

Silvano Zucal
(a cura)

CRISTO
NELLA FILOSOFIA
CONTEMPORANEA

II

Il Novecento



GIOVANNI GENTILE

La vita dello Spirito e la violenza di Cristo

di Giorgio Brianese

«[...] L'idealismo ha il pregio, non il difetto, del misticismo. Ha ritrovato Dio, e ad esso volgesi, ma non ha bisogno di rifiutare nessuna delle cose finite; ch  anzi, senza di esse riperderebbe Dio. Soltanto, le traduce dal linguaggio dell'empirismo in quello della filosofia, per cui la cosa finita   sempre la realt  stessa di Dio. E sublima cos  davvero il mondo in una teogonia eterna, che si adempie nell'intimo del nostro essere [...]».

(G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*).

GIORGIO BRIANESE ha insegnato per oltre dieci anni filosofia e storia nei licei. Dal 1996 è ricercatore di Filosofia teoretica all'Università Ca' Foscari di Venezia, dove tiene gli insegnamenti di Propedeutica filosofica e Teoria della razionalità. Ha pubblicato lavori su Michelstaedter, Popper, Descartes, Nietzsche, Platone e Dostoevskij, e codirige le collane di classici filosofici «Analyse» (Zanichelli), «Sentieri della filosofia» e «Sentieri della pedagogia» (Paravia). Su Gentile ha pubblicato: *Giovanni Gentile. L'attualismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1995; *Invito al pensiero di Gentile*, Milano, Mursia, 1996; *La società aperta di Gentile*, in *Genesi e struttura della società*, a c. di Giorgio Brianese, Milano, Gallone, 1997, pp. I-XLIX.

1. Gentile filosofo «proibito»

Nel 1934 gli scritti di Gentile (1875-1944) vennero inseriti, insieme a quelli di Benedetto Croce, nell'*Indice dei libri proibiti*, in ragione – così spiegò all'epoca «La Civiltà cattolica», l'autorevole voce dei gesuiti – dei danni che le opere dei due filosofi avevano prodotto «a grande scandalo dei fedeli»¹.

Eppure il filosofo di Castelvetro non aveva mai fatto mistero non solo di avere sempre considerato la religione come una realtà essenzialmente connessa alla filosofia², ma anche di essersi sempre reputato – come uomo e, forse di più ancora, come filosofo – un cristiano autentico; anzi, di essere e di ritenersi senz'altro un cattolico.

Lo avrebbe ribadito ancora una decina d'anni più tardi, nel

¹ Cfr. «La Civiltà cattolica», 85 (1934), vol. 3, pp. 99-100. Un'opinione, quella dei gesuiti, che si era peraltro venuta da tempo diffondendo negli ambienti cattolici. Si veda, a titolo esemplificativo, quanto aveva scritto, con una veemenza così estrema da rappresentare il ridicolo, sul «Nuovo Cittadino» di Genova del 29 ottobre 1930 un sedicente padre Umile da Genova: non solo che l'attualismo si configurava come una vera e propria eresia, ma che doveva essere considerato come un «subdolo serpe strisciante» capace di iniettare «veleno anticristiano» e di pietrificare, asportandone «cellula per cellula» la «polpa vitale del sentimento», la «coscienza cristiana». Si veda però anche la replica pubblicata da Gentile nel «Giornale critico della filosofia italiana», 1930, pp. 483-484 (ora in G. Gentile, *Frammenti di filosofia*, a c. di Hervé A. Cavallera, Firenze, Le Lettere, 1994, pp. 289-292). Sui rapporti di Gentile con la gerarchia ecclesiastica, oltre alle maggiori biografie del filosofo (Manlio Di Lalla, Sergio Romano, Giuseppe Turi...) e all'epistolario, è da vedere Paolo Simoncelli, *Gentile e il Vaticano. 1943 e dintorni*, Firenze, Le Lettere, 1997.

² Gentile «intendeva stabilire una continuità tra religione e filosofia, un invero della prima nella seconda che lo separava non solo da Croce, ma dallo stesso Spaventa, perché instaurava un nuovo, autentico, rapporto con Dio» (Annunziata Montecchi Camizzi, *Croce e Gentile. Moralità e eticità*, Milano, Franco Angeli, 1993, p. 92).

corso di una conferenza tenuta nel febbraio 1943 presso l'Aula Magna dell'Università di Firenze³:

Ripeto dunque la mia professione di fede – ebbe a dire in quell'occasione il filosofo – piaccia o dispiaccia a chi mi sta a sentire: io sono cristiano. Sono cristiano perché credo nella religione dello spirito. Ma voglio subito aggiungere, a scanso di equivoci: io sono cattolico. E non da oggi; sia anche questo ben chiaro. Cattolico a rigore, sono dal giugno del 1875, ossia da quando sono al mondo. E sono perciò desolato di non potervi annunziare anch'io una crisi, una tempesta dell'anima, una subita conversione, un colpo di fulmine. Sto, prosaicamente, percorrendo fin dal giorno della mia nascita la via di Damasco. Vengo, da allora, pensando e approfondendo ogni giorno le mie idee (*nulla dies sine linea*); e se si vuol parlare di conversioni, posso dire che la mia conversione è la storia d'ogni giorno, di sempre⁴.

Come si giustifica, allora, la durissima presa di posizione della Chiesa e di una parte significativa della cultura cattolica dell'epoca? Che cosa c'era di così pericolosamente anomalo nel cristianesimo cattolico di Gentile da suscitare una preoccupazione così profonda, una così risoluta ostilità da parte della gerarchia ecclesiastica?

Osserviamo per prima cosa che la questione religiosa interessava a Gentile almeno per due ragioni (peraltro l'una all'al-

³ Conferenza che, bene ha notato Carmelo Vigna, «è in certo senso un punto d'arrivo dell'attività speculativa di Gentile e raccoglie – quasi una piccola *summa* – tutto quello che il pensatore siciliano aveva detto sulla religione» (Carmelo Vigna, *Ragione e religione. Studi*, Milano, Celuc, 1971, p. 272).

⁴ Giovanni Gentile, *La mia religione*, in «Biblioteca del Leonardo», XXIV; poi in id., *La religione*, Firenze, Sansoni, 1965, p. 406 (su questa conferenza e, più ampiamente, a proposito del cristianesimo di Gentile è da vedere Carmelo Vigna, *Ragione e religione*, cit., in particolare le pp. 265 ss.). Già nel 1926, d'altra parte, negli *Avvertimenti* pubblicati nel «Giornale critico della filosofia italiana» (VII, 3; poi in *Introduzione alla filosofia*, Firenze, Sansoni, 1981, pp. 226 ss.), Gentile aveva inteso respingere energicamente ogni accusa di ateismo (cfr. in particolare le pp. 248 ss.). E, poco più tardi, replicando al modo improprio in cui, a suo giudizio, padre Gemelli aveva interpretato (nel fascicolo di maggio-giugno della «Rivista di filosofia neoscolastica») il suo intervento, ribadiva in modo conclusivo: «È mia convinzione antica che il cristianesimo sia idealismo attuale e viceversa. L'ho detto in tutti i miei scritti» (Giovanni Gentile, *Polemiche neoscolastiche*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1926, p. 320; poi in id., *Frammenti di filosofia*, cit., p. 250).

tra strettamente connesse): da un lato per la stretta affinità che il filosofo di Castelvetro vedeva tra la religione e la filosofia, dall'altro per la necessità – che egli sentì profonda – di realizzare una riforma complessiva dello Stato che, per diverse ragioni, non avrebbe potuto non includere al proprio interno anche una riforma religiosa⁵ e che si prefigurava come superamento del carattere astratto dell'individualismo liberale⁶. Gli interessava dunque, la questione religiosa, tanto sul piano speculativo quanto su quello pratico-politico, l'uno e l'altro peraltro inscindibilmente connessi, in ragione del carattere unitario e organico che il pensiero gentiliano sempre intese avere (e sempre, per molti versi, effettivamente ebbe). Un'unità che è contrassegnata innanzitutto dal potente e costante richiamo a quella «immanenza di tutto il pensabile all'atto del pensare»⁷ che, verosimilmente, ne costituisce la cifra più autentica e originale. È necessario, perciò, prima di proseguire il nostro discorso, che diamo uno sguardo un po' più da vicino all'impianto complessivo del-

⁵ La filosofia non è mai stata, per Gentile, pura teoresi, ma sintesi concreta di conoscenza speculativa e prassi etico-politica. Ciò contribuisce a spiegare anche il legame che il filosofo ebbe con il fascismo, nel quale vide, verosimilmente, uno strumento capace di realizzare proprio quella riforma – culturale, politica, religiosa – dello Stato alla quale stiamo facendo cenno. Sul pensiero politico di Gentile e sulla complessa questione del rapporto tra il filosofo di Castelvetro e il fascismo si vedano, tra gli altri, Giuseppe Calandra, *Gentile e il fascismo*, Roma-Bari, Laterza, 1987; Luciano Canfora, *La sentenza*, Palermo, Sellerio, 1985; Augusto Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Milano, Rusconi, 1987; id., *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1990; Antonio Lo Schiavo, *La filosofia politica di Giovanni Gentile*, Roma, Armando, 1971; Salvatore Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989 (in particolare le pp. 54-89); Sergio Romano, *Giovanni Gentile*, Milano, Bompiani, 1990; Gennaro Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Bologna, Il Mulino, 1998; Giuseppe Turi, *Giovanni Gentile*, Firenze, Giunti, 1995.

⁶ «L'atteggiamento di Gentile contro il liberalismo individualista ed utilitarista [...], per agganciarsi che possa allo spirito della Destra storica cui si richiama per esteso il filosofo è, in fondo, suggerito ancora dall'assunzione dialettica che l'individuo o lo Stato, il particolare o l'universale, l'economico o l'etico rischiano di diventare astrazioni, o lo diventano di fatto, quando un termine si isola di fronte all'altro o l'uno prevarica sull'altro. Ma è anche atteggiamento favorito dalla persuasione esercitata su Gentile dalla polemica mazziniana contro il pericolo che, storicamente, bisognava anzi tutto combattere: l'individualismo anche come borghesismo classicistico» (Antimo Negri, *Giovanni Gentile. I / Costruzione e senso dell'attualismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1975, pp. 61-62).

⁷ Giovanni Gentile, *Concetti fondamentali dell'attualismo*, in «Nuova Antologia» (1° agosto 1931); poi in id., *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 20.

la filosofia attualista, prescindendo dal quale non risultano comprensibili né il senso della religiosità gentiliana né il modo specifico in cui Gentile si confrontò con la figura del Cristo.

2. L'attualismo

Gentile intese la filosofia – al modo dei classici – come pensiero della verità. Più precisamente, come pensiero della «verità del pensiero nel pensare quello che pensa attualmente»⁸. Solo l'attualità diveniente, il farsi dello spirito, riesce a dare al pensiero la possibilità di oltrepassare il livello della mera astrazione e di conseguire quella concretezza in cui consiste la verità autentica: «il solo pensiero concreto», scrive Gentile, «è il pensiero nostro attuale», «il pensiero assolutamente attuale»⁹ e immanente, ed esso solo può porsi come una dimensione radicalmente non trascendibile. Detto altrimenti, non c'è, né può esserci, alcuna *altera res*¹⁰ al di fuori di quel pensiero in atto che, producendo se stesso, produce l'intero della realtà: «Nulla [...] trascende il pensiero. Il pensiero è assoluta immanenza»¹¹.

Già queste poche considerazioni ci mettono di fronte all'istanza più radicale dell'attualismo gentiliano, che è quella di un pensiero che non è specchio della realtà, bensì creatore di essa; di un pensiero che si pone come *orizzonte intrascendibile* dell'Intero e rispetto al quale non è nemmeno possibile ipotizzare una qualsiasi forma di trascendenza; nemmeno, dunque, la trascendenza del divino¹².

Lo stesso Hegel – i cui meriti speculativi restano peraltro, agli

⁸ Id., *La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze, Sansoni, 1975⁴, p. 183, corsivo mio.

⁹ Ivi, p. 185.

¹⁰ «L'*altera res* fuori del pensiero attuale non c'è, né attualmente né potenzialmente» (ivi, p. 193).

¹¹ Ivi, p. 193.

¹² La polemica gentiliana si precisa assai presto «come contestazione critica di ogni presunzione trascendentistica: ed è ovvio che, essendo la religione il luogo idealmente privilegiato dell'asserzione della trascendenza, quella contestazione assuma subito l'aspetto di una radicale polemica religiosa» (Vittorio Sainati, *Idealismo e Neohegelismo*, Pisa, ETS, 1999, p. 114).

occhi di Gentile, indiscutibili¹³ – era rimasto, a giudizio del filosofo di Castelvetro, un passo indietro rispetto all'autentica verità della dialettica, in quanto aveva finito per fissare la stessa dialettica del concreto «in concetti astratti e quindi immobili, che sono affatto privi di ogni dialettismo»¹⁴. Lo Hegel – vale a dire il pensatore nel quale più fortemente era presente la rivendicazione del carattere intrascendibile del pensiero e nel quale, di conseguenza, l'idealismo filosofico era sembrato manifestarsi nella sua forma più compiuta – era dunque venuto meno, quasi suo malgrado, all'assunto di fondo dell'idealismo in quanto aveva lasciato sussistere all'interno del proprio sistema filosofico un residuo di realismo che solo la filosofia attualista avrebbe potuto, a giudizio del Gentile, oltrepassare in modo radicale¹⁵.

La riforma gentiliana della dialettica hegeliana si sviluppa dunque nella direzione di un ripensamento radicale dell'immanentismo imperfetto dello Hegel, allo scopo di individuare nel pensiero «la categoria unica, logica e metafisica insieme»¹⁶ e nell'immanentismo assoluto il carattere specifico della nuova filosofia «rispetto a tutta la precedente, il cui metodo è quello della trascendenza, ossia di una verità o realtà presupposta al puro pensare»¹⁷. È paradigmatica, da questo punto di vista, la chiusa del quarto capitolo della *Teoria generale dello spirito come atto puro*, dove Gentile, con un'enfasi che non è retorica, ma sincera e totale adesione al proprio punto di vista, afferma:

Sottraetevi all'ordinaria e inconsapevole astrazione per cui la

¹³ Anzitutto «il merito di aver affermato la necessità del pensiero dialettico del reale nella sua concretezza» e di aver compreso «che non si concepisce dialetticamente il reale, se non si concepisce il reale stesso come pensiero» (Giovanni Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, settima edizione riveduta, Firenze, Le Lettere, 1987, p. 54).

¹⁴ Ivi, pp. 54-55.

¹⁵ Cfr. Salvatore Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, cit., in particolare pp. 31ss.

¹⁶ Antonio Lo Schiavo, *Introduzione a Gentile*, cit., p. 62.

¹⁷ Ivi, p. 63. Riassume bene la questione Sainati: la riforma gentiliana della dialettica hegeliana «vuole incidere nel mito di una deduzione di categorie astrattamente oggettive (mirata alla produzione del concreto, o del pensiero in atto) col preporre all'infinità delle categorie del pensato l'unicità categoriale del pensare nella sua attualità» (*Idealismo e Neohegelismo*, cit., p. 118).

realtà è quella che voi pensate, mentre, se voi la pensate, non può essere se non nel vostro pensiero; mirate con fermo occhio a questa vera e concreta realtà che è il pensiero in atto; e la dialettica del reale vi apparirà evidente e certa come certo ed evidente è a ciascuno di noi l'aver coscienza di ciò che pensa: il vedere, per esempio, quello che vede¹⁸.

Si muove, al fondo dell'attualismo gentiliano, una duplice esigenza, alla quale si è già fatto cenno poc'anzi: da un lato l'esigenza di porre l'identità radicale tra il pensiero e la totalità dell'esistente; dall'altro (e in modo complementare) quella di identificare la totalità del reale con quella totalità diveniente che è appunto la totalità del pensiero che produce infinitamente se stesso e, producendo se stesso, produce insieme la realtà nella sua interezza. Un essere immutabile (così come un essere finito, l'unico che renderebbe possibile il pensiero della trascendenza), dal punto di vista di Gentile è qualcosa di totalmente «impensabile»: la verità dell'atto risiede in un «movimento», in un «processo» che «coincide con l'essere»¹⁹. O, detto altrimenti, il tutto è il divenire dello spirito; sì che, daccapo, non rimane, per una eventuale trascendenza (da qualsiasi punto di vista – religioso o laico – la si voglia intendere) alcuno spazio disponibile:

l'alterità della storia e della natura non è altro, per chi possenga il reale concetto dell'assolutezza dell'Io, se non l'oggettività dell'Io a se medesimo [...]: per cui tutta la natura e tutta la storia è in quanto creazione dell'Io, che se la reca in seno, e la produce esternamente in se stesso, nella sua autoctisi. Il che non vuol dire già, come corre a immaginare spaventato chi s'affidi al pensiero volgare, che la realtà sia illusione soggettiva; ché la realtà è vera realtà, e realtà saldissima, ripeto, in quanto è lo stesso soggetto, l'Io. Il quale non è autocoscienza, se non come coscienza [...]. Lo sviluppo perciò dell'*autocoscienza* o, senza pleonismo, l'autocoscienza è lo stesso processo del mondo (natura e storia) in quanto autocoscienza realizzata nel-

la coscienza; e se diciamo storia questo sviluppo dello spirito, la storia che è coscienza, è la stessa storia dell'autocoscienza²⁰.

3. *L'attualismo e la religione*

Detto questo, tuttavia, e sottolineato il carattere immanentistico dell'attualismo, è indispensabile richiamare quanto già dicevamo in apertura, ossia che, da un punto di vista strettamente speculativo, la religione occupa, nell'economia complessiva del pensiero gentiliano, una posizione di primissimo piano, sino quasi a identificarsi con l'attualismo stesso. La «relazione dell'uomo con Dio» – quella relazione che costituisce, secondo Gentile, «il concetto che è fondamento di tutte le religioni, e da cui derivano tutte le determinazioni della fede e le forme del culto»²¹ – si pone infatti al pensiero filosofico come questione ineludibile, in quanto è questione essenzialmente connessa alla vita dello Spirito. Di più, l'attualismo, proprio in quanto teoria dello Spirito in atto, si presenta come la filosofia più adeguata a cogliere, evidenziare, valorizzare il nesso essenziale che sussiste tra la religione e la vita dello Spirito: l'attualismo

non solo non crede di lasciare inappagata nessuna reale esigenza religiosa dello spirito; ma, nella salda convinzione del valore del Cristianesimo come la concezione filosofica più adeguata che tra le forme storiche della religiosità il pensiero umano, nella sintesi delle più profonde aspirazioni mistiche dell'Oriente e delle più solide speculazioni logiche dell'Occidente, abbia elaborato dell'immanente concetto del divino, è fermo altresì nel ritenere che nessuna delle moderne filosofie interpreti meglio e realizzi l'intuizione cristiana della vita. Intuizione che l'idealismo non esita a definire immanentistica, non perché, come persistono a intendere, equivocando, i suoi più pavidì e temerari accusatori, voglia negare Dio per affermare l'uomo, anzi per assicurare nel pensiero e nella vita quell'unità del divino e dell'umano in cui il Cristianesimo consiste²².

¹⁸ Id., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., pp. 252-253.

²¹ Id., *La religione*, cit., p. 395.

²² Ivi, p. 441.

¹⁸ Giovanni Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 57.

¹⁹ Id., *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 194.

Nessuna intenzione di negare il divino, dunque. E nessuna esaltazione della dimensione dell'umano a scapito del divino. Piuttosto, quel che Gentile intende affermare è la concreta unità dell'uno e dell'altro: quella concreta unità dell'uomo e di Dio nella quale né l'uno né l'altro vanno mai perduti. Diversamente dal misticismo, infatti, che per affermare l'unità nega le distinzioni, «l'idealismo risolve tutte le distinzioni, ma non le cancella [...], e afferma il finito non meno risolutamente che l'infinito, la differenza non meno che l'identità»²³. L'uomo non meno che Dio.

Ora, come non può non apparire chiaro anche solo ad un primo sguardo, questa unità concreta dell'uomo e di Dio è emblematicamente incarnata, più e meglio che altrove, proprio dalla figura del Cristo. È in essa, infatti, che la dimensione del divino e la dimensione dell'umano (dell'infinito e del finito) convivono, sia pure non senza una qualche, anche seria, problematicità dal punto di vista speculativo: «La sostanza della questione», ebbe a scrivere Gentile replicando a un intervento critico di padre Gemelli, «è questa: che l'uomo in Cristo è e non è Dio. E bisogna ammettere, per esser cristiani, l'una e l'altra cosa [...]. Dunque bisogna ammettere l'unità a base della dualità. Il resto viene con la riflessione dell'animo sereno, libero da falsi pregiudizi e vane paure»²⁴.

In Cristo, ecco il punto, l'uomo «è e non è Dio»; il che, da un punto di vista strettamente logico e speculativo, non può che apparire palesemente contraddittorio, a meno che o non si precisi che questo essere e questo non essere non vanno pensati sotto il medesimo rispetto, oppure non si intendano questo essere e questo non essere come momenti capaci di risolversi dialetticamente in una superiore unità; in questo secondo caso, l'unità che è «a base della dualità» dovrà dunque cedere il passo all'unità della dualità.

Teniamo a mente questo giro di concetti, per il momento: ci

²³ Id., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., pp. 255-256.

²⁴ Id., *Polemiche neoscolastiche*, in «Giornale critico della filosofia italiana» (1926), p. 320; ora in id., *Frammenti di filosofia*, cit., pp. 250-251.

torneremo tra breve, dopo alcune ulteriori osservazioni sul tanto contestato cristianesimo di Gentile.

4. Il cristianesimo di Gentile

In che cosa dunque consistette, propriamente, il cristianesimo di Gentile? E in che misura la religione cristiana può risultare compatibile con la filosofia attualista, che presentò se stessa addirittura come una sorta di inveroamento del cristianesimo storico? Che tale compatibilità sussista effettivamente è cosa sulla quale Gentile sembra non nutrire alcun dubbio, giungendo sino ad asserire che la «forza» autentica dell'idealismo non risiede né nella dialettica, né nelle sue peculiari procedure argomentative, bensì proprio nel suo «carattere religioso»²⁵. Il punto è però che, con l'attualismo, ci troviamo a fare i conti – come è stato scritto – con «una religione immanente», una religione nella quale Dio certo non è assente, ma è comunque profondamente (essenzialmente?) «legato all'uomo»²⁶. Con una religione, insomma, che, dal punto di vista dell'ortodossia cattolica, non poteva non apparire come strutturalmente riformatrice²⁷ e intimamente (un'intimità che poteva anche facilmente apparire eccessiva e, in certo senso, anticristiana) legata alla filosofia: «A differenza della laicità negativa, che prescinde o sopprime la religione, la laicità positiva, quella del Gentile, pone la religione come momento interno al divenire della filosofia o pensiero critico, che, facendo i conti con la fede religiosa – immediatamente mito, sentimento, immaginazione – la risolve e assorbe nella ragione, nel concetto»²⁸.

Gentile, infatti, pur essendo persuaso che la religione costituisce una realtà «idealmente distinta dalla filosofia», afferma

²⁵ Id., *La religione*, cit., p. 438.

²⁶ Antonio Lo Schiavo, *Introduzione a Gentile*, cit., p. 54.

²⁷ Su questo aspetto è da vedere Augusto Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 195 ss.

²⁸ Vito A. Bellezza, *La problematica gentiliana della storia*, Roma, Bulzoni, 1983, pp. 46-47.

che essa è «in realtà sempre una filosofia», allo stesso modo in cui «ogni filosofia, se degna del suo nome, è una religione»²⁹. E se questo vale per la religione come tale, in modo ancora più chiaro e netto dovrà valere per quella cristiana, in quanto quest'ultima, agli occhi del filosofo, si presenta come «la religione più religiosa»³⁰ tra tutte proprio in ragione della sua peculiare capacità di tener ferma la distinzione tra uomo e Dio senza tuttavia separarli astrattamente l'uno dall'altro; unendoli, anzi, in una sintesi indissolubile, assente la quale, quell'«autentica religione dello spirito»³¹ che è il cristianesimo non sarebbe nemmeno in condizione di costituirsi e di sussistere³².

Nella religione cristiana, ha scritto Gentile,

Dio è spirito; ma è spirito in quanto l'uomo è spirito; e Dio e uomo nella realtà dello spirito sono due e sono uno: sicché l'uomo è veramente uomo soltanto nella sua unità con Dio: pensiero divino e divina volontà. E Dio da parte sua è il vero Dio in quanto è tutt'uno con l'uomo, che lo compie nella sua essenza: Dio incarnato, fatto uomo e crocefisso³³.

È Cristo, dunque, il vero Dio, in quanto in Cristo e solo in Cristo l'unità è concretamente dualità, la carne concretamente spirito, l'uomo concretamente Dio, il finito concretamente infinito. Un Dio che manifesti se stesso unicamente sotto il segno della trascendenza non potrebbe appartenere se non all'ambito dell'astratto (ossia all'ambito della inautenticità, della non-verità, della contraddizione³⁴). Davvero concreto è infatti, come

²⁹ Giovanni Gentile, *La religione*, cit., p. 439.

³⁰ Ivi, p. 415.

³¹ Ivi, pp. 408 e 422.

³² Secondo Antimo Negri, Gentile dice «che la religione, in quanto forma oggettiva dello spirito, opposta all'arte, forma soggettiva dello spirito, è un'astrazione, al di fuori della filosofia, forma dello spirito che sintetizza l'una e l'altra»; che «astrazione è lo stesso oggetto; astrazione è anche Dio, oggettivato e positivizzato, staccato da ogni rapporto con l'uomo, come se l'uomo non esistesse» (Antimo Negri, *Giovanni Gentile. I / Costruzione e senso dell'attualismo*, cit., p. 58).

³³ Giovanni Gentile, *La religione*, cit., p. 408.

³⁴ «Di fronte a questo Dio, innalzato sul supremo trono dell'universo, e dell'assoluta trascendenza, l'unico argomento che, nel quadro della concezione gentiliana della religione, potrebbe utilmente essere svolto, è quello [...] dell'autocontraddittorietà intrinseca al concetto, sia della trascendenza (che si pone e si vuole "assoluta" nell'atto in cui

ormai sappiamo, solo l'atto dello spirito, capace di superare tanto l'immanenza di una natura pensata come mera oggettività scissa dalla soggettività pensante quanto l'ipotesi di una trascendenza assoluta del divino: di quest'ultima, in quanto si troverebbe posta per definizione al di là dell'orizzonte intrascendibile del pensiero in atto, non solo non potrebbe darsi alcuna autentica concezione ma, stante l'unità inscindibile di pensiero ed essere – affermata risolutamente da Gentile – non potrebbe essere affermata nemmeno l'esistenza.

Si capisce, a questo punto, come l'attualismo possa apparire tanto come l'autentico «inveramento del Cristianesimo» – in quanto si ritiene capace di ridurre, sino a toglierla senz'altro, la distanza tra Dio e l'uomo – quanto come una negazione radicale della religione cristiana, poiché, negando senza possibilità d'appello la trascendenza, nega qualcosa cui la religione cristiana sembra non poter rinunciare senza con ciò rinunciare anche a sé medesima³⁵. Solo che l'attualismo, affermando il carattere strutturalmente dialettico della vita dello spirito (carattere in forza del quale ciò che è tolto è sì superato, ma non negato, ed è, piuttosto, concretamente inverato), come non intende negare la realtà concreta della natura, ma solo superarne la considerazione astratta, così non intende affatto cancellare la realtà concreta della religione (e della religione cristiana in modo particolare) quanto piuttosto collocarla nella corretta (ossia, appunto, concreta) posizione che ad essa compete nell'ambito della vita infinita dello spirito:

l'idealismo attuale non attribuisce minore serietà all'atto del pensiero, onde Dio si attua ponendosi di contro al soggetto come oggetto: oggetto di adorazione. L'idealismo attuale vuole bensì qualche cosa di più, in quanto dimostra che questa astratta posizione, poiché è astratta, deve risolversi nel concreto. Ma questo concreto non deve escludere, sì contenere l'astratto³⁶.

«è» non più che relativa a qualcosa), sia all'altro del misticismo» (Gennaro Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Bologna, Il Mulino, 1998, pp. 212-213).

³⁵ Cfr. Giovanni Gentile, *La religione*, cit., p. 346.

³⁶ Ivi, p. 351.

A chi accusa il suo pensiero di ateismo, Gentile può dunque agevolmente replicare che «la concezione attualistica è una concezione spiritualistica e profondamente religiosa, quantunque la sua religiosità non possa appagare chi è abituato a concepire il divino come un astratto trascendente, o a confondere l'atto del pensiero col semplice fatto dell'esperienza»³⁷.

E Cristo, daccapo, non è né l'una cosa né l'altra, né trascendenza radicale e scissa dal piano dell'immanenza, né mera immanenza fattuale: Cristo non è «un astratto trascendente», in quanto è figura nella quale Dio esiste nella carne dell'uomo; e non è nemmeno un «semplice fatto dell'esperienza», in quanto il suo essere stato, storicamente, un essere umano empiricamente determinato in questo e quel modo si configura pur sempre come un essere-uomo da parte di Dio, come un essere nella finitezza che include però in sé l'infinità di Dio.

Uomo e Dio vivono dunque all'interno di una sola e unica figura: unità (dialetticamente) concreta della dualità³⁸; unità nella quale le differenze non vanno perdute, non sono cancellate, ma vengono piuttosto insieme conservate e superate³⁹: superamento dell'empirico, negazione della trascendenza, affermazione dell'immanenza dell'assoluto.

Chiariscono bene la questione (e l'approfondiscono specularmente) alcune osservazioni che Gentile ha proposto riflettendo sull'*Itinerarium mentis in Deum* di Bonaventura. Fine dell'*Itinerario*, ha scritto il filosofo,

è l'assorbimento dell'uomo in Dio, quel trasumanare, per cui Paolo è morto e vive il Cristo: *quasi l'elevarsi*, come oggi si direbbe, *dalla*

³⁷ Id., *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 26. Un'affermazione, quella del carattere profondamente religioso dell'attualismo, che, lungi dall'essere una *boutade*, «va assunta completamente sul serio» (Massimo Cacciari, *Il problema religioso in Gentile*, in aa.vv., *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, Venezia, Marsilio, 1995, p. 16).

³⁸ «Chi dice religione, dice trascendenza e dualismo. E chi dice idealismo attuale, dice invece immanenza e unità» (Giovanni Gentile, *Avvertimenti*, in *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 249).

³⁹ «L'attualista vuole bensì l'unità, ma, a differenza del mistico, la vuole come l'unità del molteplice: e perciò vuole egli la molteplicità con maggiore serietà di quelli che lo accusano di rinchiudersi nel guscio dell'unità» (ivi, p. 248).

coscienza empirica allo spirito assoluto. Il quale spirito assoluto non è più via, ma già mèta; non più pensiero che cerca la verità, a cui il pensiero (dico il pensiero nostro) 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 [...]. Bonaventura, dunque, si è proposto il problema della conversione di Francesco in Cristo, o dello spirito empirico nello spirito assoluto»⁴⁰.

In quanto figura del Dio incarnato, Cristo è appunto, concettualmente, la figura che incarna il superamento dialettico della logica astratta dell'identità⁴¹: «Il principio d'identità», scriveva infatti Gentile già nel 1911, «dev'essere sostituito [...] dal principio della dialettica o del pensiero come attività che si pone negandosi. Principio che non è poi l'abolizione di quello della identità, anzi il suo inveramento, poiché la dialettica non nega la verità della verità, ma la fissità della verità, e afferma quindi che la verità è se stessa ma nel suo movimento»⁴².

La verità, daccapo, non è uno stato, non è un dato, ma piuttosto un *farsi*, un *prodursi*: «Bisogna uscire dagli equivoci. La verità si fa, è storica, viene *du dedans*; e solo *du dedans*. Ma questo è l'idealismo nuovo, il vero idealismo cristiano (del Cristo che è Dio e uomo in una sola natura): l'idealismo postkantiano, che riconosce l'autonomia assoluta della ragione»⁴³. Questa, appunto, la grande «scoperta» che accomuna idealismo e cristianesimo, la scoperta della «realtà che non è, ma crea se stessa, ed

⁴⁰ Id., *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano*, 3ª edizione riveduta, Firenze, Sansoni, 1963, pp. 39 e 45, corsivi miei.

⁴¹ «La religiosità dell'attualismo, dunque, farebbe tutt'uno con quella critica che sta al centro della logica gentiliana: la critica di ogni logica dell'identità. Il Cristianesimo ne mostrerebbe già in sé il valore. Il Cristianesimo, in quanto tutto incentrato sul dogma dell'incarnazione, mostrerebbe il superamento di ogni posizione dualistica o monistica, di ogni logica dell'identità. L'attualismo non porterebbe che al proprio compimento quel processo di disvelamento di ogni mistero, di ogni "absconditum" in Dio, che sarebbe immediatamente rappresentato dal Cristianesimo. Non per questo l'attualismo nega astrattamente il "Dio ignoto". Ma l'ignoto, per l'attualismo, non può essere pensato come qualcosa che trascende l'atto del pensare, bensì come ciò che, in questo stesso atto, ne costituisce il passato» (Massimo Cacciari, *Il problema religioso in Gentile*, cit., pp. 16-17).

⁴² Giovanni Gentile, *L'atto del pensare come atto puro*, in *Opere filosofiche*, a c. di Eugenio Garin, Milano, Garzanti, 1991, p. 314.

⁴³ Id., *La religione*, cit., p. 37.

è quale si crea»⁴⁴, la scoperta di un Dio che non è già, ma che «si genera in noi, ed è noi stessi»⁴⁵.

Il prodursi della verità dello Spirito (il prodursi di Dio), corre l'obbligo di aggiungere, si configura sempre di nuovo come movimento intimamente *conflittuale*, dato che è appunto il conflitto il motore che impedisce alla vita inesauribile dello spirito di arrestarsi.

5. La violenza di Cristo

Dialettica, infatti, significa anche e anzitutto conflittualità, contraddizione, negazione. Nasce, presso i greci, «sul terreno dell'agonismo»⁴⁶ e si manifesta per lo più come animata da «un intento distruttivo»⁴⁷, espressione di quella tensione che risuona potente già nelle parole «polemiche» di Eraclito di Efeso, «il più logico, ossia il più speculativo dei filosofi ionici»⁴⁸. Una conflittualità e una contraddizione che sono destinate a risolversi in un superiore punto di vista, non vi è dubbio⁴⁹, ma che non per questo vengono a perdere la propria intima e vitale drammaticità⁵⁰: «L'Io manifesta la sua energia infinita ponendo e negando incessantemente il suo limite»⁵¹, scrive, fichtianamente, Gen-

tile, così come il pensiero manifesta la propria energia ponendo e negando incessantemente l'errore, che ne costituisce, appunto, il limite speculativo fondamentale.

Drammatica, dunque, la vita dello spirito, come drammatica è stata la presenza storica del Cristo sulla terra. Non solo in relazione all'esito finale della sua esperienza terrena, ma per le modalità specifiche secondo le quali si è venuto declinando il suo vivere da uomo in mezzo agli uomini: Cristo è stato infatti un grande suscitatore di contrasti, una presenza «violenta» in mezzo agli uomini, una lacerazione profonda così nella storia dell'umanità come nella vita dei singoli.

A questo punto è però necessario che ci chiediamo che cosa sia, propriamente, la violenza; come si configurino, dal punto di vista dell'attualismo, la violenza del Cristo e, più ampiamente, la violenza in quanto tale (della quale quella del Cristo è parte). Possiamo cominciare osservando che quello di «violenza» non è affatto, per Gentile, un concetto univoco. Potremmo dire – con espressione aristotelica – che, dal punto di vista dell'attualismo, la violenza si dice in molti modi. Almeno due, l'uno all'altro contrapposti, quelli principali, che ci consentono di individuare, della violenza, una valenza autentica (alla quale appartengono sia la violenza del Cristo che la violenza del fascismo, quanto meno del fascismo così come lo intese il filosofo siciliano, che per lo più fu altra cosa rispetto al fascismo storicamente determinato) e una valenza inautentica (caratterizzata dal prevalere del punto di vista dell'individualità astratta e dalla incapacità strutturale di elevarsi al punto di vista della universalità concreta, al punto di vista dell'intero).

Ascoltiamo, in proposito, il Gentile di *Che cosa è il fascismo*:

C'è violenza e violenza; e nessun fascista mai, degno di marciare sotto un gagliardetto, le ha mai scambiate. E chi le avesse scambiate, non è degno di stare con noi; e sarà espulso, quando sarà sco-

mente concepita. Tale il significato della immanente conversione del logo astratto nel logo concreto, di cui si tratta nella Logica attualistica» (Giovanni Gentile, *Concetti fondamentali dell'attualismo*, in *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 32).

⁴⁴ Id., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 258.

⁴⁵ Ivi, p. 259.

⁴⁶ Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 1975, p. 75.

⁴⁷ Ivi, p. 86.

⁴⁸ Giovanni Gentile, *Eraclito. Vita e frammenti*, a c. di Hervé A. Cavallera, con una Premessa di Francesco Adorno, Firenze, Le Lettere, 1995, p. 222. Sul senso del *pólemos* eracliteo sono illuminanti le considerazioni di Emanuele Severino, *La guerra*, Milano, Rizzoli, 1992 (in particolare pp. 9-12 e 46-53).

⁴⁹ La mira del saggio «è più alta, all'uno dov'è la sapienza, con le sue conciliazioni, in cui il male è necessario al bene» (Giovanni Gentile, *Eraclito*, cit., p. 228).

⁵⁰ «E il saggio non si meraviglia che la guerra, questa legge sovrana del mondo, abbia fatto «gli uni Dei e gli altri uomini, e liberi gli uni, gli altri schiavi» (fr. 53). Senza queste e tutte le altre differenze e contrarietà verrebbe meno la vita» (Giovanni Gentile, *Eraclito*, cit., p. 228).

⁵¹ Negazione che, prosegue Gentile, «non è distruzione. Il limite, per essere negato come da noi s'intende, deve essere conservato; ma deve interiorizzarsi nella coscienza dell'infinità del soggetto. Amare cristianamente il prossimo, è negare gli altri come limite esterno della nostra personalità; ma non perciò sopprimere la personalità altrui, bensì intenderla e sentirla come interna nella nostra stessa personalità più profonda-

perto. C'è la violenza del privato, che è arbitrio, anarchia, disgregazione sociale; e se il fascismo non è una parola vuota di senso – ciò che neanche gli avversari pretenderanno – nessun nemico cote-sta violenza ha trovato mai più risoluto, più schietto, più formidabile del fascismo. Ma c'è un'altra violenza, che è voluta da Dio e da tutti gli uomini che credono in Dio e nell'ordine e nella legge che Dio certamente vuole nel mondo: la violenza per cui tra la legge e il delinquente non c'è parità; e non è possibile ammettere che questi liberamente si persuada ad accettare o meglio a chiedere quella pena, che pure, come giustamente osservò un grande filosofo, è un suo diritto. La volontà della legge annulla la volontà del delinquente: cioè è una *santa violenza*. E gli uomini, a cominciare da Gesù, ad atti di violenza ricorsero, sempre che ritennero fermamente che essi rappresentassero la legge, o un interesse superiore ed universale⁵².

Ci troviamo, ancora una volta, di fronte al problema – tipicamente idealistico e attualistico – del superamento dell'isolamento: la violenza è ingiusta (e, come tale, *deve* essere condannata) se e quando si presenta come ingiustizia «privata», ossia come l'ingiustizia del singolo (sia esso un individuo o un gruppo sociale) astratto, isolato dal tutto al quale appartiene; questa violenza è «disgregazione», tentativo di mettere in crisi, violandone le leggi, l'intero e di non riconoscere l'altro se non come oggetto di sopraffazione, come strumento del quale servirsi per raggiungere i propri scopi.

Vi è però anche una violenza giusta, una «santa violenza»; e quest'ultima è la violenza di chi, come il Cristo, incarnando nella propria individualità singolare anche la relazione all'altro e la relazione all'infinito, trasforma la violenza da atto di prevaricazione a strumento per il conseguimento di quella superiore e onnicomprensiva unità in cui consiste l'intero dell'essere, l'intero dello Spirito.

A prescindere dal giudizio che può e deve essere formulato in merito all'adesione di Giovanni Gentile al fascismo e all'identificazione della «santa violenza», oltre e forse più che con

⁵² Id., *Che cosa è il fascismo*, in *Politica e cultura*, vol. I, a c. di Hervé A. Cavallera, Firenze, Le Lettere, 1990, p. 29, corsivo mio.

la violenza del Cristo, con la violenza fascista, va detto che, se con «violenza» indichiamo la forza che riconsegna la parte al tutto al quale essa appartiene, ci troviamo di fronte a qualcosa che, propriamente, non è nemmeno più connotabile come violenza – la violenza essendo essenzialmente volontà di separazione della parte dal tutto – ma che deve piuttosto essere intesa come il conseguimento della corretta (ossia concreta) relazione tra gli opposti. È in questo senso che Gentile può, con espressioni che a prima vista possono apparire paradossali, accostare la violenza fascista (o, comunque, la violenza di quello che, ai suoi occhi, si configurava come il fascismo autentico) alla violenza evangelica del Cristo:

A me, in verità, leggendo il Vangelo, da cui tante cose ho imparato, han fatto sempre una vivissima impressione quelle parole divine di Gesù: – *Non veni pacem mittere, sed gladium. Veni enim separare hominem adversus patrem suum et filiam adversus matrem suam.* – O, come si riferisce altrove: *Ignem veni mittere in terram. Putatis quia pacem veni dare in terram? Non, dico vobis, sed separationem: erunt enim ex hoc quinque in domo una divisi, tres in duos et duo in tres dividuntur.* – La spada, il fuoco: altro che pace! Guerra nelle famiglie: due contro tre, e tre contro due: il padre contro il figlio, e il figlio contro il padre. Così si è degni di Cristo: ognuno accetti la sua croce e la segua [...]. Anche il fascismo, dunque, come ogni fede a carattere religioso *venit gladium mittere et ignem*⁵³.

Non è possibile discutere, in questa sede, il giudizio formulato da Gentile a proposito del fascismo, del suo carattere religioso, del modo in cui esso sarebbe capace di realizzare il comando di Cristo⁵⁴. Qualche considerazione, tuttavia, può e deve essere fatta intorno al modo in cui la figura del Cristo viene qui accostata alla categoria della violenza: Gesù è venuto a portare agli uomini non solo (non tanto?) l'amore, ma il ferro ed il fuo-

⁵³ Ivi, pp. 140-141.

⁵⁴ Qualche riflessione generale relativa alla riflessione di Gentile sullo Stato e sul fascismo l'ho svolta nel saggio *La società aperta di Gentile*, in Giovanni Gentile, *Genesi e struttura della società*, Milano, Gallone, 1997, pp. I-XLIX, al quale mi permetto di rinviare il lettore.

co; è venuto a dividere (a dividere addirittura i padri e le madri dai loro figli e dalle loro figlie!). Che significa? Se la verità appartiene all'ambito della conciliazione dialettica, quale può essere il valore veritativo della «violenza» di un Cristo che viene a dividere, anziché ad unire?

Se richiamiamo alla mente quanto abbiamo accennato più sopra a proposito del carattere essenzialmente diveniente dello Spirito (l'intero dell'essere, che è lo Spirito, è un inesausto processo di autoproduzione, abbiamo detto più volte); se riflettiamo sul fatto che tale processo di autoproduzione è scandito dal ritmo della dialettica (ossia dal porsi di un conflitto che incessantemente si supera in una superiore unità); allora siamo forse autorizzati a concludere che il conflitto, la guerra sono qualcosa di essenziale affinché tale processo possa effettivamente aver luogo: il nuovo, altro non è che la sintesi che scaturisce dal conflitto tra gli opposti, e la stessa separazione della quale parla Gesù «nasce dalla lotta con cui uno spirito nuovo si schiera e combatte contro uno spirito vecchio»⁵⁵. La violenza di Gesù è «santa»⁵⁶ anzitutto per questo, perché è quella violenza che corrisponde alla legge profonda dell'autoprodursi dello Spirito. Per questo «gli uomini, a cominciare da Gesù, ad atti di violenza ricorsero, sempre che ritennero fermamente che essi rappresentassero la legge, o un interesse superiore ed universale»⁵⁷. Se – come Spaventa ha insegnato a Gentile – «la Verità non è qualcosa di dato e costituito prima, fuori e senza lo Spirito, ma lo stesso Spirito, lo Spirito come conoscenza e attuazione di sé stesso»⁵⁸, e se – come abbiamo visto – questo attuarsi si realizza nella forma dell'inesausto superamento dell'astrattezza del finito; la figura del Cristo è quella che, più e meglio di qualsiasi altra, riassume icasticamente in sé, nella propria carne, il senso più profondo di questo che potremmo indicare come un essere-per-

⁵⁵ Giovanni Gentile, *Che cosa è il fascismo*, in *Politica e cultura*, vol. 1, cit., p. 142.

⁵⁶ Ivi, p. 29.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Bertrando Spaventa, *Sul problema della cognizione e in generale dello spirito*, a c. di Felice Alderisio, Torino, Loescher, 1958, p. 137.

superarsi. E, proprio in quanto destinata a superare sempre di nuovo se stessa, non si dà mai se non nella dimensione dell'istante, nella fuggevolezza di un presente destinato, superandosi, a svanire, ed è perciò sempre di nuovo di là da venire, sempre di nuovo attesa e sempre di nuovo in attesa di un oltrepassamento. Figura strutturalmente utopica, dunque, e figura «eroica», incarnazione com'è del senso e dell'esistenza stessa dell'intero⁵⁹.

⁵⁹ La richiesta di Gentile al filosofare «rasenta l'eroico. Che cosa significa pensare?, si torna oggi a chiedere. Ebbene egli ha dato una risposta: il pensare ha la responsabilità di tutta la realtà» (Manlio Sgalambro, «Prefazione», in Giovanni Gentile, *L'atto del pensare come atto puro*, Catania, De Martinis & C., 1995, p. 7).

Per uno sguardo complessivo sull'opera di Gentile si può fare riferimento, oltre che alle *Opere complete di Giovanni Gentile (OCG)* attualmente pubblicate dall'editrice Le Lettere di Firenze, alle *Opere filosofiche* curate da Eugenio Garin (Milano, Garzanti, 1991).

Per ciò che concerne le tematiche affrontate in questo volume si veda in particolare:

- Giovanni Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Firenze, Sansoni, 1962 (*OCG*, vol. XXXV);
- *Discorsi di religione*, Firenze, Sansoni, 1957 (*OCG*, vol. XXXVII);
- *Introduzione alla filosofia*, Firenze, Sansoni, 1981 (*OCG*, vol. XXXVI), in particolare i capitoli VIII, XI, XII, XIII;
- *La mia religione*, in «Archivio di filosofia», 3-4 (1943), pp. 185-198; poi come vol. XXIV della collezione «Biblioteca del Leonardo» (Firenze, Sansoni, 1943, 36 pp.); ancora in *Discorsi di religione*, cit., pp. 121-144; infine in *La mia religione e altri scritti*, Firenze, Le Lettere, 1992, pp. 43-89;
- *Genesi e struttura della società*, Firenze, Sansoni, 1975 (*OCG*, vol. IX).

Numerose indicazioni sulla letteratura critica relativa ai temi affrontati in questo capitolo si trovano nella bibliografia curata da Vito A. Bellezza in *Enciclopedia '76-'77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1977, vol. II, in particolare alle pp. 975-979 (schede 1509-1637). Qui segnaliamo soltanto:

- Vittorio Agosti, *Filosofia e religione nell'attualismo gentiliano*, Brescia, Paideia, 1977;
- Luigi Ambrosoli, *Libertà e religione nella riforma Gentile*, Firenze, Vallecchi, 1980;
- Massimo Cacciari, *Il problema religioso in Gentile*, in aa.vv., *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, Venezia, Marsilio, 1995, pp. 15-18;

- M. Calcagno, *La tematica religiosa nell'attualismo gentiliano*, in «Filosofia», 37,2 (1986), pp. 113-144;
- Hervé A. Cavallera, *Sviluppo e significato del concetto di religione in Giovanni Gentile*, in «Giornale critico della filosofia italiana» (1974), pp. 61-137;
- Fabio Farotti (a c. di), *Il problema della religione nell'attualismo*, Napoli, Loffredo, 1999;
- Antonio Lo Schiavo, *La religione nel pensiero di Giovanni Gentile*, in «La cultura», 6 (1968), pp. 333-378;
- Annamaria Montecchi Camizzi, *Croce e Gentile. Moralità e eticità*, Milano, Franco Angeli, 1993;
- Paolo Simoncelli, *Gentile e il Vaticano. 1943 e dintorni*, Firenze, Le Lettere, 1997;
- Ugo Spirito, *Note sul pensiero religioso di Giovanni Gentile*, Firenze, Sansoni, 1954;
- Carmelo Vigna, *Religione e filosofia nel pensiero di Giovanni Gentile*, in «Giornale critico della filosofia italiana» (1967), pp. 260-281;
- id., *Sul concetto gentiliano di religione*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 6 (1969), pp. 723-727;
- id., *Ragione e religione. Studi*, Milano, Celuc, 1971.

TESTI ANTOLOGICI

La mia religione

Voglio sperare che tra i miei ascoltatori nessuno voglia accusarmi che la mia religione umanizzi Dio, o divinizzi l'uomo e finisca col ridurre ad uno i due termini essenziali del rapporto. E tanto meno che voglia attribuirmi la matta pretesa dell'uomo creatore di Dio, come amano sentenziare i pavidì adoratori dei feticci; ché, purtroppo, ce ne sono anche nel seno della Chiesa cattolica, che salgono sui pulpiti e fanno inorridire le anime timorate con le storie inverosimili dell'attualismo. Codeste paure ed equivoci derivano dal separare poco cristianamente ciò che Dio ha congiunto: Dio stesso e l'uomo, facendone i due termini opposti di una via rettilinea, in cui non si potranno mai incontrare senza un miracolo che atterri l'intelligenza. Come se l'intelligenza non fosse necessaria anche per la religione a compimento del sentire, per riconoscerlo, pensarlo e confermarlo.

L'uomo e Dio sono certamente distinti; ma non sono separati se non come termini astratti dalla vivente realtà che è sintesi. Sintesi di Dio che si fa uomo, e uomo che la grazia adegua a Dio, facendo della sua divina volontà (*fiat voluntas tua!*). Senza l'unità che è la ragione di questa sintesi, non c'è cristianesimo, non c'è religione dello spirito; che, per dir tutto con una formula, è dualità ma dualità che è unità. Il divorzio o antagonismo, che si pretende salvare, è peggio che paganesimo; perché anche il pagano credeva, e perciò confidava, sperando una riconciliazione del naturale e del sovrannaturale, dell'uomo con Dio.

L'uomo che scopre in sé Dio, e in certo modo quindi lo crea, non è l'uomo naturale, ma l'uomo che è spirito, entrato già nel regno dello spirito, ond'è uomo ma è anche Dio. Il quale pertanto viene ad essere creato non dall'uomo, anzi piuttosto da se medesimo. E il Dio che si umanizza è il Cristo; e chi, mercé sua, partecipa della sua divina natura. Di che è possibile che si scandalizzino i cristiani intelligenti? Io

credo che il cristianesimo richieda intelligenza; richieda, come tutto ciò che è umano, spirito che ravvivi le parole, non parole che uccidano lo spirito. E io vorrei si rispettasse un'esperienza che parla a gran voce attraverso tutti i secoli e sotto tutti i cieli. La quale attesta che l'intelligenza si può bandire e negare, ma con un'intelligenza superiore; e dimostra che nessuna psicologia è più acuta e scaltrita, nessuna analisi della vita spirituale più penetrante e più attenta di quella onde i mistici pervengono a quella loro esasperata conclusione, che la luce è nelle tenebre e che, insomma, per veder meglio bisogna cavarli gli occhi. Né vale opporre che quel che conta nei mistici è non la via, ma la mèta; perché questa mèta è raggiungibile soltanto per quella via; che è esercizio d'intelligenza e imperterrita fiducia nelle sue forze. È teologia, ancorché negativa: cioè, filosofia. L'intelligenza si potrà usar bene, o si potrà usar male; ma chi può parlare di abuso, se non la stessa intelligenza? Contro la quale ogni polemica non potrà mai essere che ingratitudine nera, o scempia semplicità di spirito.

Anch'io, sì, ho sempre parlato di ignoto e di mistero, come dominio della fede religiosa; e affermato che la religione incomincia dove s'arresta il processo critico della ragione che indaga e scopre la verità. A definirlo, Dio è l'astratto oggetto; il quale, astratto che sia dal soggetto, è il Tutto, accanto al quale non rimane più posto al soggetto. Dio tutto, e l'uomo niente: è il motto del mistico, lo spirito più logicamente religioso. Ma ogni logica più rigorosa precipita nell'assurdo. E io ho pur detto tante volte che anche il mistico, malgrado il suo fiero proposito di annichilarsi, adora Dio. S'inginocchia, si umilia, ma eleva gli altari, edifica i templi e li arricchisce con le fantasie ridenti dell'arte, in cui si riversa e trionfa, a vantaggio della stessa misticità del credente, l'esuberante dovizia della sua misconosciuta soggettività. E però ho avvertito che in concreto l'atto dello spirito non sarà mai né pura arte né pura religione, e che la sola religione che ci sia in atto è quella che si celebra nella effettiva vita dello spirito, dove tutto il suo vigore si spiega nella sintesi del pensiero. Perciò la religione si alimenta e coltiva nell'intelligenza, fuori della quale svapora e svanisce in un fantasma inafferrabile. L'esclusione reciproca degli opposti è tendenza a un limite, il cui raggiungimento sarebbe la caduta di entrambi gli opposti.

La religione cresce, si espande, si consolida e vive, dentro la filosofia, che elabora incessantemente il contenuto immediato della religione e lo immette nella vita della storia.

Giacché la religione *stricto iure* non ha storia. La storia la conta-

mina col suo svolgimento, che la sottrae alla immediatezza in cui il sentimento religioso si pone gelosamente come rigida verità, la cui alterazione è falsificazione, opera umana e non di Dio. Che è il motivo del sospetto in cui fin dalle sue origini la storiografia della religione fu tenuta, come sorgente e fomite di dottrine eterodosse ed eretiche. Ma, volere o no, la religione non può non passare attraverso il fuoco del pensiero per tema di bruciarsi le ali che la sorreggano nel suo volo a Dio. Nel fuoco del pensiero acquista essa il calore della vita e la forza onde tutto si assicura nella vita dello spirito, la forza del pensiero; sottratta alla quale la verità è lo schiavo di cui parla Platone, che, non legato alla sua catena, c'è finché c'è, ma può da un momento all'altro fuggire e dileguarsi.

(Da G. Gentile, *La mia religione e altri scritti*, Firenze, Le Lettere, 1992, pp. 64-67).

Unità e dualità

[...] Io non combatto il misticismo per la sua esigenza dell'unità; e se altri, per la mia ricerca ed affermazione continua dell'unità, vorrà definirmi mistico, accetto la definizione, e me ne tengo, ricordando quale grande forza lo spirito umano abbia in tutti i tempi e sotto ogni cielo ricavato dal misticismo, come assoluta certezza infusa nell'animo umano di possedere in se medesimo la forza delle forze, la vita di ogni vita, il principio di tutti i miracoli onde s'arricchisce e si eleva di grado in grado la vita. Ma se per misticismo si vuol intendere il puro misticismo, che nell'unità sommerge ogni distinzione, il concetto dell'atto è in flagrante contraddizione con questo carattere di ogni semplice e ingenua intuizione mistica, e non c'è possibilità di confondere le due posizioni, salvo che non si vogliano fare appunto delle confusioni. Che se, contro il misticismo (della rigida e indifferenziata unità), quel che si vuol salvare è la ricchezza svariata e inesauribile delle determinazioni storiche, vegga chi mi ha seguito fin qui, se si possa a tale intento far più dell'idealismo attuale, che l'unità del reale spiritualisticamente concepito attua nella storia.

Egli è che i critici vogliono non già la molteplicità, ma la molteplicità caotica e tenebrosa dell'irriflessione: la molteplicità sottratta all'unità, sbrigliata e abbandonata all'arbitraria e accidentale apprensione della conoscenza frammentaria; laddove l'attualista vuole bensì l'unità, ma, a differenza del mistico, la vuole come l'unità del molte-

plice: e perciò vuole egli la molteplicità con maggiore serietà di quelli che lo accusano di rinchiudersi nel guscio dell'unità. Questa è la verità, come può vedere ognuno che sia in grado di esaminare spregiudicatamente e attentamente i termini della controversia. [...]

Chi dice religione, dice trascendenza e dualismo. E chi dice idealismo attuale, dice invece immanenza e unità. – Questo è molto chiaro e preciso. Almeno così pare; e di questa apparenza si contentano quelli che non vanno più oltre, per ricercare se tra quella trascendenza e questa unità non ci siano rapporti che possano render la questione alquanto men chiara che così, d'un tratto, non sembri.

Cominciamo dall'unità o dualismo. Questi due termini si escludono reciprocamente, come si pretende? Il cristianesimo intanto, col suo domma dell'uomo-Dio, dice che non si escludono; e che si può benissimo pensare che l'uomo e Dio siano due, e insieme siano uno. Mistero? Non importa. Mistero doveva essere finché tutto quello che si pensa era sottoposto alla categoria dell'essere o della sostanza: e il mistero era appunto lo spirito, onde quell'unità di due s'intuiva già doversi concepire. E tutti gli sforzi dell'idealismo hanno sempre puntato su questo concetto dello spirito, che doveva liberarsi dalla categoria di sostanza, e poi da quella ancora più astratta di essere. Oggi l'attualismo è non so bene se l'ultima, o una delle ultime dottrine dirette a render possibile un concetto dello spirito, per cui non sia più un mistero, cozzante con la rappresentazione dell'universo piantata tuttavia nel cervello dell'uomo, codesto concetto dello spirito che è uno ed è due. Com'è infatti in quanto è atto: cioè posizione di sé: padre e figlio, che sono un solo spirito. Dunque, questa alternativa dell'uno e del due, almeno per i cristiani, non giova a cacciare tra gli atei gli attualisti.

(Da G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, Firenze, Sansoni, 1981, pp. 247-250).

La guerra, Cristo, Adamo

La guerra, adunque, è il nostro atto assoluto, il nostro dovere. Il nostro supremo, e, in questo senso, il nostro unico interesse. Essa ci stringe tutti con la sua sanguigna catena in un'ora di spasimo e di aspettazione, che può assomigliarsi al travaglio di un parto. E poiché è il nostro dovere comune, questa è l'ora in cui i sacrifici non si contano, e non contano. Questa è l'ora dell'eroismo. Sospirare oggi la pace per orrore degli eccidi e delle ruine che il flagello della guerra va semi-

nando spietatamente, è viltà d'animo. Inneggiare alla guerra per l'ammirazione che desta sempre lo spettacolo d'ogni forza straordinaria che si pompeggi de' suoi effetti, è cinismo ignobile d'esteta grossolano. La guerra è santa finché è necessaria: com'è santa, quasi la stessa volontà di Dio, ogni azione che sia uno stretto dovere. *Iustum bellum quibus necessarium*, disse già lo storico di Roma; *pia arma quibus nisi in armis nulla spes relinquitur*.

E fin a quando sarà necessaria? Non può esserci detto né dagli orrori della guerra, né dalla sua terribile bellezza, ma dalla volontà dei popoli che la faranno. Questa volontà potrà certamente sbagliare; ma sbagliare si deve, se solo sbagliando si può imparare, e solo attraverso il dolore l'anima umana si purifica e ascende ai suoi destini. Giacché il vero errore è uno solo: quello per cui si crede che, pur che si volesse, si potrebbe non errare. E invece la buona volontà liberatrice non può nascere se non dalle dure conseguenze degli errori. Cristo suppone Adamo.

(Da G. Gentile, *Guerra e fede*, Firenze, Le Lettere, 1987, pp. 13-14).

Chi nacque a Betlemme?

[...] La religione del Cristo, quale almeno si venne costituendo storicamente e quale sempre ha voluto definirla anche il cattolicesimo, è una religione tutta interna e spirituale, in cui interno è il contrasto, che può affliggere e affligge originariamente ogni anima, e soltanto nell'interno può venire la pace a risolvere il contrasto. Né mai la pace soccorre senza il sacrificio dell'uomo, che non rifugge pauroso dalle calamità [...] né torna a Dio per conservare la vita e i suoi comodi, anzi le affronta lietamente, come quel fuoco purificatore, che solo può bruciare la carne e liberare lo spirito.

Bisognerebbe dire che la pace, il cui voto giace veramente «segreto e compresso in fondo al cuore di tutti», soltanto all'occhio materiale può parere quella che s'aspetta dalla riconciliazione dei popoli belligeranti. Questa pace è tutt'altro che un voto segreto; è stato espresso e gridato in tutte le lingue e in tutti i toni; ed è certamente voto universale.

Ma non è quello che giace in fondo ai cuori, donde una più cristiana intelligenza delle esigenze religiose dovrebbe portarlo alla luce, e renderlo splendido e scintillante agli occhi dei popoli col vivo senso di

quell'amore del divino, che un Papa potrebbe in una allocuzione per Natale ravvivare con infiammata parola.

Nel segreto delle anime non s'annida infatti l'aspirazione a quella pace che solo Dio può darci, a chi si riconcilia con lui? E chi si riconcilia con lui se non fa la sua volontà? E si fa la sua volontà preferendo la vita – questa vita terrena – al dovere? e non ascoltando l'intima voce della coscienza, che pone al di sopra, molto al di sopra della nostra piccola persona particolare, l'interesse della patria, che è poi l'interesse dell'umanità, cioè dello spirito, e, in altri termini, di Dio, che deve trionfare delle perverse volontà di sopraffazione e di annientamento, onde uomini e popoli, resi orgogliosi da una tumida coscienza delle proprie forze, tentano innalzarsi sull'altrui rovina?

E le interrogazioni potrebbero moltiplicarsi. – Tornare a Dio, prender la via di Betlemme! – Ma chi nacque a Betlemme? Quale esempio egli ci lasciò? Non nacque egli per andare incontro alla morte, fiorente ancora di giovinezza, pur di conquistare all'uomo la libertà, la libertà dal peccato, quella libertà interiore, che può trionfare soltanto in un assetto sociale, in cui ogni sistema di compressione spirituale sia interdetto e reso impossibile? E perché, dunque, non ricordare il granello di frumento, di cui disse il Maestro, che «non isputa la spiga se non dopo che sia disfatto dal calore della terra»? Lasciamo che il granello sia disfatto tra le zolle irrorate dal sangue: spunterà allora la spiga della pace, che sola è degna di cristiani, lieti soltanto quand'abbiano compiuto il sacrificio, e fatta così veramente, non soltanto a parole senza significato, la volontà divina. [...]

(Da G. Gentile, *Guerra e fede*, Firenze, Le Lettere, 1989, pp. 96-97).

«Non veni pacem mittere...»

A me, in verità, leggendo il Vangelo, da cui tante cose ho imparato, han fatto sempre una vivissima impressione quelle parole divine di Gesù: – *Non veni pacem mittere, sed gladium. Veni enim separare hominem adversus patrem suum et filiam adversus matrem suam.* – O, come si riferisce altrove: *Ignem veni mittere in terram. Putatis quia pacem veni dare in terram? Non, dico vobis, sed separationem: erunt enim ex hoc quinque in domo una divisi, tres in duos et duo in tres dividuntur.* – La spada, il fuoco: altro che pace! Guerra nelle famiglie: due con-

tro tre, e tre contro due: il padre contro il figlio, e il figlio contro il padre. Così si è degni di Cristo: ognuno accetti la sua croce e la segua. *Qui invenit animam suam, perdet illam: et qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam.* Questo il patto divino, e la storia eterna di tutte le religioni, che hanno acceso nei cuori umani le maggiori fiamme d'amore, ma anche i più vasti incendi di odio. Tutta la storia ne geme. E perciò quei teneri filosofi dell'illuminismo, così leggerini, ma così filantropi, dei quali i massoni d'oggi leggono ancora con riverenza infinita gli oracoli, se la presero con le religioni positive, e cioè con la religione; la quale, secondo un'arguta immagine d'un filosofo tedesco, sta alle religioni singole, come la frutta sta alle ciliege, alle pere, alle mele ecc. Sicché o mangiare una di queste specie di frutta, o rinunciare alla frutta. O accettare una religione, o dare addosso alla religione o, come oggi si preferisce dire, per attenuare e assottigliare vieppiù questa dura materia, alla religiosità.

Anche il fascismo, dunque, come ogni fede a carattere religioso *venit gladium mittere et ignem.*

(Da G. Gentile, *Politica e cultura*, vol. I, Firenze, Le Lettere, 1990, pp. 140-141).

L'uomo che si fa Dio

Fine dunque dell'*Itinerario* è l'assorbimento dell'uomo in Dio, quel trasumanare, per cui Paolo è morto e vive il Cristo: quasi l'elevarsi, come oggi si direbbe, della coscienza empirica allo spirito assoluto. Il quale spirito assoluto non è più via, ma già metà; non più pensiero che cerca la verità, e non l'ha trovata, ma la stessa verità; e non la verità, a cui il pensiero (dico il pensiero nostro) 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. Non è insomma verità come termine più o meno lontano, ma essenzialmente distinto, del pensiero, ma è propriamente concetto, o come altro voglia dirsi quel possesso della verità, in cui lo spirito s'acqueta, e dimentica se stesso.

L'ideale di Bonaventura è questo: non Paolo, sto per dire, non Francesco né Cristo: ma Paolo o Francesco che si fa Cristo: non l'uomo né Dio, ma l'uomo che si fa Dio: il fondamentale problema cristiano, e l'ideale che scava un abisso tra lo spirito greco o antico in generale e il moderno. Francesco che rivive la passione dell'uomo divino, e partecipa a questa celebrazione della sua divinità, vi partecipa con un'inti-

mità profonda, con una pienezza di vigore spirituale, che trabocca dalla contemplazione nella vita stessa del suo essere naturale; e si fa tutto, anima e corpo, Cristo, tutta adeguando la propria umanità alla divinità che risplende alla sua amorosa fantasia: tutto sublimandosi nell'unità perfetta dell'esser suo, quale Francesco la sentì nel fondo dell'anima allorché fraternizzava non pur cogli uomini, ma col sole, la luna e le stelle, e l'aria, l'acqua, il fuoco e «sora nostra madre terra». Il senso della vita umana per Bonaventura è questo amore ardentissimo di Dio, che fa Dio l'uomo; e però il valore dello spirito sta nel suo indarsi; come il valore, d'altra parte, di Dio nel suo umanarsi, nella sua passione: che sono due facce dello stesso concetto. [...]

Bonaventura, dunque, si è proposto il problema della conversione di Francesco in Cristo, o dello spirito empirico nello spirito assoluto. In questo mondo, egli dice, lo stesso universo è scala per salire a Dio. Ma nell'universo si distingue la realtà *extra nos* e la realtà *intra nos*; la natura e lo spirito, come ora si direbbe; il vestigio di Dio e l'immagine di Dio, dice Bonaventura. A questi due aspetti dell'universo corrispondono due funzioni principali dell'animo, l'animalità (o sensibilità) e lo spirito; e ciascuno dei due aspetti si sdoppia in due gradi distinti, secondo che Dio vi si considera come principio o come fine, *per speculum* o *in speculo*; o altrimenti, secondo che la considerazione stessa si mescola all'altra o si mantiene nella sua purezza. Ci sono poi i doni dello spirito santo, onde l'uomo sale con la mente a considerare, al di là dell'universo, Dio stesso; e quindi una terza specie di considerazione, doppia anch'essa. E però tutto il processo si dispiega per sei gradi paralleli ai sei giorni della creazione, e corrispondenti alle sei facoltà assegnate da Bonaventura all'anima umana: senso e immaginazione; ragione e intelletto; intelligenza e apice della mente. [...]

Ma era questo il principio del cristianesimo? Il cristianesimo voleva essere, al contrario, la redenzione, la rivendicazione del valore dell'uomo; voleva sollevare l'uomo a Dio, facendo scendere Dio nell'uomo, e rendendo questo partecipe della natura divina. Giacché in Gesù, che è l'uomo stesso nella sua idealità, quale esso dev'essere concepito, Dio era uomo: con tutte le miserie umane, soggetto alla estrema delle miserie, la morte; ed era Dio (quel Dio, che redimeva) in quanto questo uomo, che eroicamente affrontava la morte, in questa otteneva il premio della missione della sua vita tutta spesa umanamente in un'opera d'amore.

Sicché l'amore risorgeva, non più, come nel mito platonico, contemplazione desiderosa dell'irraggiungibile, ma attività dell'uomo che

crea se stesso perennemente: e non era più la celebrazione estatica di un mondo che è, ma la celebrazione operosa, dolorosa insieme e letificante, di un mondo, che è regno di Dio essendo la purificazione della stessa volontà umana nella fiamma della carità. L'uomo non era più sapere o intelletto; ma amore o volontà, cioè creatore esso stesso della sua verità che è il bene: la verità che si scorge, quando la cerchiamo con la buona volontà, col cuore puro, mettendo tutto l'essere nostro, sinceramente, ingenuamente nella ricerca; e che non è più quindi, un che di esterno a noi, che si presenti e s'imponga a noi passivi, ma la conquista e il premio del nostro sforzo. L'uomo non è più spettatore, anzi protagonista. Si desta, e sente se stesso; sente che senza la sua volontà, senza il suo conato, senza lui, il mondo che ha valore per lui, la felicità, la vita, Dio, non si raggiunge. Acquista quindi davvero la coscienza della sua personalità, e però della sua responsabilità: vede che da sé tutto dipende; e lui caduto, tutto cade; lui risorto, tutto risorge. L'uomo trova dunque se stesso nel cristianesimo.

(Da G. Gentile, *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano*, Firenze, Sansoni, 1963, pp. 39-40, 45-46, 139-140).