dell'errore'. [...] L'interpretazione di Bontadini intende invece configurarsi come una *valutazione dialettica*, nel senso che essa riconosce al pensiero moderno un intrinseco valore filosofico, non però come sintesi conclusiva e definitiva, ma come momento 'di trapasso o di preparazione ideale ad una diversa sintesi, in cui essa ritrova il suo vero valore'».

⁷⁶ Cfr. A. Negri, *Giovanni Gentile. 2/ Sviluppi e Incidenza dell'attualismo*, La Nuova Italia, Firenze 1975.

risalto la solidarietà tra concezione aristotelica e idealistica del pensiero⁷⁷. Chiamati in causa, dunque, sia Aristotele che Tommaso.

Cominciamo, allora, con l'analizzare i contenuti salienti della "posizione classica" quanto al divenire. Il punto di partenza è la concezione di "originario", inteso come privo di potenza passiva: esso non deve muoversi, cioè, per ottenere qualcosa, poiché è già perfetto. A tal proposito, particolarmente incisive le parole di Chiocchetti: «nell'Assoluto, che è tutta la vita e tutto il pensiero, o tutta la vita del pensiero, non è concepibile, per me, successione di atti o momenti; perché l'atto puro non ha nulla né da conquistare né da creare: è perfetto. [...] Il divenire suppone l'insoddisfazione dell'atto, della determinazione conoscitiva, cioè precisamente la sua mancanza di absolutezza, la sua relatività».⁷⁸

La complessità del divenire si radica nel suo costruirsi sulla relazione tra variazione e permanenza: per la Scolastica, e per tutta la tradizione che da essa discende, la connotazione di questa relazione è fisica, riguardando in primo luogo il divenire come "moto di corpi"; per Gentile, invece, si tratta di variazione e permanenza a livello puramente spirituale, dove le coordinate spazio/temporali non valgono⁷⁹. Ciò che però le due posizioni hanno in comune, è questa scansione di battute tra positivo e negativo. Scrive Bontadini: «La mente umana è folgorata dalla luce metafisica, quando riconosce che l'insidenza del nulla, che affligge la realtà dell'esperienza tutta quanta, non può essere originaria: perché ammetterne l'originarietà varrebbe quanto attribuire al non-essere una positività, la potenza, per

⁷⁷ Cfr. G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. VIII.

⁷⁸ Cfr. E. Chiocchetti, *La filosofia di Giovanni Gentile*, pp. 170-171.

⁷⁹ «Occorrerà ricordare che il divenire attualistico non è certo la mutazione, quella che cade sotto l'occhio, quella di cui parla il volgare e la misura col moto del sole [...]. Il divenire attualistico [...] è l'atto stesso, unico ed eterno, sopra il tempo e quindi sopra la mutazione empirica». (G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, p. 81).

l'appunto, di limitare l'essere»⁸⁰. Si tratta qui, secondo il nostro autore, di mettere in luce due grosse questioni: la prima riguarda la contraddizione in cui si incorrerebbe affermando l'originarietà del divenire; la seconda quella che sorgerebbe qualora si negasse la realtà del divenire. Il punto è questo: il movimento considerato riguarda la "successione dei sistemi" e non il "principio", il quale è motore del movimento stesso. Così si esprime Bontadini nelle *Conversazioni di Metafisica* e questa riflessione è fondamentale nel suo pensiero: pertanto risuona in maniera ricorrente in tutte le sue opere. L'idealismo considera l'esperienza come l'intero. In questa maniera perde senso il livello metafisico della questione, poiché la metafisica guarda all'esperienza non come all'intero, bensì alla luce dell'intero, appunto. Più precisamente, l'idealismo considera il pensiero come organo dell'intero, come l'intero stesso, eliminato qualunque presupposto.

«L'essere limitato dal non essere è il divenire. La totalità del reale non può essere, pertanto, costituita dal divenire. Che anzi il divenire non può essere che un'appendice dell'Immobile. In quanto l'Unità dell'Esperienza è diveniente, la Totalità del Reale la trascende»⁸¹. Quest'ultima affermazione serve ad introdurre la distinzione tra "istanza empirica" e "istanza razionale"⁸². Bontadini parte con l'osservare che il divenire è "scansione di battute" in cui si alternano essere e non-essere: ad ogni secondo battito - scrive l'autore - il positivo è negato, identificandosi col negativo. Per questa ragione il divenire si presenta come contraddittorio: incarna, infatti, la smentita dell'affermazione parmenidea "l'essere è": «si scorge, allora, che il positivo che si identifica col negativo, è, propriamente, l'*esistenza*, l'*actus essendi*.

⁸⁰ Cfr. G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1971, tomo I, p. 93.

⁸¹ Cfr. ibi, p. 285.

⁸² Riflettendo su questi due livelli, empirico e razionale, Bontadini costruisce la sua dimostrazione dell'esistenza di Dio, che ha carattere dialettico.

L'esistenza non esiste: questo lo scandalo del divenire»⁸³. Il fatto che l'essere sia, è caratteristica che riscontriamo in ogni essere di cui abbiamo conoscenza attraverso l'esperienza. Il problema sorge, però, poiché l'esperienza ci indica anche che ogni essere "non è". Eccoci, dunque, di fronte alla contraddizione tra esperienza e ragione. Secondo Bontadini tale contraddizione si risolve attraverso la metafisica, e in tale risoluzione consiste la dimostrazione dell'esistenza di Dio. Si tratta, dunque, di una dimostrazione dialettica: la contraddizione "reale" genera, appunto, il movimento dialettico. Riprendendo le fila del discorso: il reale è incontraddittorio, secondo il principio di non-contraddizione; l'esperienza però ci attesta la presenza di una contraddizione: ecco che ha origine il movimento dialettico del pensiero, il quale deve provare l'esistenza di una realtà ulteriore all'esperienza, allo scopo appunto di sciogliere la contraddizione esistente in essa. Per la ragione l'essere è immobile; nella esperienza risulta diveniente: si dovrebbe affermare, allora, una realtà immobile pienamente e autonomamente razionale oltre la realtà empirica di cui non appaiono le condizioni di razionalità.

Le medesime questioni Bontadini affronta nel volume *Dal problematicismo alla metafisica*, in cui egli approfondisce il discorso sul "fondamento" a partire proprio dall'analisi dell'esperienza. Chiarisce in maniera perentoria che l'esperienza è il "fondamento", perché è l'immediato: negare che sia "fondamento" sarebbe, dunque, contraddittorio. Il "fondamento" dell'esperienza, e del suo essere "fondamento" a sua volta, è il principio di non-contraddizione. Ecco, allora, la contraddizione: siamo di fronte ad un "fondamento fondato", il che non può essere. Scrive infatti Bontadini a proposito dell'esperienza: «noi scopriamo cioè sempre

⁸³ Cfr. G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1971, tomo II, p. 190.

meglio che essa *appartiene* al fondamento, ma non è il fondamento. Occorre *partire* da essa, perché è l'immediato, ma occorre anche qualcosa che faccia effettivamente partire da essa, ossia andare oltre, fondare dell'altro»⁸⁴.

2.2 Studi sull'idealismo

In quest'opera, che mi pare essere la più importante di Bontadini per l'argomento da me trattato, l'autore oltre ad assumere un approccio critico nei confronti dell'idealismo attuale, si accosta a questa corrente filosofica con l'obiettivo di analizzarne i temi portanti. Si tratta davvero di "studi", in cui talvolta il filosofo della Cattolica si trova a difendere la posizione idealistica da accuse che dimostra essere infondate. Mi soffermerò ad analizzare i passaggi riguardanti il tema in oggetto, con particolare riferimento all'idealismo gentiliano.

In *Studi sull'idealismo* Bontadini torna a sostenere che nell'idealismo si possano riscontrare due momenti: il primo è la "posizione del concetto", l'esperienza come unità di concetti; il secondo è la posizione di questo medesimo concetto come assoluto. Dunque: l'immediato è, ancora, l'esperienza; il secondo momento costituisce la mediazione, mantenendo il contenuto identico in modo che il trascendentale - scrive il filosofo - nulla vada ad aggiungere all'empirico eccetto il titolo di assolutezza e divinità.

«L'Unità dell'Esperienza è la totalità delle cose che si pensano, in quanto si pensano [...]. Immanenza è uguaglianza del reale e dell'Unità dell'Esperienza. Trascendenza è maggioranza del reale - poca o molta che sia - sulla Unità

⁸⁴ Cfr. G. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica*, p. 109.

dell'Esperienza. [...] L'Unità dell'Esperienza è l'atto gentiliano, l'Io trascendentale, il Logo concreto, il pensiero puro, il pensiero come criterio di realtà»⁸⁵. Preciso ciò, Bontadini osserva che l'idealismo non prova che tutto il reale sia immanente all'esperienza! L'atteggiamento che ci si trova ad assumere è di scetticismo: non si sa se la realtà sia il tutto o no. L'esperienza non sa provare la propria assolutezza; non sa provarsi cioè - scrive Bontadini - "come Dio". Il fatto di non saper dar prova dell'esperienza come della totalità, lascia per lo meno aperta la possibilità che oltre ad essa ci sia "altro". Non è dato che l'Unità dell'Esperienza abbia limiti, ma non è dato nemmeno che non ne abbia. Per liberarsi della trascendenza l'idealismo dovrebbe mostrare la contraddittorietà col "dato": dovrebbe mostrare, cioè, che posta la trascendenza seguirebbe qualcosa di opposto al "dato". La trascendenza esclude l'assolutezza dell'Esperienza, ma tale assolutezza non è data, e non è dato nemmeno il suo contrario: questi processi importerebbero mediazione, mentre il dato è immediato. L'idealismo dovrebbe mostrare l'impossibilità di una coscienza finita in un sistema che la trascenda. Solo così la trascendenza potrà essere eliminata e l'immanenza potrà coincidere con la totalità del reale. Secondo l'immanentismo, già l'affermazione di partenza "esiste una realtà oltre l'esperienza" porta con sé una contraddizione, che consiste in questo: "esistere", secondo gli immanentisti, significa essere oggetto di esperienza! Come può, allora, essere oggetto d'esperienza qualcosa che è oltre l'esperienza medesima? L'immanentista, dunque, afferma che l'esperienza è innegabile e, al medesimo tempo, nega ogni ulteriore realtà: in questa maniera ne fonda l'assolutezza.

⁸⁵ Cfr. G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, pp. 59-60.

Bontadini ritiene che, infine, riguardo al trascendente l'idealismo immanentistico non possa esprimersi: non può dire né che ci sia, né che non ci sia. Leggiamo dal testo: «Se non possiamo oltrepassare il limite dell'esperienza, fare di questa l'assoluto è un dogma quanto l'affermare un assoluto trascendente. Infatti dire che l'esperienza è l'assoluto vale dire che il trascendente non esiste, che è già un parlare del trascendente, un oltrepassare il limite dell'esperienza»⁸⁶. Quello però che Bontadini dichiara essere stato considerato dalla critica “il reale assurdo dell'idealismo immanente”, consiste nella contraddizione interna alla posizione del tutto in divenire. Affermando che tutto diviene, infatti, si afferma al contempo qualcosa che al divenire non parrebbe essere soggetto: il principio medesimo che tutto è divenire⁸⁷. Ribatte Bontadini stesso, sostenendo che tale contraddizione non sussiste, e lo prova riproponendo la medesima questione in un lessico differente: «il mondo dell'esperienza umana, il mondo delle cose che constano, preso integralmente e senza mutilazione, è tutto ciò che esiste»⁸⁸. La colpa è attribuita dunque a chi ha mal interpretato il termine “divenire”, e l'affermazione che tutto diviene. Spiega Bontadini che Gentile si sarebbe riferito al divenire dell'autoconcetto, cioè del pensiero pensante: quello che si mostra qui come non diveniente è il “concetto dell'autoconcetto”, ovvero il concetto pensato del concetto pensante⁸⁹.

⁸⁶ Cfr. ibi, p. 71.

⁸⁷ Ho ritrovato questa critica in alcune pagine di Severino, dove il filosofo riflette a proposito di attualismo e problematicismo: «l'attualismo cadrebbe nella 'più flagrante contraddizione', perché pone come definitiva e immutabile l'affermazione che non vi è nulla di definitivo e di immutabile». (E. Severino, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992).

⁸⁸ Cfr. G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, p. 81.

⁸⁹ L'autoconcetto, dunque, parrebbe sfuggire alla contraddizione performativa. Il *fieri* è immutabile divenendo.

L'attualismo, sempre a proposito della sua posizione rispetto ad un mondo ulteriore a quello dell'esperienza, è stato accostato al solipsismo⁹⁰: infatti, negando l'esistenza di una realtà "non sperimentata", di conseguenza nega l'esistenza di un Assoluto trascendente l'esperienza umana⁹¹. Secondo l'idealismo un "al di là" non è nemmeno concepibile. L'affermazione medesima "esiste qualcosa oltre l'esperienza" pare infatti essere contraddittoria in sé, poiché il verbo "esistere" ha significato solo se ciò che esiste è oggetto d'esperienza; esistere significa per l'idealista "essere presente". Dire, allora, che esiste qualcosa oltre l'esperienza è come dire è oggetto d'esperienza qualcosa che non è oggetto d'esperienza, il che è assurdo. Sarà molto semplice, però, poter controbattere a questa teoria: basterà trovare un significato differente di "esistere", un significato diverso da "essere presente". Bontadini identifica questo nuovo significato in "essere potente"⁹²: «tutto ciò che è reale nella esperienza, in tanto è e può essere affermato tale in quanto si manifesta come certa potenza; ed il suo essere è questa sua potenza. Significo allora l'*altro* dall'esperienza secondo questa formalità, ponendo il giudizio, problematico, 'l'altro dall'esperienza è potente?'⁹³. In questa maniera, l'"altro" si può pensare! Essere potente ed esistere è tutt'uno. L'immanentista, dunque, per escludere questo "altro" non può valersi della sua impensabilità. Per dimostrare qualcosa intorno all'"altro", bisognerebbe far

⁹⁰ Per Bontadini l'assolutizzazione dell'Unità dell'Esperienza porta con sé l'abolizione della pretesa trascendenza divina, ma anche l'abolizione della pretesa trascendenza umana, cioè dell'esistenza di diversi "io". L'assolutizzazione dell'Unità dell'Esperienza è, dunque, sia immanentistica che solipsistica.

⁹¹ «Affermare quindi l'assolutezza teologica dell'Unità dell'Esperienza, affermare che oltre questa Unità non vi è nulla, vale essere nel solipsismo: non perché si sia fatto dell'io l'assoluto, ma nel senso preciso che, essendo l'Assoluto l'Unità dell'Esperienza, in questa non sono reale, come persona, che io: perché lo fossero anche gli altri occorrerebbe che fosse compresa nell'Unità dell'Esperienza quella loro vita interna, quella continuità (sostanzialità!) del loro essere, senza cui la personalità resta inintelligibile. Non essendo tale vita data nell'Unità dell'Esperienza, segue che o si deve trascender questa per mantenere quella, o altrimenti, se si tiene la tesi immanentistica, accettare il detto solipsismo». (Cfr. ibi, p. 95).

⁹² La potenza chiamata in causa qui, è attiva: equivale pertanto al "fare".

⁹³ Cfr. ibi, p. 106.

valere per esso i medesimi principi applicati all'esperienza; gli idealisti ritengono però che applicati fuori dall'esperienza essi non siano garantiti nel loro valore. Stesso discorso per il pensiero che si limita, sempre a detta degli idealisti, a esprimere la realtà d'esperienza, non portando mai oltre essa, a qualcosa di metempirico. In questo sistema di ragionamento, dunque, il problema se esista "altro" dall'esperienza pare - a Bontadini - destinato a rimanere irrisolto: non avrebbe senso, infatti, nemmeno porsi, non trattandosi di verità o di falsità, bensì di insensatezza.

Incisive le parole con cui questo autore ricolloca al centro la questione: «se è vero che non si può dimostrare che l'assoluto è trascendente, ma neppure che è immanente, sarà altresì vero che non si può accettare come assoluto dell'essere ciò che non sa provare la propria assolutezza»⁹⁴. Se l'esperienza che, dichiarata essere assoluta, non riesce a dimostrarsi tale, fosse in realtà davvero assoluta, saremmo di fronte ad un assoluto che non è tale neppure nei confronti di sé! L'esperienza non è l'Assoluto, poiché quest'ultimo è caratterizzato da determinate condizioni di cui l'esperienza è priva. Si pensi, ad esempio, alla "circolarità di onnipotenza e autocoscienza"⁹⁵, condizione non soddisfatta nell'esperienza umana che, anche per questa ragione, non è l'Assoluto.

La trascendenza - scrive Bontadini sempre negli *Studi sull'idealismo* - è colpita dalla critica moderna. Ci si chiede, allora, se sia possibile l'affermazione teoretica di un trascendente e se è possibile oltrepassare l'esperienza. Per provare che si da un trascendente, occorre dimostrare che una determinata realtà "a", constatata

⁹⁴ Cfr. ibi, p. 109.

⁹⁵ «Col che si richiede che l'Assoluto essendo la potenza di tutto raccolta in unità di principio, *abbia*, in quanto unità, coscienza di se medesimo. Coscienza che deve essere, come a dire, legislatrice, governatrice, finalizzatrice della potenza [...]. Se non fossero, queste due condizioni, cioè l'unità della potenza, di tutte le potenze in funzione di un'unica onnipotenza, e l'unità circolare di questa e

sperimentalmente, implica, ovvero non è concepibile senza, la realtà “b”. Ne consegue che la realtà b esiste. In questa maniera si è oltrepassata l’esperienza, poiché la realtà b è affermata essere come indipendente da essa. Si può prospettare, però, una critica a questo genere di argomentazione: non è lecito affermare l’esistenza di b. L’implicazione, infatti, potrebbe essere logica ma non reale. Occorre, allora, fare un ulteriore passo e dimostrare che l’esistenza reale di a implica l’esistenza reale di b. Secondo il nostro autore, però, se consideriamo la proposizione “a implica b” nella sua concreta natura intenzionale, vediamo che essa è già riferita al reale, ad “a” reale e a “b” reale. La conclusione cui giunge Bontadini è quindi quella già da sempre cercata: non si può negare a priori la possibilità di una metafisica, cioè la possibilità del trapasso dell’esperienza, essendo stato dimostrato che ciò che è implicato nell’esistenza reale di qualche cosa, gode esso stesso di esistenza reale.

Per analizzare fino in fondo il concetto di “divenire”, che porta con sé sia “essere” che “non-essere”, Bontadini comincia col definirlo “essere come conoscibile in potenza”⁹⁶. Il conoscere umano deve rassegnarsi ad essere superato dall’essere, non già in quanto è conoscere, ma in quanto è diveniente, cioè potenziale. Il diveniente suppone una condizione che lo trascende, poiché divenire nell’esperienza dice potenza ed atto, cioè anche essere che non è. La potenza è un non essere che affetta l’essere, e ciò la distingue dal puro non-essere. Il non-essere, però, non può limitare l’essere, poiché il negativo non limita il positivo: il non-essere non limita originariamente l’essere. È necessario, allora, che questa limitazione si faccia risalire ad un essere trascendente. Ci domandiamo: a quale tipo di non-essere

dell’autocoscienza, non si avrebbe la razionalità del reale» (Cfr. ibi, p.127). Bontadini tratta la medesima questione nell’ultimo capitolo del *Saggio di una metafisica dell’esperienza*.

⁹⁶ Non si tratta della “potenza attiva”, considerata precedentemente; si tratta ora della “potenza passiva”, cioè della capacità di subire mutamento.

si fa riferimento a questo proposito? La forma del divenire è individuata da Bontadini nel “non essere dell’essere”, anzi, di “un certo essere”, poiché il non-essere dell’essere considerato nella sua totalità coinciderebbe con l’annullamento della totalità del positivo, il che significherebbe il realizzarsi di un non-essere assoluto. A proposito del non-essere assoluto, il filosofo precisa che esso non sarebbe di per sé contraddittorio; noi però non ne abbiamo esperienza alcuna poiché non abbiamo esperienza né del cominciare assoluto, né del finire assoluto⁹⁷.

2.3. *Qualche osservazione conclusiva sul discorso bontadiniano*

Per concludere il discorso bontadiniano sull’idealismo di Gentile, propongo ancora qualche spunto tratto dal *Saggio di una metafisica dell’esperienza*. Rivolgerò l’attenzione, infine, ad alcuni passaggi della riflessione di un discepolo di Bontadini, Carmelo Vigna, che nell’interpretazione dell’attualismo gentiliano si pone sulla scia del pensiero del maestro.

La posizione occupata dall’autore del *Saggio* a riguardo del divenire, in particolare mi riferisco al contenuto del secondo capitolo del testo, lascia emergere un’impronta di stampo scolastico. Il divenire - ribadisce qui Bontadini - non può spiegarsi in sé stesso poiché sembra essere contraddittorio, importando l’inerenza dei contrari in un’unica sostanza; senonché il contraddittorio è di per sé nullo: dal nulla, però, non viene nulla⁹⁸. Gli immanentisti ritengono tale ragionamento privo di senso, poiché considerano il divenire in sé e non “le cose che divengono”. Il divenire, di per

⁹⁷ Faccio riferimento a quanto Bontadini scrive in proposito nel secondo volume di *Conversazioni di metafisica*. Paolo Pagani, in *Sentieri riaperti*, espone la sua critica alla tesi bontadiniana dell’incontraddittorietà del non essere assoluto, ritenendo invece autocontraddittoria l’ipotesi della sua realizzazione.

sé, non diviene: considerato in questa maniera, non comporta il sorgere della contraddizione poiché non viene chiamato in causa un divenire di “qualche cosa” dal nulla. Leggiamo il testo bontadiniano per chiarirci meglio in proposito: «il divenire non diviene: esso è (come incremento): il suo essere sarà l’essere ed il non essere della cosa, ma, per sé, puro essere (come divenire)»⁹⁹. Con questa maniera di procedere, la contraddizione apparirà sorgere nella cosa stessa, che è soggetta al divenire, non nel divenire che, di per sé, è essere puro. Bontadini osserva, però, che questo modo di pensare non è corretto: occorre considerare non la cosa in sé e poi “attaccarle” il divenire, e nemmeno il divenire per sé e “riempirlo” della cosa, bensì considerarli insieme per come ci si presentano nell’esperienza¹⁰⁰. L’unità della coscienza, considerata insieme al suo contenuto, costituisce quella che Bontadini chiama l’“Unità dell’Esperienza”. La coscienza indica la forma dell’esperienza; l’esperienza indica il contenuto della coscienza: la coscienza è reale solo se considerata insieme al suo contenuto, cioè solo come Unità dell’esperienza. Anche Chiocchetti, nella sua critica al divenire gentiliano, sottolinea come sia errata la maniera in cui il filosofo attualista concepisce il suo divenire, considerato astrattamente: atto, certo, ma di chi? “Di nessuno” e “da nessuno” - scrive Chiocchetti¹⁰¹ - che propone invece un divenire dell’io, sostrato che non diviene¹⁰².

⁹⁸ Il nulla è evocato qui poiché c’è contraddizione.

⁹⁹ Cfr. G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1979 (1938), p.112.

¹⁰⁰ «Su questo terreno della concreta percezione va portata la controversia tra la teoria dinamistica, che preordina il divenire alla cosa, e quella sostanzialistica, che preordina la cosa al divenire, e non già bisogna credere che una di esse - quella dinamistica - rappresenti già per se stessa il portarsi su questo terreno, rappresenti già la stessa considerazione concreta della realtà». (Cfr. ibi, p. 113).

¹⁰¹ Cfr. E. Chiocchetti, *La filosofia di Giovanni Gentile*, p. 30.

¹⁰² Anche Masnovo, nel suo testo *La filosofia verso la religione*, sottolinea come l’ipotesi di un *fieri* senza un soggetto che diviene sarebbe un’ipotesi astrattistica, in quanto un divenire di niente sarebbe un niente di divenire. (Cfr. A. Masnovo, *La filosofia verso la religione* (1941), Vita e Pensiero, Milano 1986).

L'immanentismo moderno si pone come "immanentismo assoluto", cioè pone l'esperienza medesima come l'assoluto, investendola dell'importanza "teologica" che il platonismo attribuiva al *Logos* e l'aristotelismo al Motore primo. Le dimostrazioni classiche sono considerate valide dalla filosofia moderna come dimostrazioni dell'assoluto, ma respinte come dimostrazioni della sua trascendenza. Per Gentile il divenire stesso è motore del diveniente. Anche Bontadini sembra inizialmente seguire la venatura gentiliana per cui il divenire sia *causa sui*, per respingerla però mano a mano durante il suo percorso speculativo. Inizialmente il filosofo della Cattolica aveva corretto l'approccio tradizionale, basato su criteri classici, al Neoidealismo, e aveva proposto una innovativa interpretazione dell'Io trascendentale gentiliano. Tale Io era fatto coincidere da Bontadini con la totalità dell'esperienza attuale, cioè era letto da lui come sinonimo della sua "Unità dell'esperienza". Egli analizza il divenire proprio in riferimento a questo contesto empirico. In realtà, però, leggere l'Io trascendentale gentiliano alla maniera bontadiniana pare esegeticamente un po' azzardato, poiché per il filosofo attualista la totalità dell'esperienza va di pari passo, si fa, con il progressivo costituirsi del soggetto¹⁰³.

Un richiamo, per concludere rispetto alla posizione bontadiniana, al concetto di "creazione", tanto importante nel dibattito sul divenire come originario. La creazione si identifica, secondo l'autore, nello sforzo di eliminare la contraddizione presente nel mondo empirico. E' in questa direzione, allora, che Dio viene introdotto dialetticamente come "creatore". Bontadini concepisce la creazione in maniera tale che «come atto che suscita dal nulla la realtà corruttibile, è insieme, come pertinenza

¹⁰³ La lettura bontadiniana di Gentile è, insomma, irenica. Bontadini tenta di riscattare l'aspetto tetico del pensiero che pone il pensato. L'atteggiamento gentiliano è, però, di tipo creazionistico.

dell'Essere intelligibile, fuori del tempo (cioè immobile)»¹⁰⁴. Ciò che nel mondo empirico, che diviene, è considerato come non-essere dell'essere, visto nell'assoluto, creatore, si colloca come “atto intemporale che pone l'annullamento”; il Creatore non è soggetto alla contraddizione del divenire, in cui convivono prima e poi, essere e non-essere, proprio perché immobile, privo di scansione temporale. L'idea di Dio, concepita dialetticamente, lo identifica - scrive Bontadini - nell'unità di due attributi: “Immobile” e “Motore”. Possiamo enunciare allora il principio di creazione: l'“Immobile crea il mobile”, il che equivale ad affermare che il divenire (mobile) non può essere originario, poiché l'essere non può essere originariamente limitato dal non-essere. Scrive Bontadini: «Dio, creando il mondo - la realtà mutevole di cui abbiamo esperienza - non crea già l'assurdo - quell'assurdo che s'è avvertito nella rappresentazione del divenire -, in quanto l'assurdo stesso è tolto nel momento in cui il divenire è visto insidare nell'atto creatore, il quale è insuccessivo»¹⁰⁵. Ciò che nel divenire è il non essere dell'essere, nell'atto creatore è invece un puro positivo che pone la realtà. Precisa infine Bontadini che Dio è creatore, ma il mondo nulla aggiunge alla sua propria realtà, essendo da lui liberamente posto come realtà ben distinta.

Anche nel testo *Dal problematicismo alla metafisica*, nelle ultime pagine¹⁰⁶, Bontadini ribadisce che l'originario deve essere privo del negativo. Per questa ragione il divenire deve avere origine nell'Immobile. Se non “venisse” da qualcos'altro, sarebbe esso stesso originario: il non-essere in lui limiterebbe l'essere. Deve “venire”, dunque, senza “far divenire” l'Immobile: tale necessità risiede nel principio di creazione.

¹⁰⁴ Cfr. G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica*, tomo II, p. 192.

¹⁰⁵ Cfr. ibi, p. 193.

2.4. Carmelo Vigna e la gentiliana teologizzazione dell'immanenza

Carmelo Vigna, discepolo di Bontadini, fin dai primi passi della sua riflessione filosofica lavora intorno all'attualismo gentiliano che, pur riconoscendone la genialità intuitiva, analizza mano a mano per metterne in luce le contraddizioni. Anche in opere recenti, Vigna riprende la critica gentiliana, ed è proprio da una di queste che ho intenzione di cominciare la mia breve esposizione della sua posizione nei confronti dell'attualismo. Il primo testo che prenderò in considerazione¹⁰⁷, *Il frammento e l'Intero*, è, almeno in una delle parti da me considerate, una riproposizione della posizione bontadiniana intorno al divenire attualistico: ci offre, dunque, l'occasione di sintetizzare in maniera chiara quanto poco sopra da me sostenuto. Sono ribaditi, nel capitolo intitolato *Attualismo, problematicismo, metafisica*, i due grossi errori in cui incorre il filosofo attualista: il primo, del quale però non mi soffermo ad approfondire l'analisi poiché non si occupa dei temi da me approfonditi in questo lavoro, è di taglio gnoseologico¹⁰⁸; il secondo, invece, riguarda il tema del divenire, deriva dal primo, ed è di taglio ontologico. Si tratta - scrive Vigna - dell'assolutizzazione dell'Io ovvero della sua "teologizzazione". In queste pagine il nome di Bontadini ritorna di continuo, poiché è dalla critica di Bontadini a Gentile che prende le mosse quella vignana.

Vigna comincia qui a trattare dell'attualismo attraverso l'analisi dell'autoconcetto: ci si chiede in che cosa consista la contraddittorietà di questa

¹⁰⁶ Cfr. G. Bonatdini, *Dal problematicismo alla metafisica*, p. 212.

¹⁰⁷ Inizio da qui, poiché i contenuti di questo testo bene si legano con quanto da me scritto nei paragrafi appena precedenti.

¹⁰⁸ «Il primo e radicale errore dell'attualismo è, dunque, un errore gnoseologico: l'aver messo in sinergia la giusta struttura del conoscere, come relazione originaria del soggetto e dell'oggetto, con

figura. Essa, per Bontadini risiede nel «conferire portata speculativa assoluta all'immanenza». Leggiamo dal testo: «l'attualismo per Gentile pretende di identificare il problema, che è l'unità dell'esperienza, con la soluzione del problema, che è la posizione dell'assoluto metafisico»¹⁰⁹. Si tratta di una “doppia stratificazione” della filosofia gentiliana, che - osserva Vigna - Bontadini tiene presente già in giovanissima età. Vigna si occupa di approfondire il lato della riflessione bontadiniana che mostra come l'attualismo, nel suo essere formalismo assoluto¹¹⁰, possa trovare compimento in una metafisica della trascendenza¹¹¹.

Un medesimo approdo metafisico è anche il risultato della riflessione vignana che, nella prima parte del *Frammento*, si concentra proprio sul senso dell'Intero. Pur non interrogandosi sempre in maniera diretta, almeno in queste pagine, sul senso del divenire dell'esperienza in rapporto ad un originario stabile, Vigna analizza il “frammento” che siamo in relazione all’“Intero”, con lo scopo di criticare la pretesa postmoderna di proclamare il “Nonsenso” dell'Intero, fermandosi al frammento, che viene a questo punto identificato implicitamente con l'assoluto. Mi pare di poter affermare che il “frammento” e l’“Intero” di Vigna siano rispettivamente il “divenire dell'esperienza” e l’“originario immobile” di cui parla Gentile, e che la pretesa

l'assurda opposizione moderna o naturalistica tra il soggetto e l'oggetto» (Cfr. C. Vigna, *Il frammento e l'Intero*, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 334).

¹⁰⁹ Cfr. ibi, p.338.

¹¹⁰ Gentile stesso ritiene il formalismo assoluto essere uno dei concetti fondamentali del suo attualismo, insieme all'autoconcetto. Si tratta in realtà di un concetto solo, poiché nulla si pone di fronte al pensiero - scrive Gentile - senza essere identico al pensiero stesso. Di conseguenza, concepire il pensiero come forma assoluta (formalismo assoluto) è identico a concepire la realtà come *conceptus sui* (autoconcetto).

¹¹¹ Tale metafisica della trascendenza di cui parla Bontadini, approda all'*ipsum esse subsistens* di Tommaso: ecco allora perché Bontadini ama qualificare la sua metafisica “neoclassica”, collocandola nella sua riflessione che cerca di “conciliare antichi e moderni”- per dirla alla maniera di Gentile. Si tratta del risultato ottenuto transcendendo il mondo dell'esperienza, poiché in essa vige la contraddizione. In nome del principio di non-contraddizione, allora, si sostiene che l'essere come “totalità”, non possa essere quell'essere che diventa niente e che è molteplice, bensì debba essere l'essere che non diviene e che non è diviso in sé, l'essere come pura positività.

contemporanea sopra citata possa ben identificarsi col tentativo gentiliano di far coincidere il mondo dell'immanenza con l'assoluto.

Il discorso di Vigna, nel testo che sto considerando, prende le mosse proprio dalla notizia dell'esserci di una "totalità dell'essere" oltre la sfera dell'empiria, e dalla contemporanea presa di coscienza che l'uomo non può raggiungere questo Intero, che sta "oltre". La filosofia contemporanea, in nome di questa consapevolezza, getta la spugna e professa una rinuncia alla possibilità di aver a che fare con un sapere stabile: di conseguenza, qualunque discorso metafisico pare essere messo fuori gioco. Il vuoto che risulta da questa rinuncia, però, sembra essere incolmabile, e i tentativi di riempirlo, tutti appartenenti alla sfera dell'immanenza, sono numerosissimi, ma privi di risultati soddisfacenti. La metafisica che, dato il suo oggetto, si contrappone a tutte le scienze specifiche, rimane per Vigna l'unica scienza che può reggere il "sapere stabile", cioè il sapere che custodisce la verità, essendo l'unica scienza che considera l'ente in quanto tale, cioè l'orizzonte dell'Intero¹¹², e non enti determinati. Metafisica e sapere sono concepiti come "in circolo", poiché il sapere stabile è la forma del sapere metafisico, che a sua volta è il contenuto del sapere stabile. La situazione stabile è per Vigna l'originario, in cui tutti "abitiamo" poiché siamo coscienze pensanti. E siamo coscienze che hanno desiderio di sapere: tale desiderio non possiede però l'oggetto che lo soddisfa, e nemmeno è in grado di produrlo, ma necessariamente questo oggetto gli compete, poiché il desiderio non può fare a meno di riferirsi ad esso. A quale oggetto necessariamente si riferisce il desiderio di sapere? Si tratta del «sapere in generale, *ma in quanto*

¹¹² «La situazione stabile è allora, quanto al sapere, il nostro essere più profondo. È, ad esempio, il semplice constatare che qualcosa esiste, e da qui venire a pensare che è impensabile che nulla un giorno esista, perché l'essere, assolutamente considerato, non può diventare nulla». (Cfr. C. Vigna, *Il frammento e l'Intero*, Vita e Pensiero, Milano 2000).

contiene anche il sapere stabile, cioè poi il sapere metafisico. [...]. Solo così il desiderio è a sufficienza nutrito dal lato assoluto del nostro storico venire a sapere; nutrito perché possa continuare a vivere, come desiderio, in attesa che l'Oggetto assoluto possa accadere per esso»¹¹³. Noi viviamo nel mondo dell'esperienza dominato dal divenire; vorremmo però che le cose “buone” non venissero mai minacciate dal non-essere che il divenire porta in sé: vorremmo che fossero immobili; immobile è proprio il “necessario”, l'oggetto necessario poco fa chiamato in causa, che è il risultato cui approda la metafisica stabile, l'oggetto cui il nostro desiderio di sapere continuamente aspira.

A partire, allora, dalla necessità di questo sapere stabile e di una situazione stabile originaria cui di continuo il nostro desiderio di sapere tende, non soddisfatto dal mondo dell'esperienza in cui siamo immersi, approfondiamo brevemente che cosa intenda Vigna per “verità originaria” e come questo discorso si leghi concretamente alla filosofia gentiliana. La verità originaria è definita in queste pagine come “apparire di ciò che appare”, e rappresenta un orizzonte intrascendibile, poiché è impossibile “parlare di” o “pensare a” qualcosa che non appaia. L'intrascendibilità dell'apparire è ciò che Gentile difende a spada tratta, poiché equivale a dire che l'orizzonte dell'essere e quello dell'apparire sono lo stesso, non lasciando nulla oltre loro medesimi¹¹⁴. La verità originaria è per noi il mondo dell'esperienza in cui siamo immersi e che immediatamente ci è presente; tale mondo tuttavia è molteplice e diveniente, perciò possiamo affermare che la verità originaria così concepita è una verità parziale: non contiene in sé la totalità dell'essere, non potendo questa caricarsi del non-essere proprio del divenire. La totalità, allora, non

¹¹³ Cfr. *ibi*, p. XXXVII.

¹¹⁴ Sono, questi, i fondamenti della filosofia dell'immanenza.

può coincidere con il mondo di cui abbiamo esperienza. Anche l'apparire di qualcosa di indeterminato è per Vigna la notizia di un Intero che sta oltre il mondo empirico, poiché un apparire di questo genere è possibile grazie all'esserci di qualcosa che lo "veicola"¹¹⁵. "Qualcosa", però, appare solo in relazione all'apparire dell'"Intero", come una parte di esso. All'interno dell'orizzonte dell'apparire, che è stabile, le cose vanno e vengono, "divengono" e noi, immersi in questa dimensione, «non abbiamo esperienza diretta dell'instabilità»: per questo, alcune correnti contemporanee, tra cui l'attualismo gentiliano, sono state portate ad affermare che il mondo dell'immanenza coincide con l'assoluto, e a "teologizzare" la dimensione permanente dell'esperienza.

Viviamo nel mondo dell'esperienza, in divenire, dunque siamo nel grembo del tempo. Il nostro sapere è nel tempo, ma anche al di là del tempo: questa sembra essere la conclusione cui ci porta la riflessione vignana di queste pagine. Come si rapportano le due sfere, quella del tempo e quella fuori del tempo¹¹⁶? Il tempo si dà, nell'esperienza, come orizzonte di ciò che è mobile. L'ambiguità che contraddistingue tale rapporto, mobile-immobile, nell'attualismo, nasce secondo Vigna dall'aver sovrapposto erroneamente due piani: quello ontico e quello intenzionale. Nell'attualismo, infatti, l'eliminazione di tale distinzione genera una "comprensione immanente del senso dell'essere": in questa maniera risulta impossibile la soluzione dell'aporetica del tempo, che pare essere contemporaneamente mobile e immobile. L'apparire trascendentale viene a coincidere con il tempo in quanto attività che temporalizza. Il tempo si identifica con

¹¹⁵ «Consta anche un apparire di qualcosa di non ben determinato. Da qui traiamo *notizia* dell'indeterminato. Ma in quanto l'indeterminato è tale, formalmente vale, per l'apparire, come alcunché di determinato. Appunto è determinato come indeterminato. Ciò significa che la determinatezza è il connotato storicamente insuperabile del contenuto dell'apparire». (Cfr. ibi, p. 14).

¹¹⁶ Vigna si occupa qui parallelamente anche dell'aporetica del sapere e dell'apparire, ma concentrerò la mia attenzione sul tempo come grembo del divenire. (Cfr. ibi, pp. 62 e sg.)

l'orizzonte dell'apparire, generando un'implicazione necessaria tra mobile e immobile, in modo tale che l'apparire trascendentale si rapporta al tempo empirico come il causante al causato. Tale rapporto verrebbe a coincidere con il senso dell'Intero dell'essere, e sfuggirebbe alla contraddizione - scrive Vigna - solo se il nesso causale fra i due fosse creazione anziché implicazione necessaria. La metafisica, a questo punto, appare come l'unica via da percorrere per risolvere la contraddizione che qui sorge; per contro, è stato dimostrato che un'ontologia di tipo immanente, come l'attualismo, non è risolutiva. Solo una "comprensione trascendentale del senso dell'essere" può risolvere in maniera corretta l'aporetica in questione: il tempo può certamente essere inteso come finito e come infinito, ma i due attributi devono essere predicati su piani distinti: cosa che l'attualismo non fa. L'infinito del tempo, cioè l'attività temporalizzatrice, è un infinito "intenzionale", il finito del tempo è "ontico", e mostra la finitudine di ciò che diviene.

Il testo in cui Vigna espone la sua compiuta analisi, e critica, dell'attualismo gentiliano, risale al 1971 e si intitola *Ragione e religione*. Ancora una volta non avvicinerò quest'opera con l'intento di ripercorrerla passo passo; mi soffermerò invece sui passaggi inerenti al rapporto tra divenire e totalità del reale. Per Gentile - afferma Vigna già in queste pagine - il divenire reale è il divenire dell'apparire. Per riuscire a far coincidere la dimensione della storicità diveniente con l'assoluto, il filosofo attualista ha tentato di ridurre la totalità del reale all'apparire diveniente¹¹⁷. La dialettica gentiliana è discussa in questo testo a partire dal principio di non contraddizione. Gentile, dal canto suo, sosteneva che tale principio valesse solamente

¹¹⁷ Vigna descrive con queste parole la posizione gentiliana: «Le determinazioni molteplici sono il punto di vista dell'astratto. Il punto di vista del concreto è l'atto che, risolvendo in sé le determinazioni, si pone come realtà unica, semplice e infinita». (Cfr. C. Vigna, *Ragione e religione*, Celuc, Milano 1971, p. 133).

per il “pensiero pensato”, e che non avesse valore assoluto. Insomma, per il filosofo attualista la portata del principio di non contraddizione non è riconosciuta come trascendentale, poiché se fosse tale il divenire risulterebbe impossibile, implicando l’identità degli opposti (essere e niente). Il principio vale per tenere ferme le determinazioni (pensate), ma non riguarda la loro produzione da parte del pensiero pensante. Risulta, per altro, immediatamente chiaro come il rapporto tra pensante e pensato sia concepito, nella sua struttura, come creazionistico: esso si declina in un rapporto dialettico di passaggio da un opposto all’altro; il pensante produce il pensato come “opposto a sé”, e quindi lo nega, “risolvendolo in sé”. L’io - scrive Vigna riprendendo la formula gentiliana - è uguale al non-io: io sono quell’io che non sono e “mi fo”. Si tratta allora di una dialettica dell’atto che è eterna, che non ha in sé né un inizio né una fine, poiché se ne avesse non sarebbe dialettica dell’atto, bensì del “fatto”. Osserva Vigna: «è percepibile nei passi citati lo sforzo di porre l’Io come il grembo originario e permanente: il vero essere che contiene *in sé* anche il nulla. Ma poi questo essere da capo si rivela come mobile unità dell’essere e del niente. L’Io infatti è intramontabile, ma come puro passare: passare, s’intende, dall’essere al niente e viceversa»¹¹⁸. Se il niente fosse interno all’Io, però, non sarebbe possibile parlare di “autoctisi” da parte del medesimo! Inoltre Gentile trasferisce la creatività sul piano dell’immanenza, il che significa che l’esperienza, diveniente, viene a coincidere con la totalità intrascendibile. I caratteri del Dio della metafisica classica sono ora attribuiti all’io trascendentale. L’io diviene infatti il principio di tutto, come Dio, pur essendo, però, diveniente come lo è l’esperienza: un

¹¹⁸ Cfr. ibi, p. 155.

io così ambigualmente concepito sarà allora, allo stesso tempo, essere e non-essere, sintesi di Dio e del mondo.

Uno degli errori gentiliani, quello che ben rileva Vigna e che qui interessa mettere a fuoco poiché inerente al tema del divenire, riguarda proprio questo: il rapporto tra il pensiero, l'io, e la cosa. Tale rapporto è concepito come produttivo, ovvero è ammessa una "originarietà ontologica" del pensare: si dà all'esperienza capacità creatrice. Il pensante produce il pensato: ripete nell'immanenza lo schema della creazione tipico della metafisica classica, facendo passare il pensato da essere a niente e viceversa, cioè facendolo divenire¹¹⁹. L'unica via che l'attualismo gentiliano ha trovato per intendere il divenire in maniera non contraddittoria, si fonda nel distogliere lo sguardo dal divenire della cosa, per dirigerlo tutto verso il divenire del pensiero. Non si tratta allora di un divenire che "nientifica" l'essere; "c'è dell'essere che passa", ma è l'apparire dell'essere, in cui il passare non è "nientificazione", ma assoluto permanere.

Interessante al fine di chiarire il rapporto tra finito e infinito, e dunque tra immobile e diveniente, mi pare essere, per concludere, la riproposizione che Vigna offre riguardo la concezione gentiliana della religione, intesa come "forma di conoscenza" o "affermazione dell'assoluto" posto come "opposto ed esterno" al soggetto che lo conosce¹²⁰. Tra il soggetto e l'assoluto così concepito non esiste

¹¹⁹ «Questa tesi, di cui invano si cercherebbe una corretta giustificazione negli scritti gentiliani e spaventiani e in generale idealisti, conduce alla conseguenza di *trasferire il divenire dal pensante al pensato*. Infatti, se il pensante produce il pensato, il pensante ripete sul piano dell'immanenza lo schema della creazione, tipico della metafisica classica. Il pensante fa passare il pensato dall'essere al niente e dal niente all'essere: lo pone come altro da sé e lo risolve in sé. Cioè *lo fa divenire*. Ma allora, il dire gentiliano che il principio di non contraddizione non viene violato, perché il divenire è divenire del pensiero pensante, non è giustificabile». (Cfr. *ibi*, pp. 197-198).

¹²⁰ Gentile espone questo pensiero in svariati passaggi delle sue opere. In questo lavoro, un riferimento esplicito all'argomento è presente nel capitolo dedicato alla filosofia medievale, dove il tema della religione è stato affrontato sotto vari aspetti. L'opera gentiliana di riferimento è *I problemi della scolastica*.

alcuna mediazione razionale; la religione risulta essere, allora, una conoscenza totalmente irrazionale e mitica dell'assoluto, che deve essere superata e assorbita dalla filosofia. Dio è concepito come oggetto di adorazione di fronte al soggetto che adora: Dio viene a coincidere con la totalità, il soggetto di conseguenza è nulla¹²¹. La filosofia supera la religione nel momento in cui il soggetto, o meglio, il suo spirito, prende coscienza di sé come "produttore" della realtà che lo circonda, e smette di essere "esecutore" di uno spirito, quello divino, a lui estraneo.

¹²¹ «Questo suo adorare l'infinito è porsi di fronte ad una Realtà che è *totalmente altra da lui*. Ma questo è per Gentile l'oggetto: ciò che è assolutamente altro dal soggetto e che, dunque, gli si oppone. E d'altra parte, poiché questo altro è non solo totalmente altro, ma è anche la *totalità come altro*, l'uomo in rapporto a Dio si sente *nulla*». (Cfr. Vigna C., *Ragione e religione*, Celuc, Milano 1971, p. 249).

Conclusioni

L'obiettivo che mi ero proposta di perseguire all'inizio di questa ricerca, era quello di presentare una lettura critica della pretesa gentiliana di far valere il divenire come l'originario. Il divenire viene infatti da Gentile inteso come l'originario ontologico, e questa è per il filosofo attualista verità indiscutibile. Il percorso che ho compiuto in queste pagine vorrebbe invece mettere in discussione tale verità, per raggiungere un traguardo in cui appaia chiaramente come l'originario non possa che essere pensato "indivenibile".

Come ho scelto di procedere? Ricercando, innanzitutto, le origini storiche del concetto gentiliano di divenire. Per fare ciò, ho considerato questa figura in rapporto ad alcune interpretazioni storiche di divenire e ad alcuni autori di riferimento del filosofo attualista, rileggendoli con gli occhi di Gentile. Il criterio con cui ho scelto quali correnti filosofiche tenere in considerazione, e di quali pensatori analizzare la concezione di divenire, è in parte oggettivo, cioè ho vagliato autori e scuole di pensiero citate esplicitamente dal filosofo attualista nelle sue opere; e in parte soggettivo: ho preso in esame figure e riflessioni che ritengo imprescindibili al fine di mettere in luce chiaramente le radici del pensiero gentiliano quanto al tema approfondito. Si tratta allora, per quanto riguarda la Parte prima e la Parte seconda, di un "percorso storico", che prende le mosse dalla grecoità per arrivare fino alla filosofia idealistica. Nella Parte terza, invece, ho esposto la dialettica gentiliana muovendomi direttamente su quei testi che più compiutamente la espongono, per poi criticarla in riferimento ad alcuni suoi autorevoli interpreti, fra i quali Gustavo Bontadini e Carmelo Vigna.

Il lavoro dunque muove da una indagine sulla genesi del concetto gentiliano di divenire. Mi sembra particolarmente rilevante, al riguardo, quanto già ho proposto nel paragrafo dedicato a Plotino: qui ho esposto la lettura plotiniana del divenire messa a confronto con quella gentiliana, tentando di dimostrare che tra le due esiste un nesso tanto poco considerato dalla critica quanto, a parer mio, innegabilmente esistente. Plotino è, tra gli antichi, quello che più a fondo ha considerato la relazione che sussiste tra essere e pensiero, cioè esattamente il tema attorno a cui ruota la riflessione gentiliana riguardante il divenire. L'indagine intorno al rapporto che intercorre tra queste due figure, essere e pensiero appunto, è il tema portante di entrambi gli autori. In particolare, le affinità tra i due filosofi mi sono parse chiare rileggendo la quinta Enneade, in cui Plotino afferma che l'anima è una manifestazione diveniente del pensiero: inteso, quest'ultimo, come pensiero in quanto pensiero, ovvero in quanto manifestazione dell'essere. Emerge immediatamente tra Plotino e Gentile una analogia a livello lessicale. Anche a livello contenutistico, i punti di tangenza tra i due mi sembrano essere significativi, seppur talvolta dobbiamo rilevare differenze nel significato attribuito ai medesimi concetti. Il pensiero plotiniano - in sintonia con quanto sostenuto dal filosofo idealista - è autentica manifestazione dell'essere: niente, dunque, è più originario del pensiero. Non sarebbe possibile, infatti, porre l'essere come un al di là del pensiero, se non pensandolo. Scrive Plotino, tornando a Parmenide, che l'essere non è né al di là né al di qua del pensiero; pensare ed essere sono lo stesso. Tra gli autori della greicità, in Plotino ho intravisto, più che negli altri presi in considerazione, le origini del concetto di divenire gentiliano.

Sicuramente una tappa fondamentale nel mio percorso, che ha seguito il graduale irrompere nella storia della filosofia del concetto di “spirito creatore” fino all’attualismo di Gentile, è rappresentata dalla filosofia medievale. Non è emersa, dalla mia analisi, una affinità particolare tra il pensiero gentiliano e quello di un determinato autore di questo periodo; la nota rilevante riguarda invece il pensiero di fondo che attraversa tutta la filosofia medievale, e che è a parer mio decisivo nell’evoluzione del tema del divenire. Si ritrova infatti nei pensatori di quest’epoca il primo tentativo di cercare una nuova filosofia che sia capace di restituire in termini teoretici la grande realtà rivelata dal Cristianesimo, cioè la realtà dello spirito, protagonista della riflessione di Gentile. Emerge in questi anni l’idea fondamentale di “spirito creatore”, seppur ancora ad uno stadio embrionale se paragonato a quello a cui approderà l’attualismo. Il filosofo scolastico, infatti, pur scoprendo e valorizzando il concetto di “spirito che crea”, indaga il nuovo con occhi antichi: cerca la realtà originaria nel “pensato” (l’immobile, il non-diveniente) e non nell’“atto del pensare”, su cui invece Gentile fonda la sua dialettica. Sarà l’umanista - almeno nella visione gentiliana - a celebrare l’emancipazione dello spirito umano dal concetto di “trascendente”, cui la filosofia scolastica lo aveva subordinato.

A Umanesimo e Rinascimento ho dedicato l’ultimo capitolo della Parte prima, completando con queste correnti il mio *excursus* storico legato alle epoche più antiche. Mi sembra di poter affermare che in questo periodo venga per la prima volta enfatizzata, in senso conveniente al pensiero di Gentile, la capacità dell’uomo di essere, in qualche modo, “creatore” del suo proprio mondo. Nella filosofia italiana di quegli anni ho ritrovato lo sforzo di costruire una filosofia dell’immanenza assoluta, che è il senso più autentico dell’attualismo gentiliano. Questo è il tentativo che, ad

esempio, Bruno ha perseguito, senza però riuscire a superare del tutto una configurazione trascendente del divino.

Il lavoro procede, attraverso questo percorso cronologico, con l'approfondimento dell'interpretazione del divenire nella tradizione idealistica. Nella Parte seconda, infatti, ho rivolto lo sguardo ad alcuni filosofi idealisti che, forse ancor più degli autori da me trattati nella Parte prima, hanno segnato in maniera decisiva il pensiero gentiliano quanto al tema del divenire. Quel che accomuna i filosofi idealisti tra loro è proprio il tema dell'azione e del movimento che si esplica nella dialettica. Particolarmente incisivo nella formazione del filosofo siciliano è stato certamente Bertrando Spaventa, conosciuto da Gentile attraverso la figura di Donato Jaja. Grazie al pensiero di Spaventa era sorto nel filosofo attualista l'interesse per Hegel; Spaventa e Gentile, inoltre, avevano in comune il fatto di sentirsi entrambi eredi della filosofia rinascimentale che, come ho mostrato, è risultata essere tappa essenziale nella costruzione della figura del "pensiero pensante". Ho cercato di mettere in luce, allora, come l'attualismo abbia preso forma proprio nel dialogo costante di Gentile con l'opera spaventiana, dedicando ampio spazio sia all'analisi diretta dei testi del filosofo abruzzese sia, in seconda battuta, ripercorrendo ciò che Gentile ha scritto al riguardo. Esiste un collegamento molto evidente tra i due filosofi quanto alla genesi e alla elaborazione del concetto di divenire, seppur con enormi differenze nel risultato a cui le due riflessioni approdano. Spaventa ha tentato di infondere nella categoria dell'essere la vita del pensiero come pensare, non portando mai a compimento però, secondo Gentile, le sue riflessioni. La ragione di questo consiste nella concezione spaventiana dell'essere, che coincide ancora con il pensato, e non con il pensare. Gentile rileva questo limite, dietro il quale però intravede le

radici di quello che sarà il suo “pensiero pensante”. Fondamentale punto di contatto tra i due è la concezione del divenire come originario: ogni cosa, in entrambi gli autori, risulta essere secondaria rispetto al movimento, che è il Primo. Anche il ruolo dello spirito va a sottolineare una certa continuità tra questi pensatori; lo spirito infatti, essendo pensiero, è in continuo sviluppo: passa da una forma ad un'altra conservando, ad ogni passaggio, qualcosa della forma precedente. Non vedo come si possa non ammettere, prendendo in considerazione il divenire concepito dal filosofo dell'attualismo nelle sue caratteristiche fondamentali - tra cui quella dell'originarietà - la forte impronta spaventiana.

Sono giunta, nella terza Parte, ad esaminare la concezione gentiliana del divenire, tenendo conto di quanto osservato e delle radici storiche che hanno condotto il filosofo attualista alla elaborazione della sua dialettica. Mi sono rivolta, in linea principale, alla *Teoria generale dello spirito come atto puro* e ai due volumi del *Sistema di logica*. Gentile, fondamentalmente, sostiene che: il pensiero pensante è la realtà assoluta; il pensiero pensante è diveniente; di conseguenza, la realtà assoluta è diveniente. In sintesi, il tentativo dell'attualismo è quello di conciliare essere e pensiero, cioè di superare l'opposizione astratta che si pone tra le due figure. Il pensare produce l'essere producendo se medesimo. La dialettica gentiliana elimina dalla dialettica del pensare ogni elemento statico, conferendo libertà assoluta al concreto e inquieto atto del pensiero: sistema *in fieri* che non precipita mai in un risultato definitivo.

Il presupposto da cui Gentile parte è, come già osservato, la pretesa originarietà del divenire, che viene da lui ritenuta indiscutibile. Mi sembra invece che, anche alla luce di quanto osservato ripercorrendo la posizione critica di

Bontadini e di Vigna, si debba ripartire proprio dall'interrogativo intorno alla possibilità stessa di poter pensare l'originario come diveniente. Mi sono posta, come già ho accennato, i seguenti interrogativi: la dialettica pensante/pensato riesce a rendere ragione del pensato; o piuttosto, dando priorità assoluta al pensante, finisce per tradire le inevitabili istanze del pensato? Il pensato, come astratto rispetto al pensante, va ricompreso nel suo "concreto"; tale "concreto", però, non può eliminare le istanze dell'astratto, bensì le deve compiere, senza né stravolgerle né riscriverle. L'astratto, dunque, risulta essere un riferimento ineludibile rispetto al concreto. Se l'originarietà del movimento non riesce a rispettare le ragioni del pensato, allora il movimento risulta non essere concepibile come l'originario. Si apre l'ipotesi che il divenire non sia l'originario bensì, come classicamente è inteso, la mimesi di un originario non diveniente.

Proviamo a scandagliare meglio la posizione del filosofo attualista. Gentile propone una dialettica in cui il movimento è fatto coincidere con l'Assoluto. Potremmo dire, in altre parole, che è il "pensiero pensante", nel suo sistema, ad essere equiparato all'Assoluto il quale, di conseguenza, viene ad assumere caratteristiche che, per definizione, non gli sono compatibili. In esso, che è in perpetuo *fieri*, si riscontra una successione di atti. Ma in ciò che dovrebbe essere "tutto il pensiero", è possibile concepire una successione o, piuttosto, l'atto puro non va inteso come qualcosa di compiuto e dunque di immutabile? Il divenire suppone relatività e implica insoddisfazione. Se l'atto del conoscere, cioè il pensiero pensante, fosse veramente l'Assoluto, non sarebbe in divenire. Per il filosofo attualista, che propone una filosofia dell'immanenza, non ha nemmeno senso considerare un assoluto che non coincida con l'esperienza in cui siamo immersi; non ha senso cioè

porsi “al di qua” rispetto ad un “oltre”: l’Assoluto immutabile è assorbito nel divenire medesimo, che fagocita ogni tentativo di smarcarsi da esso. Il discorso vale, naturalmente, anche per la questione dell’originario, che è diveniente tanto quanto ciò che va ponendo. Invece, la posizione classica che ho richiamato nel mio lavoro attraverso le figure di Bontadini e poi di Vigna, considera l’originario come privo di potenza passiva, cioè come immobile: “non deve muoversi” per ottenere qualcosa, poiché è originariamente perfetto in sé. La connotazione del divenire scolastico, come si evince da quanto appena affermato, è di tipo fisico, dove il moto in questione sembra essere quello proprio dei corpi. Tuttavia, però, non si può affermare che questo valga in tutti i casi: ad esempio, in alcune tra le pagine più importanti scritte da Tommaso, il moto assume una connotazione totalmente differente da quella ora accennata. La lettura data da Gentile è viziata dal pregiudizio per cui la filosofia pre-idealistica sarebbe caratterizzata dal presupposto gnoseologico secondo cui il soggetto del divenire sarebbe una realtà fisica naturalisticamente presupposta, e pertanto inadeguata a realizzare il divenire nei suoi termini autentici. Tommaso, in realtà, ha ben presente che soggetto del divenire sono anche le attività del pensiero e della volontà, non solo le realtà fisiche. Nella filosofia attualistica, naturalmente, il divenire è proprio dello spirito, e non ha connotazioni spazio/temporali. *Motus e fieri* hanno in comune la scansione di battute tra positivo e negativo, che Gentile ritiene di aver superato dialetticamente. Comunque si consideri il divenire, però, resta che esso non può sottrarsi alla interpretazione ontologica, per cui è innegabile che “prima qualcosa c’era e ora non c’è”, e viceversa. Essendo il divenire, dunque, alternanza di essere e non essere, ne consegue che esso non può coincidere con l’originario, il quale non può comprendere in sé il negativo. Quello che fa problema dunque, nella

costruzione gentiliana, non è il divenire in quanto tale, ma l'assolutizzazione di esso, che finisce per identificarlo con l'originario. La contraddizione - come ben aveva osservato Bontadini - non cade sul piano dell'esperienza, in cui la presenza del *fieri* è immediata e innegabile, bensì sul piano metafisico, in cui è inammissibile concepire un originario diveniente. L'originario è l'incognita di un'equazione che, in quanto tale, deve avere determinate caratteristiche, tra cui quella dell'incontraddittorietà nell'ipotesi della sua assolutizzazione. Il divenire non risponde a tale requisito, poiché in tale ipotesi il negativo risulterebbe essere "assoluto", e il venir meno sarebbe annichilimento. Occorre allora prendere atto dell'errore gentiliano, chiarendo l'impossibilità di trattare l'esperienza come se essa fosse l'assoluto, poiché, ribadisco, l'assoluto non può essere diveniente. Il divenire è, infatti, limitato dal non-essere; pertanto non è possibile che sia posto come l'originario. Se così fosse, si attribuirebbe al non-essere un potere attivo: quello di limitare l'essere stesso. Pertanto, l'immanenza che diviene, non appare in sé come contraddittoria solo se si ammette un "oltre", cioè se non la si fa coincidere con la totalità del reale. In altre parole, il divenire deve venire dall'immutabile; in caso contrario risulterebbe essere originario e, in quanto limitante l'essere, contraddittorio.

Un tentativo gentiliano di coerentizzare il suo attualismo, si basa sulla affermazione della portata limitata del principio di non contraddizione. Gentile, concependo la sua come una filosofia dell'immanenza, e dunque assolutizzando la sfera dell'esperienza, immanentizza la creazione stessa, affermando che l'Io, ovvero il pensiero pensante, crea, fa essere il pensiero pensato. Per questa ragione ritiene che ciò che vale per il pensante-creatore non possa valere per il pensato-creato. Entra in gioco, a questo punto, il principio di non contraddizione, che secondo il filosofo

attualista vale per l'essere ma non per il pensiero che pensa l'essere. In questa maniera il modo di strutturarsi del pensante sarà differente da quello del pensato¹, e si avranno due tipi di logica: quella del concreto e quella dell'astratto. Il pensiero pensante è luogo di *fieri* e dinamismo, è concetto che non si sottomette a regole, ma che le impone. Per questa ragione, considerando - scrive Gentile nel *Sistema di logica*² - i contraddittori, rileviamo come essi nel pensiero pensante, ove regna il divenire, si unifichino attraverso il continuo mutamento e passaggio da uno all'altro; nel pensiero pensato, invece, che è la morte del pensiero, dove ogni forma di fluire è assente, i contraddittori rimarranno tali, e quindi inconciliabili, secondo quanto detta il principio di non contraddizione. Qualche osservazione: mi pare di poter affermare che sia impossibile sottrarre il soggetto pensante al principio di non contraddizione, poiché se esso è qualcosa di determinato, allora necessariamente deve istanziare il suddetto principio. Gentile stesso, inoltre, opera la sua delineazione dell'originario proprio basandosi sul principio in questione, nel momento in cui afferma che non può esserci presupposto alcuno - se vi fosse, sarebbe contraddittorio - e che l'originario si caratterizza come non avente altro da sé. Ecco allora che il metodo efficace per affrontare il filosofo attualista, mettendo in luce i punti deboli del suo

¹ Secondo la «posizione platonica e aristotelica» - scrive Gentile -, «il principio di non contraddizione è condizione imprescindibile del pensiero. Per noi invece il vero pensiero non è il pensiero pensato, che Platone e tutta l'antica filosofia considerano per sé stante, presupposto del pensiero nostro che aspira ad adeguarvisi. Per noi il pensiero pensato suppone il pensiero pensante; e la vita e verità di quello sta nell'atto di questo. Il quale nella sua attuosità, che è divenire o svolgimento, pone bensì come suo proprio oggetto l'identico, ma appunto mercé il processo del suo svolgimento, che non è identità, cioè unità astratta, ma, come si è detto, unità e molteplicità insieme, identità e differenza. Concetto paradossale, e addirittura scandaloso, che par violare in maniera flagrante il principio di non contraddizione, condizione di vita d'ogni pensiero. E pure concetto correttissimo, ove si consideri il profondo divario tra il concetto di pensiero pensato, per cui il principio di non contraddizione ha un senso, e quello di pensiero pensante, atto dell'Io trascendentale; al quale il principio di non contraddizione non può applicarsi, senza che esso, da pensiero pensante, che è attività, discenda a pensiero pensato, che è termine, in sé astratto, dell'attività, e presuppone questa. Il mondo pensato non può essere se non com'è pensato: pensato che sia, immutabile (nel pensiero che lo pensa)» (Cfr. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, pp. 44-45).

² Cfr. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, p. 62.

pensiero, pare essere l'*elenchos*: Gentile è costretto a riammettere ciò che ha tentato di eliminare.

Ritengo inoltre di non secondaria importanza al fine di mostrare come una assolutizzazione dell'immanenza non possa essere professata in maniera coerente da Gentile, la questione riguardante la religione. Non faccio riferimento in particolare al rapporto che il filosofo attualista teorizza tra religione e filosofia, bensì alla sua costante affermazione di essere sempre rimasto cristiano, anzi cattolico³. Come può dichiararsi tale senza rinunciare ad alcuna tesi del suo attualismo? Come può conciliare il suo credo con la sua filosofia? Prima di analizzare la sua maniera di credere in Dio, facciamo un passo indietro, rivolgendoci a quanto egli scrive a riguardo della religione nel suo testo *Educazione e scuola laica*: la religione «è quella particolare forma di conoscenza o affermazione dell'assoluto (Essere, Pensiero, Verità, Bene, ecc..), la quale, postulando l'assoluto come opposto ed esterno al soggetto che lo conosce e l'afferma, impedisce ogni mediazione razionale tra l'uno e l'altro»⁴. La religione come Gentile dice di accettarla, implica una dottrina che rientra nei canoni della filosofia scolastica, da Gentile stesso criticata per il modo in cui prospetta la relazione tra soggettività umana e trascendenza divina. In quel quadro la trascendenza si pone come totalmente "altra" rispetto al soggetto e alla coscienza. Dio è un oggetto di adorazione che si colloca di fronte all'uomo, soggetto adorante: in questo modo, agli occhi di Gentile, Dio coincide con la totalità e l'uomo, di conseguenza, risulta essere nulla. Considerato tutto questo, non poteva, il filosofo

³ «Io non sono soltanto cristiano, perché credo che il cristianesimo sia una Chiesa e che non ci possa essere altra Chiesa cristiana che la cattolica. Questa mia professione di fede non è affatto l'annuncio di una conversione. Cattolico lo sono sempre stato, dal momento della mia nascita, giugno 1875». (Cfr. G. Gentile, *La mia religione* (1943), in *La mia religione e altri scritti*, a cura di Cavallera H. A., Le Lettere, 1992)

⁴ Cfr. G. Gentile, *Educazione e scuola laica* (1921), Le Lettere, Firenze 2003, p. 150.

attualista, ammettere e soprattutto credere in un Dio così concepito, poiché nettamente incompatibile con il suo attualismo. Da ciò che ho riscontrato rileggendo i suoi testi e le conclusioni a cui è giunto quanto al suo modo di essere credente, mi pare innegabile che egli abbia “piegato” il cristianesimo e il cattolicesimo alle sue esigenze, in modo da smorzarne le incompatibilità con la sua filosofia. In tal maniera, però, quella da lui proposta è un’interpretazione della religione cattolica, che la snaturalizza completamente nei suoi tratti fondamentali.

Gentile vede e valorizza ciò che nella religione cattolica è conveniente col suo pensiero. La prima caratteristica per lui imprescindibile è il ruolo dello spirito: la chiama, addirittura, “religione dello spirito”. Dio è certamente spirito, ma fondamentale è per Gentile che Dio sia tale in quanto lo è anche l’uomo: pertanto Dio e uomo sono due, ma allo stesso tempo sono uno. Dio è il vero Dio - scrive il filosofo attualista - in quanto è tutt’uno con l’uomo che lo compie nella sua essenza. Ritroviamo in questa concezione la logica dell’immanenza, che permea tutto il pensiero gentiliano: non esiste un Dio trascendente l’uomo, ma una sorta di Dio profilato sulla persona che ciascuno di noi è (ecco perché il filosofo parla di “suo” cattolicesimo): un Dio che è, in ciascuno di noi, persona, attività creatrice e libertà. Emerge una contrapposizione forte, allora, alla concezione scolastica che considera Dio come totalmente trascendente l’uomo. Gentile sostituisce a questa forma di credo una filosofia religiosa dell’azione, in cui il divino è immanentizzato attraverso l’unione del suo spirito con quello dell’uomo. Dio è vivente nell’uomo⁵. Naturalmente, allora, non si potrà parlare di un Dio creatore che sia immobile e

⁵ «Sono infatti convinto che il cristianesimo col suo dogma centrale dell’Uomo-Dio abbia questo significato speculativo: che a fondamento della distinzione necessaria tra Dio e l’uomo si debba porre un’unità, la quale non può essere se non l’unità dello spirito; che sarà spirito umano in quanto spirito

perfetto, da cui abbiano origine le creature divenienti; bensì di un Dio che, immanentizzato, risulta fagocitato egli stesso nel mondo del pensiero pensante che crea se medesimo e i pensati.

Fatte queste osservazioni, credo di poter affermare che ogni divenire conoscitivo presupponga due elementi: il soggetto diveniente e qualcosa verso cui tale soggetto si approssima, cioè il *terminus ad quem* ultimo del suo divenire. L'assolutizzazione del divenire, tentata dall'attualismo gentiliano, rischia davvero di sboccare in una soluzione nichilistica: il principio, così considerato, risulta dunque autocontraddittorio. Il divenire umano va invece interpretato come una, mai adeguata, approssimazione a Dio. Il pensiero pensante, quindi, non sarebbe creazione, ma una sorta di "attiva partecipazione" all'opera divina. L'immanente si spiega solo attraverso il trascendente, che è sorgente prima dell'essere e del divenire della realtà universale.

Qualche osservazione intorno al rischio di nichilismo in cui incorre la concezione gentiliana del divenire. Diamo per acquisito, dopo quanto osservato, che noi siamo immersi nel mondo dell'esperienza. In esso distinguiamo un orizzonte "stabile" all'interno del quale le cose sono presenti, e sono soggette all'incessante divenire: subiscono, cioè, quell'alternanza di battute, per cui continuamente sono e non-sono. Nel divenire, come abbiamo avuto modo di ribadire in più occasioni, l'elemento negativo è il "non-esserci ancora" o il "non-esserci più" del qualcosa. Se non che, il non-essere considerato in questi termini non è un "annientarsi" e nemmeno un "venire dal nulla". Il rilievo di nichilismo, che si può muovere a Gentile, dunque, deriva dal fatto che - all'interno del quadro immanentistico da lui

divino, e sarà spirito divino in quanto pure spirito umano» (Cfr. G. Gentile, *Introduzione alla filosofia* (1933), Le Lettere, Firenze 1958, p.33).

proposto - è lecito interpretare il “non-essere” del divenire come un “non-essere assoluto”. Il divenire, invece, con l’alternanza che lo contraddistingue, va letto come il darsi di un “non-essere relativo”. Siamo di fronte al “venire all’essere” e al “congedarsi dall’essere” da parte di un ben determinato positivo. Il negativo che caratterizza il divenire è, dunque, quello che in termini scolastici potremmo definire “non-essere dell’essere”, dove il secondo “essere” specifica la relatività del non-essere in questione, che non è dunque assoluto, bensì si dà in relazione ad una determinatezza.

Ne consegue che se l’esperienza fosse la realtà assoluta, il cessare di essere presente nell’esperienza equivarrebbe a cessare di essere totalmente, tanto quanto iniziare ad essere presente nell’esperienza sarebbe iniziare ad essere venendo dal nulla. In questi termini, il non-essere relativo sarebbe interpretabile come assoluto, e allora si attuerebbe la contraddizione nichilistica, in cui il non-essere assoluto sarebbe costitutivo del divenire. L’esperienza non è la realtà assoluta: la struttura del divenire è totalmente differente da quella dell’Assoluto, che si configura piuttosto secondo caratteri che sono, rispetto al divenire, del tutto disomogenei.

Bibliografia

Testi di G. Gentile

- Gentile G., *La filosofia di Marx* (1899), Le Lettere, Firenze 2003.
- Gentile G., *Eraclito, vita e frammenti* (1908), Le Lettere, Firenze 1995.
- Gentile G., *I problemi della scolastica*, Laterza, Bari 1913.
- Gentile G., *La Riforma della dialettica hegeliana* (1913), Sansoni, Firenze 1975.
- Gentile G., *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), Le Lettere, Firenze 1987.
- Gentile G., *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917), vol. I, Sansoni, Firenze 1964.
- Gentile G., *La riforma dell'educazione* (1920), Sansoni, Firenze 1975.
- Gentile G., *Educazione e scuola laica* (1921), Le Lettere, Firenze 2003.
- Gentile G., *Frammenti di estetica e letteratura*, Barabba, Lanciano 1921.
- Gentile G., *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1922), vol. II, Le Lettere, Firenze 1987.
- Gentile G., *Bertrando Spaventa* (1924), Le Lettere, Firenze 2001.
- Gentile G., *La filosofia dell'arte*, Treves, Milano 1931.
- Gentile G., *Introduzione alla filosofia* (1933), Le Lettere, Firenze 1958
- Gentile G., *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Sansoni, Firenze 1940.
- Gentile G., *La mia religione* (1943), in *La mia religione e altri scritti*, Le Lettere, Firenze 1992.

- Gentile G., *Genesi e struttura della società* (1946), Le Lettere, Firenze 2003.

Testi su G. Gentile

- Baur J., *Giovanni Gentiles Philosophie und Pädagogik*, Hermann Beyer & Söhne, Langensalza, 1935.
- Bellezza V. A., *Intorno alla concezione attualistica della religione* (1965), in AA. VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. XI, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Sansoni, Firenze 1948-1972.
- Bellezza V. A., *La riforma spaventiano-gentiliana della dialettica hegeliana*, in AA. VV., *Incidenza di Hegel*, a cura di Tessitore F., Morano, Napoli 1970.
- Bellezza V. A. - Vigna C., *Gentile Giovanni*, in *Enciclopedia filosofica*, a cura della Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, Bompiani, Milano 2006.
- Berlanda M., *Gentile e l'ipoteca kantiana. Linee di formazione del primo attualismo*, Vita e Pensiero, Milano 2007.
- Bettineschi P., *Critica della prassi assoluta. Analisi dell'idealismo gentiliano*. Orthotes, Napoli 2011.
- Bontadini G., *Gentile e la metafisica*, in AA. VV., *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Atti del Convegno di studi (Roma, 26-31 maggio 1975), vol I, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1977.
- Brianese G., *Invito al pensiero di Gentile*, Mursia, Milano 1996.

- Évelyne Buissière, *Giovanni Gentile et la fin de l'auto-conscience*, Harmattan, Paris 2009.
- Carlini A., *Studi gentiliani*, in AA. VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Sansoni, Firenze 1948-1972.
- Chiochetti E., *La filosofia di Giovanni Gentile*, Vita e Pensiero, Milano 1925.
- Del Noce A., *Giovanni Gentile*, il Mulino, Bologna 1990.
- Di Giovanni P. (a cura di), *Il neoidealismo italiano*, Laterza, Roma-Bari 1988.
- Di Giovanni P., *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, Franco Angeli, Milano 2003.
- Garin E., *Introduzione a Giovanni Gentile in: Opere filosofiche*, Garzanti, Milano 1991.
- Gregor A. J., *G. Gentile and the Philosophy of the young Marx*, in *Journal of History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, 1963.
- Guzzo A., *Croce e Gentile*, Cenobio, Lugano 1953.
- Harris, H. S., *La filosofia sociale di Giovanni Gentile* (1960), trad. it., a cura di. Bonomo C. e Salvi U, Armando, Roma, 1973.
- Harris H. S., *Fichte e Gentile* (1964), in AA. VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. XI, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Sansoni, Firenze 1948-1972.
- La Via V., *L'idealismo attuale di Giovanni Gentile. Saggio di esposizione sistematica*, Vecchi, Trani 1925.

- Messinese L., *Gustavo Bontadini e la rigorizzazione della teologia razionale dopo l'attualismo gentiliano*, in AA. VV., *La metafisica in Italia tra le due guerre*, Atti del Convegno di studi (Roma, 11-13 dicembre 2008), a cura di Pagani P., D'Agostino S., Bettineschi P., Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2012.
- Natoli S., *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.
- Negri A., *L'estetica di Giovanni Gentile*, L'epos, Palermo 1994.
- Negri A., *Giovanni Gentile. 1/ Costruzione e senso dell'attualismo*, La Nuova Italia, Firenze 1975.
- Negri A., *Giovanni Gentile. 2/ Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, La Nuova Italia, Firenze 1975.
- Sasso G., *Giovanni Gentile*, in *Filosofia e idealismo*, vol. II, Bibliopolis, Napoli 1995.
- Spanio D., *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, Il Poligrafo, Padova 2003.
- Spanio D., *Contraddizione, divenire ed esperienza. Un'introduzione alla riforma gentiliana della dialettica di Hegel*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», 2008.
- Spanio D., *Gentile*, Carocci, Roma 2011.
- Spirito U., *Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1969.
- Stella V., *Estetica italiana ed estetica europea nella prima metà del Novecento: Croce e Gentile*, in «Riscontri», XIII, 1991.
- Turi G., *Giovanni Gentile*, Utet, Torino 2006.

- Vigna C., *La dialettica gentiliana*, in: «*Giornale critico della filosofia italiana*», volume XVIII, anno XLIII (1964)..
- Vigna C., *Le origini del marxismo teorico in Italia. Il dibattito tra Labriola, Croce, Gentile e Sorel sui rapporti tra marxismo e filosofia*, Città Nuova, Roma 1977.

Altri testi

Classici

- Aristotele, *I principi del divenire*, a cura di Severino E., La scuola, Brescia 1983.
- Aristotele, *Fisica*, testo greco a cura di Ross D., Oxford 1936, trad. it. di Russo A. e Longo O., Laterza, Bari 2007.
- Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerarium mentis in Deum*, in *Sancti Bonaventurae Opera omnia*, ed. crit. a cura dei Frati minori di Quaracchi, Firenze, (1882-1902), trad. it. di Letterio M., *Itinerario dell'anima a Dio*, Bompiani, Milano 2002.
- Bruno G., *Opere italiane*, a cura di Gentile G., Laterza, Bari 1907.
- Campanella T., *De sensu rerum et magia*, in *Opera latina*, Francofurti 1620, trad. it. a cura di Ernst G., *Del senso delle cose e della magia*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- Hegel G. W. F., *Phänomenologie des Geistes* (1807), in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte

- Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970, III, trad. it. di De Negri E., *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 2001 (1933-1936).
- Hegel G. W. F., *Wissenschaft der Logik I* (1812,1832), in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, V, trad. it. di Moni A., *Scienza della logica, tomo primo*, Laterza, Roma - Bari 2004 (1924-1925).
 - Hegel G. W. F., *Wissenschaft der Logik II* (1813-1816), in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, VI, trad. it. di Moni A., *Scienza della logica, tomo secondo*, Laterza, Roma - Bari 2004 (1924-1925).
 - Marx K., *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* (1844), in Marx-Engels, *Historischkritische Gesamtausgabe*, a cura dell'Istituto Marx-Engels di Mosca, Berlin-Moskva 1927-1935, trad. it. di Bobbio N., *Manoscritti economico filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1975.
 - Marx K., *Thesen über Feuerbach*, in Marx-Engels, *Historischkritische Gesamtausgabe*, a cura dell'Istituto Marx-Engels di Mosca, Berlin-Moskva 1927-1935, trad. it. di Gentile G., *Tesi su Feuerbach* (1886), in Gentile G., *La filosofia di Marx*, Spierri, Pisa 1899.
 - Platone, *Fedone*, testo greco a cura di Burnet J., in *Platonis Opera*, Oxford 1900-1907, trad. it. di Reale G., Bompiani, Milano 2000.
 - Platone, *Filebo*, testo greco a cura di Burnet J., in *Platonis Opera*, Oxford 1900-1907, trad. it. di Reale G., Bompiani, Milano 2000.
 - Platone, *Parmenide*, testo greco a cura di Burnet J., in *Platonis Opera*, Oxford 1900-1907, trad. it. di Cambiano G., Laterza, Bari 2003.

- Platone, *Repubblica*, testo greco a cura di Burnet J., in *Platonis Opera*, Oxford 1900-1907, trad. it. di Sartori F., Laterza, Bari 2008.
- Platone, *Simposio*, testo greco a cura di Burnet J., in *Platonis Opera*, Oxford 1900-1907, trad. it. di Reale G., Bompiani, Milano 2000.
- Platone, *Sofista*, testo greco a cura di Burnet J., in *Platonis Opera*, Oxford 1900-1907, trad. it. di Centrone B., Einaudi, Torino 2008.
- Platone, *Timeo*, testo greco a cura di Burnet J., in *Platonis Opera*, Oxford 1900-1907, trad. it. di Reale G., Bompiani, Milano 2000.
- Plotino, *Enneadi*, testo greco a cura di Henry P. - Schwyzer H. R., Paris – Bruxelles 1951-1973, trad. it. di Faggin G., Bompiani, Milano 2000.
- Telesio, *La natura secondo i suoi principi*, testo latino a fronte, a cura di Bondi R., Bompiani, Milano 2009.
- Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, testo latino della *editio leonina*, trad. it. a cura dei Domenicani Italiani, *La somma teologica*, Edizione Studio Domenicano, Bologna, 1984-1992.

Contemporanei

- Bontadini G., *Saggio di una metafisica dell'esperienza* (1938), Vita e Pensiero, Milano 1979.
- Bontadini G., *Studi sull'idealismo* (1942), Vita e Pensiero, Milano 1995.
- Bontadini G., *Dall'attualismo al problematicismo* (1946), Vita e Pensiero, Milano 1996.

- Bontadini G., *Dal problematicismo alla metafisica* (1952), Vita e Pensiero, Milano 1996.
- Bontadini G., *Conversazioni di metafisica, Tomo I* (1971), Vita e Pensiero, Milano 1995.
- Bontadini G., *Conversazioni di metafisica, Tomo II* (1971), Vita e Pensiero, Milano 1995.
- Bellezza V. A., *La riforma spaventiano - gentiliana della dialettica hegeliana*, in AA.VV., *Incidenza di Hegel*, a cura di Tessitore F., Morano, Napoli 1970, pp. 683-756.
- Bettineschi P., *Contraddizione e verità nella logica di Hegel*, Vita e Pensiero, Milano 2010.
- Bruno A., *Marxismo e idealismo italiano*, La Nuova Italia, Firenze 1979.
- Ciardo M., *Un fallito tentativo di riforma dello hegelismo. L'idealismo attuale*, Laterza, Bari 1948.
- Di Giovanni P., *Kant ed Hegel in Italia. Alle origini del neoidealismo*, Laterza, Roma - Bari 1996.
- Jaja D., *Sentire e Pensare. L'idealismo nuovo e la realtà*, Tipografia della Regia Università, Napoli 1886.
- Masnovo A., *La filosofia verso la religione* (1941), Vita e Pensiero, Milano 1986.
- Melchiorre V., *La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- Pagani P., *Sentieri riaperti. Riprendendo il cammino della "neoscolastica" milanese*, Jaca Book, Milano 1990.

- Pagani P., *Contraddizione performativa e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1999.
- Pagani P., *La dimostrazione dialettica secondo Gustavo Bontadini*, in *Bontadini e la metafisica*, a cura di Vigna C., Vita e Pensiero, Milano 2008.
- Pagani P., *Amato Masnovo e il ripensamento della metafisica classica*, in AA. VV., *La metafisica in Italia tra le due guerre*, Atti del Convegno di studi (Roma, 11-13 dicembre 2008), a cura di Pagani P., D'Agostino S., Bettineschi P., Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2012.
- Severino E., *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992.
- Severino E., *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999.
- Spaventa B., *Le prime categorie della logica di Hegel* (1864), in *Opere*, 3 voll., a cura di Gentile G., Sansoni, Firenze 1972.
- Spaventa B., *Logica e metafisica* (1867), in *Opere*, 3 voll., a cura di Gentile G., Sansoni, Firenze 1972.
- Spaventa B., *Frammento inedito*, in *Opere*, 3 voll., a cura di Gentile G., Sansoni, Firenze 1972.
- Spirito U., *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Le Monnier, Firenze 1930.
- Vigna C., *Ragione e religione*, Celuc, Milano 1971.
- Vigna C., *Filosofia e marxismo*, Celuc, Milano 1974.
- Vigna C., *Il frammento e l'Intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000.
- Vigna C. (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008.
- Visentin M., *Le metafisiche del neoidealismo italiano, fra logica e filosofia dello spirito*, in AA. VV., *La metafisica in Italia tra le due guerre*, Atti del

Convegno di studi (Roma, 11-13 dicembre 2008), a cura di Pagani P.,
D'Agostino S., Bettineschi P., Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma
2012.

Estratto per riassunto della tesi di dottorato

Studente: Gaia Nardilli matricola: 955729

Dottorato: Filosofia

Ciclo: XXV

**Titolo della tesi : IL DIVENIRE COME ORIGINARIO. Una
rivisitazione storico-critica dell'attualismo di Gentile**

Abstract:

Lo scopo di questo scritto è quello di presentare una lettura critica della pretesa gentiliana di far valere il divenire come l'originario. Tale posizione viene da me messa in discussione a partire dalla domanda intorno alla possibilità stessa di pensare il divenire in questi termini, e dall'interrogazione intorno alla possibilità di concepire rigorosamente una filosofia dell'immanenza. Il lavoro prende le mosse da alcune interpretazioni storiche di divenire, rilette con gli occhi di Gentile. Si divide in tre Parti, in cui raccolgo i dati che ritengo necessari per tentare di rispondere alla questione intorno al divenire come originario, così come Gentile lo intende. La prima Parte è dedicata al divenire in tre fasi della storia della filosofia: antica, medievale, umanistica-rinascimentale. Nella seconda Parte mi occupo dei rapporti tra il divenire gentiliano e l'idealismo, in particolare facendo riferimento a Hegel, Marx e Spaventa. Nella terza parte mi rivolgo direttamente a Gentile e ai testi in cui egli espone il suo concetto di dialettica, per poi approfondire la posizione critica di

Gustavo Bontadini e di alcuni altri nei confronti del divenire gentiliano. Solo nelle conclusioni cercherò di determinare la questione in termini strettamente teorici, tentando di mostrare come l'originario non possa che essere pensato come indivenibile.

Titolo della tesi : THE BECOMING AS THE ORIGIN. A critical and historic survey of Gentile's actualism

Abstract:

The aim of this dissertation is to present a critical interpretation of Gentile's claim that the becoming is the origin. I discuss this position commencing with the question whether it is even possible to consider the becoming in these terms and examining the possibility of rigorously conceiving a philosophy of immanence. This study has as its starting point certain historical interpretations of the becoming, re-read through Gentile's eyes. It is divided into three Parts in which I collect the data I consider necessary in order to consider the becoming as original, as understood by Gentile. The first Part deals with the becoming in three phases of the history of philosophy: ancient, medieval and humanistic-renaissance. In the second Part I look at the relationship between the becoming as seen by Gentile and idealism, with particular reference to Hegel, Marx and Spaventa. In the third Part I directly address Gentile and the texts in which he sets out his concept of dialectic, and then I analyze the critical position of Gustavo Bontadini and others regarding the becoming as seen by Gentile. Finally in my conclusion I will try to define the matter in strictly theoretical terms, attempting to show how the origin can only be considered immobile.