



Università
Ca' Foscari
Venezia

**Dottorato di ricerca
in FILOSOFIA - XXIII Ciclo
Scuola di dottorato in SCIENZE UMANISTICHE**

(A.A. 2009-2010)

PRELIMINARI ALLA LOGICA DELLA PRESENZA
Contributo alla critica dell'attualismo gentiliano
come teoria della prassi assoluta

SETTORE SCIENTIFICO-DISCIPLINARE DI AFFERENZA: M-FIL/01
Tesi di dottorato di PAOLO GUIDO BETTINESCHI, matricola 955449

Direttore della Scuola di dottorato
prof. CARLO NATALI

Tutore del dottorando
prof. CARMELO VIGNA

Dottorato di ricerca in Filosofia - XXIII Ciclo
(A.A. 2007/2008 – A.A. 2009/2010)

INDICE

Prefazione	6
I. <i>Rimozione della presupposizione naturalistica e compimento dell'idealismo hegeliano</i>	
1. Su naturalismo e idealismo	10
2. Sull'incompiutezza dell'idealismo hegeliano	18
3. Sul togliimento della presupposizione hegeliana	25
II. <i>Dialettismo del pensare e fondazione dell'assolutezza del divenire</i>	
1. Sull'implicazione di astratto e concreto	34
2. Sull'opposizione e sull'indefinita identificazione di Io e non-Io	42
3. Sull'assolutezza della prassi e sulla libertà spirituale	52
III. <i>Ritorno della presupposizione e contraddizione dell'attualismo</i>	
1. Sul senso ambivalente del non-Io	71
2. Sul gnoseologismo attualistico	88
IV. <i>Oltrepassamento della presupposizione e cominciamento della logica della presenza</i>	
1. Sull'identità di essere e pensiero e sulla presenza immediata	100
2. Sul necessità di un panlogismo puro e sul trascendimento della totalità dell'immediatamente presente	116
Riferimenti bibliografici	135

A Luz Karime

Bisogna rinunciare al pensiero,
se non si vuole l'assolutezza.
G. GENTILE, *Polemica hegeliana*

Prefazione

Quello della logica della presenza non è un concetto inventato in queste pagine. È, piuttosto, il portato di un lavoro di Scuola cominciato quando ancora la filosofia gentiliana era una filosofia in costruzione.

L'analisi che qui viene avanzata intende riprendere il confronto diretto col pensiero di Gentile per mostrare in maniera determinata come la logica della presenza si ponga al termine delle contraddizioni che, suo malgrado, ancora percorrono l'attualismo; e per mostrare, anzi, come tale logica sia la ragione della verità della stessa critica rivolta all'attualismo nella fase in cui è la comprensione speculativa della sua teoria del conoscere ad essere principalmente indagata.

Proprio perché la critica non avrebbe modo di essere operata se non in forza della verità delle sue argomentazioni, mi pare non fuori luogo indicare già nei passaggi interni alla discussione dell'idealismo attuale i tratti di una preliminare elaborazione dei motivi fondanti della logica della presenza. È vero che questa arriva a porsi storicamente come oltrepassamento delle contraddizioni dell'attualismo; ma è vero prima ancora che nessun oltrepassamento speculativo avrebbe modo di esserci se la speculazione non sapesse della necessità della negazione di quel che si oltrepassa in quanto riconosciuto come qualcosa di in sé contraddittorio. Da soli, il riconoscimento della contraddizione e la conoscenza della necessità della sua rimozione esibiscono la trascendentalità della logica che si pone di là della contraddittorietà di quanto speculativamente oltrepassato perché appreso e giudicato secondo l'andamento incontraddittorio della speculazione.

L'esser oltre del pensiero incontraddittorio rispetto al pensiero contraddittorio svela in questo senso che l'«esser oltre» si predica in realtà della incontraddittorietà dell'un pensiero verso la contraddittorietà dell'altro, il quale – in quanto altro-contraddittorio

saputo come altro e contraddittorio – non cade fuori del pensiero che ne giudica avendolo presente. Il pensiero o il logo che sta oltre, sta oltre quella che è la contraddittorietà del pensiero o del logo contrapposto – la quale contraddittorietà, nulla è per sé. E il pensiero o il logo oltrepassato, allora, non è qualcosa che non sia ricompreso dal pensiero o dal logo che, riconoscendone la contraddittorietà, sta oltre di esso come il pensiero o il logo che tiene in sé tutto ciò che può dire di conoscere – e quindi anche ciò che viene compreso come un pensiero in se stesso contraddittorio.

Ma se questo, in generale, vale a rimarcare il significato del valore trascendentale della verità e della logica che, come logica della presenza, in generale non smette mai di essere operante nel legame alla trascendentalità della verità, va pure ripreso il nesso storico cui prima facevo cenno, e per il quale tale logica è legata in special modo all'attualismo – ponendosi, essa, attraverso la critica sviluppata in riferimento esplicito alla dottrina dell'idealismo attuale.

Forse è a partire dal concetto di presenza che il discorso può meglio essere introdotto, perché è sul senso dell'esser presenti delle cose al pensiero che la riflessione attualistica anzitutto ha lavorato. E il lavoro speculativo, anche in questo caso, per porsi in modo determinato ha guardato specialmente al pensiero storicamente anteriore di Hegel.

Il riformismo gentiliano, proseguendo l'idealismo hegeliano, si muove infatti soprattutto in due direzioni congiunte. Si muove, in primo luogo, a dimostrare l'ampiezza trascendentale del pensiero. E si muove, poi, a dimostrare l'illimitata absolutezza del divenire. Ma la congiunzione di questo doppio movimento dimostrativo viene a porsi soltanto attraverso la fondazione dell'identità di pensiero e divenire. E anzi, l'attualismo ritiene di portare davvero a compimento l'hegelismo soltanto arrivando a fondare pienamente questa identità – non lasciando, così, pensiero e divenire come due concetti astratti tra di loro e, perciò, come due assoluti solamente pretesi o figurati.

Il senso dell'esser presenti delle cose si definisce attualisticamente a partire dall'identità di pensiero e divenire e non dimenticando che tale identità è l'altra faccia della assoluta unicità di

pensiero e divenire – tale assoluta unicità non lasciando spazio, fuor di sé, se non per l'errore, l'astrazione e la non-verità di qualcosa come un pensiero-impensato o come un diveniente-indiveniente.

La possibilità, però, di organizzare la fondazione di una simile assoluta identità (che riducendo tutto al pensiero riduce pure tutto al divenire cui il pensiero è identificato), per realizzarsi concretamente finisce per negare la prima delle premesse da cui era maturata. Finisce, cioè, per negare la premessa costituita proprio dalla trascendentalità del pensiero.

Il che, detto altrimenti, avviene come il ritorno dell'idealismo attuale alla presupposizione contro cui esso massimamente si trova impegnato, e in base alla quale il pensiero avrebbe invece da convivere con una realtà che al pensiero essenzialmente si oppone in quanto non può, essenzialmente, al pensiero essere ridotta. Non si trovasse a convivere con tale opposta e irriducibile realtà, il pensiero sarebbe assoluto. Ma non si trovasse di fronte nessuna opposta realtà, il pensiero neppure avrebbe modo di divenire assolutamente e di essere assoluto divenire: vivendo, precisamente, come indefinita negazione di sé nella realtà contrapposta – che resta poi sempre da negare perché il pensiero torni a divenire.

Che sia la presupposizione gnoseologica mai davvero rimossa a permettere il dialettismo del pensiero o che sia (con più probabilità) il dialettismo del pensiero costantemente postulato a richiedere che la presupposizione gnoseologica non venga mai davvero rimossa, dopo aver portato in evidenza la serie di queste volute e non volute implicazioni interne al pensiero gentiliano, la critica avrà in ogni caso da far vedere come gnoseologismo e dialettismo debbano necessariamente cadere insieme e cadere totalmente, affinché la realtà evidente del pensiero possa essere testimoniata concretamente e senza contraddizioni.

Lo sforzo maggiore di queste pagine è rivolto a dimostrare esattamente la necessità di tale togliimento congiunto. Il delinarsi del senso concreto della presenza e la definizione dell'assolutezza del logo iniziano infatti dalla dimostrazione di quella necessità.

Si tratta di riprendere non altro che il concetto della intrascendibilità del pensiero che proprio la speculazione gentiliana ha col-

tivato grandemente – sia pure accanto all'idea del dialettismo e alla teoria della prassi assoluta dello spirito. E allora, dopo avere negato l'idea di un tale dialettismo e la teoria di una simile prassi, si tratta di ritornare alla metafisica dell'essere in cui la logica della presenza per sua natura è portata a sbocciare.

CAPITOLO PRIMO

Rimozione della presupposizione naturalistica e compimento dell'idealismo hegeliano

1. *Su naturalismo e idealismo*

Il senso storico del pensiero idealistico si definisce nel rapporto critico che tale pensiero intrattiene con la concezione naturalistica del conoscere.

Dire come la circoscrizione della critica idealistica al naturalismo gnoseologicamente inteso segni, al contrario di una limitazione speculativa del motivo critico, piuttosto l'assoluta radicalità che a questo motivo compete, significa già identificare la filosofia idealistica a un'ontologia del conoscere per la quale il volto dell'essere non può più farsi indicare al di là della sua perfetta coincidenza con lo stesso conoscere. Il conoscere, idealisticamente interpretato, determina e pretende la perfezione della propria coincidenza con l'essere. Una coincidenza, dunque, che va valutata come la riduzione totale dell'essere al conoscere secondo la forma o, meglio, secondo la dinamica essenziale che al conoscere l'idealismo attribuisce.

La decifrazione della dinamica conoscitiva avanzata dall'idealismo attuale di Giovanni Gentile può a buon diritto essere indagata come la formulazione più radicale della riduzione che si è appena richiamata e a cui anche la stagione idealistica precedente l'attualismo aveva peraltro assiduamente lavorato. È bene, pertanto, fare fin da subito riferimento alle indicazioni gentiliane¹.

¹ Comincio indicando solo tre testi di carattere introduttivo alla filosofia gentiliana. Si tratta di lavori di sicuro valore e composti in anni differenti. Il più vicino e aggiornato è quello di G. BRIANESE, *Invito al pensiero di Giovanni Gentile*, Mursia, Milano 1996. A mezza distanza si colloca quello di A. NEGRI, *Giovanni gentile. 1/ Costruzione e senso dell'attualismo*, La Nuova Italia, Fi-

Va detto, allora, che è esattamente la situazione presuntiva in cui il pensiero colloca se stesso rispetto ad una supposta realtà preconstituita ciò che determina il carattere fondamentale del combattuto naturalismo. La presupposizione consiste nella posizione speculativa di una realtà altra e opposta al pensiero pensante – e per questo rubricabile come natura – cui il pensiero in qualche modo deve rivolgersi per conoscere con verità quel che pensa di conoscere. «Chi dice natura», scrive Gentile, «dice infatti una cosa che lo spirito trova innanzi a sé, già realizzata quando esso si mette in rapporto con lei»².

Lo stare innanzi al pensiero come qualcosa di opposto al pensiero e come qualcosa di esistente già prima che il pensiero vi si rapporti fanno l'alterità e l'indipendenza dell'essere naturalisticamente inteso. Di questa alterità e di questa indipendenza è impossibile per l'idealismo non sbarazzarsi, solo che intenda rimanere effettivo idealismo. Continuando infatti a postulare l'esistenza di una realtà opposta e indipendente, il pensiero per cui tale realtà si pone (precisamente come opposta e indipendente), cade nella situazione contraddittoria secondo la quale ciò che vien detto negare il pensiero (questo il senso dell'esser opposto) e ciò che vien detto stare prima e al di là del pensiero (questo il senso dell'esserne indipendente) si fa affermare soltanto dal pensiero che lo pensa e all'interno del pensiero che lo pensa. L'idealismo rimane vero idealismo se, attraverso la negazione di questa impossibile situazione presuntiva, giunge ad essere affermazione dell'assolutezza e dell'intrascendibilità del pensiero rispetto a tutti e ciascuno dei suoi possibili contenuti (giunge ad essere, quindi, totale riduzione dell'essere al conoscere)³.

renze 1975 (il primo volume) e ID., *Giovanni gentile. 2/ Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, La Nuova Italia, Firenze 1975 (il secondo volume). Più lontano, infine, ma estremamente ben fatto quello di V. LA VIA, *L'idealismo attuale di Giovanni Gentile. Saggio di esposizione sistematica*, Vecchi, Trani 1925. Sia Brianese sia Negri concludono le loro opere con una vasta (vastissima, nel secondo caso) bibliografia tematica.

² G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze 2003 (1916), p. 51.

³ Pagine ancora insuperate per la comprensione storica e teorica del naturalismo gnoseologico sono quelle di G. BONTADINI, *Studi di filosofia moderna*,

Ora, il tratto specifico dell'attualismo gentiliano rispetto al precedente idealismo può forse farsi scorgere in una delle prime precisazioni mosse proprio attorno al tema dell'incongruenza di essere e spirito. Gentile avverte che 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 del suo svolgimento, sostanza indipendente dalla sua reale manifestazione»⁴.

Come realtà in sé e per sé esistente al di fuori del suo concreto svolgimento, o come sostanza eccedente il corso della sua effettiva manifestazione, anche il pensiero deve essere negato dall'idealismo che intende essere coerente assolutizzazione dell'attività pensante. Ed è la maniera in cui questa attività pensante non deve essere concepita, se non vuole a sua volta trovarsi negata, a permettere l'ulteriore messa a fuoco del senso secondo cui il pensiero può essere non naturalisticamente indicato come l'intrascendibile assoluto.

Già, perché lo schema concettuale del naturalismo – lo schema della presupposizione che lascia di qua il vuoto pensiero, e di là, come qualcosa di originariamente opposto e staccato dal pensiero per cui si fa presente, l'essere immobile e la verità immutabile – questo schema può estendersi anche al pensiero astrattamente concepito come un ente ideale statico e fissato indipendentemente dal processo del pensare in cui e per cui soltanto quel che vien pensato può dirsi pensato.

L'errore e la colpa tipica di ogni 'idealismo intellettualistico' e di ogni 'spiritualismo materialistico' sta esattamente nella trattazione del pensiero e dello spirito come cosa ferma e opaca,

Vita e Pensiero, Milano 1996 (1966), con *Introduzione* di E. Agazzi. Qui Bontadini riunisce i suoi precedenti *Studi sulla filosofia dell'età cartesiana*, La Scuola, Brescia 1947, e le sue *Indagini di struttura sul gnoseologismo moderno*, La Scuola, Brescia 1952. Per quel che invece riguarda l'esame della reazione idealistica al naturalismo, rimando intanto e per intero ad un'altra raccolta dello stesso G. BONTADINI, *Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1996 (1942), con *Introduzione* di E. Severino.

⁴ GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, p. 22.

chiusa entro precisi limiti ontologici e vincolata al rispetto di leggi invariabili. Il torto del pensiero greco, e di Platone in forma massima, per l'attualismo si consuma soprattutto qui: nell'aver trattato l'ideale e lo spirituale come cosa trascendente e immediata rispetto al pensiero che pensa, e nell'aver perciò fatto della verità una realtà naturale «verso la quale l'uomo può essere intelletto che vede e intende, non volontà che crei il suo mondo»⁵.

Per il nuovo idealismo attualistico, invece, il pensiero umano non è più spettatore che si limiti a vedere la realtà (che, in quanto realtà, è sempre vera-realtà), ma è spirito come atto puro, come pura attività del porre o come pura attuosità. La molteplicità oggettuale che il pensiero volta a volta considera non è che la stessa infinita autodeterminazione che lo spirito fa di sé. Essendo pensata, essa viene necessariamente ricompresa secondo tutta la ricchezza che le è propria nell'atto infinito del pensare. Le stesse dimensioni di spazio e tempo in cui l'oggettività va individuandosi non sono che il prodotto dell'«attività spazializzatrice» e dell'«atto temporalizzatore» dell'io, o dello spirito⁶.

Anche la cosiddetta realtà extrasoggettiva, allora, «è una realtà posta dal soggetto come tale, quindi, assolutamente parlando, soggettiva anch'essa, ed extrasoggettiva soltanto relativamente al grado o modo di soggettività d'una realtà altrimenti soggettiva»⁷.

Riprendendo e spingendo all'estremo il motivo rivoluzionario del criticismo kantiano va osservato che l'astrazione, per l'attualismo, è fondamentalmente astrazione dall'io-penso⁸.

⁵ G. GENTILE, *Storia della filosofia (dalle origini a Platone)*, a cura di V.A. Bellezza, Le Lettere, Firenze 2003 (1964), p. 227; ma cfr. comunque pp. 221-228.

⁶ Cfr. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, pp. 124-125.

⁷ *Ibi*, p. 118.

⁸ Sul tema si veda anche E.A. COLOMBO, *Logica e metafisica in Kuno Fischer*, Unicopli, Milano 2004, che evidenziando elementi di vicinanza tra alcuni momenti della complessa riflessione fischeriana e gli sviluppi attualistici del discorso hegeliano osserva: «il processo autocostruttivo del soggetto lega il trascendentalismo kantiano e fichtiano con l'ontologia e la metafisica hegeliane e dà luogo a una filosofia dell'identità da un punto di vista trascendentale o soggettivo: «La Logica come assoluta categoria è l'unità di tutte le categorie, non considerate l'una accanto all'altra, ma l'unica in tutte, l'unico concetto in

L'astrazione che spinge a considerare la natura e il campo della figurata esternalità coscienziale come qualcosa di intelligibile al di là del suo essere un prodotto della vita spirituale è quella contraddizione che va negata osservando anzitutto che: «Tutti gl'infiniti elementi, onde si moltiplica innanzi a me il mondo, e tutti gl'infiniti momenti, onde pur si moltiplica esso innanzi a me in ogni suo elemento e nel suo tutto, *essendo innanzi a me, sono in me, per opera mia*»⁹.

Come mostrava anche la fenomenologia hegeliana, «l'essere del pensiero nel suo prodursi è acquistar coscienza di sé, costituirsi come concetto di sé»¹⁰. L'attualismo aggiunge, però, questo: che «l'essere in tanto c'è, in quanto si possiede nella coscienza»¹¹ – e non prima che la coscienza lo possieda. Ma lo possieda, poi, non come un che di atteso e acquisito al di là di se stessa, bensì come si possiede la creatura da parte dell'attività create per cui soltanto la creatura si pone. E, poiché l'*unico* essere che c'è è ancora l'essere posseduto dalla coscienza – l'essere conosciuto –, e in quanto l'essere così posseduto è acquistar coscienza di sé da parte della coscienza che possiede, l'unico essere che c'è veramente è l'essere che è autocoscienza¹².

Questa identità di essere e autocoscienza, scalzando il naturalismo, e oltre la purezza dell'atto, fa anche la purezza della autocoscienza, o del conoscere come conoscersi. Il conoscere è puro perché è quel conoscere che «non ha fuori di sé il conosciuto, ma

tutti i concetti; *in ciò consiste l'autosviluppo del concetto o il metodo dialettico*» (cfr. *ibi*, p. 50 e K. FISCHER, *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre. Lehrbuch für akademische Vorlesungen*, Scheitlin, Stuttgart 1852, rist. a cura di H.-G. Gadamer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998, p. 186).

⁹ GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, p. 119, corsivo aggiunto.

¹⁰ G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, Le Lettere, Firenze 2003 (1917), p. 94.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Cfr. ancora GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in cui si dice: «esserci è sempre esserci per lo spirito» (p. 120).

il cui conosciuto è l'atto stesso del conoscere: soggetto che è soggetto in quanto è oggetto a se medesimo»¹³.

In quest'ottica, allora, il concetto concreto di quell'astrazione che è la natura può esser solo il concetto di un pensiero «che il pensiero comincia a pensare come altro da sé»¹⁴; può esser solo, cioè, il concetto del «pensiero fissato nella sua astrattezza»¹⁵ – nella sua astrattezza saputa inevitabilmente come astrattezza e contraddizione in forza della concretezza secondo cui il concetto della natura viene così descritto e riconosciuto. Concretamente pensata, la natura è la contraddizione e l'impossibilità espressa dal pensiero che il pensiero pensa come il non-pensiero e dal concreto che il pensiero pensa come l'astratto.

Il motto del nuovo idealismo da contrapporre alla vecchia tradizione naturalistica, scrive Gentile, è «*Natura sive error*» (anziché *sive Deus*), dove l'errore è l'astratto, e soltanto la verità resa identica al pensiero è il concreto¹⁶. Concepita come cosa altra dal pensiero attuale, come «*altera res*» collocata fuori dell'atto di pensiero, non c'è natura di sorta che possa esser posta, «né attualmente né potenzialmente»¹⁷. E il pensiero, che non si può trascendere, è pertanto «assoluta immanenza»¹⁸. Il «metodo dell'immanenza», come legge e principio dell'idealismo attuale, si stabilisce così come il «concetto della concretezza assoluta del reale nell'atto del pensiero, o nella storia: atto che si trascende quando si comincia a porre qualche cosa (Dio, natura, legge logica, legge morale, realtà storica come insieme di fatti, categorie spirituali o psichiche di là dell'attualità della coscienza) che non sia lo stesso Io come posizione di sé»¹⁹.

L'esigenza di evitare la contraddizione logica espressa dal concetto assurdo di un *pensato impensato* conduce per questa via

¹³ GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, p. 145.

¹⁴ G. GENTILE, *L'atto del pensare come atto puro* (1912), in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Firenze 2003 (1913), p. 186.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cfr. *ibi*, pp. 186-187.

¹⁷ Cfr. *ibi*, p. 193.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Cfr. G. GENTILE, *Il metodo dell'immanenza* (1913), in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, p. 232.

l'attualismo a indicare l'essenza del reale nello sviluppo autotetico del pensiero. L'io, in quanto intrascendibile posizione di sé, è «autoctisi»²⁰ in cui si risolve la differenza presupposta di essere e conoscere²¹, poiché la stessa verità dell'essere si risolve nell'atto produttivo della mente o dell'io trascendentale a cui non è più permesso di presupporre astrattamente²².

Se ancora si vuole guardare alla verità come oggetto del sapere, essa svela di essere comunque e invariabilmente «lo stesso pensiero nel suo atto, l'esperienza: una esperienza assoluta, e perciò *pura*, che vive nel suo stesso processo»²³. E questo processo, come «essenziale divenire» del vero e del pensiero, «esclude tanto la posizione di un oggetto determinato quanto quella di un determinato soggetto, come presupposti dall'esperienza; e rende quindi vana ed assurda ogni questione intorno alla natura del soggetto e dell'oggetto concepiti astrattamente quasi stanti ciascuno per sé»²⁴.

Nel processo autoproduttivo del pensiero affermato da Gentile, allora, giunge a termine non soltanto il naturalismo presupposizionale da cui la filosofia moderna si trova attraversata fino al culmine del fenomenismo kantiano²⁵.

²⁰ GENTILE, *L'atto del pensare come atto puro*, p. 195.

²¹ Cfr. G. GENTILE, *L'esperienza pura e la realtà storica* (1915), in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, pp. 240-241.

²² Cfr. G. GENTILE, *Il concetto della storia della filosofia* (1908), in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, pp. 116-117. Qui, muovendo dal riferimento a Kant, viene sottolineato che: «la verità è *produzione* della mente» (p. 116 – rendo corsivo lo spazieggiato originale, come farò anche in seguito, all'occorrenza); e che: «La verità, quindi, non c'è senza l'atto della mente: atto sempre nuovo, sempre nuovamente produttivo» (p. 117).

²³ GENTILE, *L'esperienza pura e la realtà storica*, p. 248.

²⁴ Cfr. *ibidem*.

²⁵ Può essere interessante vedere come la presupposizione dualistica viene descritta dall'hegeliano Georg Gabler in speciale riferimento a Kant: «Per la coscienza il *vero* è costituito da ciò che l'oggetto sarebbe *in sé*; senonché questo essere in sé dell'oggetto viene ancora distinto da ciò che esso è *per* la coscienza, ovvero dal sapere e dalla conoscenza dell'oggetto. In questa distinzione si rende evidente la rappresentazione secondo cui il vero, cioè l'in-sé dell'oggetto, e il conoscere – ognuno per sé e scisso dall'altro – sarebbero *assolutamente separati* da un limite che cadrebbe tra essi. E poiché sembra incer-

È l'idea stessa di una esperienza che sia esclusiva contemplazione dell'essere, che sia pensiero o teoresi opposta alla prassi, quel che viene meno. Il processo, lo sviluppo, il divenire essenziale del pensiero è «teoretico e pratico insieme» perché una teoria opposta alla pratica esiste solo «finché l'oggetto della teoria è un antecedente dell'esperienza»²⁶.

Nell'orizzonte della pura esperienza e dell'assoluta immanenza all'atto del pensare si è invece costretti a dire che «l'oggetto della pratica è invece il prodotto, il conseguente dell'attività spirituale»²⁷. La contemplazione è già *creazione*: «creazione che impegna tutto l'essere nostro, e lo consuma in una combustione benefica, sempre benefica rispetto ai fini superiori del mondo; lo

to se il conoscere – quando si volge *direttamente* alla cosa stessa, quando, cioè, intende conoscerla – possa realmente appropriarsi ciò che essa è *in sé* e non cada eventualmente in errore invece di cogliere la verità, sorge la domanda se non si debba prima riflettere sul conoscere stesso per saggiarne il *potere* e l'*ambito*, per indagare le forme del suo operare e per poter quindi – aggiungendo o sottraendo, migliorando o rettificando l'operare del conoscere sulla cosa – far emergere tanto più puramente il vero come tale». E aggiunge inoltre Gabler: «Un tale presupposto diviene poi tanto più errato, se il nostro conoscere, che secondo questa tesi non dovrebbe essere ancora un conoscere del vero o anzi dovrebbe preliminarmente aggirarsi al di fuori del vero e dell'assoluto, nondimeno fa valere questo presupposto come qualcosa di vero e reale, di per sé valido». Cfr. G.A. GABLER, *Lehrbuch der philosophischen Propädeutik als Einleitung zur Wissenschaft*, Erste Abtheilung: *Die Kritik des Bewusstseyns (System der theoretischen Philosophie, Erster Band: Die Propädeutik der Philosophie)*, in der Palm'schen Verlags-Buchhandlung, Erlangen 1827, trad. it. a cura di G. Cantillo, *Critica della coscienza. Introduzione alla Fenomenologia di Hegel*, Prismi, Napoli 1986, §§ 13-14, pp. 99-101 (ma si ponga attenzione anche al § 10, p. 92 e al § 25, p. 119). Di BONTADINI, *Studi di filosofia moderna*, si vedano invece le pagine eccezionali dell'ottavo studio, dedicato a *L'«esplosione» del gnoseologismo nella critica kantiana*, specialmente pp. 288, 339-344, 376-377 e 382, in cui si dice: «Noi sappiamo che la presupposizione naturalistico-gnoseologista contiene due momenti ideali: a) la semplice alterità dell'essere al pensiero (umano), b) la determinazione meccanicistica di tale alterità in rapporto particolarmente alla recettività dei sensi. I due momenti sono tra loro in contrasto: la portata consequenziale del primo vieta il mantenimento del secondo. Il contrasto avrà ripercussioni anche, e soprattutto, oltre la *Critica kantiana*».

²⁶ Cfr. GENTILE, *L'esperienza pura e la realtà storica*, p. 254.

²⁷ *Ibidem*.

consuma e rinnova in una continua trasformazione, nella quale, nell'intimo nostro, ci è dato sorprendere lo stesso processo auto-creativo della realtà»²⁸.

In questo modo, la riduzione totale dell'essere al conoscere avanzata dall'attualismo gentiliano pare colmare oltremodo la distanza presupposta di realtà e pensiero, e pare abbattere ben più della estraneità parimenti presupposta di logo e natura, sul cui fondo, variamente, tutta la filosofia precedente è vista procedere. L'idealismo attuale, negando ogni pretesa naturalistica e facendo dello spirito l'assoluto reale, toglie anche al pensare il sapore della «postuma e vana fatica» che interviene a cose fatte senza scopo e senza efficacia sul mondo – e di qui ne parla anzi come de «la stessa cosmogonia»²⁹.

2. *Sull'incompletezza dell'idealismo hegeliano*

Agli occhi della critica attualistica l'idealismo hegeliano rimane un idealismo incompiuto per la trattazione ancora astratta che esso riserva al concetto del pensare e al concetto del divenire. L'astrattezza della trattazione che concerne questi concetti si rivela anzitutto nella mancata identificazione che li riguarda e che, pur preparata da tutto il corso dell'indagine hegeliana, rimane infine solo parzialmente teorizzata e, perciò, solo astrattamente affermata.

Lasciate agire distintamente la tesi per la quale il pensare è fatto identico alla totalità e la tesi per la quale è il divenire ad essere a questa identificato, il discorso hegeliano non riesce: da una parte, a evitare di assolutizzare un pensare che – pensato al di là della propria identità al divenire – finisce gradualmente per essere un pensiero compiuto ed assoluto (idea assoluta) che, come «la veri-

²⁸ *Ibi*, p. 255.

²⁹ Cfr. G. GENTILE, *La dialettica del pensato e la dialettica del pensare* (1913), in *ID.*, *La riforma della dialettica hegeliana*, pp. 6-7.

tà assoluta e intera»³⁰ non ha più da attendere legittimamente ad uno sviluppo ulteriore della propria concretezza; e, d'altra parte, non riesce a evitare nemmeno di assolutizzare un divenire che – pensato al di là della propria identità al pensare – finisce per essere un ulteriore presupposto del pensare che dal pensare si trova internamente regolato, e a cui lo stesso pensare si trova inspiegabilmente poi esternamente sottoposto.

Il sistema di Hegel, infatti, si muove funzionalmente al raggiungimento di quell'assoluto concreto che è l'idea assoluta, e al cui sviluppo ha lavorato tanto il corso spirituale della fenomenologia quanto la progressione categoriale della scienza logica che all'assoluto ideale mette capo. Come suprema sintesi razionale che il logo raggiunge attraverso la rimozione delle contraddittorie astrazioni intellettuali, l'idea – che è il «vero *in sé e per sé*»³¹ – si pone al termine del percorso mediativo del metodo a cui il logo nella sua autoconsapevolezza è identificato³². La posizione dei gradi categoriali che hanno preceduto l'idea come sue immediate figurazioni segna il complesso strutturarsi della logicità, sul fondamento della quale, poi, tutto il sistema è edificato. E questi gradi categoriali, o momenti del divenire ideale (essere-essenza-concetto, qualità-quantità-misura, riflessione-apparenza-realtà, soggettività-oggettività-idea ecc.) si pongono all'interno della struttura o della «rete» logica come «nodi più fermi» e «punti d'appoggio e d'orientamento» dello sviluppo veritativo³³.

³⁰ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), 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, VIII-X, trad. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari 2002 (1907), § 236, p. 212.

³¹ *Ibi*, § 213, p. 198.

³² Cfr. G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik II* (1813-1816), in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, VI, trad. it. di A. Moni, *Scienza della logica, tomo secondo*, Laterza, Roma-Bari 2001 (1924-1925), pp. 937-938.

³³ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik I* (1812, 1832), in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, V, trad. it. di A. Moni, *Scienza della logica, tomo primo*, Laterza, Roma-Bari 2001 (1924-1925), p. 16.

Lo sviluppo dell'assoluta verità logica, così, mostra di essere un processo di concretizzazione *costante e graduale* che, però, in quanto processo, sviluppo, divenire, dovrebbe tendere coerentemente alla propria chiusura definitiva, una volta che l'assoluta verità logica fosse stata effettivamente raggiunta (come è raggiunta) col guadagno dell'assolutezza ideale.

Se l'idea, tuttavia, non si pone come il termine definitivo della progressione logica o, comunque, della divenienza reale, ciò avviene solo attraverso la manovra artificiosa e contraddittoria per cui anche la concreta ed intera verità del logo viene riflessivamente e nuovamente abbassata ad astrazione e non-verità. Così ripensata al modo di un concreto non ancora veramente concreto e di un intero non ancora veramente intero – bisognoso, per questo, di ulteriore mediazione e di rinnovata integrazione –, l'idea può essere assunta dal metodo dialettico non già (o non più) come l'ultima sintesi razionale tanto a lungo ricercata, ma come l'ultima tesi intellettuale dalla cui negazione dialettica si rende inevitabile ripartire³⁴.

³⁴ Su questo andrebbero viste ancora le critiche mosse a suo tempo da Johann Friedrich Herbart e da Friedrich Adolf Trendelenburg. Il primo, nella sua *Recensione* del 1831 all'*Enciclopedia* hegeliana scrive: «Hegel sa dunque molto bene che ciò che si contraddice non ha alcuna verità, ma *passa* nel suo contrario! Che cosa fa poi l'idea? Ahimè, si contraddice; perciò essa non trascura di passare nel suo contrario!». E poi: «L'idea non ha *alcuna* verità; perciò passa nel suo contrario; *nemmeno* questo contrario ha verità, perciò l'idea si stabilisce di nuovo. *Questa doppia falsità è eterna*, e non esiste altro che la contraddizione che cerca e fugge se stessa nell'eterno circolo». Cfr. J.F. HERBART, *Sämtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge*, hrsg. von K. Kehrbach und O. Flügel, 19 Bänden, Scientia, Aalen 1964 (1887-1912), XIII, pp. 198-216, trad. it. di E.A. Colombo in J.F. FRIES - G.W.F. HEGEL - J.F. HERBART - F.A. TRENDELENBURG, *Antidialettica. Polemiche sul sistema hegeliano*, Unicopli, Milano 1998, pp. 83-113 e pp. 104-105 per le citazioni recate. Il secondo, invece, nelle sue *Ricerche logiche* del 1840 domanda: «Cosa può mai determinare l'idea in sé compiuta a porsi al di fuori di sé e ricominciare daccapo il duro lavoro del percorso appena portato a termine? Se si risponde che la concreta idea logica si è sviluppata solo nell'astratto elemento del pensiero e che per questo si aliena nella natura, ne deriva che l'idea, già posta come concreta, cerca una seconda concretezza. Il concetto, che è stato esaltato come il veramente concreto, in quanto tiene in sé legati gli opposti, questo “veramente concreto” deve dunque accorgersi di essere solo il concreto in astratto e vuole

Questa nuova ‘illogica’ negazione che il logo hegeliano è costretto a prescriversi per non cessare di essere struttura immutabile del divenire assoluto della verità prende, com’è noto, il volto antitetico e decadente della natura, dell’idea alienata – e così della «*contraddizione insoluta*»³⁵ in cui rovina il logo prima di riaversi attraverso il travaglio spirituale.

In effetti, e analizzando la questione da questo primo verso, è il logo che, qui anzitutto, accetta di sottoporsi all’auto-negazione e all’alienazione naturale richiesta dalla continuazione del movimento dialettico e, così, del divenire. Appunto perché: senza una tale manovra autonegativa, contraddittoria *ad abundantiam*, ma comunque indispensabile all’idealismo hegeliano, il pensiero verrebbe a porsi come un risultato ultimativo e in se stesso tutto ultimato, sottratto ad ogni attesa e ad ogni ulteriore sviluppo, perché anzi posizione del complesso e dell’intero di ogni vero sviluppo. Si avrebbe, insomma, un pensiero la cui verità è già tutta attuata e mai più ulteriormente aspettata – e il cui divenire resterebbe, pertanto, solamente un’ombra passata³⁶.

Quasi per contraccolpo, allora, quando pare che l’iniziativa del libero affrancamento di sé da sé rovinante (però) nella più grave

diventare il concreto in concreto ponendosi da sé». Cfr. F.A. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, G. Olms, Hildesheim 1964 (ristampa della terza ed. 1870), trad. it. del cap. III «Die dialektische Methode» a cura di M. Morselli, *Il metodo dialettico*, il Mulino, Bologna 1990, pp. 55-56. (Di Trendelenburg si può considerare anche *Die logische Frage in Hegel's System. Zwei Streit-schriften*, Brockhaus, Leipzig 1843, la cui trad. it. *Il problema logico nel sistema di Hegel. Due scritti polemici*, sta alle pp. 151-205 della raccolta sopracitata curata da Colombo).

³⁵ HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, *Anmerkung* al § 248, p. 221.

³⁶ Che, in Hegel, l’assolutezza ideale e l’assolutezza spirituale segnano l’arresto del divenire del processo del pensiero e che tale processo, pertanto, si configuri come un *progressus ad finitum* è quel che al contrario pensa Benedetto Croce in *Il concetto del divenire e l’hegelismo* (1912) – seconda parte dell’*Appendice a Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (1906), in B. CROCE, *Saggio sullo Hegel. Seguito da altri scritti di storia della filosofia*, a cura di A. Savorelli con una nota al testo di C. Cesa, 2 voll., Bibliopolis, Napoli 2003 (1913), vol. I, pp. 149-174 e in particolare pp. 152-156 (ma, naturalmente, tutto il *Saggio* merita attenta considerazione).

delle contraddizioni sia rimessa totalmente alla ‘potenza difettiva’ dell’idea, è in realtà il divenire a far sentire soprattutto la sua ragione³⁷.

Il divenire, adesso, deve essere inteso secondo il modo in cui esso esattamente è inteso da Hegel nel momento del passaggio dell’idea alla natura. Esso, qui, è il divenire *assolutamente pensato*, e tuttavia pensato al di fuori della perfetta coincidenza al logo per il quale è pensato e che (rimanendo in contesto idealistico) dovrebbe a sua volta farsi intendere sempre come logo-assoluto o sempre come *l’assoluto*, semplicemente.

L’ampiezza trascendentale appena prima riservata al pensiero logico è presa in carico da un divenire che è altro dal logo, proprio perché includente al suo interno il logo che vien negato dalla natura. Come sfera minore, inclusa nel divenire e dal divenire dialetticamente contrapposta alla propria sfera antitetica, la logicità è spogliata della sua absolutezza in attesa che, sempre per il divenire e dentro il divenire, lo spirito possa tornare a riaffermarla con più verità dopo la negazione dell’alienazione naturale. In ogni caso, è il passaggio dall’immediato al mediato, oppure è il risultato affermativo della doppia negazione dialettica, quel che, in quanto passaggio e in quanto risultato, da qui si pone come l’orizzonte veramente intrascendibile del discorso avanzato da Hegel. Non il logo o l’idea per se stessa considerata. Non la natura, evidentemente. Ma nemmeno lo spirito attraverso cui l’idea dalla natura è riscattata ed è fatta più concreta. Il circolo, piuttosto, o la circolazione mediante e sillogistica che unisce *in divenire* logo, natura e spirito: questo è l’assoluto assumendo il quale soltanto si fa spiegabile la continuazione inarrestata del mutamento anche oltre la verità già raggiunta di un pensiero ancora troppo stabilmente pensato³⁸.

La stabilità al cui interno una componente fondamentale della filosofia hegeliana vorrebbe lasciata la verità del logo impone poi a questa stessa filosofia di divaricare, disequandone l’essenza,

³⁷ Cfr., per questo, gli ultimi momenti di HEGEL, *Scienza della logica*, tomo secondo, pp. 955-957.

³⁸ Cfr. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, § 15, p. 23.

proprio logo e assoluto – in favore della posizione interminabile e assoluta del divenire. Ma, in verso opposto, esattamente la posizione interminabile e assoluta del divenire sul presupposto della disequazione di logo e assoluto costringe a sua volta la filosofia hegeliana al lavoro continuo per il recupero del divenire all'interno della pensabilità logica – agire fuori della quale, per l'idealismo-assoluto, coerentemente non si può.

In questo modo, allora, anche la circolazione interminabile – anche il divenire assoluto – che stringe successivamente in sé logo, natura e spirito, deve accettare di patire, quanto alla propria assolutezza, una qualche forma di limitazione. Una qualche forma di limitazione che, si voglia o no, come prima sottraeva assolutezza al logo compiutosi nella stabilita verità ideale, così ora sottrae assolutezza al divenire portatosi al di là del logo nella irrisolta contraddizione extraideale.

La limitazione logica a cui il divenire fondamentale si trova sottoposto come altro dal logo è subito trovata nel mantenimento che della struttura logico-categoriale si fa in ogni parte del sistema. In forza di questo mantenimento, fra il resto, Hegel può affermare che «l'intero come la formazione delle sue membra riposa sullo spirito logico»³⁹ e che il concetto è «il più intimo degli oggetti, la semplice pulsazione vitale tanto degli oggetti stessi, quanto del loro pensiero soggettivo»⁴⁰. Accettando di tenere così il concetto e l'idea come sua «ultima base» il divenire può non cadere totalmente fuori dalla razionalità cui ancora l'idealismo riconduce la realtà. E piuttosto va detto che la divenienza del reale, assolutamente pensata, riesce in effetto a trovare realtà e pensabilità solo mantenendo al fondo del suo (ordinato) sviluppo la struttura logica fissata nella scienza dell'idea.

Dimostrando di mantenersi al fondo del divenire universale, però, la struttura logica dimostra anche che l'idea – che del logo dice il grado sommo e sommamente vero – non abbandona mai

³⁹ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1821), in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, VII, trad. it. di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, Laterza, Roma-Bari 2001 (1987), p. 4.

⁴⁰ HEGEL, *Scienza della logica, tomo primo*, p. 16.

totalmente la vicenda del mutamento; e che a ben guardare, *ogni mutamento* segna il *suo* mutamento: segna l'«evoluzione dell'idea che si realizza»⁴¹ – tanto nella *sua* estraneazione naturale quanto nella *sua* riconquista spirituale⁴².

Certamente, allora, il divenire si pone in maniera interminata e interminabile. Se così non fosse non si capirebbe nemmeno la necessità del sacrificio ideale. Ma l'interminabilità, ora, non viene a fare subito anche l'assolutezza che il discorso parrebbe indicare. Provando a porsi come mutamento assoluto, più ampio dell'idea e perciò più ricco del pensiero, il divenire non trova mai un termine ultimo che ne arresti la corsa, ma la stessa corsa che indefinitamente si trova a poter fare è quella per la concretizzazione altrettanto indefinita dell'idea e del pensiero. Una corsa, che si corre sempre precisamente dal logo (L) alla natura (N) e da questa allo spirito (S) per la posizione, al sommo della spiritualità, di un logo più vero e superiore (L') con cui iniziare una nuova, analoga, più elevata sequenza e mediazione⁴³.

Si vede bene, dunque, che una buona parte dei problemi interni all'hegelismo nascono esattamente dall'aver operato, questo idealismo, ora muovendo da un pensiero assoluto che non è tutto divenire, ora muovendo invece da un divenire assoluto che non è

⁴¹ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1840), in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, XII, trad. it. di G. Bonacina - L. Sichirollo, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 370.

⁴² La descrizione completa di questi nessi si ottiene direttamente da Hegel se si affiancano e tengono presenti i paragrafi conclusivi dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (§§ 575-577, pp. 565-566), le pagine finali, già richiamate, della *Scienza della logica*, tomo secondo (pp. 955-957), e le ultime battute della *Fenomenologia dello spirito* (G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* [1807], in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, III, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 2001 [1933-1936], pp. 494-496).

⁴³ In generale, per una discussione più distesa e dettagliata di tutte queste tematiche, mi permetto di rinviare al cap. V di P. BETTINESCHI, *Contraddizione e verità nella logica di Hegel*, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 209-249. Della questione si sono occupati direttamente anche A. PEPERZAK, *Autocoscienza dell'assoluto. Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliana*, trad. it. di F. Menegoni, Bibliopolis, Napoli 1988 e T.F. GERAETS, *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, Bibliopolis, Napoli 1984, che però sostengono tesi differenti.

tutto pensiero. Nessuno dei due movimenti riesce a svolgersi compiutamente senza anche subire la spinta, e quindi la correzione di rotta, provocata dal movimento concorrente. Ma l'effetto complessivo di un tal sistema di forze che parlano di assoluti diversi per la semantica diversa dei concetti fondamentali in esse dichiarati assoluti, anziché portare stabilità al discorso di Hegel, finisce invece per minarlo essenzialmente, destabilizzandolo là dove – in quanto assoluto idealismo – esso avrebbe dovuto trovarsi più certo.

E la certezza a partire da cui il nuovo idealismo attuale intende riprendere, per mandare in sé, il discorso hegeliano, è precisamente quella certezza che ha per oggetto l'originaria identità di pensare e divenire. Certezza per la quale, concretamente, il pensiero è conoscere, attività attuantesi, processo sempre in atto di pensiero, creazione – divenire, appunto.

3. *Sul togliimento della presupposizione hegeliana*

Tutto è pensare, come vuole l'idealismo. E tutto è divenire, sì. Ma perché lo stesso è pensare e divenire. Da qui riprende Gentile: dalla fondazione di quest'ultima identità.

Nella *Prefazione a La Riforma della dialettica hegeliana* si dice infatti che la nuova filosofia che lì si vien definendo muove «dalla equazione del divenire hegeliano con l'atto del pensiero, come unica concreta categoria logica: equazione, la cui incerta e imperfetta intelligenza è stata la prima radice di tutte le difficoltà, da cui è stato travagliato l'idealismo hegeliano»⁴⁴.

L'identità di logo e divenire può riuscire certa e perfetta se e solo se il logo a cui il divenire è identificato viene inteso come *atto* del pensiero, e non semplicemente come pensiero. L'intendimento non attuale del pensiero (cioè il suo intendimento astratto), guardando al pensiero come ad una cosa fissata entro certi limiti specifici e determinata in maniera particolare, preclu-

⁴⁴ GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, p. VII.

de immediatamente la possibilità di identificare questo pensiero *così e così* entificato al puro mutamento che invece descrive il divenire. Per parte sua, poi, la verità cui pure strutturalmente il logo hegeliano si trova rivolto, pensata nella sua forma ideale come concretezza già raggiunta e perfezione tutta attuata, si colloca altrettanto astrattamente fuori del processo conoscitivo attuale che ad essa deve pervenire. Si trova posta, al limite, in cima al percorso ordinato del logo, ma sempre come un punto sommo che, nel suo esser trovato totalmente perfetto, è inevitabilmente cosa altra dal conoscere spirituale che ad esso sale e deve salire.

La critica al concetto hegeliano di verità, in questo senso, rappresenta certamente una delle azioni decisive intraprese dal riformismo gentiliano. Dal punto di vista del nuovo idealismo, la verità si pone semplicemente come un altro nome dell'atto. E il rilievo dell'assenza, in Hegel, di questa coincidenza, può orientare già da solo circa i passi successivi della riforma⁴⁵.

Gentile scrive di ritenere ormai chiaro che: «1° una verità trascendente il soggetto non è verità o realtà conoscibile; 2° né è verità una verità immanente al soggetto, ma trascendente l'atto del soggetto conoscente; 3° né è verità una verità immanente al soggetto stesso come conoscere, ma trascendente l'attualità di questo conoscere in una concezione naturalistica del pensiero»⁴⁶. La verità come immanenza assoluta all'attualità del conoscere è qui la stessa attualità del conoscere come conoscere autodeterminantesi nell'infinità del molteplice raccolto entro l'atto medesimo. Tutto ciò che non è questa verità è errore, contraddizione, oggetto presupposto al pensiero da cui è posto, natura.

Ma l'idealismo hegeliano rimane estraneo a una simile concezione della verità. E vi rimane estraneo proprio perché, in esso,

⁴⁵ Si vedano, sul tema, le pagine pregevoli di D. SPANIO, *Contraddizione, divenire ed esperienza. Un'introduzione alla riforma gentiliana della dialettica di Hegel*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», 23 (2008), pp. 379-532. A questo primo riferimento, e per un ampliamento della discussione speculativa che tiene conto anche degli scritti gentiliani giovanili su Galluppi, Rosmini e Gioberti, aggiungo dello stesso D. SPANIO, *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, Il Poligrafo, Padova 2003.

⁴⁶ GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, p. 74.

l'idea (con tutta la trama della logicità che l'idea concretamente realizza) si individua come verità presupposta alla venuta dello spirito e della soggettività. La dialettica hegeliana, in altri termini, presuppone allo svolgimento spirituale la verità ideale nella quale la logica è culminata e alla quale lo spirito dovrà sforzarsi di pervenire attraverso la negazione della natura e attraverso la distensione delle sue interne mediazioni. Ve la presuppone, inoltre, come realtà «tutta *ab aeterno* determinata»⁴⁷ rispetto al corso spirituale che ne diviene come negazione (seconda) della negazione (prima) naturale. Ed è chiaro da che parte stia qui, per Hegel, il conoscere tenuto caro da Gentile: dalla parte dello spirito – altro dall'idea – che attende al sapere e che, più precisamente, attende a quella forma *non originaria* di sapere che sa assolutamente di sé come sapere assoluto (dalla parte, cioè, della coscienza che attende a quella forma *non originaria* di assoluta consapevolezza che è assoluta autocoscienza).

Quando allora il sistema hegeliano distingue il cammino fenomenologico dello spirito dalla deduzione scientifica della logica esso mostra di pensare al processo fenomenologico come a un processo che non è «dentro la verità», ma è piuttosto «un processo *alla* verità: la quale non è concepita perciò come identica al pensiero: ma *soprannuotante* ad esso, come le idee platoniche all'anima infiammata da Eros, e come l'intelletto attivo all'intelletto passivo di Aristotele»⁴⁸.

Ma fintanto che l'hegelismo fa precedere o attendere al conoscere tutto ciò che sta solo nel e per il conoscere (o, fintanto che l'hegelismo fa «precedere all'Io tutto ciò che lo presuppone») è inevitabile per esso ritornare «alla vecchia rappresentazione della realtà in sé»⁴⁹ – ed è così inevitabile che il suo idealismo rimanga un idealismo incompiuto.

Per l'attualismo, la trascendenza della verità al pensiero (né più né meno che la trascendenza della realtà, ideale o naturale che si voglia intendere) apre sempre la porta al platonismo e all'apriorismo gnoseologico che questo porta con sé. Apriori-

⁴⁷ GENTILE, *La dialettica del pensato e dialettica del pensare*, p. 5.

⁴⁸ Cfr. GENTILE, *Il metodo dell'immanenza*, p. 227, corsivi aggiunti.

⁴⁹ Cfr. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, p. 244.

smo gnoseologico in questo caso significa, per il pensiero, la normatività di quella verità che, supposta esserci prima o dopo l'esserci del pensiero, in ogni caso vincola il pensiero all'osservanza e al rispetto di quel che in essa si trova posto.

Se si torna ancora un attimo ad analizzare il rapporto logico-fenomenologia si vede che: «la meta del pensiero fenomenologico contiene sempre qualche cosa che manca invece a questo; e se questo qualche cosa è il carattere essenziale della verità, questa viene ad essere trascendente a tutto il processo spirituale, che deve raggiungerla; e si riproduce l'antica e vieta concezione dello spirito vuoto di contro alla verità da conquistare in grazia del metodo filosofico»⁵⁰. Ora, poiché la verità e il metodo di cui lo spirito hegeliano va in cerca stanno entrambi chiusi nella logica, questa logica «non è il pensiero, ma la norma del pensiero»⁵¹. E come norma del pensiero essa si pone precisamente come un complesso categoriale, come una struttura immutabile e come un «sistema chiuso di concetti»⁵² che può esser solo trovato e analizzato per adeguarvisi necessariamente, senza alcuna facoltà produttiva e creativa di realtà.

Quello che, stando ancora al punto di vista gentiliano, il concetto hegeliano di verità non permette di vedere – costringendo così al naturalismo –, è che proprio la verità come oggetto di sapere non può essere altro che lo stesso atto di sapere, come esperienza attuale.

Pensata al modo di una pura esperienza, la verità è «*norma sui*»⁵³ che si oppone ad ogni imposizione trascendente – e quindi naturale o platonicamente ideale. Il pensiero, in tal modo, «non ha condizioni né limiti presegnati»⁵⁴, nemmeno per se stesso; tant'è che «il nostro pensarci non si coniuga mai in tempo passa-

⁵⁰ Cfr. GENTILE, *Il metodo dell'immanenza*, p. 228, dove subito appresso si aggiunge: «e però deve farsi natura, prima di dar luogo al pensiero come coscienza di sé».

⁵¹ GENTILE, *L'esperienza pura e la realtà storica*, p. 239.

⁵² GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, p. 139.

⁵³ G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, Le Lettere, Firenze 2003 (1923), p. 79.

⁵⁴ *Ibi*, p. 169.

to»⁵⁵. E anche ogni risultato che si provasse a pensare come ormai conseguito ed archiviato dovrebbe infondo essere sempre (ri)-pensato nell'infinita presenzialità dell'atto di pensiero, poiché fuori di questa esso rimarrebbe inevitabilmente impensato e, quindi, mai effettivamente conseguito.

Lontano dall'assoluta unità dell'atto, l'idea di Hegel si trova invece spezzata in se stessa: «contrapponendo a sé come attività che pensa, la realtà intesa come oggetto e presupposto del pensiero in entrambe le forme in cui l'antica idea platonica s'era presentata nella storia della filosofia: la pura forma ideale del logo in sé, la ragione del mondo, e la forma naturale o positiva del logo, che si è fatto mondo e non è consapevole di sé: pura *natura*»⁵⁶.

L'idealismo hegeliano avrebbe dovuto al contrario rimanere a quell'idea che è sempre e prima di tutto attività che pensa. Rimanervi, non lasciandovi nulla al di fuori – o lasciandovi fuori *nulla*. Niente allora resterebbe da cercare, da aspettare, da ascoltare o da testimoniare al di là dell'«Io nell'atto di pensare»⁵⁷. La scienza logica e la logicità come suo contenuto smetterebbe il carattere normativo che, malgrado il divenire a cui il discorso hegeliano pure la rimette, comunque essa si riserva nella direzione delle sorti storiche e naturali del reale. E la distinzione di un sapere fenomenologico, per un lato, e di un sapere logico, presupposto e ricercato come verità dal fenomenologico, per altro lato, verrebbe in effetti cancellata da quell'unico sapere concreto che è la concreta filosofia o la logica spirituale, «che con la dottrina del logo, crea questo logo; e crea sempre un logo nuovo in ogni sua dottrina»⁵⁸.

La stessa deduzione delle categorie logiche, che tanto a fondo impegna Hegel, perde, con questo, il tenore necessario e necessari-

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Cfr. GENTILE, *L'esperienza pura e la realtà storica*, p. 238.

⁵⁷ GENTILE, *Il metodo dell'immanenza*, p. 230.

⁵⁸ *Ibi*, p. 231. In M. CIARDO, *Un fallito tentativo di riforma dello hegelismo. L'idealismo attuale*, Laterza, Bari 1948 e in ID., *Natura e storia nell'idealismo attuale*, Laterza, Bari 1949 si trova invece un esempio di come il riformismo gentiliano venga a sua volta contestato (anche acidamente) a partire dall'assunzione delle tesi crociane.

tante che solitamente le si riconosce. Essa, così come storicamente si determina fra le pagine del filosofo tedesco, va considerata piuttosto come «un caso fra infiniti casi possibili di deduzione, o meglio come essa stessa un *frammento o un momento della eterna deduzione, in cui consiste la storia non pure del pensiero, come s'intende comunemente, ma del mondo*»⁵⁹.

In questo senso, anche Bertrando Spaventa, che pure avverte l'esigenza di non trattare più la deduzione logica come «un movimento dell'idea oggetto del pensiero» e indica invece la possibile soluzione delle difficoltà hegeliane nel concepire la dialettica come «lo stesso movimento del pensiero», rimane ancora incerto nell'analisi del cominciamento logico e del passaggio delle prime categorie con cui, appunto, il logo si comincia⁶⁰. Qui, pare infatti che in principio ci sia soltanto l'essere – l'essere da guardare e scrutare come un'idea o un concetto chiuso in sé. E che quindi, il pensiero, guardando e scrutando l'essere, si ponga poi come quel che va in cerca della «contraddizione che lo faccia muovere»⁶¹ – avendolo insieme trovato come l'identità astratta che per prima innesca il processo dialettico mediativo.

Ora, osserva Gentile, se l'essere per muoversi e passare al non-essere dovesse contraddirsi, occorrerebbe che prima fosse trovato davvero sussistente come quell'astratto che è – o come quell'astratto 'essere' che è inteso essere. Se esso, però, concretamente pensato, si conosce solo come divenire, esso anche sussiste davvero solo come divenire – «cioè non sussiste»⁶², non sussiste davvero o non sussiste affatto, perché riconosciuto precisamente divenire e non essere-sussistente.

Risulta quindi assurda l'intenzione di pensare l'essere come qualcosa di inizialmente fissato contro il pensiero che lo pensa, come qualcosa di indagato nella sua contraddittorietà e dunque nella sua non-contraddittoria identità, e come qualcosa di divenu-

⁵⁹ G. GENTILE, *Il pensiero come categoria unica* (1913), in ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, p. 13.

⁶⁰ Cfr. GENTILE, *L'esperienza pura e la realtà storica*, p. 239.

⁶¹ Cfr. G. GENTILE, *Nuovi studi dello Spaventa* (1912), in GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, p. 39.

⁶² *Ibidem*.

to solo al termine della mediazione ciò che avrebbe dovuto sapere di essere già al principio di tutto il processo logico⁶³ – ovvero, poi, sempre il *pensare* e il *divenire*, e non di nuovo l'essere-determinato su cui già aveva avuto urgenza di posarsi la deduzione hegeliana, e che ora Spaventa in altra forma indica come quell'essere per sé che è l'astraente, il cominciante, il pensante, ma non ancora il puro atto di pensiero⁶⁴.

Ricondotto e ridotto all'atto del pensare in cui soltanto può esser pensato e da cui soltanto può venir posto, l'essere cui Hegel e Spaventa si rivolgono per dedurre il divenire (e poi il pensiero), si mostra immediatamente come quell'«unità di essere e non essere»⁶⁵ che il divenire esattamente è. L'atto, scrive infatti Gentile: «si fa, *fit*, diviene. È, in quanto diviene. Non può essere prima di divenire»⁶⁶. E in maniera ancora più forte egli dice che «Tutto diviene, niente è»; e che «di assoluto non c'è se non questo formarsi, questo divenire, che è appunto la logica»⁶⁷.

Poiché il logo, concretamente pensato, non è altra cosa dal pensiero che pensa o dallo spirito nell'atto del conoscere, e poiché ogni contenuto di pensiero viene inteso dall'attualismo come

⁶³ Cfr. *ibidem*.

⁶⁴ Cfr. B. SPAVENTA, *Le prime categorie della logica di Hegel* (1864), in ID., *Opere*, 3 voll., a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972, vol. I, pp. 367-437 (segnatamente pp. 370-386 per i riferimenti appena fatti). A questo scritto andrebbe poi accostato almeno il *Frammento inedito*, la cui composizione non va anteposta al 1880-1881, e che si trova in ID., *Opere*, vol. III, pp. 431-462; l'accostamento andrebbe fatto, perché in esso Gentile è convinto di poter rintracciare un sicuro passo avanti verso la definizione dell'attualismo, e dunque un sensibile progresso rispetto alle posizioni precedenti, pur avanzatissime, di Spaventa. Con questo convincimento, Gentile pubblica anche in appendice a *La riforma della dialettica hegeliana* (cfr. *ibi*, pp. 40-65) il testo inedito appena citato, che a lui era stato segnalato dall'amico Sebastiano Maturi. Per non complicare i riferimenti, aggiungo poi soltanto che i molti scritti di Gentile su Spaventa non compresi nel volume del 1913 si trovano ora raccolti in G. GENTILE, *Bertrando Spaventa*, a cura di V.A. Bellezza, rivisto da H.A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 2001 (del 1924 è la prima edizione gentiliana dell'opera, che però si presenta in forma decisamente minore rispetto a questa postuma).

⁶⁵ GENTILE, *Nuovi studi dello Spaventa*, p. 38.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Cfr. G. GENTILE, *Origine e significato della logica di Hegel* (1904), in GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, p. 73.

un prodotto dell'atto in cui si trova pensato, non c'è cosa o pensiero che non faccia parte della logica; ma non c'è neanche logica che sia trama sicura o rete annodata in fermi concetti pronti a rinchiodare la materia e la storia del mondo. Il logo, al contrario, segna il punto unico⁶⁸ in cui tutto ciò che viene conosciuto *diviene conosciuto* in quanto creazione del logo o del conoscere⁶⁹.

Questo significa che non c'è spazio per esistenza, quale che sia, fuori del conoscere. E, poiché conoscere è divenire – divenir conosciuto del conosciuto e divenir conoscere del conoscere –, significa pure che non c'è spazio per esistenza, quale che sia, nemmeno dentro al conoscere, se questa esistenza – come esser conosciuto del conosciuto ed esser conoscere del conoscere – non si intende posta e insieme negata nel dialettismo in cui soltanto si possono trovare conoscere e conosciuto.

Ma un dialettismo siffatto, i cui elementi costitutivi stanno solo a condizione di essere per subito non essere – o stanno solo a patto di affermarsi per subito anche negarsi – a ben guardare non dice nulla di più che il divenire – declinato, ora, nei termini della conoscenza, o del pensiero. Non dice, in sostanza, niente di più

⁶⁸ Cfr. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, pp. 125-126 e ID., *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, p. 212.

⁶⁹ Sull'argomento, rimando anche a D. SPANIO, *L'essere e il circolo. Spaventa, Jaja, Gentile*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», 15 (1998), pp. 405-544 e a V. VITIELLO, *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Guerini e Associati, Milano 2003. Per quest'ultima ricostruzione, in particolare, a far difetto non sarebbero le tesi spaventate, ma quelle gentiliane, dettate «più dalla volontà di distinguersi da Hegel che non di comprenderlo» (*ibi*, p. 130). Gentile non coglierebbe, in Hegel, una forte ascendenza neoplatonica, che, così non registrata, per altra via gli permetterebbe di apparecchiarsi un soggettivismo piuttosto maturo che si tratterebbe soltanto di portare a compimento. A differenza di Spaventa, quindi, Gentile non comprenderebbe la necessità hegeliana di esperire quell'autonomia dell'oggetto che rivelerebbe la sostanziale principialità-ultimatività dell'Essere rispetto al pensiero (cfr. *ibi*, pp. 255-256). Va detto, però, che nella difesa teoretica di questa lettura congiunta di Hegel e Spaventa, Vitiello da ultimo sembra concludere per una sorta di misticismo negativo dell'Essere che ricorda fortemente gli esiti heideggeriani e che, *soprattutto*, almeno per i termini di cui si serve pare ricadere con entrambi i piedi all'interno del naturalismo e della presupposizione da cui l'attualismo ha per lo meno il merito di volersi liberare consapevolmente (cfr., ad esempio, *ibi*, pp. 242-243).

che il *pensare-come-divenire* da cui, inizialmente, proprio l'intenzione riformatrice di Gentile si è vista partire.

L'analisi determinata del dialettismo del pensare tenterà ora di farsi più dentro alla fondazione attualistica di questo concetto, ovvero di penetrare più in profondità le modalità secondo cui l'identità di pensare e divenire può essere avanzata, una volta che tutto il naturalismo è inteso superato e che l'idealismo assoluto si è reso compiuto.

CAPITOLO SECONDO

Dialettismo del pensare e fondazione dell'assolutezza del divenire

1. *Sull'implicazione di astratto e concreto*

Occorre intendersi, intanto, sul rapporto di particolare implicazione che pensare e pensato intrattengono all'interno della dinamica conoscitiva dialetticamente descritta.

L'intendimento di questo particolare rapporto implicativo, a detta dello stesso Gentile, costituisce il perno del suo *Sistema di logica* e fa il modo concreto in cui l'astratto-pensato e il concreto-pensare devono essere pensati. Fa, cioè, il concetto concreto del concreto, secondo il quale non c'è pensato senza pensare e non c'è pensare senza pensato, o non c'è astratto senza concreto – concetto concreto dell'astratto – e non c'è concreto senza astratto – concetto concreto del concreto, appunto, come relazione necessaria di astratto e concreto saputa da entrambi i versi che la descrivono, e perciò saputa nella sua concretezza d'insieme⁷⁰.

Bisogna cominciare a notare, allora, che l'oggettivazione del pensare nel pensato, in quanto processo di oggettivazione attuata, si determina secondo una logica differente rispetto a quella che compete alla pura attività del pensare. Se il pensato, in quanto pensato, non riesce a portarsi fuori dell'unica effettiva realtà che può essere assolutamente affermata senza contraddizione, e cioè

⁷⁰ Cfr. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, p. VIII (si tratta dell'ultima *Prefazione* ai due volumi del *Sistema*, datata 15 maggio 1940). Qui si dice che la logica filosofica dimostra «la differenza e il rapporto tra il pensiero astratto e il pensiero concreto, cieco il primo e vuoto il secondo appena si staccino l'uno dall'altro, come finora s'è fatto e si continua a fare, ora scivolando in un astratto da cui non è dato più risalire al concreto, ora anaspando nel vuoto d'un falso concreto sospeso nella sua astrattezza». E si aggiunge che la filosofia «deve elevarsi e fermarsi a questa unità di concreto e di astratto, in cui è la vera concretezza».

non riesce a portarsi fuori dell'atto del pensare, è pur vero, che, tuttavia, l'oggettivazione del pensiero, per essere tale, deve concedere all'oggetto-pensato almeno quel certo tipo di consistenza che l'attualismo definisce *astratta*. E il logo astratto (il pensato, l'oggetto, la natura presupposta), nel suo consistere, risulta poi governato da una logica *opposta (e funzionale)* al pensare, o al logo concreto, per il quale esso, come astratto, si dà.

Ora, va subito detto che la principalità della verità del pensare sulla verità del pensato rimane indiscussa. La posizione del logo astratto nella sua fissità avviene sempre per il porre e il fissare del logo concreto. Anzi, a rigore, avviene sempre per il porsi e il fissarsi del logo concreto nell'astrattezza. E tuttavia, ponendosi e fissandosi nell'astrattezza, il concreto (l'atto) assume la forma veritativa che all'astrattezza compete – assume, cioè, la forma della verità astratta. Attuandosi, l'atto si fa fatto (natura, oggetto, pensato, astratto). E, così irrigiditosi nel fatto, l'atto (attuato) finisce per conoscersi secondo la logica altrettanto irrigidita e irrigidente che al fatto astratto compete.

Come la natura presupposta, così il logo astratto se ne sta immutabilmente innanzi al pensiero che ne deve contemplare la struttura 'ben rotonda', per poi descriverne i rapporti e osservarne le leggi. In questo modo, la sua scienza, o il sapere che se ne ha, è logica descrittiva e normativa.

Fingendosi indipendente dall'attività creatrice del pensare, il pensato non si considera un prodotto del divenire concreto della soggettività trascendentale, bensì un qualcosa di fondato sulla legge inalterabile della stabilità e dell'oggettività ontica, ovvero sia sul principio di identità, non contraddizione e terzo escluso. Così scrive Gentile: «*L'essere dunque oggetto del pensiero, è l'essere identico a se stesso. Questa la legge fondamentale della logica dell'astratto: il principio d'identità*»⁷¹.

⁷¹ GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, p. 178. Proseguendo poi la lettura fino a p. 189 si può vedere con che straordinaria acutezza Gentile argomenti circa la necessità di assumere principio d'identità, principio di non contraddizione e principio del terzo escluso come una medesimezza, o come i tre lati dello stesso principio della logica oggettiva. Straordinaria, voglio dire, è l'intelligenza con cui questo 'campione' della dialettica

Con questo, tuttavia, *dovrebbe* rimanere anche chiarito che già nella logica astratta si è compiuto il passaggio necessario dal puro parmenideo essere naturale all'essere del pensiero, che – in quanto oggetto di pensiero o pensiero pensato – pretende sì una logica altra da quella della soggettività attuante o del puro pensare, ma non per ciò pretende porsi al di là del pensiero stesso come cosa altra dal pensiero. Ovverosia – ed è questo un punto essenziale su cui occorrerà tornare: altro sono la natura, l'oggetto, l'essere, l'astratto che, puramente e semplicemente, si vogliono pensare come qualcosa di impensato. Questi sono la contraddizione della realtà in sé, del noumeno, del nudo fatto, della materia opaca, dell'idea sconosciuta ecc. Altro, invece, devono essere la natura, l'oggetto, l'essere, l'astratto che, in quanto pensati (natura-pensata, oggetto-pensato, essere-pensato, astratto-pensato), non sono certamente il puro pensare, l'atto puro, il puro conoscere, *ma* sono innegabilmente pensieri pensati, atti attuati, oggetti conosciuti, e non il nulla impossibile della contraddittorietà⁷².

penetra il senso concreto della principialità analitica. Senso concreto – aggiungo – che non si trova troppo spesso ben compreso nemmeno da tutti i sedicenti difensori della logica classica, e che ancora più raramente viene inteso dal formalismo logico-matematico che dell'aristotelismo si fa interprete nei primi passi della formalizzazione. Probabilmente, Gentile qui si dimostra davvero discepolo accorto della lezione hegeliana; e certamente queste sue pagine possono risultare delucidanti circa il grado di profondità con cui il più maturo idealismo, dopo averlo seriamente indagato e praticato, ha provato anche a muoversi contro il principio di non contraddizione.

⁷² Comincio, da qui, ad accostarmi più determinatamente alla interpretazione che dell'attualismo ha dato Carmelo Vigna. Si veda, anzitutto, C. VIGNA, *Ragione e religione*, Celuc, Milano 1971; le pagine 127-202 di questo testo, in cui la dialettica gentiliana viene direttamente discussa, sono, però, una rielaborazione e un ampliamento di quanto già scritto in ID., *La dialettica gentiliana*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1964, 3, pp. 362-392 (poi riedito anche in AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, 14 voll., a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Sansoni, Firenze 1948-1972, vol. XI, 1966, pp. 271-303); mentre le pagine 203-264, in cui è la filosofia gentiliana della religione ad essere direttamente indagata, sono una rielaborazione ampliata di quanto si trova in C. VIGNA, *Religione e filosofia nel pensiero di Giovanni Gentile*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1967, 2, pp. 260-281 (poi riedito anch'esso in AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il*

Questa differenza – capitale – tenta di farsi strada tra le righe del *Sistema di logica* allorché Gentile prova a distinguere la posizione di A «nella sua astrattezza immediata»⁷³, come «puro essere naturale, e non pensato»⁷⁴, dalla posizione di A = A, come «affermazione oggettiva dell'essere, come essere pensato»⁷⁵, che è «non solo affermazione dell'essere pensato, ma insieme negazione dell'essere naturale»⁷⁶ (dell'essere naturale naturalisticamente e gnoseologicamente inteso) – e quindi, è già prima fondamentale creazione concettuale.

Propriamente parlando, allora, ogni *pensato*, in quanto pensato, è *concetto*; perché altrimenti sarebbe il *nulla* della pura negazione di pensiero che si penserebbe solo come una vuota contraddizione: venendo a parola al modo di una impossibilità espressa e riconosciuta come impossibilità, e dunque posta solo come tolta. In questo senso, allora, il logo astratto rappresenta l'orizzonte veritativo della concettualità in cui il pensare *costantemente* si determina, e che segna una pausa costante all'interno dell'assoluto divenire del pensare. Ma, in più, e riprendendo quanto già visto, va aggiunto che il logo astratto rappresenta anche l'orizzonte veritativo della concettualità in cui *necessariamente* l'assoluto di-

pensiero, vol. XIII, 1971, pp. 167-190); ad esse il libro del 1971 aggiunge un altro capitolo sul tema della decisione religiosa (pp. 265-341) e fa seguire diverse *Appendici* di approfondimento – la prima delle quali, in particolare, può essere presa come una sinossi sul tema del conoscere attualistico (pp. 345-357), e la seconda (pp. 359-368) ripropone l'articolo *Sul concetto gentiliano di religione*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 61 (1969), 6, pp. 723-727. A questo primo testo giovanile va affiancato pure C. VIGNA, *Attualismo, problematicismo, metafisica* (1995), in ID., *Il frammento e l'Intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 325-344, che torna su Gentile in forma più sintetica e stringente, anche attraverso la discussione del problematicismo spiritiano e della metafisica bontadina. Dico solo che è a questi scritti illuminanti di Vigna che devo la mia comprensione del pensiero gentiliano e l'assunzione dello stesso concetto della 'logica della presenza'.

⁷³ GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, p. 179.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibi*, p. 180.

⁷⁶ *Ibidem*.

venire del pensare giunge a negarsi per trovarsi in quella pausa che sola consente la pensabilità di qualcosa in quanto qualcosa.

Qualcosa è pensabile, certamente, se non viene tratto fuori dell'atto che lo pensa. E l'atto del pensare è divenire, come s'è detto. Ma qualcosa è pensabile, anche, se esso sa farsi scorgere come il qualcosa che è, e non come l'altro da sé; altrimenti non si penserebbe il qualcosa, pensando il qualcosa, ma si penserebbe altro.

Ora, l'esserci del qualcosa nell'atto che lo pone e lo pensa per quel qualcosa che è (e non come l'altro da sé) inevitabilmente è il sospendersi – anch'esso attuale – del divenire assoluto dell'atto di pensiero, fuori del quale, peraltro, l'esserci di qualcosa non si pone. Dicendo diversamente: perché l'attualità pensante pensi A come A e non come non-A, è necessario che A si tenga fermo alla propria identità, e non sia immediatamente non-A. Non passando immediatamente ad essere il proprio contraddittorio, A non diviene immediatamente non-A, ma si fissa in se stesso astraendosi dall'attuosità mai essente e sempre diveniente che l'attualismo identifica al pensare.

Per questo, allora, il realizzarsi di quella creatura che è il pensato per l'atto di quel creare che è il pensare viene delineandosi invariabilmente così: «Tutto ciò che si pensi si ferma; e non si può pensare se non come fermo, identico a sé, mediato, ma dentro certi termini, e in questi termini chiuso rigidamente, incapace di sviluppo, e però, in definitiva, immediato»⁷⁷.

D'altra parte, poco prima di formulare il discorso con queste ultime parole, Gentile aveva già avvertito: «Guai se l'oggetto stesso, come tale, avesse la mobilità e la vita eternamente inquieta dell'Io! Non ci sarebbe Io, e ogni realtà insieme con questo sprofonderebbe nell'abisso senza fondo del nulla»⁷⁸.

Come logica di un momento essenziale e ineliminabile della totalità del pensiero, o della totalità del reale, la logica dell'astratto è *parte e funzione* della logica del concreto, quale logica complessiva di questa totalità. In questo senso se ne dice

⁷⁷ GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, p. 27.

⁷⁸ *Ibi*, p. 26.

come di «grado»⁷⁹ alla concretezza dialettica in cui l'unità oppositiva di soggetto e oggetto va realizzandosi.

Il problema della logica dell'astratto nella sua relazione al concreto era poi anche stato posto attraverso una suggestiva metafora di sapore eracliteo che, per la forza e l'efficacia rappresentativa che possiede, vale forse la pena riportare per intero. Il passo in questione raffigura in questo modo: «Nel fuoco del pensiero che incenerisce il suo *combustibile* per trarne luce e calore, il combustibile, non per anco cenere, è momento *essenziale, ineliminabile*. Sicché una logica del puro conoscere che, come dialettica della realtà idealizzantesi, nega la sussistenza di una realtà statica, puro oggetto del pensiero, *sottratto al flusso* della vita; una tale logica, quale pur noi l'intendiamo, se non salvasse la verità come *ferma torre* che non crolla giammai la cima, oggetto *eternamente opposto* alla libertà del soggetto, non varrebbe di più d'un fuoco che altri volesse *alimentare di niente*. La vera dialettica non è quella che nega l'oggetto, bensì quella che ha coscienza della sua astrattezza, e quindi della concretezza, in cui esso attinge i succhi della sua eterna vitalità»⁸⁰.

Il pensiero concreto del concreto è il pensiero dell'unità di soggetto e oggetto, di pensare e pensato, di divenire ed essere, dove tale unità è lo stesso che il divenire e il pensare dell'Io trascendentale, quale realtà sempre impegnata nella posizione della propria negazione e nella negazione della propria negazione così posta. Il pensiero che cercasse di stare solamente al soggetto o solamente all'oggetto, solamente al pensare o solamente al pensato, solamente al divenire o solamente all'essere, sarebbe inevitabilmente posizione astratta del solo logo astratto, o comunque posizione astratta del concreto, e dunque, ugualmente, posizione del concreto astrattamente concepito e perciò pensato come astratto. L'attuarsi del concreto, infatti, «è negazione dell'immediatezza di ogni posizione astratta»⁸¹, e quindi è necessariamente pure posizione, prima che negazione, dell'astratto immediato. Per questo

⁷⁹ GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, p. 150.

⁸⁰ *Ibidem*, corsivi aggiunti.

⁸¹ *Ibidem*.

«è necessario che l'astrattezza sia non solo negata ma anche affermata»⁸².

Il rischio che, allora, la logica del concreto costantemente corre, è esattamente quello di fissarsi essa stessa – astrattamente – nell'immediatezza di un risultato calmo che fosse concretizzazione raggiunta di tutte le sottoposte astrattezze particolari. Pensata come un'idea in sé compiuta e non più ulteriormente idealizzantesi (al modo hegeliano, insomma), anche la concretezza si fa immediatezza – come concretezza attuata non ulteriormente attuantesi, o come fuoco che ha bruciato tutto il suo combustibile e non brucia più, perché non ha più niente di cui alimentarsi⁸³. Il logo concreto non può fissarsi in un sistema enciclopedico perfetto e non più perfettibile, in cui ogni soluzione è già immediatamente trovata e il piano delle mediazioni dell'immediato è tutto analiticamente ostensibile perché tutto già stato prodotto. Ma la non-fissità del concreto è data proprio dalla permanenza, al suo interno, della non-mediazione dell'astratto, ovvero dalla immediatezza dell'oggetto che si oppone, nella sua quieta e statica verità, all'inquietudine mobile del soggetto – e che al soggetto pertanto domanda sempre ed ancora la produzione della mediazione e l'attività del mediare⁸⁴.

Pensato senza non-Io, l'Io «è anch'esso un'astrazione: quello stesso e identico astratto che è il logo astratto; perché solo mediandosi l'Io si oggettiva; e se non si oggettivasse, sarebbe un puro immediato, cioè un semplice oggetto»⁸⁵. Oggetto, che a sua volta, per farsi pensare, andrebbe posto in strutturale riferimento all'Io, il quale dunque, nuovamente e in modo ultimativo, mostrebbe di essere Io soltanto essendo relazione ad un non-Io *che-è-*

⁸² *Ibidem*. Su questo nodo dell'attualismo si riporta anche G. SASSO, *L'atto, il tempo, la morte* (1994) e ID., *La questione dell'astratto e del concreto* (1994-1995), entrambi in ID., *Filosofia e idealismo. II. Giovanni Gentile*, Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 53-164 e 165-382; si vedano in particolare pp. 88-91, 104, 110-113, 116, 127-128, 183-187.

⁸³ Cfr. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, p. 172, e p. 355 del vol. II del *Sistema* per le critiche avanzate ancora a Hegel.

⁸⁴ Cfr. VIGNA, *Ragione e religione*, pp. 176-177, ad esempio, e ID., *Attualismo, problematicismo, metafisica*, pp. 329-333.

⁸⁵ GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, p. 24.

posto, e che è posto anch'esso soltanto essendo relazione all'Io da cui è posto – da cui è posto, e non soltanto negato.

La vera logica del logo concreto, dunque, è quella logica che vede la necessità del divenire del pensare come orizzonte intrascendibile e – *insieme* – vede la necessità che il pensare-come-divenire si determini negandosi nella stabilità momentanea del pensato-come-essere, per poi riprendersi come divenire nella negazione di questa momentanea stabilità ontico-oggettuale. Il soggetto, infatti, «essendo posizione di sé come altro da sé, è se stesso a patto di essere anche altro»⁸⁶. Come svolgimento e pensiero pensante, esso si pone nel pensiero pensato che è «il *contrario* di ogni svolgimento»⁸⁷. E se non vi si ponesse, esso, da sé, negherebbe di essere realmente lo svolgimento che realmente non può smettere di essere, per rinserrarsi nell'astrazione di una «scheletrica e stecchita identità tra sé e sé»⁸⁸. All'oggettività e alla fermezza dell'essere, la soggettività che è svolgimento *inevitabilmente* «deve appoggiarsi per attuare il proprio svolgimento»⁸⁹.

Questa ferma oggettività, per converso, non ha altra vita ed altra esistenza che non sia quella stessa vita e quella stessa esistenza «che lo spirito le ha dato»⁹⁰. Come pausa o momentanea negazione del divenire dello spirito, essa, per sé sola considerata o per sé sola conosciuta, non può svolgersi né può divenire, «se quello stesso spirito che l'ha fatta, non la disfà»⁹¹. Ma il costume dello spirito e del conoscere, poi, per Gentile è precisamente questo: di farsi disfacendosi nel proprio opposto e di rifarsi disfacendo ogni opposto generato dalla propria disfatta («come il Kronos del mito, divoratore de' suoi figli»⁹²). Come dire, allora, che la logica assoluta, veramente concreta perché riunente in sé astratto e concreto,

⁸⁶ *Ibidem.* (Ma cfr. anche *ibi*, pp. 9-10).

⁸⁷ GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, p. 215, corsivo aggiunto.

⁸⁸ *Ibidem.*

⁸⁹ *Ibidem.*

⁹⁰ *Ibi*, p. 279.

⁹¹ Cfr. *ibidem.*

⁹² Cfr. *ibi*, p. 280.

è la logica del divenire concreto – o il dialettismo del pensare, senz'altro aggiungere⁹³.

2. Sull'opposizione e sull'indefinita identificazione di Io e non-Io

Visti i motivi dell'implicazione di astratto e concreto, di soggetto e oggetto, di Io e non-Io, è possibile ora prestare qualche attenzione ulteriore all'opposizione che – *anche* – intercorre tra queste e tutte le altre coppie impiegate nella descrizione della dialettica del conoscere. Il motivo della relazione e della implicazione, infatti, non basta da solo a conferire alla dinamica del pensiero il carattere dialettico che sempre l'attualismo ad essa attribuisce. Ed è dunque riprendendo la disamina del nesso negativo che insiede nel processo identificativo di pensare e pensato che il concreto divenire dell'atto può risultare finalmente inteso in radice.

Il non-Io in cui l'Io si oggettiva è in effetti sempre semantizzato da Gentile come l'opposto contraddittorio dell'Io. Come oggetto, pensiero pensato o logo astratto, esso segna in generale la negazione del soggetto, del pensiero pensante e del logo concreto. Esso è, anche nella lettera, la negazione diretta dell'Io⁹⁴.

⁹³ Nell'interpretazione dell'attualismo, chi ha insistito sulla centralità assoluta del concetto del divenire è stato soprattutto Emanuele Severino. Si vedano, per questo: E. SEVERINO, *Attualismo e «serietà» della storia* (1975), in ID., *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando, Roma 1996 (1978), pp. 116-127; quindi, ID., *Nietzsche e Gentile* (1987) e ID., *Attualismo e problematicismo* (1988-1990) che sono raccolti in successione in ID., *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, alle pp. 77-98 e 99-118.

⁹⁴ Cfr. VIGNA, *Ragione e religione*, p. 354: «Gentile aveva una sola semantizzazione dell'oggetto. Oggetto per lui equivaleva a pensiero pensato, materia, natura, cosa, ecc., come tutto ciò che sta *opposto* al pensiero e gli si oppone *assolutamente*. È impossibile trovare un testo gentiliano in cui l'oggetto non sia classificato in tal modo, cioè con la nota dell'opposizione al soggetto. Ora, da un lato è chiaro nel contesto gentiliano che l'oggetto classificato in tal modo è la figura storica del presupposto e che è qualcosa da negare; ma è altrettanto chiaro, d'altro lato, che Gentile *usa questa stessa semantica per indicare l'oggetto che non è presupposto al pensare, ma è dato attualmente al pensare*».

In quanto negazione dell'Io pensante, allora, il non-Io, quando si pone, si trova posto come quella fondamentale contraddizione dello spirito che è la natura – quel «pensiero pietrificato»⁹⁵ che il pensiero attuale per definizione non è. Come non-essere dell'Io, cioè, il non-Io segna l'«oscuro limite»⁹⁶ della vita spirituale che, dall'interno della vita spirituale, in quanto negazione della spiritualità, sta invariabilmente al modo della natura – di «quella natura cosiffatta» che, dice Gentile, «è lo stesso non-essere della vostra vita interiore; dell'atto per cui siete a voi stessi; [...] il non-essere interno al vostro atto medesimo: come ciò che voi dovete pur non essere, e diventare, con l'atto stesso onde vi ponete»⁹⁷. E identicamente alla natura, anche ogni oggetto di pensiero, anche ogni pensiero pensato – «quel che avete pensato, e che raccogliete nella vostra attuale coscienza come oggetto» – non è altro «se non forma determinata del vostro non-essere, ossia di quell'ideale momento a cui dovete contrapporvi, e che dovete a voi contrapporre, per esser voi un determinato reale»⁹⁸.

La posizione immediata dell'oggetto di fronte al soggetto non è altro che l'opposizione di soggetto e oggetto, per la quale nell'oggetto che mi si oppone «non c'è altro che l'oggetto, e non ci sono io»⁹⁹. L'oggetto, immediatamente, è l'«assoluto opposto del soggetto»¹⁰⁰ e nulla più.

Per essere un determinato reale, il soggetto si deve contrapporre assolutamente all'oggetto rispetto al quale esso non è, e che tuttavia si trova posto per l'attività creatrice del soggetto stesso. Anzi, più correttamente si deve dire che, in forza dell'attività creatrice che esso è, è il soggetto a porre se stesso come quell'assolutamente altro da sé che è l'oggetto. È il soggetto, cioè, che, ponendosi, si pone come il proprio non-essere – si pone come la negazione di se stesso e quindi come la propria contrapposta alterità.

⁹⁵ GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, p. 89.

⁹⁶ GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, p. 241.

⁹⁷ Cfr. *ibidem*.

⁹⁸ Cfr. *ibidem*.

⁹⁹ Cfr. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, p. 147.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

Il senso di questa posizione di sé nell'altro da sé a sé contrapposto (o il senso di questa posizione di sé nel proprio contraddittorio), non va inteso diversamente dall'identificazione processuale che lega soggetto e oggetto, o Io e non-Io, come i contraddittori che nell'atto del divenire si rendono identici. L'Io si pone nel non-Io in quanto l'Io diviene non-Io, si fa non-Io, e così facendosi si identifica al proprio non-essere.

Per esser pensiero di qualcosa, dunque, e non pensiero di nulla, il pensiero, che è assoluta attività, deve negarsi come assoluta attività e divenire quell'assolutamente opposto a sé che è il pensato determinato, il logo astratto, il qualcosa, appunto, che vive del principio d'identità, nei limiti assegnati da questo principio, e fissato nell'opposizione a tutto ciò che quei limiti oltrepassa. La dinamica, in maniera sintetica, viene così descritta dalla *Teoria generale*: «Chi dice *soggetto*, dice insieme *oggetto*. Nella stessa autocoscienza il soggetto oppone sé come oggetto a sé come soggetto: e se nel soggetto è l'attività della coscienza, l'oggetto suo, nella stessa autocoscienza, gli si oppone come negazione della coscienza, ossia come realtà inconsapevole [...]. E sempre l'oggetto si contrappone al soggetto in guisa che, quantunque concepito come dipendente dalla stessa attività di questo, non gli sia dato partecipare alla vita ond'è animato il soggetto. Giacché questo è attività, ricerca, movimento verso l'oggetto; e l'oggetto, sia che si consideri come oggetto di ricerca, sia che si consideri come oggetto di scoperta e di conoscenza attuale, è inerte, sta»¹⁰¹.

A questo punto, però, serve anche dire che l'oggettivazione dell'Io nel non-Io, segnando la negazione della coscienza e così della consapevolezza che il pensiero deve mantenere, se pensiero intende essere, proprio questa inevitabile oggettivazione non può segnare pure la posizione conclusiva del dialettismo del pensare. Non può segnarla perché, inteso da Gentile come la contraddizione del pensare, il pensato che fosse semplicemente posto e non ulteriormente ripreso dall'atto del pensiero decreterebbe la definitiva estinzione del pensiero stesso nell'oggetto presupposto dichiarato impossibile esattamente perché impensabile. Impossibi-

¹⁰¹ GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, p. 34.

le, per l'attualismo, è infatti il contenuto di quella contraddizione che si trova nell'idea di un oggetto pensato al di là del pensiero che lo pensa, e quindi collocato nel vuoto di pensiero, e dunque entificato come negazione di pensiero. Per questo, poco fa, si diceva della necessità, per il conoscere, di rifarsi disfacendo l'opposto generato dalla propria disfatta, ovverosia della necessità, che il conoscere ha, di riprendersi, come conoscere, negando il conosciuto che, in quanto conosciuto, per l'attualismo è sempre immancabilmente negazione del conoscere per cui esso conosciuto è posto come conosciuto.

E per questo, anche, il dialettismo del pensare è costretto a indicare una doppia faccia della natura¹⁰² e un doppio aspetto del pensato. Quest'ultimo, in particolare, è «impensabile perché pensato, e pensato perché impensabile»¹⁰³. Esso è «cosa, natura, materia, tutto ciò che si può considerare limite del pensiero» e che, in quanto limite del pensiero – «altro dal pensiero» – è «impensabile»¹⁰⁴. Ma – ecco l'altro aspetto – «perché impensabile, la cosa è pensata: la sua stessa impensabilità è pensiero»¹⁰⁵. È il pensiero, in altri termini, a pensare la cosa impensabile come impensabile: «nella sua impensabilità, cioè, essa è posta dal pensiero; o meglio in essa come impensabile si pone il pensiero»¹⁰⁶.

Il pensiero, come divenire, «esiste soltanto ponendosi»¹⁰⁷. Soltanto ponendosi come l'altro da sé – e dunque soltanto negandosi. E soltanto togliendosi come il posto altro da sé – e cioè soltanto negando la sua stessa posta negazione. In questo senso, allora, Gentile può chiudere le pagine dedicate al doppio volto del pensato, dicendo che la natura, che sempre per il pensare vien posta, è posta soltanto in quanto negata oltre che affermata¹⁰⁸. La doppiezza del pensato si trova nel suo esser posto come pensato, per un verso, e nel suo esser negato come pensato, per l'altro verso.

¹⁰² Cfr. *ibi*, p. 242.

¹⁰³ *Ibi*, p. 247.

¹⁰⁴ Cfr. *ibidem*.

¹⁰⁵ *Ibi*, p. 248.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ Cfr. *ibidem*.

La posizione o la positività del pensato è l'autonegazione o l'autonegatività del pensare. E la negazione o la negatività del pensato è la posizione o la positività del pensare in quanto pensare mediato. *Autonegazione e negazione dell'autonegazione* del pensare fanno, come colpo e contraccolpo, la dinamica fondamentale in base a cui, per l'attualismo, il pensiero è realmente pensiero e il pensiero è realmente divenire – non lasciando, pensiero e divenire, niente di reale fuori della loro identità così giustificata¹⁰⁹.

Nella rigida opposizione negativa di Io e non-Io, l'analisi gentiliana del conoscere nota infatti che: «l'Io che non è non-Io è Io che non si conosce e il non-Io che non è lo stesso Io, è parimente non-Io che non è conosciuto»¹¹⁰. La possibilità del conoscere, allora, si dà solo quando questo conoscere è inteso come indefinita identificazione processuale dei contraddittori Io e non-Io. Quando, cioè, tutto è ridotto al conoscere, ma pure, in questa riduzione totale, il conoscere si fa concreto divenire (di sé), per modo che esso: proprio *essendo* – concreto conoscere – *non-è* – in quanto conosciuto o non-Io; e solo *negandosi* – nel conosciuto o nel non-Io – *è* – in quanto concreto conoscere.

La sintesi o la relazione concreta di logo astratto e logo concreto, venendo a coincidere con questo motivo dell'autosintesi del pensare¹¹¹, «nel suo attuarsi pone e nega in eterno il suo opposto inattuale, la natura, che logicamente è logo astratto»¹¹². Essa, sintesi concreta, scrive ancora Gentile: «Si naturalizza e spiritualizza in eterno, poiché con quell'atto che si pone come altro nega l'alterità, immedesimando l'altro con sé, creatore d'un mon-

¹⁰⁹ Cfr. ancora VIGNA, *Ragione e religione*, pp. 184-185, e ID., *Attualismo, problematicismo, metafisica*, pp. 332-333; poi, anche SASSO, *La questione dell'astratto e del concreto*, pp. 204, 292-293.

¹¹⁰ GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, p. 196.

¹¹¹ Cfr. *ibidem*.

¹¹² *Ibi*, p. 356. Va, una volta di più, sottolineata la sinonimia, cui l'impostazione del discorso gentiliano inevitabilmente inclina, di logo astratto.

do che non caccia un istante fuori di sé, ma conserva e mantiene con eterna creazione nella propria libera attualità»¹¹³.

L'eterna creazione del mondo è lo stesso divenire concreto dell'Io o dello spirito che, propriamente parlando, né è né c'è, ma soltanto si attua nel suo interminabile svolgimento (o, meglio, *come* interminabile svolgimento)¹¹⁴. Lo svolgimento del logo, cioè, è eterno in quanto svolgimento, in quanto divenire – in quanto eterno-svolgimento e in quanto eterno-divenire; non già come stabile e perfetta esistenza attuata. In questo senso, e solo in questo senso, si intende perché l'eterna creazione sintetica (o autosintetica) del pensare sia eterna naturalizzazione dell'Io e quindi eterna spiritualizzazione dell'Io pietrificatosi (non-Io)¹¹⁵. Ancora in *Genesi e struttura della società* Gentile ribadisce che: «bisogna tener fermo a questo concetto della sintesi creatrice che pone gli opposti e ne risolve l'opposizione in una medesimezza fondamentale. L'Io si fa Io in quanto si fa non-Io; il quale è veramente tale in quanto non solo opposto, ma anche identico all'Io»¹¹⁶.

Posizione e risoluzione degli opposti – senza posa, vien da aggiungere. Cioè, nuovamente, indefinita loro identificazione – come fissazione del concreto nell'astratto e attualizzazione dell'astratto nel concreto, senza definitiva soluzione dell'uno nell'altro momento per sé solo considerato. In quanto, infatti, soluzione definitiva del momento opposto, ciascuno momento –

¹¹³ *Ibidem*. Il passo prosegue così: «Pensa l'astratto e in questo pensare si fa natura: ma questo pensare è concreto pensiero dell'astratto, e perciò pensare se stesso, Io; e quindi la natura, nell'atto che accenna a cinger di sé il pensiero, accerchiarlo, chiuderlo, sopprimerne la libertà, rifluisce nel seno stesso del pensare ed è lo stesso Io, essa stessa attuazione della libertà».

¹¹⁴ Cfr. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, pp. 22-23 e 41-42.

¹¹⁵ Su questo si vedano di nuovo le pagine chiare di SEVERINO, *Attualismo e «serietà» della storia*, e ID., *Attualismo e problematicismo*.

¹¹⁶ G. GENTILE, *Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia pratica*, Le Lettere, Firenze 2003 (1946 – ma in realtà 1943, perché se è vero che la prima pubblicazione avvenne solo tre anni dopo la sua completa stesura, è vero pure che questo libro, già rivisto e licenziato da Gentile fino in bozze di stampa, dovette attendere tanto altro tempo per la pubblicazione effettiva solo a causa dell'assassinio del filosofo, avvenuto il 15 aprile 1944), p. 35.

tanto il non-Io, com'è scontato, quanto pure l'Io dal non-Io riconquistato – sarebbe anche esaurimento definitivo (e inammissibile) del divenire spirituale. Il divenire concreto dell'Io, al contrario, è un processo mai esaurito e mai esauribile, e l'Io «pensa pensando all'infinito se stesso, e all'infinito perciò costruendo innanzi a sé il proprio oggetto»¹¹⁷ – che però, in quanto oggetto, non può essere lasciato riposare immobile nella pausa sospensiva del pensare in cui il pensato precisamente si pone. In quanto pensiero pensato, l'oggetto in cui il divenire del pensare si pone negandosi (negandosi come divenire e come pensare), deve a sua volta esser ripreso nel divenire e nel pensare di cui segna la particolare determinazione, senza la quale, come ormai è chiaro, il divenire rimarrebbe astratto divenire e il pensare rimarrebbe astratto pensare – divenire e pensare di nulla e quindi nulla di divenire e pensare.

Alla stessa maniera, si deve dire che il logo astratto «importa l'autodeterminazione infinita del logo concreto» avanti e dietro a sé, perché, come «determinazione circoscritta e finita»¹¹⁸ del concreto, esso, lasciato semplicemente in sé, sarebbe nuovamente contraddizione irrisolta del pensare e del divenire. Non perché, in questo caso, pensare e divenire manchino di determinazione; ma perché, al contrario, sarebbe la determinazione a mancare del divenire e del pensare di cui è intesa essere determinazione – risolvendosi, quindi, in quegli assurdi già rimossi assieme al vecchio naturalismo che sono il pensato e il divenuto esclusi dal pensare e dal divenire in cui soltanto possono esser visti per quel che sono (un pensato del pensare e un divenuto del divenire, appunto). La determinazione di pensiero, pertanto, come concetto sempre «*soggiace* al dialettismo del concepire»¹¹⁹. E nell'autoconcetto, come soggetto «che concepisce sé concependo tutto», in principio e alla fine il concetto viene sempre ripreso¹²⁰.

¹¹⁷ Cfr. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, p. 69.

¹¹⁸ Cfr. *ibi*, p. 41.

¹¹⁹ Cfr. *ibi*, p. 69, corsivo aggiunto.

¹²⁰ Cfr. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, pp. 230-231.

Se adesso, allora, si guarda a quella che l'attualismo definisce la legge fondamentale del logo concreto – e quindi del dialettismo e dell'autoconcetto –, l'identità che essa pone fra i contraddittori Io e non-Io quale verità dell'identità soltanto astratta dell'Io appare forse un po' meno paradossale di quel che, dimenticando l'intenzione fondativa rivolta all'assolutezza del divenire, sulle prime potrebbe apparire.

Gentile scrive che: «Il divenire è la categoria della realtà universale, ma solo se questa realtà nella sua universalità s'intende come pensiero»¹²¹; nel senso che esso «non è intelligibile come legge della realtà se non quando la realtà si sia immedesimata col pensiero»¹²². E come poi il pensiero debba essere concretamente inteso, da lungo è già stato capito. La scrittura che in formula ne dice l'essenziale è, precisamente, quella che pone in equazione Io e non-Io – «*Io = non-Io*»¹²³ – come senso concreto dell'Io che si fa Io, mediatamente, e che quindi non è e non sta in un'immediata identità con se stesso – «*Io = Io*»¹²⁴ –, se non astrattamente, e dunque solo come identità che vien mediata ed è veramente solo mediandosi.

Anche il modo di questa mediazione è già stato abbastanza percorso. Esso sta nel segno di uguaglianza che trascrive l'identificazione processuale degli opposti contraddittori Io e non-Io ad opera dell'Io stesso che, ricalcando una volta di più il senso del concreto divenire, si pone sia come parte sia come tutto. Come parte, in quanto sempre il divenire è divenire di qualcosa di determinato in opposizione ad altro (Io in opposizione a non-Io) e che, divenendo, si fa identico all'altro dalla propria determinatezza (non-Io). Come tutto, in quanto il divenire che non si vuole terminato nel divenuto (non-Io) prodotto per la prima identificazione dei contraddittori (Io e non-Io) deve essere anche divenire del primo divenuto (non-Io) e quindi nuova identificazione di esso divenuto (contraddittorio del contraddittorio originario) al con-

¹²¹ GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, p. 105.

¹²² GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, p. 66 (ma si vada anche p. 67).

¹²³ *Ibi*, p. 62.

¹²⁴ *Ibi*, p. 59.

traddittorio originariamente posto in divenire (Io). Quest'ultimo, allora, aprendo e chiudendo il proprio divenire come un punto sempre risultante dalla propria negazione, e non lasciando spazio ad altro oltre a sé (Io – che è Io-trascendentale) e alla propria negazione (non-Io – che è non-Io-trascendentale), si pone come il qualcosa *del cui divenire* sempre e soltanto è dato assolutamente parlare, e dunque come lo stesso *assoluto divenire* a cui in modo astratto (come se esso, cioè, fosse mero divenire di niente) non è dato pensare.

L'identificazione dei contraddittori in forza della quale c'è divenire, essendo processo di negazione dell'un contraddittorio nell'altro contraddittorio, e seguendo l'ordine per cui l'uno passa ad esser l'altro e poi l'altro non può arrestarsi in sé ma deve passare ad esser altro-ancora, torna ad essere posizione dell'uno perché negazione dell'altro in cui l'uno già, passando, era rimasto negato. Ovvero – e come in verità la dialettica hegeliana già insegnava – la doppia negazione del positivo è l'affermazione mediata del positivo stesso: affermazione mediata dal passaggio per la prima negazione in cui il passare non si vuol terminare.

Nell'«equazione dinamica» o nell'«identità autogenita dell'Io» espressa dalla concreta formula dialettica (Io = non-Io) si attua («consiste», dice Gentile) «quel *divenire* dialettico, di cui la filosofia moderna dopo Kant è andata in cerca come di chiave della nuova logica»¹²⁵. E la nuova logica, finalmente compiutamente conquistata dall'attualismo, insegna esattamente questo divenire dialettico dell'Io – che è l'Io, o che è l'Io-penso in quanto pensante. L'Io, allora: «si genera alienandosi dal proprio essere naturale, che è il suo niente: e generandosi, pone quel diverso, quell'oggetto, che egli pensa»¹²⁶. E il non-Io, che così ne diviene: sta come «ciò che l'Io, sempre che pensi, trova innanzi a se stesso», non essendo «che il pensiero in cui esso si realizza: cioè appunto la realtà che egli crea pensando»¹²⁷.

La realtà si crea pensando perché non è altro che pensiero – pensiero pensato che si pone per il divenire del pensiero pensante

¹²⁵ *Ibi*, pp. 65-66.

¹²⁶ Cfr. *ibi*, p. 65.

¹²⁷ Cfr. *ibidem*.

e che intanto vien posto in quanto subito è anche vincolato a esser deposto, per non uscire dall'atto del pensare che è divenire¹²⁸. La realtà si crea pensando perché non è altro che pensare, Io, spirito che – bisogna dire meglio – con costanza indefinita diviene l'altro da sé (pensato, non-Io, natura) per essere sé¹²⁹. «Niente di spirituale *esiste*», dunque, e «tutto diviene»¹³⁰, poiché la vita dello spirito dice lo stesso di quanto racconta la vita del divenire.

La forma identica del dialettismo che, per l'attualismo, descrive pensare e divenire, unitamente all'impossibilità per qualsivoglia realtà di portarsi fuori dello stesso pensare, fanno *prima* l'identità compiuta di pensare e divenire, e fanno *poi* l'assolutezza del divenire che è stato prima compiutamente identificato al pensare. Se, infatti, l'assolutezza del pensiero si trova davvero fondata attraverso la riduzione all'assurdo di qualsiasi pretesa naturalistica (anche delle ultime scorie di naturalismo rintracciabili nell'hegelismo), e se tanto il pensiero quanto il divenire rivelano di essere essenzialmente identificazione processuale degli opposti contraddittori, la coincidenza di pensare e divenire in un'assolutezza che si rende predicabile di entrambi non è più qualcosa che la speculazione possa evitare.

A questo punto va anche notato che la contraddizione, che per la filosofia estranea all'identità perfetta di pensare e divenire in qualche modo sempre mortifica il pensiero, o comunque domanda di esser tolta dal pensiero fino a non esserci più, per l'attualismo diviene invece «la legge immanente del logo concreto»¹³¹.

Ma la rivoluzione concettuale del discorso gentiliano non riesce poi ad esser compresa fino in fondo se, dopo e accanto alla

¹²⁸ Rimando di nuovo a *ibi*, p. 67.

¹²⁹ Cfr. *ibi*, p. 104.

¹³⁰ Cfr. *ibi*, p. 67, ma la stessa cosa è ripetuta pure la pagina dopo.

¹³¹ Cfr. *ibi*, p. 62. La situazione hegeliana viene riassunta così, dopo tre pagine fenomenali di critica: «Il pensiero, il suo essere e tutto il dialettismo del suo essere è veduto e trattato secondo la legge del logo astratto: si contraddice e non si deve contraddire. E il pensiero, incalzandolo di contraddizione in contraddizione, pretende di ridurlo a un punto, in cui non sia più contraddittorio, ma identico a seco stesso» (*ibi*, p. 129).

contraddizione eletta a legge del pensare, l'interrogazione della dottrina non arriva a domandare pure dell'essenza della verità.

Questa, concretamente pensata, è lo stesso che l'atto del pensare. E l'atto del pensare, «come attività che si pone negandosi» e che negandosi si pone in divenire, è lo stesso che il «divenire vero»¹³²: è il divenir-sé che è il far-si, di là del quale nessun 'sé' è vero e nessuna identità è reale (secondo il principio vichiano ripreso e corretto del *verum et fieri convertuntur*¹³³). Essendo pertanto la verità e tutta la verità – perché ogni altra verità e ogni altra realtà, nella propria supposta trascendenza, è già stata ridotta al logo secondo assoluta immanenza –, il pensare si pone conclusivamente come la stessa contraddizione del farsi della verità.

In tal modo, l'unica concreta verità mostra di essere lo stesso che l'unica trascendentale contraddizione dell'atto dell'io cui l'analisi logica del processo autotetico del pensiero ha condotto. E questa che si fa intendere come *contraddizione trascendentale* e come *identità assoluta di pensare e divenire* è allora la verità che «tutta la vita morale degli uomini conclama a gran voce»¹³⁴.

3. Sull'assolutezza della prassi e sulla libertà spirituale

La posizione della verità, per l'attualismo, è la posizione del pensare che, se e solo se è «autoalterazione»¹³⁵, allora è anche posizione di sé. Realizzandosi, però, come realtà assoluta – o essendo assoluta realizzazione di sé –, la posizione del pensare, come posizione della verità, è l'unica attività che concretamente possa venire affermata da parte del pensiero stesso che, riflettendo su di sé, di sé prende coscienza facendosi assoluta autocoscienza. Il farsi dell'autocoscienza assoluta del pensare, in questo

¹³² Cfr. GENTILE, *L'atto del pensare come atto puro*, p. 188.

¹³³ Cfr. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, p. 21.

¹³⁴ Cfr. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, p. 104.

¹³⁵ G. GENTILE, *La riforma dell'educazione. Discorsi ai maestri di Trieste*, Le Lettere, Firenze 2003 (1920), p. 168.

senso, è lo stesso che l'affermazione della verità del pensare come assoluta attività. E soltanto là dove c'è pensare c'è verità e c'è attività. Ma poiché fuori del pensare nulla c'è – la stessa negazione del pensare essendo interna al processo della sua posizione dialettica –, non c'è nemmeno qualche cosa la cui esistenza possa cader fuori della verità e dell'attività che al pensare si identificano.

L'assolutezza dell'atto, in quanto assoluta autoteticità, è allora l'idea al cui interno occorre rimanere per intendere ciò che, con più forza, l'attualismo trova confermato anche dall'ascolto della vita morale – svolgendosi, questa vita, esattamente come pura attività spirituale, e quindi (e sempre) come puro conoscere.

Il puro conoscere è di per se stesso pura attività, perché la distinzione di una sfera oggettuale prodotta mediante la prassi da un'altra sfera oggettuale posta in essere col solo pensiero, ormai non ha più possibilità di farsi sostenere. Il pensiero pensando pensa se stesso e realizza se stesso mediante la posizione di tutta l'oggettività determinata, che è ed è reale soltanto in quanto oggettività pensata: la posizione che la riguarda in quanto oggetto di pensiero non è altro dalla produzione che la fa essere in quanto oggetto reale. Non c'è realtà di là del pensiero, secondo tutto quel che si è visto finora, e dunque non c'è produzione di realtà differente dalla produzione di pensiero, secondo quel che ora va sottolineato¹³⁶.

Se diversa appare l'intensità – diciamo così – dell'oggetto di veloce fantasia rispetto a quella dell'oggetto usato e praticato tutti i giorni della vita, tale diversità non fonda la distinzione di un mondo di puro pensiero (là) e di un mondo di vere realtà (qua), ma è soltanto attestazione della distinta intensità relazionale (o concretezza) secondo cui il pensiero pensa ciò che, pensato come è pensato, è il mero fantasticato (sognato), da un lato, e secondo cui invece il pensiero pensa ciò che, pensato come è a sua volta

¹³⁶ Che la «conseguenza più importante dell'idealismo attuale» come negazione della presupposizione naturalistica sia, per Gentile in prima istanza, la «negazione della distinzione e opposizione di *conoscere e fare*, di *teoria e pratica*» è una convinzione che può essere trovata già in LA VIA, *L'idealismo attuale di Giovanni Gentile*, p. 424.

pensato, è il quotidianamente praticato (veduto, toccato, ascoltato ecc.), dall'altro lato.

Questa differente attestazione – che pure in buona fenomenologia dev'essere difesa e descritta in termini identici a quelli con cui l'attualismo comincia a descriverla – per l'idealismo attuale, però, diventa poi da sola sufficiente a dire che l'intensità relazionale (o la concretezza) secondo cui il pensiero *pensa* questo anziché quello è lo stesso che l'intensità relazionale (o la concretezza) in base a cui il pensiero *crea* questo anziché quello, come suo oggetto che è suo prodotto. L'attestazione fenomenologica non inficiata di naturalismo sembra allora subito costretta a diventare affermazione metafisica e creazionistica – creazionistica dell'uno (il pensato) da parte dell'altro (il pensare). E ogni distinzione interna al fenomeno di pensiero, così, viene ridotta (o surdeterminata) a distinzione interna all'azione produttiva del pensiero creatore¹³⁷.

¹³⁷ Da questa tesi si discosta sia A. NEGRI, *Giovanni Gentile: un portrait* (1990) in ID., *L'inquietudine del divenire. Giovanni Gentile*, Le Lettere, Firenze 1992, pp. 45-107 e pp. 80-81 in specifico, sia M. BERLANDA, *Gentile e l'ipoteca kantiana. Linee di formazione del primo attualismo (1893-1912)*, Vita e Pensiero, Milano 2007. Per quest'ultimo, in particolare, la dottrina attualistica della creatività «non è altro che la dottrina dell'originaria unità di soggetto e oggetto, anche se espressa in modo inadeguato, con una immagine, quella della creatività, che è frutto di un'innegabile confusione da parte di Gentile tra piano psicologico e piano gnoseologico, operata per contrastare la dottrina della passività del soggetto o della preordinazione dell'essere al pensare» (p. 123 – ma cfr. pure pp. 112-113, 116-121, 284-285, 301). Pur essendo questa, in qualche modo, una convinzione interpretativa dello stesso Bontadini, da parte mia rimango persuaso che se si sceglie di intendere l'attualismo per questo verso, risulta poi davvero difficile spiegare una serie di cose che l'attualismo essenzialmente riguardano. La prima che mi vien da dire è che se qualcosa che è confusione si trova ripetuto in ogni passo interpretato, allora va per lo meno accettato che la confusione non sia stata riconosciuta come confusione o come capo d'equivocazione da parte dell'autore che non smette di riproporla; e in questo senso, allora, la confusione sostenuta e mai risolta va giudicata piuttosto errore teorico coinvolgente tutta la dottrina. La seconda è che se il discorso gentiliano sulla creatività viene ridotto all'uso ridondante di una «espressione vivace o metaforica» che dovrebbe essere intesa in maniera non creazionistica, allora tutto il dialettismo dell'Io dovrebbe anche essere riscritto in termini diversi da quelli con cui di fatto è stato scritto. La terza, più importante, è che la

L'azione produttiva che il pensiero creatore attua pensando ogni cosa che pensa non è dunque qualcosa di diverso dal puro attuarsi del pensiero, il quale, come concetto trascendentale, non è a sua volta qualcosa di diverso dal concetto della prassi – quando anche quest'altro concetto sia stato sottratto alla presupposizione, attualmente purificato, ed elevato a motivo fondamentale dell'originario.

È, in effetti, quello della prassi, un concetto sul quale Gentile prende a lavorare fin dai tempi degli studi giovanili su Marx¹³⁸.

distinzione di un piano psicologico e di un piano gnoseologico per cui la confusione potrebbe venir rimossa è una distinzione che il discorso attualistico – costantemente impegnato ad esprimersi in forma trascendentale e non empirica – *per primo non è disposto a fare*. Con questa, nemmeno quella di un piano gnoseologico e di un piano ontologico verrebbe concessa: esattamente perché concederla vorrebbe dire intendere la coincidenza di essere e pensiero in modo diverso da quello secondo cui l'attualismo la intende. Sarei, a questo punto, tentato di aggiungere un'altra mia persuasione: e cioè che quanto il libro di Berlanda, ispirandosi alla lettura di Bontadini, benevolmente è convinto di trovare nell'attualismo, sia in realtà proprio quel che di originale Bontadini stesso ha elaborato *attraverso il confronto* con l'attualismo. Per ragioni di evidenza storica, senza questo confronto la speculazione bontadiniana non sarebbe stata quello che di fatto essa è stata. E per l'affetto e la gratitudine verso l'insegnamento di Gentile, senza del quale nessun confronto con l'attualismo, altrettanto evidentemente, sarebbe venuto, Bontadini ha probabilmente creduto di poter 'trascurare' elementi consistenti del pensiero del maestro che, di fatto, soltanto *per la sua azione diretta* la teoresi avrebbe lasciato cadere se non addirittura contraddetto – passando, precisamente, ad essere non più teoresi attualistica ma teoresi metafisica. Per avere un quadro della metafisica bontadiniana cfr. G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1995 (1938), con *Introduzione* di V. Melchiorre; ID., *Conversazioni di metafisica, Tomo I*, Vita e Pensiero, Milano 1996 (1971), con *Introduzione* di A. Bausola; ID., *Conversazioni di metafisica, Tomo II*, Vita e Pensiero, Milano 1996 (1971); ID., *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1996 (1975), con *Introduzione* di A. Ghisalberti; e ID., *Appunti di filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1996, con *Introduzione* di F. Rivetti Barbò.

¹³⁸ Cfr. G. GENTILE, *La filosofia di Marx. Studi critici*, Le Lettere 2003 (1899). Il primo degli studi che compongono il volume, *Una critica del materialismo storico* era già stato pubblicato nel 1897, mentre il secondo, *La filosofia della prassi*, viene propriamente alla luce con la pubblicazione complessiva del 1899. Non è un segreto che a suo tempo queste pagine vennero accolte con attenzione dallo stesso Lenin, e da lui indicate come uno studio tra i più notevoli composti per parte non marxista (secondo l'indicazione che Gentile fornì

Qui la forza della critica al materialismo-storico si incentra proprio sull'impossibilità di mantenere la riduzione del reale alla materia insieme alla storicità, ugualmente predicata, di questo stesso reale. Ricondotta infatti la storia al mutamento, e questo allo spirito, e poi lo spirito alla prassi, e ridotta invece la materia all'inerzia di ciò che è sempre uguale a se stesso e che per definizione è in sé estraneo ad ogni cambiamento, la possibilità di stringere il progresso storico prodotto dalla prassi spirituale in un rigoroso monismo materialistico escludente da sé ogni forma di spiritualità è inevitabilmente condannata a morire di una «intrinseca, profonda e insanabile contraddizione»¹³⁹ – quella contraddizione consistente esattamente nel tentativo di «accoppiare» alla forma del divenire della prassi il contenuto dell'immobilità della materia «in quanto unica realtà»¹⁴⁰.

Ora, dice Gentile argomentando chiaramente attorno al concetto di una filosofia della prassi: «quando il fare s'è unificato col conoscere, gli oggetti propri del conoscere sono anche oggetti del fare, e viceversa; di modo che c'è infine una classe unica di oggetti, relativi alla prassi (che è fare e conoscere insieme) e da essa per l'appunto prodotti»¹⁴¹. La prassi, allora, è «l'unica attività originaria»¹⁴², che, identica al pensare, è espressione dell'«energia produttiva dell'oggetto»¹⁴³ da parte del soggetto, e quindi è ragione della realtà del pensare, il quale è reale, «perché e in quanto pone l'oggetto»¹⁴⁴ – perché e in quanto ponendolo lo fa essere.

sce nell'Avvertenza del 1937 alla ripubblicazione del suo «volumetto» – cfr. *ibi*, p. 9). Sull'argomento rimando anche a C. VIGNA, *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 e a ID., *Gentile interprete di Marx*, in AA.VV., *Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, 2 voll., a cura di S. Betti e F. Rovigatti, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1977, vol. II, pp. 885-899.

¹³⁹ GENTILE, *La filosofia di Marx*, p. 161.

¹⁴⁰ Cfr. *ibi*, p. 163, ma poi anche 162,164-165.

¹⁴¹ *Ibi*, pp. 80-81.

¹⁴² *Ibi*, p. 85.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ *Ibi*, p. 82.

L'essere dell'oggetto prodotto della prassi tetica del pensare, come già capiva Hegel attendendo alla posizione dell'essere-determinato (*Dasein*) dopo la soluzione dell'astratto divenire, è l'essere che «è finale di sua natura», e che non è perciò attuazione immediata del «fine» tetico-pratico in cui consiste¹⁴⁵. Esso, cioè, non è già 'fatto', anziché 'fine', prima della mediazione conoscitiva che al conosciuto si dirige come suo fine, precisamente. Ma non esser già come già-fatto-essere prima dello svolgimento mediativo del conoscere ad esso rivolto non è poi altro che esser-fatto-conosciuto soltanto per e soltanto dopo il conoscere. Conoscere che, in quanto pratica posizione dell'essere che-è-fatto e dell'essere che-è-conosciuto – di *tutto* l'essere che è fatto e di *tutto* l'essere che è conosciuto – sa di sé come «continuo farsi della realtà»¹⁴⁶ e dunque sa di sé come *prassi assoluta*.

Il conoscere, conoscendo, si riconosce come assoluta prassi, e cioè come conoscere che è agire e come assoluto conoscere che è assoluto agire. Questa identità intanto toglie la distinzione di teoria e prassi, sicché «ogni pratica è teoria, perché la teoria, in quanto tale, è essenzialmente pratica»¹⁴⁷. Ma poi, l'essenziale praticità della teoresi, è un modo differente di dire opposizione al concetto classico del conoscere che il conoscere intende come visione o modificazione della mente in rapporto alla cosa conosciuta. La negazione che la conoscenza sia visione del conosciuto da parte del conoscente o «alterazione» del conoscente da parte del conosciuto è, di nuovo, affermazione che la conoscenza è «*creazione delle cose*»¹⁴⁸. Questa creazione, se ancora ci fosse bisogno di chiarimenti, da Gentile viene spiegata dicendo che «le cose conosciute, in quanto sono sostanzialmente in virtù del nostro conoscerle, non sono cose per sé stanti e quindi preesistenti alla cogni-

¹⁴⁵ Cfr. *ibi*, p. 139.

¹⁴⁶ *Ibi*, p. 131. Rimando pure alle indicazioni precise di p. 77.

¹⁴⁷ G. GENTILE, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I - *Pedagogia generale*, Le Lettere, Firenze 2003 (1913), p. 84; cfr. anche p. 82.

¹⁴⁸ Cfr. *ibi*, p. 11. Ma cfr. anche GENTILE, *La riforma dell'educazione*, pp. 132-133.

zione; ma sono a volta a volta l'oggetto creato dall'atto della nostra mente»¹⁴⁹.

Ogni dato esperienziale, in tal modo, diviene un prodotto dell'attività o della prassi ontotetica del pensiero. Il che, a differenza di quel che ancora Kant non sa affermare compiutamente, fa appunto del dato che appare qualcosa che è dato di nulla ed è dato da nulla¹⁵⁰. È il pensare stesso e non altro dallo stesso pensare ciò che, ponendo il pensato, diviene il pensato, senza eccedenze noumeniche o ipotesi extra-logiche. Ed è sempre solo il pensare ciò che, negando la sua autonegazione realizzata nel pensato prodotto per questa autonegazione, torna a divenire pensare, e quindi *continua* il divenire del pensare nella negazione del prodotto pensato dal pensare realizzantesi come autonegazione.

L'atto pratico del pensiero, con questo, non è un registratore o al limite un elaboratore di dati esterni all'atto che tale cosiddetta dati va pensando. Al contrario, esso è produttore unico di quel che pensa e di se stesso in quanto orizzonte inoltrepassabile di tutto quel che pensa. E come eterno divenire è il pensare, così «creazione eterna» è la sua vita¹⁵¹ – vita dell'atto pratico assoluto, «sempre nuovo e sempre creativo» perché «non condizionato se non da se stesso»¹⁵².

La vita morale, allora, è conferma dell'identità assoluta di pensare e divenire e della contraddizione trascendentale che individua dialetticamente questa identità, perché anch'essa, attraverso l'idea di prassi che ne sta al fondamento, mostra di essere (o può essere interpretata come) creazione assoluta degli oggetti voluti dal volere dell'Io¹⁵³.

¹⁴⁹ GENTILE, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, p. 11.

¹⁵⁰ Cfr. *ibi*, p. 77.

¹⁵¹ Cfr. *ibi*, p. 124.

¹⁵² Cfr. *ibi*, p. 45.

¹⁵³ Anche Augusto Del Noce, interpretando Gentile, è attento a indicare la primissima rilevanza del concetto di prassi. In A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 69, ad esempio scrive: «Nell'orizzonte della filosofia della prassi non c'è posto che per un idealismo come soggettivismo assoluto o per un materialismo integrale; ma il secondo è contraddittorio con l'idea stessa della prassi» (cito dal primo cap. dell'opera, che è la rielaborazione di un arti-

Tale volere, pensato secondo l'assolutezza propria della prassi dell'Io – o della prassi *che è l'Io* –, vuole volendosi nel contenuto oggetto di volizione ed è posizione e deposizione del voluto attraverso cui esso praticamente va realizzandosi come volere assoluto. In quanto «assoluta autoctisi»¹⁵⁴, infatti, l'atto pratico del pensiero non potrebbe mancare di volontà più di quel che assurdamente potrebbe mancare di conoscenza. In esso «conoscere e volere coincidono perfettamente»¹⁵⁵, perché il soggetto che attua il conoscere è lo stesso soggetto che vuole conoscere, e il soggetto che attua il volere è lo stesso soggetto che conosce di volere. L'Io volendo conosce e l'Io conoscendo vuole. Per questo si dice che l'atto spirituale – che è prassi assoluta dell'Io – è «sempre a un tratto, un farsi che è vedersi, e viceversa»¹⁵⁶. E per questo, anche, il dialettismo dell'Io, più che descrive identicamente teoresi e prassi come processi congiunti ma distinti, fa piuttosto del conoscere l'unica e universale azione pratica e dell'azione pratica l'unico e universale conoscere: pensiero che è atto e atto che è pensiero – senza che altro rimanga concretamente da pensare o da agire.

Propriamente, è l'«attività creativa»¹⁵⁷ dello spirito ciò che consente al mondo morale di essere mondo morale. Questo, in quanto morale, esiste soltanto come «prodotto dello spirito umano»¹⁵⁸. E lo spirito umano, che non si può pensare se non come «autore del suo proprio essere»¹⁵⁹, producendo essenzialmente si produce. Per cui, «se si dice volontà lo spirito come attività produttiva della sua realtà, è chiaro che chi dice bene o male, dice volontà creatrice del bene e del male»¹⁶⁰. «Creatrice», aggiunge

colo del 1964). Si veda inoltre L. RAMELLA, *Il pensiero della mediazione. Augusto Del Noce interprete dell'attualismo*, Vita e Pensiero, Milano 2008, specie nella seconda parte del suo ultimo capitolo.

¹⁵⁴ GENTILE, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, p. 83.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ Cfr. *ibi*, p. 84.

¹⁵⁷ G. GENTILE, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Le Lettere, Firenze 2003 (1916), p. 3.

¹⁵⁸ *Ibi*, p. 7.

¹⁵⁹ *Ibi*, p. 4.

¹⁶⁰ *Ibi*, p. 7.

Gentile, «perché ciò che si dice bene o male è *totalmente* prodotto dalla volontà»¹⁶¹.

L'attuazione del dialettismo dell'Io che realizza il conoscere, riconosciuto il conoscere come volere, non lascia nemmeno al volere la possibilità di attuarsi totalmente nella positività di un bene tutto assolutamente praticato. Il volere, come il conoscere, è infinito generarsi – e quindi è infinita posizione di sé nel voluto e infinita negazione di tale posizione in un rinnovato volere che diviene a sua volta rinnovata posizione di un nuovo voluto. Dicendo più distesamente: la produzione del voluto, in quanto voluto, è la posizione dell'astrattezza del bene, o del bene determinato, che, in quanto bene voluto, è negazione dell'infinito e mobile volere al cui interno, soltanto, il voluto è voluto. L'infinito superamento di questa negazione del volere in cui il bene-voluto consiste (essendo fissazione, in sé, del volere da cui si trova prodotto), è ancora una volta negazione della negazione (negazione dell'autonegazione) che è mediazione e concretizzazione del primo negato. Come mediazione o concretizzazione infinta e inarrestabile, però, il processo del volere riavutosi dal primo voluto non può a sua volta fissarsi nell'astrattezza di un volere che non si determina nella volizione e nella produzione di un bene particolare (di cui, per definizione, il volere è volere). Ma tornando a volere e a produrre il bene come voluto, il volere torna pure a negarsi come puro illimitato volere, e quindi a posarsi nella realtà astratta di un nuovo bene-voluto che al volere resta ugualmente da negare – affinché, intanto, questo bene sia voluto dal volere, e affinché, poi, il volere non si blocchi nel volere (il volere non finisca di volere).

La posizione e la deposizione del particolare bene-voluto da parte del volere che sempre attualmente vuole è lo stesso che l'autoproduzione della volontà attraverso la produzione del bene e la deposizione del male. Il voluto che è posto si intende come il bene che è posto dalla volontà. Ma il voluto che è deposto nel corso dialettico del volere è invece, per l'esattezza, un non-voluto e quindi un non-bene. È, in questo senso, il male che il volere de-

¹⁶¹ Cfr. *ibidem*; corsivo aggiunto.

ve negare come sua astratta negazione per la posizione di sé come concreta volontà di bene. La prassi del volere, allora, mostra di realizzarsi guardando al voluto come al bene da essa prodotto nell'atto del volerlo; ma pure mostra di non smettere il processo della propria realizzazione guardando al voluto *anche* come al male da essa deposto nell'atto di non volerlo ancora, perché rivolta più concretamente a se stessa e quindi all'assoluto divenire dell'atto del volere che, in quanto tale, dev'esser sempre rivolto ad altro.

Il nuovo bene prodotto e voluto dalla prassi assoluta dell'Io sarà l'oggetto superiore del volere rispetto al male di cui esso è negazione – e che, in quanto male, attualmente viene deposto dal volere come il bene di un tempo. Ma poi, è il voluto in quanto voluto, e cioè in quanto negazione e fissazione dell'infinità non partecipiale del divenire del volere, a segnare la negazione formale del bene concreto. Concretamente, il bene si fa dire sempre e solo in relazione al volere da cui è prodotto. E nella posizione astratta del volere nel voluto il bene si trova sempre e solo come bene astratto – e perciò pronto a subito farsi deporre e negare da una posizione superiore della volontà. Allo stesso modo del logo astratto verso il logo concreto, allora, il bene astratto del voluto è negazione del bene concreto del volere. Il quale volere, certamente, attraverso l'astratto bene voluto si realizza; ma sempre realizzando la dinamica fondamentale dell'Io (che vuole e conosce) verso il non-Io (che è voluto e conosciuto): dell'Io, cioè, che si realizza passando per la negazione autoprodotta di se stesso e per la negazione di questa autoprodotta negazione. E per questo, allora, *il voluto in quanto voluto*, nella sua opposizione al volere in quanto volere, sta soltanto come l'astrazione del bene che il volere deve deporre come *il male* da negare per essere concreta produzione del bene¹⁶².

¹⁶² È interessante notare, ancora, come secondo Del Noce, dalla «condanna morale del finito», e cioè dalla identificazione del finito e del male, «quelle forme di razionalismo moderno che *si presentano come assoluto moralismo*, e che appunto in Gentile hanno il loro termine conclusivo, devono passare al *suo annullamento ontologico*» – all'annullamento ontologico dello stesso finito. Cfr. DEL NOCE, *Giovanni Gentile*, p. 175.

Quando Gentile scrive che «la realtà eterna del male come della non-volontà è immanente all'eterna vita del bene»¹⁶³ egli indica esattamente questa dinamica del volere dell'Io che prima è stata ripercorsa dal lato del conoscere dell'Io. La prassi che ancora qui viene descritta, realizzando identicamente il divenire assoluto dell'Io, può essere restituita anche dicendo che la volontà è bene e male insieme: «in quanto essa, oltre ad esser se stessa, come atto che è, e quindi perpetuo processo di autoproduzione, è pure il contrario di se stessa» – e cioè «male» e «non-volere» in quanto «base dello stesso volere»¹⁶⁴.

Il non-volere è base del volere così come il male è base del bene, perché tanto il male quanto il non-volere, per l'attualismo, sono il voluto che è oggetto del volere. E il voluto che è oggetto del volere, in quanto limitazione del volere, è la contraddizione in cui il volere si produce quando, identico al divenire (come pure al pensare), il divenire deve realizzare in modo assoluto attraverso l'indefinita identificazione dei contraddittori 'volere e non-volere' e 'bene e male', all'interno della prassi produttiva della volontà (come pure all'interno della prassi produttiva del pensiero)¹⁶⁵.

La vita morale, allora, nello schema della sua struttura fondamentale può essere così percorsa: «Io voglio *a*; e sono *a*; ma se non volessi altro, io non vorrei più; né quindi sarei più *a*, poiché *a* sono volendolo essere. Quindi voler già *a*, importa volere *a'*, *a''*, *a'''* ecc.; e volere *a'* significa non volere più *a* (che sarebbe non volere *a'*); né, per volere *a''*, posso più volere *a'*, e così via»¹⁶⁶.

Questo tipo di struttura, come Gentile subito dopo non rinuncia ad ammettere, fa vedere che «il volere qualcosa importa quindi disvolerlo»¹⁶⁷. E così fa vedere che solo volendo e disvolendo

¹⁶³ GENTILE, *I fondamenti della filosofia del diritto*, p. 11.

¹⁶⁴ Cfr. *ibidem*.

¹⁶⁵ In questo senso si può leggere *ibi*, p. 91. E si può vedere anche il saggio di E. LAGO, *La volontà di potenza e il passato. Nietzsche e Gentile*, Bompiani, Milano 2005, che, guardando a Severino, si è occupato dei rapporti intercorrenti fra Nietzsche e Gentile quanto alla necessità, comune ad entrambi, di nientificare anche la speciale fissità del passato compiuto.

¹⁶⁶ GENTILE, *I fondamenti della filosofia del diritto*, p. 88.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

lo stesso, il volere, come divenire, si mantiene volere assoluto – e quindi si fa, ugualmente al pensare, divenire assoluto.

Il risultato del dialettismo della prassi – il risultato d’ogni battito che scandisce il ritmo della vita morale – è il «principio di un ritmo nuovo»¹⁶⁸ che comincia con un nuovo colpo che è negazione del precedente e che, in quanto tale, è continuazione dell’inesauribile «processo di posizione»¹⁶⁹ della realtà spirituale. Sì, perché ogni volizione determinata concentrata nell’oggetto voluto, levata dall’astrazione che la separa dal volere assoluto in cui soltanto può essere quella determinata volizione che è, mostra di essere indirizzata come suo fine concreto sempre e solo al volere puramente considerato – cioè considerato assolutamente, come svolgimento attuale dello spirito¹⁷⁰. E lo spirito, come «processo di autocreazione dell’essere»¹⁷¹ o come assoluto farsi, è «eterno problema che è eterna soluzione, eterna soluzione che è eterno problema»¹⁷². In quanto «opera eterna»¹⁷³ mai totalmente compiuta, esso risolvendo un problema procura un problema ulteriore, e realizzando una volontà produce una volontà superiore.

Prima del problematicismo, allora, rimanendo nel più puro attualismo, lo spirito non dice altrimenti che «So e non so» – quando, «adempito il proprio dovere», si rimette in cerca di «nuovo dovere», mai pago del già fatto e del già pensato e costantemente impegnato a oltrepassare quel che ha appena realizzato¹⁷⁴.

¹⁶⁸ *Ibi*, p. 44.

¹⁶⁹ *Ibi*, p. 63.

¹⁷⁰ Cfr. *ibi*, pp. 62-63.

¹⁷¹ GENTILE, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, p. 176.

¹⁷² *Ibi*, p. 235.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ Per l’insieme della citazione rimando a G. GENTILE, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. II - *Didattica*, Le Lettere, Firenze 2003 (1913 – benché la data sul frontespizio della prima edizione riporti 1914 [per questo si veda l’*Avvertenza* alla quarta edizione]), p. 72. Le stesse cose si trovano dette anche a pp. 69-70. Quanto al problematicismo, mi limito a osservare che, nell’opera che di fatto ne sancisce la nascita, Ugo Spirito più volte ripete: «Non posso aver coscienza della tesi senza che sorga l’antitesi e perciò il problema che mi impegna alla ricerca della soluzione: ma non posso poi aver coscienza della soluzione senza che questa diventi la tesi di una nuova antinomia e non riecheggia una nuova antitesi e una nuova soluzione. La quale non è,

L'impegno costante dello spirito per la sua interminabile affermazione è, così, il «dramma» senza «catastrofe» che lo vede eternamente impegnato a dibattersi «tra l'essere e il non esse-

a guardar bene, la soluzione di un *altro* problema, bensì la vera soluzione del *primo* problema e vera non in quanto soluzione che si ponga come una nuova tesi, ma solo in quanto concepibile fuori di ogni ulteriore antinomia. E se la serie delle antinomie non si riesce a spezzare una buona volta, la soluzione del *primo* problema, per elementare ed evidente che appaia, non è soluzione; il *primo* problema si converte nell'*ultimo* e com'esso dilegua nell'indistinto» – cfr. U. SPIRITO, *La vita come ricerca*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007 (1937), con *Introduzione* di H.A. Cavallera, pp. 42-43. Al culmine dell'insolubilità delle antinomie, poi, Spirito scrive proprio (come tornerà a scrivere in seguito) che «Se è vero che non si sa, è anche vero che non si può non sapere» – *ibi*, p. 48). Dovendo purtroppo strozzare per limiti di spazio il discorso relativo al confronto di attualismo e problematicismo, va detto anche, per lo meno, che la complessità delle questioni sollevate dal levarsi di questo figlio legittimissimo dell'idealismo attuale non può certamente essere risolta facendo vedere semplicemente che esso ripete cose già poste dal pensiero genitore – senz'altro precisare. È, al contrario, proprio a partire dal ripensamento delle stesse affermazioni gentiliane che il problematicismo spiritiano cresce come un pensiero distinto dal pensiero di cui è figlio e con cui si confronta – recando problemi essenziali e determinatamente obiettando. Qui mi contento di rimarcare solamente la 'quasi identità genetica' delle due correnti. Oltre alla recensione del 1937 di Delio Cantimori, alla risposta del 1938 di Spirito e al giudizio finale (sempre del 1938) di Gentile su *La vita come ricerca* (tutti i testi sono riediti in Appendice al volume sopracitato), si vedano almeno di U. SPIRITO, *Il problematicismo*, Sansoni, Firenze 1948, e ID., *Storia della mia ricerca*, Sansoni, Firenze 1971; invece, per lo sviluppo della discussione che qui è rimasta strozzata rimando ad altri due scritti fondamentali di Bontadini che, con le opere citate in precedenza, completano il disegno del suo pensiero e chiudono anche l'elenco dei suoi lavori, ovverosia: G. BONTADINI, *Dall'attualismo al problematicismo*, Vita e Pensiero, Milano 1996 (1946), con *Introduzione* di C. Vigna, e ID., *Dal problematicismo alla metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1996 (1952), con *Introduzione* di P. Faggiotto; ad essi aggiungo, per la prossimità con le tesi bontadiniane, E. SEVERINO, *Note sul problematicismo italiano* (1950), ora ripubblicato in Appendice a ID., *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994 (1950), pp. 355-447 – la cui distanza dal successivo e già ricordato *Attualismo e problematicismo*, pertanto, è da tenere presente. Chiudo rimandando ancora a VIGNA, *Attualismo, problematicismo, metafisica*, che sottopone ad esame i nessi più importanti cui prima facevo riferimento.

re»¹⁷⁵, e che, una volta di più, stabilisce assieme all'assolutezza del suo divenire anche l'estensione trascendentale della sua praticità ontologica e morale.

Per l'Io, infatti, «il principio d'ogni moralità consiste nel vedersi tutto impegnato in ogni parte del mondo, e tutto il mondo impegnato in ogni attività del nostro Io: opere, parole, pensieri, che son tutti opere: tutto un fare, che è il farsi stesso del mondo»¹⁷⁶. E di conseguenza, il principio d'ogni moralità è fatto consistere, per l'essenziale, nella stessa dinamica conoscitiva concretamente saputa e praticamente interpretata. È fatto consistere, cioè, precisamente nella sintesi che l'Io realizza allorché, pensando qualcosa, pensa se stesso pensante il qualcosa pensato – e dunque, nella sintesi che l'Io realizza allorché, producendo qualcosa, produce se stesso produttore il qualcosa prodotto.

La «presenza del soggetto nel giudizio», spiega Gentile, è ciò in forza di cui si pone «ogni valore pratico»¹⁷⁷. Tale presenza «importa che ogni giudizio che non abbia l'Io a soggetto della proposizione, con cui grammaticalmente si esprime, è veramente parte integrante (come oggetto) di un altro giudizio in cui il soggetto è appunto l'Io»¹⁷⁸. Come «coscienza (affermazione) di qualche cosa» il giudizio è «fondamentalmente coscienza di noi in quel qualche cosa: *autocoscienza come coscienza*»¹⁷⁹. E poiché non c'è mondo che caschi fuori della coscienza, il «vero, reale giudizio» – che è «azione» e «volontà»¹⁸⁰ – è l'atto ontotetico dell'Io autocosciente, che generando il mondo genera se stesso, e

¹⁷⁵ Cfr. GENTILE, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, pp. 139-140.

¹⁷⁶ *Ibi*, p. 214.

¹⁷⁷ Cfr. *ibi*, p. 30.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ Cfr. *ibidem*. Qui, anche, viene fatto l'esempio: «Il dire pertanto che “Napoleone vinse la battaglia di Austerlitz”, è espressione ellittica d'un pensiero, che, espresso pienamente, sonerebbe invece: “Io penso che Napoleone vinse la battaglia di Austerlitz”». Cfr. anche VIGNA, *Ragione e religione*, p. 185.

¹⁸⁰ Cfr. GENTILE, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, p. 35.

che giudicando concretamente si fa assoluta prassi creativa e autocreativa¹⁸¹.

La negazione attualistica della distinzione di teoria e prassi fa della realtà conosciuta dallo spirito non altro che la stessa realtà dello spirito. Realtà che «non esiste se non in quanto egli la conosce»¹⁸², e che vien prodotta praticamente nell'atto che la produce teticamente come momento della stessa, unica, prassi produttiva.

A partire da qui, allora, si può intendere perché l'idealismo attuale si trovi a sostenere un'etica del sapere che è, in realtà, un'etica del sapere assoluto assolutamente considerato. In base all'unico dovere che c'è e che è «quello dell'atto, fuori del quale non c'è materia di doveri»¹⁸³, l'attualismo afferma che la vera colpa è restare nell'aver pensato, tentando di arrestare assurdamente il divenire spirituale alla sua forma immobile e naturale, mentre la virtù più grande, ciò che davvero è importante, è continuare a pensare, rilanciando l'autoproduzione dell'Io e dell'autoconcetto¹⁸⁴. Ma anche il piacere dello spirito, non meno del suo dovere, si pone tutto nell'essere dell'atto dello spirito che si oppone – in quanto atto – al suo non essere – in quanto fatto –, vincendolo e asservendolo progressivamente a sé come natura piegata al volere che esso realizza¹⁸⁵.

E d'altra parte, il volere realizzato dal progresso spirituale del mondo e dal progresso morale dell'uomo che trascendentalmente si sa come produttore spirituale del mondo si può ben guardare anche come il frutto del lavoro dello spirito dell'uomo. Di quel lavoro, che è «l'atto in cui la libertà consiste»¹⁸⁶.

Dovere, piacere e lavoro dell'uomo stanno tutti nel pensare. Sicché, scrive Gentile: «Quanto più l'uomo pensa, tanto più altera se stesso, tanto più è oggettiva quella realtà che egli realizza con

¹⁸¹ Cfr. *ibi*, p. 33.

¹⁸² Cfr. GENTILE, *I fondamenti della filosofia del diritto*, p. 118.

¹⁸³ *Ibi*, p. 65, nota 1.

¹⁸⁴ Rimando, su tutti i luoghi, alle parole conclusive del vol. II del *Sistema di logica come teoria del conoscere* (p. 384). Ma pure in GENTILE, *Genesi e struttura della società*, pp. 44-49, si trovano esplicite e abbondanti indicazioni.

¹⁸⁵ Cfr. pp. 85-86, sempre in GENTILE, *Genesi e struttura della società*.

¹⁸⁶ GENTILE, *La riforma dell'educazione*, p. 99.

la coscienza, tanto più vede variare, svilupparsi, ingrandire, giganteggiare l'oggetto, il mondo che egli conosce: poiché essere è per lo spirito alterarsi¹⁸⁷. L'alterazione spirituale realizzata nel pensare – e quindi nel lavoro del conoscere che è piacere e dovere dell'uomo – non si potrebbe porre, però, se il pensare non fosse un atto essenzialmente libero – e se, ancora, la prassi del pensare non fosse prassi assoluta, cioè prassi autorivolta e incondizionata¹⁸⁸. Libero lo spirito deve essere sia nella posizione del pensiero, in forza della quale esso pensa quello che pensa, sia pure in ogni azione che «sia azione sua, e azione veramente umana»¹⁸⁹.

Ora va aggiunto che, quando l'attualismo parla di libertà, esso intende riferirsi esattamente (e ormai non potrebbe essere altrimenti) al «potere proprio dell'uomo di farsi da sé quello che esso è, e perciò di iniziare la serie dei fatti in cui si manifesta ogni sua azione»¹⁹⁰. E l'inizio della serie pratica cui ci si riferisce va preso non in modo qualsiasi, ma, nuovamente, come l'«inizio assoluto»¹⁹¹ estraneo al fatto naturale e proprio, invece, di una libertà «piena e assoluta»¹⁹² come la prassi che per lei si realizza.

La libertà, cioè, per l'attualismo non può essere mai «condizionata» e mai «relativa»¹⁹³. La libertà «o è assoluta, o non è nulla»¹⁹⁴. Essenzialmente riferita allo spirito assoluto a cui ogni realtà e ogni verità è stata ridotta, la libertà non è meno infinita e meno illimitata dello spirito a cui è riferita e fuori di cui niente si dà. Limitata essa può essere solo da nulla – nulla essendo ciò che rimane di là dello spirito a limitarne la libertà¹⁹⁵.

Ma poiché nulla rimane nemmeno di là del divenire che è il farsi dello spirito, l'assoluta libertà spirituale dev'essere intesa

¹⁸⁷ *Ibi*, p. 168.

¹⁸⁸ Di «autoprassi» si parla in GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, pp. 242-244.

¹⁸⁹ Cfr. GENTILE, *La riforma dell'educazione*, p. 38.

¹⁹⁰ *Ibi*, p. 33.

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² *Ibi*, p. 32.

¹⁹³ Cfr. *ibi*, p. 40.

¹⁹⁴ *Ibidem*, corsivi aggiunti.

¹⁹⁵ Cfr. *ibi*, pp. 40-41.

‘combaciare’ allo stesso assoluto divenire spirituale¹⁹⁶. Il divenire, anzi, è «lo sviluppo del concetto di libertà», così come «l’eticità sviluppa e compie il concetto di divenire»¹⁹⁷. Per modo che: «La libertà non è libertà vera, se non è processo, divenire assoluto; ma questo divenire non è veramente assoluto, se non è moralità»¹⁹⁸.

E la moralità, allora, non è solo conferma altisonante della assolutezza del divenire che l’identità col pensare riusciva a fondare, ma – più radicalmente – essa, in quanto etica del sapere e in

¹⁹⁶ Cfr. *ibi*, p. 91.

¹⁹⁷ Cfr. *ibi*, p. 101.

¹⁹⁸ *Ibidem*. Tornando a dire come questo aspetto fondamentale del pensiero gentiliano sia stato particolarmente e giustamente evidenziato da Severino (cfr. *Attualismo e «serietà» della storia* e gli altri due saggi di *Oltre il linguaggio*), ci si può fermare un secondo a considerare come – solidalmente – tanto Severino quanto Gentile sottoscrivano l’affermazione per cui o la libertà è assoluta libertà, oppure non esiste come libertà. La direzione logica è la stessa per entrambi – almeno in via della rimozione di quanto, per ciascuno, è ritenuto essere assurdo; il verso, naturalmente, è opposto: Gentile approdando all’assoluta libertà, Severino approdando all’assoluta necessità. Se ogni cosa, *nella sua verità* (che significa: *nella sua vera-identità*), si riduce all’assoluto del divenire (Gentile) o all’assoluto dell’essere (Severino), certamente non resta che sposare, fedelmente, o l’assoluta libertà o l’assoluta necessità come contrari assoluti da assumere senza possibilità di scelta alternativa. Il concetto di una libertà relativa e il concetto di una necessità limitata, pertanto, non hanno modo di affermarsi finché, nel rilievo della contraddittorietà interna alla possibilità di un divenire assoluto, la differenza capitale dell’essere infinito e dell’ente finito (la differenza della loro verità, e la differenza della loro vera-identità) non viene rispettata fin dalle prime battute dell’ontologia e, quindi, fin dal principio della stessa semantizzazione dell’essere che l’ontologia stabilisce. Cfr. E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1999 (1980), e gli scritti che cronologicamente seguono – specialmente ID., *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995; ID., *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001; ID., *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007. Cfr. quindi, anche in risposta alla posizione severiniana, C. VIGNA, *Sulla semantizzazione dell’essere* (1993); ID., *Semantizzazione dell’essere e principio di non contraddizione. Sul libro Gamma della «Metafisica» di Aristotele* (1993); ID., *Severino e l’ontologia neoparmenidea. Schema di confutazione* (1992), tutti ripresi in ID., *Il frammento e l’Interno*, pp. 119-134, 185-221, 475-488; poi ID., *Sulla semantizzazione dell’essere. L’eredità speculativa di Gustavo Bontadini*, in ID. (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 41-57.

quanto logica della prassi, è la forma spirituale che più concretamente realizza il *sapere assoluto* dell'*assoluto divenire del volere* e la *prassi assoluta* dell'*assoluto divenire del pensare*.

La vita morale, infatti, per Gentile costringe la riflessione filosofica di fronte a un'alternativa essenziale che egli così riassume: «O il mondo c'è, tutto, prima di noi, e noi non ci possiamo nulla; e quel che facciamo, non può essere più che un vano giuoco. O c'è un mondo di cui noi siamo il principio; e questo mondo non può aggiungersi a un altro mondo, che ci sia già, e che, pel fatto di essere oggetto, universalmente, del conoscere, sarebbe già tutto»¹⁹⁹. Poiché, però, il secondo corno di questa alternativa universale *pare* doversi affermare di necessità per la continuamente argomentata contraddittorietà della situazione descritta nel primo corno (situazione universale e contraria – ma non contraddittoria... – della situazione descritta nel secondo corno, appunto), la riflessione deve anche comprendere che l'umanità cui si fa riferimento (il 'noi') non può essere principio di alcunché se il volere in ragione del quale essa produce il mondo morale non è un volere assoluto. E, più determinatamente: se questo volere non è un volere assoluto che è assoluto principio del mondo da esso prodotto, in quanto fondato, come volere originario, in una libertà altrettanto assoluta e altrettanto assolutamente originariamente creativa²⁰⁰.

Si può pertanto osservare che, attraverso il concetto della prassi assoluta e dell'assoluta libertà in cui la moralità dello spirito si attua, il pensare rafforza ed accresce, se possibile, la coscienza della sua identità al divenire, che è già fondamento della assolutezza di questo. Tant'è che proprio dalle pagine dedicate da Gentile allo studio dell'educazione e dell'etica emergono le indicazioni più precise e sintetiche circa il rapporto che unisce divenire e pensare in un solo concreto assoluto, a partire dalla più alta conferma (*creduta*) della loro perfetta identità.

In queste pagine, effettivamente, l'idealismo attuale dice esplicitamente che «una realtà che non sia pensiero diviene relativa-

¹⁹⁹ GENTILE, *I fondamenti della filosofia del diritto*, p. 61.

²⁰⁰ Cfr. *ibidem*.

mente»²⁰¹; che soltanto «il pensiero, lo spirito è divenire assoluto»²⁰²; e che nel divenire che è «suo» – del pensiero, dello spirito, e in quanto perciò ‘divenire assoluto’ – si trova e «consiste» la «libertà» che è «sua» – del pensiero, dello spirito che è divenire assoluto, e in quanto perciò ‘libertà assoluta’²⁰³. Si dice cioè che nell’unico e assoluto divenire che è divenire del pensiero e dello spirito consiste la libertà assoluta che, solamente come assoluta, consente alla prassi umana di essere creatività assoluta e assoluta negazione dell’estraneità del mondo allo spirito umano.

Il vero male, per questa via, diviene la *schiavitù* di ciò che spirito non è. E il vero bene la stessa *libertà* che lo spirito, come sua essenza, «si travaglia in perpetuo a realizzare»²⁰⁴.

Quello che ora resta da vedere è se il concetto della prassi assoluta dell’Io, fissato a partire dall’assoluta identificazione di pensare e divenire e dalla contraddizione trascendentale del farsi della verità, e poi del farsi della libertà spirituale, riesca effettivamente ad essere negazione assoluta dell’estraneità del mondo allo spirito umano, o se – piuttosto –, per pensarsi, quel concetto non debba anche riproporre strutturalmente ciò che, con più forza, la sua posizione intenderebbe negare.

²⁰¹ GENTILE, *La riforma dell’educazione*, p. 92.

²⁰² *Ibi*, p. 93.

²⁰³ Cfr. *ibidem*.

²⁰⁴ Cfr. GENTILE, *Genesi e struttura della società*, p. 56.

CAPITOLO TERZO

Ritorno della presupposizione e contraddizione dell'attualismo

1. *Sul senso ambivalente del non-Io*

Il pensiero è divenire se, come pensiero e in quanto pensiero, viene pensato quale progressiva e indefinita identificazione dei contraddittori Io e non-Io. E, d'altro lato, il divenire può essere identificato al pensiero soltanto sulla base di questo movimento dialettico che al pensiero viene attribuito. L'assolutezza che è propria del pensiero nella sua intrascendibilità può così essere predicata anche del divenire che, legandosi in identità al pensiero, del pensiero guadagna l'estensione interale.

Se questa, in sostanza, è la concatenazione fondamentale secondo cui l'attualismo argomenta la posizione necessaria del divenire assoluto – e quindi della libertà assoluta e della prassi assoluta –, va detto che tale concatenazione non riesce a porsi senza determinare, per il pensiero, la difficile situazione per la quale: ciò che originariamente si trova trascendentalmente opposto è visto entrare in relazione solo a patto di negare l'opposizione originaria che esclude trascendentalmente la compresenza degli opposti; e per la quale ciò che dialetticamente si trova posto in relazione mediante la negazione dell'opposizione originaria che esclude trascendentalmente la compresenza degli opposti entra in relazione al proprio opposto solo a patto di cessare di essere l'opposto che è. E dunque, allora: se uno rimane l'opposto che è, dell'altro non sa niente perché è totale – trascendentale – esclusione della posizione dell'altro; e se invece dell'altro viene a sapere, perché la posizione di questo ha aggirato la prima esclusione di quello, quell'uno che di quest'altro adesso dovrebbe sapere non c'è più come quell'uno che l'altro non è. E insomma, quando l'uno sa dell'altro, l'altro non è più altro e l'uno non è più uno, perché en-

trambi sono diventati l'opposto che originariamente negavano trascendentalmente di essere. E chi sa cosa di chi quando la relazione conoscitiva si dice realizzata rimane pertanto alquanto problematico da stabilire.

Con un po' di pazienza il bandolo di questa intricata matassa può cominciare ad essere recuperato, notando che l'opposto del pensare' cui il pensato o il non-Io si trova identificato nel discorso gentiliano non è qualcosa che, in quanto tale – e cioè in quanto 'opposto del pensare' – possa significare diversamente da 'ciò che il pensare non è' – e possa cioè significare diversamente dalla negazione del pensare. Ora, se il pensare, inteso come pensiero in atto o atto del pensiero, è ciò che dice il senso vero e concreto della realtà innegabile del pensiero – ed è cioè ciò che dice il fatto innegabile per cui il pensiero si dà sempre e comunque, finanche là dove si porta il tentativo della sua impossibile e contraddittoria negazione –, quel che si pone dinnanzi al pensare come la negazione del pensare è quel che va riconosciuto come l'impossibile e contraddittorio pensiero indicato come non-pensiero, ovverosia come quell'impossibile e contraddittorio contenuto di pensiero che si pone come un non-contenuto di pensiero – e che cioè si pone come quell'impossibile e contraddittorio pensato-impensato che la rimozione della presupposizione naturalistica da lungo ha levato dal numero degli oggetti di pensiero non impossibili e non contraddittori.

In altri termini, quando l'Io concretamente pensato è inteso essere lo stesso che la coscienza che si riporta a sé dopo essersi negata identificandosi all'oggettività ad essa opposta e indicata come non-Io, il non-Io rimane inevitabilmente il nome di ciò che, in quanto negazione dell'Io – tanto della forma astratta (immediata coscienza) quanto della forma concreta (divenuta autocoscienza) dell'Io – è il vuoto totale di coscienza e conoscenza, ciò che, cioè, si pone lì dove il conoscere non arriva, perché se vi arrivasse lì anche dovrebbe morire, sprofondandovi in attesa di risorgere come nuovo conoscere liberatosi dalla negatività oggettuale contraria al conoscere. E in questo senso, dunque, il non-Io rimarrebbe ancora come l'oggetto presupposto nella sua estraneità all'Io e

che tuttavia proprio l'Io confermerebbe di portare in seno recando testimonianza della sua presupposta estraneità.

Resta anche, però, che se il non-Io cui l'Io conoscendo si rivolge come a contenuto della sua soggettività, o se il pensato dal pensare nell'atto in cui il pensare concretamente pensa qualcosa e non è astratto pensare, se tale conosciuto e tale pensato possono essere conosciuti e pensati per quello che sono e non risultano invece come un nulla di conosciuto e come un nulla di pensato, essi, per quel che determinatamente sono, non possono essere anche la mortificazione annullante del conoscere e del pensare.

Questa annullante mortificazione non possono essere, sia perché essa viene esclusa direttamente dalla trascendentalità del pensiero che si impone per la contraddittorietà interna alla figura del presupposto naturalistico (o del pensato impensato, o del limite del pensiero ecc.), sia perché essa viene altrettanto direttamente esclusa dall'esperienza concreta del pensiero che, nella sua innegabile intrascendibilità, è sempre pensiero di qualcosa di determinato e mai pensiero di nulla: in quanto pensiero di nulla, sarebbe esattamente nulla di pensiero. E d'altra parte, proprio l'attualismo afferma che il fuoco del pensare, per mantenersi vivo, non può fare a meno di alimentarsi di combustibile.

Stando ancora alla metafora: se il combustibile, in quanto tale, fosse ciò che, anziché alimentare, spegnesse il pensiero, allora esso non sarebbe più combustibile da ardere volendo alimentare il fuoco, ma piuttosto acqua da cui il fuoco viene estinto – e tutta la bontà dell'immagine sarebbe allora da negare. Lo sarebbe, certamente, se il logo astratto, anziché esser visto come il necessario correlato dell'*esserci* (dell'*esser pensato*) del concreto, malgrado le intenzioni sistematiche, nell'impianto concettuale continuasse invece a farsi intendere fondamentalmente come la vecchia, presupposta e rinnegata natura.

È vero che, a fronte di una sconfinata quantità di affermazioni dirette in questo ultimo senso, Gentile in qualche passo si trova anche a specificare che gli opposti di cui il divenire dell'atto si nutre devono essere intesi come opposti correlativi, e quindi co-

me opposti che si implicano, in certo senso²⁰⁵. Ma poi è vero soprattutto che la correlazione di cui si parla viene sempre ugualmente trattata in forma tale per cui l'opposizione dei correlativi Io e non-Io, pensare e pensato, astratto e concreto, continua a significare che l'un opposto è *esclusione* dell'altro, che dove *c'è* l'uno l'altro *non c'è*, e quindi che il *pensamento dell'uno* (il senso dell'esserci di qualcosa è necessariamente il senso dell'essere del qualcosa per il pensiero, innanzi al pensiero²⁰⁶) è *negazione del pensiero dell'altro*²⁰⁷.

Quando, ad esempio e secondo i testi già citati, Gentile parla del doppio aspetto del pensato o delle due facce della natura²⁰⁸, oppure quando si ferma a dire più determinatamente che il logo astratto, in quanto «essere pensato o mediato»²⁰⁹ non è la contraddizione del pensare espressa dall'«essere naturale, o puramente immediato»²¹⁰, egli tuttavia continua a indicare l'*affermazione*

²⁰⁵ A p. 40 di GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, si dice che l'autocoscienza «non richiede soltanto l'identità dell'oggetto col soggetto del pensare, ma anche la differenza: la dura e rigida opposizione del pensare col pensato, del logo concreto col logo astratto». Subito, però, si aggiunge il rilievo di spicco cui nel testo facevo riferimento: «D'altra parte, questa stessa opposizione sarebbe impensabile se non fosse l'opposizione di due termini opposti in quanto correlativi, ciascuno dei quali non può essere tanto opposto all'altro ed esclusivo, da non includere perciò una relazione essenziale all'altro, e da non contenere per tal modo l'altro dentro di sé».

²⁰⁶ Cfr. ancora GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, p. 120.

²⁰⁷ Risparmiando la fatica di star dietro a un lungo elenco di passi recati a conferma del prevalere di questa posizione (per un elenco di questo tipo ci vorrebbero pagine e pagine di note), mi limito soltanto a indicare: p. 102 di GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, in cui si parla di Io e non-Io come di «due opposti che reciprocamente si escludono»; e p. 157 di G. GENTILE, *La filosofia dell'arte*, Le Lettere, Firenze 2003 (1931), in cui si dice significativamente così: «Due contrari non sono parti, che si possano mettere insieme; perché *contrari sono in quanto l'uno si mangia l'altro*. La loro unione è l'*unità mobile* che nel suo processo accoglie e risolve in sé i contrari» (corsi-*vi aggiunti*).

²⁰⁸ Cfr. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, pp. 242, 247-248.

²⁰⁹ GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, p. 180.

²¹⁰ *Ibidem*.

oggettiva dell'essere in cui l'astratto consiste: sia come l'opposto dell'*affermazione soggettiva* – e quindi come quell'*affermazione affermata* che «noi opponiamo a noi, attività *affermante*»²¹¹ –, sia come la «negazione dell'essere naturale»²¹² propriamente detta – e quindi come la negazione dell'opposto dell'atto affermate del pensiero. Ma essendo *sia* l'opposto dell'attività affermate – in quanto oggetto affermato –, *sia* l'opposto dell'opposto di questa stessa attività – in quanto negazione dell'essere naturale, che per definizione al nostro pensiero attuale si oppone –, il logo astratto o il non-Io mostra di esser costantemente pensato da Gentile come il concetto più contraddittorio della sua teoria del conoscere²¹³.

Il fatto che, proprio nel punto del *Sistema di logica* dove maggiormente intenso si fa lo sforzo di composizione di astratto e concreto, la pagina riveli di poter salvare il dialettismo del pensare solo a patto di far fare all'astratto pensato la funzione ambivalente del negativo del concreto pensare e del negativo della natura opaca che del concreto era già la suprema negazione, tale fatto lascia vedere la contraddizione in cui il concetto del pensato – e quindi del non-Io – debba essenzialmente essere mantenuto affinché la relazione di pensare e pensato – e quindi di Io e non-Io – possa essere dialetticamente decifrata al modo di un'indefinita identificazione di opposti che si escludono perché non si lasciano pensare insieme.

Ancora dicendo che il conoscere «pone dentro di sé, come negazione di sé, dal cui superamento esso risulta dialetticamente, l'ignoto»²¹⁴, Gentile mostra di concepire identicamente e assur-

²¹¹ Cfr. *ibi*, p. 179.

²¹² *Ibi*, p. 180.

²¹³ Cfr. di nuovo VIGNA, *Ragione e religione*, p. 355: «tutta l'ambiguità (anche come radice dell'errore) del lato gnoseologico della filosofia gentiliana può essere raccolta in questo: nel *non avere*, Gentile, usato due semantiche a proposito dell'oggetto, ma nell'aver connotato e l'oggetto in quanto presupposto e l'oggetto in quanto non presupposto con la stessa semantica, *che è la semantica dell'oggetto presupposto*». Cfr. anche pp. 147, 164 e ID., *Attualismo, problematicismo, metafisica*, pp. 329-330 (ma la critica vignana, nel complesso, si incentra proprio su questo rilievo).

²¹⁴ GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, p. 196.

damente la cosa conosciuta, in quanto conosciuta e dunque opposta al conoscere, come l'ignoto che, in quanto ignoto e dunque opposto al conosciuto: o si fa pensare come il nulla e la contraddizione della cosa naturale e impensata, o si fa riconoscere come il concetto poverissimo della cosa pensata essendo semplicemente determinata come 'ignota'²¹⁵. Nell'uno e nell'altro caso, però, l'*ignoto* posto al centro del dialettismo del conoscere dell'Io come suo non-Io riesce ad assumere la posizione che tiene solo essendo il *conosciuto* che, se non contraddittoriamente pensato, deve essere pure il conosciuto (ri)conosciuto come tale. Quando infatti, come 'ignoto', provasse a portarsi fuori del conoscere come *esclusione e negazione* del conoscere, per lo stesso insegnamento gentiliano esso farebbe la fine della bolla di sapone che ti esplose di fronte non appena hai provato a gonfiarla.

Cascando nel nulla della contraddizione noumenica o terminando per essere ancora qualcosa di pensato, per quanto misero, l'ignoto che è ammesso e richiesto dal dialettismo dell'Io non può essere il massiccio non-Io che all'Io servirebbe come il reale contraddittorio in cui è possibile autonegarsi per divenire assolutamente. Questo massiccio non-Io trascendentalmente opposto all'Io non potrebbe essere, proprio perché, in quanto contraddittorio nulla o in quanto misero conosciuto, esso non sarebbe quell'opposto dell'Io che, essendo posto di contro all'Io, l'Io negherebbe escludendolo lontano da sé. Il conosciuto, in quanto conosciuto, è ciò che sta solo e soltanto là dove c'è anche il conoscere – nell'*insieme relazionale ed inclusivo di conoscere e conosciuto*.

E invece, pensando la relazione dialettica di Io e non-Io come una negazione escludente la compresenza dei termini relati, o come l'attestazione dell'impossibile star insieme di questi, l'attualismo è costretto a porre il legame dei due solo nel passaggio identificativo dell'Io nel suo contraddittorio non-Io e viceversa. Operando in tal modo, però, il logo astratto che per l'attualismo dovrebbe avere superato l'opposizione al pensiero da

²¹⁵ In GENTILE, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, p. 248, l'ignoto è definito con efficacia «una brutta e piccina cosa notissima».

cui è pensato, essendo finalmente concepito anch'esso come logo, o pensiero, e non più come esterna materia, continuando invece ad esser posto, in quanto non-Io, «sempre in opposizione al pensiero che lo pensa»²¹⁶ in quanto Io, finisce precisamente per essere tanto il contraddittorio del pensiero quanto pure il contraddittorio del contraddittorio del pensiero. E insomma: per il bisogno di una contraddizione trascendentale in cui riporre l'assoluto divenire, il pensiero arriva ad essere il luogo in cui la contraddizione viene individuata più di quello che la concreta realtà dello stesso pensiero riesce effettivamente a sopportare. Il pensiero, così, se riconosce la sua trascendentalità per la rimozione della contraddittorietà di qualcosa che gli si presenta assolutamente opposto (la natura presupposta), poi è costretto a vivere soltanto nel riconoscimento dell'alternanza dialettica degli assolutamente opposti (Sé e non-Sé) che, in quanto divenire-di-sé, il suo sviluppo contiene in sé²¹⁷.

²¹⁶ Cfr. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, p. 278.

²¹⁷ La forma assoluta della religione, in questo senso, segna per la vita dello spirito il momento che effettivamente ed emblematicamente realizza – essendo momento trascendentale della vita spirituale – il dialettismo della soggettività dal lato dell'autonegazione nell'oggettività o nell'assoluto non-Io. Si prenda, per questo, G. GENTILE, *Che cosa è la religione?* (1936), ripubblicata nella parte aggiunta alla riedizione di ID., *Discorsi di religione* (1920), in ID., *La religione*, Sansoni, Firenze 1965, dove dell'uomo si dice: «Per acquistar coscienza di sé pensa; e pensando si trova ad essere soggetto di un pensiero che è pensiero di qualche cosa. Egli e l'oggetto: due termini opposti, irrisolvibili l'uno di fronte all'altro, reciprocamente escludentisi: l'essere dell'uno, non essere dell'altro. L'uomo perciò, per acquistar coscienza di sé, si trova davanti a quella che, pensata da lui e non potuta non pensare, è la Realtà: davanti a una realtà che, almeno da principio, non può non rappresentarglisi come tutto; e lui perciò nulla. Nulla, perché codesta realtà equivale al suo non essere. È il momento dell'oggettività della coscienza di sé (autocoscienza): momento eterno dello spirito umano, perché costitutivo della sua natura, essenziale all'ideale processo del suo realizzarsi» (p. 397). Aggiungo appena che tutta la prima parte dei *Discorsi di religione* (e cioè le pagine della loro prima edizione – cfr. *ibi*, pp. 283-389) è un altro testo fondamentale per l'intendimento della dottrina attualistica e per la comprensione dei concetti di prassi e libertà discussi al capitolo precedente. La sinossi invece più potente che Gentile offre del rapporto dialettico intercorrente fra arte, religione e filosofia – come posizioni spirituali della

Non c'è quindi, per il pensiero, la possibilità di un «passaggio dal pensiero alla natura»²¹⁸, una volta che la natura, come pure la cosa ignota, è stata riconosciuta essere o una vuota impossibilità o un concetto a minima intensità. Se il nulla non è e il concetto è concetto di pensiero anche quando è scoperto essere un concetto molto poco determinato, il pensiero non ha mai modo di incontrare quella così rigida negazione di sé che il divenire, come divenire dialettico di sé, gli prescrive per poterlo essenzialmente e assolutamente definire.

Il punto critico del discorso attualistico, allora, si lascia scoprire soprattutto là dove questo discorso indica la possibilità dell'unità degli opposti contraddittori Io e non-Io (pensare e pensato, soggetto e oggetto), senza la quale il pensiero concretamente non ci sarebbe, solo e soltanto nell'identificazione degli opposti contraddittori. Ovverosia: quando l'attualismo riconosce che il pensiero non potrebbe essere pensiero se esso non fosse l'unità dell'attività del pensare e della cosa che da tale attività vien pensata, esso però pensa che tale unità non si possa configurare diversamente dal processo identificativo dei contraddittori in essa implicati. Essendo l'unità degli opposti Io e non-Io, il pensiero per l'attualismo può esserci soltanto se l'unità che esso è non è qualcosa di diverso dalla progressiva identificazione degli opposti tenuti in unità. I quali, dunque, sarebbero tenuti in unità come *opposti* proprio grazie al fatto di esservi posti *progressivamente*, e

pura soggettività, della pura oggettività e della sintesi concreta di soggettività e oggettività – mi pare si possa ancora trovare, al di là dei cambiamenti e dei ripensamenti occorsi nella formulazione complessiva della dottrina (formulazione durata una vita intera, per la verità), nello scritto dedicato a *Le forme assolute dello spirito* (1909), che sta in ID., *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* (1909), a pp. 259-275 della raccolta già citata ID., *La religione*, la quale unisce il libro sul modernismo a quello dei *Discorsi* nella loro veste ampliata (il testo della conferenza fiorentina del 1943, *La mia religione*, è un altro elemento di questo ampliamento postumo). Si veda VIGNA, *Ragione e religione*, specie là dove si tratta del rapporto tra religione e filosofia come «caso notevole del dialettismo» – pp. 252-264 (a pp. 411-420 si dà una bibliografia degli scritti sul problema religioso in Gentile).

²¹⁸ Così si vuole invece in GENTILE, *L'atto del pensare come atto puro*, p. 186.

quindi a condizione che la posizione dell'uno (Io, pensare, soggetto) fosse il togliimento della posizione dell'altro (non-Io, pensato, oggetto).

Nell'insieme progressivo del processo identificativo, pertanto, l'idealismo attuale trova la concreta unità, e cioè la concreta identità o la concreta verità del pensiero che è se stesso solo facendosi (se stesso), e quindi solo divenendo e non essendo mai staticamente l'unità degli opposti che, in quanto pensiero, esso è inteso 'essere'.

La posizione previa dei contraddittori nella loro determinata e astratta immediatezza (Io e non-Io, o anche arte e religione) arriva a diventare posizione della concreta ma contraddittoria identità dei contraddittori (Io = non-Io, o anche filosofia come sintesi di arte e religione) solo nel processo logico e mediativo dell'astratto logo. Cominciare e ricominciare il processo mediativo, infatti, è cominciare e ricominciare dall'astratta verità (dal semplice Io). E se non si cominciasse o se non si ricominciasse sempre, senza fondamento esterno al cominciare, il processo della mediazione dell'immediatezza che al cominciare s'identifica non sarebbe l'assoluto che invece sempre, senza sbarramento, vuole essere.

Con ciò, si può anche dire che non c'è nulla di immediato o di astratto che possa posare fuori del processo mediativo o concreto della verità, perché la concreta verità, in quanto processo mediativo dell'astrattezza e dell'immediatezza, tiene necessariamente in sé, come suoi elementi costitutivi, l'immediatezza e l'astrattezza che ricomincia sempre e non smette mai di processare. Per questo l'atto del pensare è detto eterno. Eterno in quanto eterno fare o eterno attuarsi secondo la *successione logica e reale* di sé attraverso i suoi contraddittori elementi. L'unità dei contraddittori, allora, deve dire esattamente la successione del pensiero (*che è il pensiero*) negli elementi costitutivi e contraddittori in cui esso si realizza come identificazione dialettica.

Ora, tralasciando di discutere se il concetto dell'unità degli opposti assunto in questa forma sia anche assunto secondo l'originale intendimento hegeliano, e non appartenga, assieme a molte altre sue storiche rivisitazioni, ad una distorsione di

quell'originale intendimento²¹⁹, va detto ancora che il motivo dell'impossibilità speculativa di descrivere il pensiero ricorrendo al concetto dell'unità così pensata sta nel fatto che tale unità è fatta consistere precisamente nella posizione progressiva degli opposti generati per identificazione. Il pensiero, cioè, contro quel vuole l'attualismo, non riesce ad essere pensiero se la relazione di cui esso vive è concepita come l'unità di elementi contraddittori che si tengono in unità solo prendendo parte al processo di identificazione che progressivamente li genera e li pone.

La vera unità – come il vero pensiero – per l'attualismo corrisponde soltanto al processo identificativo pensato nel suo insieme processuale. L'insieme processuale, cioè, può esser visto come unità se esso è considerato non in questa o quella sua parte, ma come l'intero processo che fa l'identità mediata del pensiero negando l'immediatezza dei suoi momenti particolari. L'unità degli opposti impossibili, allora sarebbe indicata nel processo che li vede posti e deposti nella loro progressione. E così, guardando all'unità del processo, parrebbe riuscire provato il pensiero di quegli opposti che, quando sono posti, sono entrambi *esclusione del pensiero* del rispettivo opposto.

Tuttavia, l'inconveniente non trascurabile di questa argomentazione è anzitutto che il processo, nel suo insieme, può essere visto soltanto alla fine, e prima della sua fine esso rimane processo parziale e dunque mancata unità – e, perciò, mancato pensiero. Se la fine non arriva mai perché al processo del pensiero un termine ultimo non può essere posto, nemmeno l'unità che all'insieme del processo era stata rimandata può infine venire trovata. E con questa unità scappa via anche il pensiero, che dovrebbe potere mostrarsi lì dove c'è l'unità dei suoi elementi contraddittori – lì dove, cioè, tale unità di opposti impossibili pare finalmente realizzata come pensiero concreto.

Ma ammesso e non concesso che il processo potesse arrivare alla sintesi o all'identità concreta del pensiero come a ciò che è solo nel compiuto insieme dialettico e non è già presente là dove i

²¹⁹ Rinvio, per questo, a BETTINESCHI, *Contraddizione e verità nella logica di Hegel*, pp. 96-111 e 141-163.

suoi elementi contraddittori si pongono nella astrattezza esclusiva da cui il processo comincia, il pensiero ugualmente svanirebbe anziché risultare attestato.

O, infatti, la sintesi del pensiero sarebbe sintesi di elementi antitetici e impensati, perché posti determinatamente prima della posizione sintetica in cui soltanto la loro unità, col loro pensiero, dovrebbe essersi sviluppata. E dunque sintesi, unità e pensiero sarebbero sintesi, unità e pensiero di nulla di pensato. Oppure la sintesi del pensiero, per non cascare in questo vuoto di pensato, dovrebbe ammettere di esserci solamente e volta a volta come pensiero unitario e insuccessivo dei suoi elementi costitutivi. E, in quest'altro caso, né la sintesi, né l'unità, né il pensiero potrebbero essere intesi come la posizione progressiva di impossibili elementi contraddittori che solo negandosi e sacrificandosi in una vicendevole identificazione processuale avrebbero modo di essere pensati in una qualche dinamica unità. Ammettendo tanto, però, l'attualismo uscirebbe dall'attualismo.

Perché l'evidenza del pensiero sia descritta secondo la concretezza e l'incontraddittorietà che gli è propria, la sua essenziale relazionalità andrebbe indicata piuttosto come l'unità che è posizione di due opposti-distinti, e cioè di due opposti tali che, in quanto identici a sé e distinti dall'altro da sé, devono essere sempre pensati insieme all'altro da cui si distinguono per significare concretamente.

Va subito precisato, però, che non è possibile pensare di risolvere i conti con la problematica attualistica, che guarda alla rigida opposizione di contraddittorietà descrivendo l'unità di pensare e pensato, ricorrendo semplicemente al rapporto fra i più teneri distinti – soprattutto quando quello appena impiegato per dire dell'unità degli opposti interni al pensiero è lo stesso che il concetto concreto dell'unità degli opposti in quanto opposti, e dunque in quanto opposti-contraddittori, ancora. Parlare di distinti illudendosi di levarsi, con ciò, dal terreno insidioso della relazione di contraddittorietà su cui invece rimane l'idealismo attuale, con le difficoltà che tale relazione si tira dietro specialmente in funzione di una teoria del conoscere, sarebbe come pensare di pararsi dal pugno mettendo un dito solo davanti alla faccia. Perché il pu-

gno sia parato e la faccia sia salvata occorre riconoscere anche fra i distinti l'esistenza della contraddittorietà. E poi di qui ripartire a pensare il significato corretto della loro specifica unità²²⁰.

Qualcosa è distinto da altro in quanto tale qualcosa è identico a se stesso e non è l'altro da cui si distingue. Non essendo l'altro da cui è distinto, il qualcosa sta come ciò che entra a far parte del complesso semantico contraddittorio al complesso semantico di cui, invece, entra a far parte l'altro distinto dal qualcosa. Qualcosa e altro, come due identici a se stessi e differenti fra loro, sono presi dalla relazione trascendentale di contraddittorietà che sempre individua l'identico a sé nella differenza che esso intrattiene con *tutto ciò che esso non è*. Così dicendo, si vede che il qualcosa da una parte, e tutto ciò che esso non è dall'altra parte, esauriscono l'intero delle possibilità semantiche oggetto di pensiero – se-

²²⁰ Croce, in questo senso, forse si ferma un po' troppo presto; intuendo bene dove sia da ricercare, ma lasciando l'intuizione al suo primo livello, e quindi operando poco l'ulteriore lavoro concettuale richiesto per obiettare efficacemente contro la concezione gentiliana dell'unità degli opposti. Come che sia, si veda, a titolo d'esempio, uno dei migliori passaggi di B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari 1967 (1905), in cui si dice che unità e distinzione «sono necessarie», e che «le distinzioni del concetto non importano negazione del concetto, e nemmeno qualcosa che cada fuori del concetto, ma solo il concetto stesso inteso nella sua verità, *l'uno-distinto*: uno solamente perché distinto, e distinto solamente perché uno» (pp. 47-48). Soprattutto, però, è importante notare l'aggiunta che poco dopo Croce fa, precisando che errore non lieve: «sarebbe quello di concepire i gradi del concetto come distinti solo *astrattamente*, e fare così, dei concetti distinti, concetti astratti» (p. 49). Una distinzione soltanto astratta, infatti, è una distinzione «*irreale*, laddove la distinzione di cui qui si tratta, è *reale*; e la sua realtà è per l'appunto (parlandosi qui del concetto) *l'idealità*, non *l'astrazione*» (pp. 49-50, corsivi aggiunti). Pertanto: «i concetti *distinti* possono convertirsi in semplici *astratti*, ma solamente quando vengono presi in modo astratto, staccati l'uno dall'altro e coordinati e parallelizzati, per un atto d'arbitrio mentale che si esercita anche sui concetti puri. I concetti distinti si cangiano in tal caso in *pseudoconcetti*, e il carattere di astrazione è di questi ultimi, non dei distinti in quanto tali, che nel loro essere distinti sono sempre altresì uniti, e però concreti» (pp. 50-51). Per disporre di altri interventi crociani sull'attualismo si vedano anche i capitoli dedicati all'argomento in B. CROCE, *Conversazioni critiche. Serie II*, Laterza, Bari 1950 (1918), pp. 67-95, e ID., *Conversazioni critiche. Serie IV*, Laterza, Bari 1951 (1932), pp. 297-341. Cfr. anche VIGNA, *Ragione e religione*, pp. 190-195.

gnando esattamente le due controparti che coprono l'intero dei significati, e non lasciando spazio per niente di ulteriormente pensabile accanto a loro che non rientri nell'una o nell'altra parte da loro già abitate.

Se il qualcosa, come incontraddittorio oggetto di pensiero, sta in quanto identico a sé e differente da tutto ciò che esso non è, la sua incontraddittorietà mostra di fondarsi sul rapporto di identità e differenza intrattenuto fra sé e altro. Il senso concreto dell'identità del qualcosa in quanto qualcosa di determinato è anzi lo stesso che il senso concreto della differenza da altro. Per modo che: qualcosa è se stesso – qualcosa è identico a sé – solo essendo la negazione – solo entrando a costituire il contraddittorio – di tutto ciò che esso non è; e se tale qualcosa non fosse la negazione – non entrasse a costituire il contraddittorio – di tutto ciò che esso non è, esso neppure sarebbe il qualcosa che è – e cioè neppure sarebbe identico a sé.

Così essendo necessitato a *legarsi in negazione* al proprio contraddittorio per potere essere sé, il qualcosa mostra di essere pensato in maniera incontraddittoria solo quando il suo pensiero è anche il pensiero del suo contraddittorio in quanto altro da esso e perciò da esso negato. Fuori del legame oppositivo al suo contraddittorio, il qualcosa si porrebbe in un'astrazione identitaria incapace di opporsi determinatamente all'identificazione con il negativo che l'identità astratta del qualcosa dimentica e separa da sé. E fuori dell'identità che il qualcosa è, l'opposizione di contraddizione si porrebbe parimenti in un'astrazione negativa incapace di stabilire quale cosa è negazione di quale altra, essendo tolta ogni opposta cosa dalla sua determinata identità.

L'unità dei contraddittori, intesa in tal modo, mostra di esprimere lo stesso che il senso concreto dell'identità e della non contraddizione di tutto ciò che trascendentalmente si tiene in unità al proprio contraddittorio essendo identico a sé e non essendo altro da sé. Mostra, cioè, di essere l'opposto di quanto essa esprime se viene intesa come identificazione contraddittoria dei contraddittori nell'insieme della loro generazione processuale.

Quando, pertanto, del pensiero si predica l'unità degli opposti ricorrendo all'opposizione fra distinti anziché a quella fonamen-

tale fra contraddittori, non si intende negare che l'opposizione fra distinti entri a far parte di quella trascendentale di contraddittorietà. Si intende piuttosto indicare una forma speciale di opposizione che, proprio partecipando della contraddittorietà degli opposti uniti nel pensiero, riesce a restituire secondo una maggiore determinatezza la speciale natura relazionale del pensiero. Natura relazionale che, ricorrendo alla semplice opposizione fra contraddittori, non arriverebbe a farsi pienamente indicare.

L'unità, infatti, che è inevitabile porre quando si guarda al pensiero muovendo dall'analisi critica del discorso gentiliano è quella unità che sta fra il pensato e il pensare – o, con linguaggio più forviante, fra il non-Io e l'Io – e che tiene sempre insieme pensato e pensare pur essendo pensato e pensare altri fra loro. Nella formalità richiesta per dire la struttura generale del pensiero, sempre pensare è pensare a qualcosa che sta come il pensato dell'attività di pensiero; e tutto ciò che si pone come un determinato qualcosa così si pone solo all'interno dell'attività del pensare. Non c'è pensare che non sia pensare di un determinato qualcosa e non c'è qualcosa di determinato che non sia un pensato interno al pensare. *L'esserci del pensare* non è possibile senza l'esserci del pensato e *l'esserci del pensato* non è possibile senza l'esserci del pensare, poiché il *pensamento del pensare* è implicazione del pensiero del pensato e il *pensamento del pensato* è implicazione del pensiero del pensare.

Insieme, in un'unità che non deve procedere sulla scorta dell'autonegazione del pensare nel pensato e poi sulla scorta della negazione del pensato nel pensare, pensare e pensato stanno in una relazione che non è la loro identificazione processuale, ma è anzi l'esserci, il pensiero della loro differenza – in quanto differenza che è pensata solo se è posta nella loro pensata unità²²¹.

Come altri fra loro sempre implicantisi, pensare e pensato non stanno soltanto nella relazione oppositiva di contraddittorietà che, concretamente pensata, è posizione unitaria di due controparti semantiche che sono l'una la negazione dell'altra. Pensare e pen-

²²¹ Si può vedere, su questo, ancora VIGNA, *Ragione e religione*, pp. 158-163.

sato non rientrano soltanto in questa forma generalissima dell'opposizione, perché essa, in quanto mera opposizione di contraddittorietà, non è in grado di determinare i suoi opposti se non attraverso la semplice negazione che l'un opposto rivolge all'altro. In questo modo, per fare qualche esempio, l'opposto di 'qualcosa' è al massimo 'non-qualcosa', l'opposto di 'sé' è al massimo 'non-sé', oppure l'opposto di 'tavolo' al massimo è 'non-tavolo', di 'albero' è 'non-albero', di 'casa' 'non-casa' ecc. Dove ciò che non è il 'qualcosa' è formalmente ogni cosa altra dal qualcosa; ciò che non è quel tale 'sé' è ogni possibile e non specificato altro da lui; ciò che non è 'tavolo' è 'albero', 'casa', 'mare', 'cielo' ecc., e non 'albero' più di 'casa' o 'mare' più di 'cielo' ecc.

Guardando al pensiero in quanto attività del 'pensare', o al pensiero in quanto atto dell' 'Io', e ragionando come Gentile esattamente fa nei termini dell'opposizione di pura contraddittorietà, l'opposto che salta fuori rispetto al primo termine intenzionato è necessariamente 'non-pensare', oppure 'non-Io', il quale, segnando anche in parola la secca negazione del pensiero nella sua concretezza, non può che ripetere l'assurdo concetto del vuoto di pensiero. Per questo, anche contro le intenzioni della dottrina, quando l'attualismo pensa al non-Io o al logo astratto sembra costretto a pensare sempre e comunque alla negazione totale del pensiero. È, questa negazione, quella che inevitabilmente risulta giudicando che l'unità degli opposti individuata dal pensiero sia lo stesso che il processo diveniente del pensiero, per il quale il pensiero diviene concreto pensiero se e solo se nella sua immediatezza di puro pensare si nega identificandosi al proprio opposto contraddittorio che, in quanto tale, non può che esser posto costantemente come un ambiguo *pensato-impensato* contraddittoriamente *incluso ed escluso* dall'autoposizione del pensare.

Togliendo invece il pensiero dall'identificazione all'assoluto divenire, e recuperando il senso concreto e incontraddittorio dell'unità degli opposti da cui *in complesso e in ogni momento* il pensiero è descritto, tale unità va individuata come la posizione insuccessiva di quegli opposti-distinti che sono pensare e pensato e che, per la determinatezza che li contraddistingue, non possono

venire determinati semplicemente attraverso la formalità della opposizione di contraddizione o, peggio, al modo di una tesi e della sua antitesi: l'affermazione dell'uno sarebbe in questo ultimo caso la negazione dell'affermazione dell'altro – e quindi la posizione del pensare sarebbe l'implicazione della non posizione del pensato, e viceversa.

Al contrario, proprio perché la posizione del pensare è implicazione della posizione del pensato e perché la posizione del pensato è a sua volta implicazione della posizione del pensare, la differenza che concerne pensare e pensato all'interno dell'unità del pensiero è quella differenza – e quindi non-identità, certamente – che riguarda quelle entità che *si implicano positivamente pur essendo altre fra loro*.

L'alterità che individua pensato e pensare, infatti, li lascia essere come contraddittori – se si intende l'opposizione di contraddittorietà in modo trascendentale, e cioè come la relazione che lega l'identità a sé (di qualcosa) alla differenza dall'altro da sé (di quel qualcosa). Ma il rapporto di positiva implicazione consente pure che la posizione dell'uno avvenga sempre insieme alla posizione dell'altro e che, dunque, ponendosi l'uno, l'altro non abbia ad esserne divorato – come invece accade nel dialettismo mobile dell'Io trascendentale e del non-Io, in cui quest'ultimo da solo esaurisce la controparte semantica dell'Io²²².

Anche qui, volendo esemplificare attorno a questo tipo di rapporto – al rapporto dei non-identici che si implicano positivamente e quindi determinatamente – si può pensare in primo luogo a tutte le forme di attività che, persino grammaticalmente, non possono non 'transitare' su un qualche oggetto a loro necessariamente relato e tuttavia da loro distinto – come udire e udito, vedere e veduto, sentire e sentito ecc. La cosa udita, veduta, sentita non è lo stesso che l'udire, il vedere, il sentire ecc.; e tuttavia, udire, vedere e sentire non ci sarebbero senza qualcosa di udito, qualcosa di veduto e qualcosa di sentito – e viceversa.

Ma poi, quando si pensasse ad entità relazionali raffigurabili in maniera più statica che non le attività, non si rimarrebbe ugual-

²²² Si prenda ancora GENTILE, *La filosofia dell'arte*, p. 157.

mente a corto di esempi. Quando si pensa allo scrittore, infatti, non si può non pensare immediatamente anche a qualcosa di scritto, senza di cui lo scrittore non sarebbe scrittore – così come lo scritto non sarebbe scritto senza lo scrittore che immediatamente con lo scritto si pone, pur non essendo, scritto e scrittore, una sola e medesima realtà. Identicamente si deve descrivere il rapporto esistente fra il genitore, in quanto genitore, e il figlio, in quanto figlio; fra il maestro, in quanto maestro, e il discepolo, in quanto discepolo. Nessuno potrebbe essere genitore o maestro senza esserlo per un figlio o per un discepolo – e viceversa. E neppure potrebbe essere pensato il diametro senza la circonferenza – secondo l'immediata non identità di diametro e circonferenza e secondo la loro altrettanto immediata implicazione. E così via.

Non è allora possibile continuare a ritenere che il pensiero, in quanto pensiero concreto, si realizzi secondo l'indefinita identificazione processuale di pensare e pensato quali impossibili opposti, perché – in questo caso –, né il pensare penserebbe il pensato, né il pensato sarebbe pensato dal pensare – rimanendo, pensare e pensato, come il *pensare niente* che non può essere pensare e come il *pensato impensato* che non può essere pensato.

O sta l'opposizione e l'identificazione dialettica di pensare e pensato, di soggetto e oggetto, di Io e non-Io, o sta la loro positiva implicazione. O sta il conoscere, o sta la processione dialettica che al conoscere l'idealismo attuale attribuisce.

Ma l'evidenza concreta del pensiero, che è sempre pensiero determinato, e quindi – in ogni suo momento – unità in contraddittoria di pensare e pensato, togliendo al dialettismo dell'Io la possibilità di definire il pensiero, leva pure il non-Io dalla ambivalenza semantica per la quale esso dovrebbe essere quel *momento del pensiero* che è *esclusione del pensiero* e che – così essendo e non essendo – consentirebbe all'attualismo di fondare nel contraddittorio farsi della verità del pensiero la prassi e la libertà di un assoluto divenire.

2. *Sul gnoseologismo attualistico*

Malgrado le apparenze in senso contrario, il naturalismo rimane superato dall'attualismo solo in intenzione. Benché tutta la teoria del conoscere avanzata da Gentile si articoli sul principio dell'esclusione della presupposizione dell'essere al pensiero, tale teoria continua poi a vivere effettivamente di quella presupposizione, rimanendo pertanto accomunata almeno in parte al gnoseologismo naturalistico di cui vorrebbe segnare, all'opposto, la definitiva negazione.

Determinando l'oggetto pensato come il contraddittorio del pensiero concreto cui il pensiero concreto negandosi sempre si identifica per poi sempre tornare a negare nel progredire del suo concreto divenire, l'attualismo non smette di postulare l'esistenza di ciò che, superato completamente il naturalismo, per il pensiero non dovrebbe più avere modo di esistere. Il dialettismo dell'Io, in altri termini, costringe l'Io al rapporto effettivo con ciò che, sempre semantizzato come non-Io, della concretezza dell'Io segna sia il presupposto che non si può non realizzare sia la negazione che non si può non rimuovere. In forza di questa costrizione l'Io non risulta mai assolutamente posto, ma anzi in atto di continua autoposizione. E forse meglio si dovrebbe dire che nell'atto unico di autoposizione dell'Io – che è l'Io, senza residui – la posizione e la rimozione del non-Io entrano a far parte – senza residui, anche qui – come ciò che necessariamente l'atto autopositivo dell'Io deve tenere in sé per essere assoluto divenire-di-sé.

Tale assoluto divenir-sé attraverso la posizione e la rimozione (da parte del pensiero che diviene) di ciò che non è il pensiero nella sua verità, è il «*lavoro eterno*»²²³ dello spirito che, come pensiero o conoscere assoluto, continuamente si trova impegnato per il togliimento dell'oggetto che esso stesso ha prodotto, ma che, in quanto prodotto mediante un movimento autonegativo, è riconosciuto come prodotto dello spirito solo quando l'azione negativa viene reduplicata sul medesimo oggetto che prima, grazie ad essa, è già stato ugualmente prodotto. Per questo, il conoscere,

²²³ Cfr. GENTILE, *Genesi e struttura della società*, p. 21; corsivo aggiunto.

come prassi assoluta o autoprassi, segna sempre e unicamente «il realizzazione della realtà dello spirito»²²⁴. E per questo, anche, è impossibile «distinguere un pensiero filosofico da un pensiero che tale ancora non sia»²²⁵. Effettuare la distinzione è impossibile, perché essa dovrebbe attuarsi come concreto conoscere, e dunque come sintesi mediata di soggettività e oggettività, e quindi nuovamente come filosofia o come pensiero filosofico. E va aggiunto che: «pel pensiero filosofico che si ponga come filosofico, non c'è altro effettivo pensiero che quello appunto, unico, in cui esso si attua; e l'altro è sempre un'astratta immagine, morta e illusoria, salvo che per la funzione che esercita nell'interno di quel medesimo pensiero che se ne serve per svalutarla ed elevarsi al disopra di essa»²²⁶.

Svalutando ed elevandosi sopra ciò che pensiero non è – perché non ancora pensiero-concreto o non ancora pensiero-filosofico – lo spirito mostra di dover servirsi di quel che dovrebbe essere solamente l'astrazione illusoria del non-pensiero. Svalutato funzionalmente all'elevazione spirituale che lo tiene al suo interno come grado o momento, il non-pensiero rimane per il pensiero qualcosa di non così illusorio da essere soltanto la morta figurazione di un'impossibile contraddizione. Al contrario, nell'astratto pensiero (nel pensiero non filosofico), il concreto pensiero (il pensiero filosofico) trova la materia necessaria al suo lavoro. E questa materia, pur essendo da esso prodotta, non diviene veramente proprietà del pensiero fino a che il pensiero, continuando il processo del suo svolgimento – che è il suo lavoro –, non la nega annullandola come materia immobile ed esterna al divenire spirituale che esso è – e che non potrebbe essere se, come pensiero, non incontrasse l'opposizione *reale* di una materia naturale *da rendere spirituale*²²⁷.

²²⁴ G. GENTILE, *Il carattere religioso dell'idealismo italiano* (1935), in ID., *Discorsi di religione*, p. 433.

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ Cfr. per questo le indicazioni che si danno in GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, pp. 335-336. Sull'evidenziarsi sicuro di echi fichtiani sembra convenire anche A. NEGRI, *Mens mea inquieta. L'inesauribile*

Il divenire assoluto cui il pensiero per l'attualismo va identificato, come ormai si è veduto, costringe il pensiero al ritmo infinito della doppia negazione dialettica (che è negazione di sé, prima, e negazione dell'altro da sé, poi) perché, fuori di tale ritmo, la realizzantesi identità del pensiero non sarebbe nemmeno in via di realizzarsi – oppure dovrebbe già scoprirsi realizzata. E poiché il pensiero, quando è reale pensiero (non finto, o non astratto pensiero), è unità di pensare e pensato, l'unità di pensare e pensato è ciò che, nel rispetto dell'interminabile ritmo dialettico, effettivamente si pone sempre in via di realizzazione e mai come un qualcosa di realizzato qui e ora²²⁸.

Sempre da realizzare l'unità, e sempre da spiritualizzare la natura – all'interno del processo autotetico del pensiero e dello spirito. Solo che, se un'unità mai ultimata e se una spiritualizzazione mai finita lasciano eternamente aperta la storia dello sviluppo di spirito e pensiero, è vero pure che non arrivando mai a stringere perfettamente in unità pensare e pensato e non arrivando mai ad avere esaustivamente trasfigurato la natura, spirito e pensiero rimangono come un assoluto che sempre ha da conquistare la propria absolutezza perché sempre anche subisce la presenza finitizzante della propria contraddizione.

È certo che, per l'attualismo, negando la sua immediatezza e ponendosi come non-Io, l'Io astratto ritrova, proprio per la mediazione della negazione, se stesso in quanto Io concreto; e la mediazione, così, è la «fondazione» dell'immediato, anziché la sua «dispersione»²²⁹. Ma se la mediazione dialettica non è «la ne-

lavoro conoscitivo dell'uomo (1990), in ID., *L'inquietudine del divenire*, pp. 128 e 142. Per altro ricordo già VIGNA, *Ragione e religione*, pp. 174-177 che, però, insistendo sulla dinamica creazionistica interna all'atto gentiliano, ha poi anche modo di rispettare la differente situazione speculativa di Fichte e di Gentile – questo, rifacendosi pure alla lettura del filosofo tedesco avanzata in E. SEVERINO, *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana* (1960), ora in ID., *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, pp. 291-424.

²²⁸ Di «trascendentalizzazione dell'atteggiamento gnoseologico» e di «superamento mai definitivo» dell'oggettivazione si dice appunto in VIGNA, *Ragione e religione*, pp. 162 e 255.

²²⁹ Cfr. GENTILE, *Genesi e struttura della società*, p. 34, nota 2.

gazione che annienta», essa non è neppure, come invece a tratti sembrerebbe parere a Gentile, «la negazione che conserva» l'immediato²³⁰. Non è sicuramente quella che annienta, perché il suo intervento non termina nel niente di positivo – tant'è che al non-Io è fatto dire soprattutto il pensato cui l'Io è identificato, e non il vuoto tetico. Però non è neanche quella che conserva, quasi congelandolo, il termine che nega e fa identico al suo contraddittorio. Al limite si potrebbe dire che 'conferma' quel primo termine; ma solo nel senso che lo fa più forte – fondandolo. E quindi del primo termine non è la semplice iterazione.

Quello che si pone con la mediazione, infatti, è la concretezza e la verità – niente meno – di ciò che immediatamente è un astratto e un non-vero. E dunque, se il dialettismo dell'Io è il dialettismo del pensiero, la differenza che passa tra l'Io immediato e l'Io che è sì è mediato è la stessa differenza che passa tra il pensiero ancora falso e il pensiero fatto vero. Ecco perché, dialettizzandosi, il pensiero si rinforza e non va disperso – almeno dal lato del concretizzarsi dell'Io. Tuttavia, proprio il concretizzarsi dell'Io, continuamente rilanciato per la posizione sempre risorgente del non-Io, segna il processo di maturazione di qualcosa che a maturazione davvero non arriva mai. Vi arriva sempre e non vi arriva mai, dice per esattezza l'idealismo attuale²³¹. Ma di fatto *non vi può mai arrivare*: perché se mai vi arrivasse, arrivandoci dovrebbe arrestare la propria processione dialettica, riconoscere di aver portato a termine il lavoro spirituale e chiudere la prassi assoluta che questo lavoro consente nella definitiva assoluta autoposizione dell'assoluto. Eterna soluzione punto – tanto formale, quanto materiale. Ciò che, in sostanza, l'idea assoluta di Hegel avrebbe po-

²³⁰ Cfr. *ibidem*.

²³¹ Cfr., ad esempio, GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, pp. 348-349. In GENTILE, *La filosofia dell'arte*, ancora più esplicitamente si dice: «Ora il pensiero non raggiunge mai l'adeguazione perfetta e assoluta dell'oggetto al soggetto. Se una volta la raggiungesse, si sa, verrebbe meno, perché il suo essere è appunto nel suo divenire. Non la raggiunge mai, e la raggiunge sempre, perché il suo divenire questo significa, che viene ad essere quel che non è» (p. 182).

tuto segnare se, anch'essa, non avesse dovuto divenire ulteriormente e indefinitamente come natura e come spirito²³².

Precisamente in questa soluzione che, quando si presenta, non può fare a meno di portare con sé un problema sempre nuovo, l'attualismo mostra di rimanere avvinto al naturalismo di cui si dichiara massimo avversario. Il problema, qui, è lo stesso che l'opposizione non sintetizzata di Io e non-Io – e dunque è lo stesso che l'unità inattuata di pensare e pensato.

Si dirà: ma proprio se l'opposizione venisse ad essere sintetizzata e se l'unità venisse ad essere attuata, il pensare e l'Io contravverrebbero al divenire che è loro essenziale e che, in quanto tale, non può lasciarli fissare in una realizzazione perfetta. L'Io e il pensare, dicendo altrimenti, devono rimanere come un puro attuare l'unità e come un puro sintetizzare l'opposizione.

La purezza dell'attuare e la purezza del sintetizzare, però, si mantengono tali solo fintanto che il riferimento a ciò che consente l'esercizio dell'azione in cui consistono è a sua volta mantenuto in costante posizione oppure si trova costantemente riproposto non appena vien deposto. Ma poiché quel che consente l'esercizio interminato dell'unificare e del sintetizzare è quel che non è mai totalmente unificato e non è mai totalmente sintetizzato, tanto il non-Io quanto l'oggetto pensato devono rimanere costantemente opposti all'Io e al pensiero concreto nella forma trascendentale che ad essi corrisponde. Sia il non-Io sia l'oggetto di pensiero, cioè, devono rimanere trascendentalmente estranei all'unità del pensiero e alla sintesi dell'Io.

In questo contesto, la trascendentalità della loro resistenza alla sintesi e all'unione non significa che nessun particolare pensato sia unificato al pensare e che nessun determinato non-Io sia sintetizzato dall'Io. Significa però che, in modo universale, ciò che formalmente resta indicato come pensato o come non-Io si pone fuori della sintesi e fuori dell'unità – le quali, d'altra parte, sono

²³² Nel vol. I, questa volta, del *Sistema di logica* si legge ancora: «se lo stesso processo esaurisce il suo compito, e ci dà il conoscere come una concretezza, la quale abbia avuto una buona volta ragione di tutti gli astratti; ecco che il concreto stesso diventa un astratto, e la concretezza, in cui consiste la vita in atto del pensiero, riesce un fallace miraggio».

sintesi e sono unità solo al modo di un processo sintetico e unificante che è un *unico processo*. E a fronte di una serie infinita di unità e di sintesi realizzate, l'unità del pensiero e la sintesi dell'io rimangono trascendentalmente da realizzare perché trascendentalmente da unificare e da sintetizzare rimangono il pensato e il non-io.

Il superamento di ciò che sta innanzi al pensiero come negazione del pensiero, pertanto, è *superamento sempre da farsi*. Il dialettismo, scrive Gentile, «importa che il concetto si presenti sempre da dialettizzare e quindi non dialettizzato»²³³. E per questo, anche, lo spirito «è posto e non è mai posto: e quindi torna sempre a dialettizzarsi: a negare se stesso come un certo dialettismo per realizzarsi come dialettismo»²³⁴.

È il mantenimento del dialettismo, in realtà, ciò che implica l'eternità del lavoro spirituale. Se spirito e pensiero sono intesi secondo il dialettismo, è infatti inevitabile che spirito e pensiero rimangano sempre coinvolti nella dinamica di posizione e rimozione del loro opposto contraddittorio – si chiami tale opposto natura, pensato, logo astratto, non-io ecc. Ma poiché spirito e pensiero sono descritti secondo il dialettismo solo in forza della loro identificazione al divenire, è a questa identificazione che si deve far risalire, fondamentalmente, la ricaduta dell'idealismo attuale nell'avversato gnoseologismo.

Se la struttura presupposizionale che fa il gnoseologismo non viene oltrepassata – e oltrepassata in quanto totalmente negata come un che di impossibile e contraddittorio – dal gnoseologismo non è possibile uscire. E l'attualismo, per un verso, denuncia la contraddittorietà del presupposto naturalistico facendosi anche carico della sua riduzione all'assurdo. Ma, per altro verso, mostra di interpretare ancora la dinamica conoscitiva in modo gnoseologico quando, ricondotto integralmente l'essere al conoscere, ha bisogno di pensare al conoscere come alla indefinita identificazione di esso conoscere e del suo opposto contraddittorio – e

²³³ GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, p. 149.

²³⁴ *Ibi*, p. 151.

quindi come alla indefinita identificazione dei contraddittori che l'idealismo precedente equiparava al divenire.

In questo modo, da una parte il carico di contraddizioni che la filosofia moderna antecedente l'idealismo faceva sopportare soltanto all'umano conoscere viene fatto ricadere sull'intero del reale a cui il conoscere umano è stato completamente innalzato. E dall'altra parte, poi, il riconoscimento della contraddittorietà interna al naturalismo finisce per tenersi accanto, proprio come attualismo, una teoria del conoscere che, vista da vicino, conduce alle stesse posizioni giudicate in principio assurde e contraddittorie.

Non è che l'attualismo, in quanto attualismo, si costituisca continuando a credere che il pensiero, ad ogni suo passo, si trovi di fronte il proprio opposto irriducibile e con questo debba in qualche modo accettare di venire a patti. No. E anzi: tutto ciò che si pone innanzi al pensiero sta lì dove si trova solo in quanto posto – creato, prodotto – dal pensiero. È, però, che ciò che è posto – creato, prodotto – dal pensiero è inteso anche come ciò che è negazione del pensiero – e quindi come ciò che al pensiero «si oppone assolutamente»²³⁵. Così assolutamente opposto, ciò che dal pensiero comunque è posto non è nella sua materiale determinatezza qualcosa di completamente irriducibile al pensiero allo stesso modo dell'essere naturale gnoseologicamente pensato. Ma – e questo è il punto che va compreso – la riduzione di ciò che è posto dal pensiero come suo assoluto opposto è una riduzione possibile solo come un *processo inesauribile*.

La riducibilità dell'oggetto al soggetto, cioè, è riducibilità anziché irriducibilità solo a condizione che la possibilità della operazione riduttiva da essa indicata rimanga permanentemente aperta come possibilità – ovvero sia, solo a condizione che dalla possibilità riduttiva non si passi mai totalmente all'effettualità della riduzione. In questo senso, allora, l'opposto del pensiero (che è anche posto dal pensiero) non rimane un irriducibile opposto, perché l'attuarsi del pensiero si determina come un progressivo ed effettivo togliimento della opposizione via via prodotta. Ma,

²³⁵ *Ibi*, p. 40.

pure, quell'opposto non risulta un opposto totalmente ridotto, perché la progressione dell'effettivo togliamento della opposizione via via prodotta non arriva mai a completarsi come progressione – e quindi, pure a fronte del suo togliamento parziale e particolare, l'opposto rimane opposto nella sua universalità di opposto.

Trascendentale la rimozione e trascendentale l'opposizione: solo in questa forma la possibilità della rimozione, in quanto possibilità, diviene assoluta. Agli estremi negativi di questa possibilità, infatti: da un lato sta la sola trascendentalità dell'opposizione e un dualismo gnoseologico neppure scalfito; dall'altro lato, invece, sta la sola trascendentalità della rimozione che non si accompagna all'opposizione trascendentale, e che dunque va intesa come rimozione effettuale trascendentalmente attuata, e quindi come definitivo abbattimento dell'impianto gnoseologico. Là l'impossibilità di rimuovere l'opposizione di essere e pensiero, e qua la necessità che l'opposizione di essere e pensiero sia qualcosa di stabilmente rimosso.

In mezzo a questi estremi è situato l'attualismo. Non ancora logica della presenza e non più sordo naturalismo.

E la difficoltà della posizione attualistica si porta in superficie quando dalla sua analisi risulta esattamente che il naturalismo non è una posizione speculativa che è possibile negare solo in parte. Se il naturalismo non è contraddetto concretamente e per intero, inevitabilmente ritorna a inficiare la speculazione – e a comprometterla tanto più decisamente quanto più essa comincia concentrandosi nel suo superamento. Ma intendendo il pensiero come indefinito processo di rimozione di un'opposizione sempre risorgente all'interno dello stesso processo risolutivo che la pone e la riguarda, l'attualismo non smette di fornire al naturalismo il punto d'appoggio su cui levarsi per salvarsi fattivamente dallo sprofondamento nella contraddizione a cui proprio l'attualismo – vedendo correttamente – lo vuole condannato.

D'altro canto, la realtà, che è il conoscere, per Gentile solamente «è nel processo»²³⁶, ovvero sia solo il processo è il nome adeguato alla realtà che, nella sua interalità, coincide col conosce-

²³⁶ Cfr. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, p. 197.

re. E il processo, così come Gentile lo intende, è lo stesso che il divenire, inteso a propria volta come indefinita identificazione dei contraddittori. Pertanto: riducendo la totalità della realtà al conoscere e identificando il conoscere al divenire funzionalmente alla fondazione dell'assolutezza del divenire, conoscere e realtà possono essere assoluto conoscere e assoluta realtà solo come processo, e cioè solo processualmente. Ma essendo solo processualmente l'assoluto che sono, o divenendo assolutamente quel che sono, conoscere e realtà non si trovano mai ad essere senza assolutamente divenire, o ad essere senza rimanere in processo di essere – di essere assoluto conoscere e di essere assoluta realtà. Sempre in processo d'esser sé, e non essendo mai assolutamente sé – allora; precisamente come una nascita infinita dell'assoluto o una «teogonia eterna»²³⁷ – che non finisce mai.

E difatti, il conoscere assoluto, in quanto sapere infinito, è «sempre infinito e non mai infinito; e però realizzazione infinita dell'infinità»²³⁸. Nell'assolutezza del conoscere e nell'«infinità del sapere» non si trova nient'altro che «l'infinita genesi del sapere»²³⁹ – e così anche l'infinita genesi della filosofia. Per questo, in ogni momento della sua vita, «lo spirito non si sente nella pienezza del suo essere»²⁴⁰. La «legge eterna dello spirito» è anzi che esso, come il sapere o il conoscere, come il pensiero o la filosofia, non sia «mai nella pienezza dell'esser suo»²⁴¹. In tal modo, l'infinità guadagnata lungo il corso dello svolgimento spirituale è soltanto la *relativa* «infinità d'un momento», che «non è la vera infinità», e che subito viene superata nei passi ulteriori mossi dal conoscere nella sua interminata pratica di sé²⁴².

Proprio per non subire terminazioni, la prassi assoluta dello spirito attua la sintesi delle opposizioni in un «perpetuo circo-

²³⁷ *Ibi*, p. 265.

²³⁸ GENTILE, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. II, p. 69.

²³⁹ Cfr. *ibi*, p. 68.

²⁴⁰ GENTILE, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, p. 235.

²⁴¹ Cfr. *ibidem*.

²⁴² Cfr. GENTILE, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. II, pp. 69-70.

lo»²⁴³ che è perpetua cancellazione della finitezza e dunque perpetuo «infinitezzarsi»²⁴⁴ dello spirito stesso. Il finito, così, è l'opposto dello spirito che è posto come limite dello spirito – che è posto come il limite dell'infinitezza spirituale che lo spirito, infinitamente realizzandosi, deve risolvere in sé.

Risoluzione del limite, in tal senso, è risoluzione della opposizione che lo spirito, come pensiero, incontra all'interno del percorso interminabile del suo divenire, ovvero sia all'interno del processo per la «conquista della coscienza di sé»²⁴⁵. Ma la coscienza di sé – e cioè la propria autocoscienza – è qualcosa che il pensiero non può attuare perfettamente come se, essendo pensiero, ad un tratto non avesse «più limiti da superare»²⁴⁶. Il limite del pensiero rimane sempre perché sempre si ripropone in quanto limite, e perché se non venisse sempre riproposto il divenire del pensiero non sarebbe più assoluto divenire e il pensiero non sarebbe più l'indefinita identificazione dei contraddittori in cui, per l'attualismo, il divenire nella sua assolutezza consiste.

Sicché, tornando a dire qualcosa di già osservato, quando l'attualismo indica l'«eternità dello spirito» nell'«eternità del suo divenire», questa può ora esser vista chiaramente come l'eternità «del suo essere indivisibilmente congiunto col suo non essere: quindi l'eternità del suo limite (non essere del suo essere) ed eternità della sintesi del suo essere e del suo non essere»²⁴⁷.

Ma – poiché l'eternità della sintesi è l'infinità del processo sintetico che, in quanto processo di sintesi, è necessaria implicazione degli opposti da sintetizzare in quanto opposti da sintetizzare e non già sintetizzati –, è infine la limitazione dello spirito ciò che trascendentalmente resta effettivamente affermato. Accanto a questa limitazione, sicuramente, si pone anche la trascendentalità dell'impegno sintetico per la sua rimozione. Però, questo impegno, se si sa fortunato in un'infinità di singoli casi particolari, rimane tuttavia incerto circa la sua effettiva efficacia risolutiva

²⁴³ GENTILE, *La filosofia dell'arte*, p. 202.

²⁴⁴ Cfr. *ibi*, p. 63.

²⁴⁵ Cfr. *ibi*, p. 134.

²⁴⁶ Cfr. *ibi*, p. 103.

²⁴⁷ Cfr. *ibi*, p. 72.

nell'infinita universalità dell'opposizione trascendentalmente considerata.

Altrimenti, come si è chiarito, se originariamente si trovasse ad avere già risolto ogni problematicità ed ogni opposizione, il pensiero si troverebbe anche originariamente affrancato dal lavoro e dalla prassi che l'idealismo attuale gli attribuisce proprio funzionalmente alla risoluzione dei problemi e delle opposizioni.

Se per problema dello spirito si intende – così come Gentile intende – l'ostacolo, l'opposizione, il limite e l'estraneità di cui il lavoro spirituale si deve fare carico nell'atto di conoscere²⁴⁸, assieme ad ogni problema anche ogni ostacolo, ogni opposizione, ogni limite e ogni estraneità sarebbe risolta. Ogni oggetto di pensiero, insomma, dovrebbe essere un oggetto conosciuto, e non qualcosa che ancora resta «*da conoscere*»²⁴⁹ perché impegnato in una opposizione escludente il conoscere. E, in questo modo, ogni oggetto di pensiero, *in quanto oggetto di pensiero*, non potrebbe più essere negazione del pensiero.

Ma poi, a veder bene, può davvero esser pensato come negazione del pensiero ciò che dal pensiero concretamente pensato sempre e solo vien pensato?

A meno che non si voglia difendere l'idea del pensiero come prassi assoluta o come assoluta attività autotetica, a questa domanda bisogna rispondere negativamente. E riconoscere, piuttosto, che se la teoria attualistica del conoscere dimostra di rispondere in maniera sostanzialmente contraria – e quindi sostanzialmente contraddittoria – ciò avviene per l'illusorio convincimento da tale teoria coltivato di poter negare l'estraneità del mondo allo spirito umano attraverso un'ontologia del divenire assoluto che, per essere pensata, è obbligata a costruirsi sopra quella stessa estraneità per la cui negazione essa è stata studiata²⁵⁰.

²⁴⁸ Cfr. *ibi*, p. 13.

²⁴⁹ Cfr. *ibi*, p. 14.

²⁵⁰ Sempre *ibi*, p. 134, si trova scritto: «il solo divenire che abbia senso dialettico, come unità vivente degli opposti, è il divenire del pensiero in atto. Pre-scindete, nel concepire il mondo, dal pensiero, e non trovate più un angolo del mondo in cui trovi applicazione il concetto del divenire».

Il progetto attualistico di salvare l'uomo dal male della schiavitù di ciò che si oppone allo spirito, pertanto, fallisce perché, come progetto, esso tenta di realizzarsi esattamente attraverso l'idea di una prassi assoluta posta a fondamento dell'assoluto divenire e dell'assoluta potenza creatrice del pensiero umano. E là dove il pensiero è inteso essere assoluto al modo di un indefinito processo di posizione e rimozione della sua stessa contraddizione, il pensiero è anche ciò che, contro ogni esplicita intenzione, finisce invece per scoprirsi *inconsistente* come pensiero, e in ogni forma del suo sviluppo *sempre asservito* alla presupposizione gnoseologica che accetta di conservare illudendosi, *con questo*, di non doversi limitare.

Portarsi oltre il gnoseologismo, in tal senso, significa allora negare l'ontologia del divenire e il dialettismo dell'atto che tale ontologia intende fondare rimettendo il pensiero alla dinamica presupposizionale fatta funzionare anche dalla teoria attualistica del conoscere. E dunque, significa ridefinire il conoscere mediante la logica della presenza e la metafisica dell'essere esplorate a partire dalla critica rivolta all'idealismo attuale.

CAPITOLO QUARTO

Oltrepassamento della presupposizione e cominciamento della logica della presenza

1. *Sull'identità di essere e pensiero e sulla presenza immediata*

Al di fuori delle forme esplicite del gnoseologismo e al di fuori del dialettismo attualistico, il pensiero umano stabilisce il senso della sua identità con l'essere attraverso la posizione del nesso concreto e determinato che all'essere lo lega.

Per un primo e immediato verso, infatti, il valore analogico e trascendentale dell'essere si estende anche al pensiero, in quanto esso è certamente qualcosa di positivo e non è nulla. E per questo motivo, anche il pensiero è un ente, la cui identità a sé si determina nell'opposizione intrattenuta con tutto ciò che pensiero non è.

Per un secondo e più complesso verso, poi, a questo primo rilievo va aggiunto che il pensiero è quell'ente che è l'apparire di ogni possibile ente, sé compreso. Il pensiero, dunque, è l'apparire dell'essere nella sua trascendentalità. Niente, cioè, si pone che, per come si pone, non sia ricompreso dal pensiero che di ciò che si pone è l'apparire.

Quest'ultima indicazione da sola tiene ferma la tesi gentiliana dell'intrascendibilità del pensiero. E la tiene ferma in forza della stessa dimostrazione avanzata dall'attualismo: pensare qualcosa di estraneo al pensiero è impossibile, perché il qualcosa così pensato, in quanto così pensato, è ancora qualcosa che si trova abbracciato dal pensiero per cui è pensato. L'essere, pertanto, che può venir pensato, è sempre essere pensato e fatto proprio dal pensiero. E il pensiero, di riflesso, è sempre pensiero dell'essere. Di conseguenza, l'essere è legato necessariamente all'apparire e l'apparire è legato necessariamente all'essere. Si può dire, ancora, e quasi ricalcando quanto scritto sopra, che: l'essere che c'è è es-

sere che appare e l'apparire, esprimendo la natura del pensiero, è apparire dell'essere²⁵¹.

Ma se il legame necessario che intercorre tra essere e apparire è conferma del teorema gentiliano dell'inoltrabilità del pensiero, esso, per contro, rivela anche di essere negazione del dialettismo che, sempre secondo l'attualismo, del pensiero dovrebbe determinare lo sviluppo essenziale. Ne è negazione, perché, come legame necessario, in sé dice dell'impossibilità di pensare coerentemente che essere e apparire (o essere e pensare) siano trattati come opposti impossibili – opposti per i quali, cioè, la posizione dell'uno è l'esclusione della posizione dell'altro e la posizione dell'altro è l'esclusione della posizione dell'uno. Solo se essere e apparire vengono trattati come qualcosa che insieme non si può porre – o che insieme non si può pensare – allora il dialettismo ottiene la parvenza di una modalità implicativa più adatta a descrivere il pensiero.

Più adatto il dialettismo sembrerebbe, perché in esso l'implicazione – a cui comunque non si può fare a meno di pensare se di pensiero concretamente si vuole parlare – verrebbe a porsi in maniera progressiva e deponente. Attraverso la progressione, infatti, gli opposti impossibili (Io e non-Io, pensare e pensato, soggetto e oggetto ecc.) hanno modo di porsi singolarmente mediante la negazione del proprio opposto contraddittorio. E quindi, deponendosi l'uno, l'altro può esser posto senza mai incontrare per davvero quell'uno la cui non-negata-posizione dovrebbe essere esclusione della non-negata-posizione dell'altro. Secondo tale criterio l'impossibilità si troverebbe rispettata. Ma, in certo

²⁵¹ Oltre alle opere di BONTADINI – e in primo luogo, naturalmente, al suo *Saggio di una metafisica dell'esperienza* – il riferimento che da qui in avanti direttamente si pone è all'Introduzione e a tutta la prima sezione della prima parte di VIGNA, *Il frammento e l'Intero*, in cui si riprendono i saggi pubblicati fra il 1989 e il 1998 sull'epistemologia filosofica – cfr. pp. XXI-XXXVIII, 1-99 e qua specialmente pp. 5-20, attorno al senso trascendentale della verità (ma si veda, peraltro, già VIGNA, *Ragione e religione*, pp. 57-59 e 186-187). A questi testi si aggiunga poi E. SEVERINO, *Lineamenti di una fenomenologia dell'Atto* (1950), ora in ID., *Heidegger e la metafisica*, pp. 451-471, e ID., *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 2004 (1958), in particolare il cap. V, pp. 235-260.

senso, anche l'implicazione avrebbe modo di affermarsi: per lo meno all'interno dell'unità del processo dialettico di posizione e deposizione degli impossibili²⁵².

Come si è visto, però, se il pensiero pensa di attenersi all'implicazione da cui essenzialmente si trova costituito (sempre l'implicazione di pensare e pensato) ricorrendo al dialettismo, il pensiero anche rimane essenzialmente inconsistente come pensiero. Solo quando il pensiero fosse negato la cosa pensata verrebbe ad esser posta, e solo quando la cosa pensata fosse negata il pensiero tornerebbe ad esser posto. L'uno e l'altra, cioè, verrebbero pensati solo quando si trovassero reciprocamente e vicendevolmente negati. E così, il pensiero, essendoci, sarebbe pensiero di nulla; e ugualmente, essendoci il pensato, esso sarebbe pensato da nulla. Oppure: quando il conoscere dovrebbe poter conoscere non potrebbe tenersi vicino che la negazione di ogni oggetto del conoscere; e quando l'oggetto del conoscere dovrebbe poter essere conosciuto non potrebbe esser conosciuto da nessun conoscere.

Colerebbero a picco entrambi, pensiero e pensato e conoscere e conosciuto, perché la loro posizione esclusivamente progressiva e deponente sarebbe la distruzione della loro stessa essenzialità determinata come loro relazione implicativa. Sicché, il tentativo di conservarne la necessaria implicazione attraverso l'unità mobile della progressione deponente che è capace di rispettarne l'impossibilità viene smascherato come una forma implicita di esclusivo rispetto dell'impossibilità. La quale impossibilità, in quanto impossibilità, altro non è che la negazione dell'implicazione necessaria degli elementi ritenuti impossibili, i quali a loro volta, se necessariamente si implicassero, non potrebbero che venire a porsi sempre insieme e, così ponendosi

²⁵² Riporto ancora uno dei passaggi che meglio spiegano questa dinamica. Scrive Gentile: «E il pensiero è luce che s'accende, ma anche si spegne; pone sé come negazione del proprio non-essere e si ritrova innanzi a se stesso come negazione del proprio essere. Quindi il noumeno, che non è fuori del pensiero, e non è perciò accidentale rispetto al pensiero, ma gli è dentro come quell'oggetto che egli pone in quanto si nega in una realtà che stima antecedente e conseguente a se stesso» (GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, pp. 195-196).

sempre insieme, sarebbero negazione di ogni impossibilità. O sta l'impossibilità o sta l'implicazione necessaria, senza possibilità di una terza soluzione.

Per cui, se il tentativo attualistico di tenere insieme impossibilità e implicazione necessaria attraverso l'idea dell'unità mobile, progressiva e deponente, degli 'impossibili necessariamente implicati' non ha modo di porsi senza contraddizione, il dialettismo deve cedere il posto all'idea dell'unità costantemente realizzata di ciò che esso vorrebbe unito solo mobilmente e in progressione deponente. La posizione del conoscere e del pensiero, così, è *immediatamente* anche la posizione del pensato dal pensiero e del conosciuto dal conoscere. E la posizione del pensato e del conosciuto è *immediatamente* anche la posizione del conoscere del conosciuto e del pensiero del pensato.

Il tentativo di distendere nella mediazione dialettica l'originaria implicazione esistente fra l'apparire dell'essere e l'essere che appare è in realtà il tentativo di negare la stessa implicazione originaria che lega l'essere all'apparire e l'apparire all'essere. Come implicazione originaria, questa, però, è il togliimento immediato di ogni tentativo della sua negazione attraverso l'evidenza concreta del pensiero. Mai si pensa senza pensare a qualcosa (fosse pure, ciò che si pensa, il semantema determinato del 'nulla'); e mai qualcosa può essere presente senza essere pensato. Non appare mai, cioè, il vuoto d'apparire; e tutto ciò che si consideri, inevitabilmente appare.

Nell'unità originaria che stringe in compresenza l'apparire e la determinazione che appare o, per meglio dire, nella originaria compresenza dell'apparire e dell'ente che appare, il pensiero trova il senso concreto della sua trascendentalità e della sua identità con l'ente in quanto ente. Negata la tesi dell'*identificazione* processuale che intende l'apparire dell'ente e l'ente che appare come contraddittori che insieme non appaiono, questa *identità* può adesso essere più precisamente compresa prestando attenzione a ciò che l'apparire è, in quanto, strutturalmente, apparire di qualcosa.

Ebbene, l'apparire di qualcosa è lo stesso che la manifestazione non deformante del qualcosa o la presenza immediata del

qualcosa al pensiero cui appare. Qualcosa cioè appare, quando esso qualcosa è manifesto al pensiero e, in quanto così manifesto, può dirsi evidente o immediatamente presente. Nella presenza immediata, nell'esser manifesto, nell'apparire del qualcosa, il qualcosa si pone come quel qualcosa che è e non altrimenti da quel qualcosa che è. Ogni ipotesi d'apparenza, di camuffamento, di presenza differita o rappresentata può essere ragionevolmente avanza solo sul fondamento, saputo come fondamento, di questa presenza immediata, di questa originaria manifestazione e di questo puro apparire del qualcosa che nel caso specifico è ipotizzato esserci solo in maniera indiretta e alterata rispetto a quel che in se stesso esso mostrerebbe di essere. L'esserci in forma indiretta o in forma alterata è infatti per definizione riferimento alla forma diretta e inalterata di quel che si giudica indirettamente o non identicamente presente – è cioè riferimento inevitabile al riconosciuto esser-sé dell'ente. Ed è pertanto all'ente nella sua inalterata identità che il pensiero, come apparire, si trova sempre essenzialmente rivolto.

L'apparire di ciò che appare, allora, è l'attestarsi di ciò che appare non altrimenti da come esso è: perfetta adeguazione dell'ente all'apparire e perfetta adeguazione dell'apparire all'ente. E, in tal senso, adeguazione perfetta e originaria: adeguazione che non si fa giudicare nella sua bontà o adeguatezza da altro che non sia se stessa, perché altrimenti dovrebbe dire riferimento ad un altro più originario e trasparente apparire dell'ente – il quale: o porrebbe fine alla catena dei rinvii invocati per giudicare della bontà dell'adeguazione, o si porrebbe come un altro anello di quella catena, da giudicare mediante un anello e un apparire ulteriore che tornerebbe a presentare questa stessa alternativa dell'arresto o del rinvio²⁵³.

²⁵³ Se non si vuole interpretarlo in modo gnoseologico, il concetto tomistico di adeguazione deve esser visto esattamente come questa adeguazione perfetta e originaria – adeguazione perciò autofondata o fondata in se stessa. Mi sembra che, d'altronde, dicendo che la *prima comparatio*, che «il primo rapporto dell'ente con l'intelletto è che l'ente concordi con l'intelletto», e dicendo che «questa concordanza» è l'«*adeguazione della cosa all'intelletto*» in cui «si realizza formalmente la natura del vero», Tommaso intenda proprio af-

D'altra parte, cedere al rinvio indefinito e all'assenza fattuale del fondamento sarebbe mossa nuovamente autocontraddittoria. L'indefinito differimento della presenza effettiva dell'ente – o l'indefinito differimento del suo non deformante apparire – sarebbe lo stesso che la negazione della presenza immediata e dell'apparire genuino dell'ente, senza di cui – va ripetuto – né la mediazione rappresentativa né la deformazione fenomenica avrebbero modo di essere mediazione rappresentativa e deformazione fenomenica di alcunché. Di nuovo infatti bisognerebbe do-

fermare la necessità che questa primarietà del rapporto vada assunta come l'originarietà del concordare e dell'esser adeguati di ente e intelletto. Formalità e primarietà facendo, così, lo stesso che la trascendentalità del rapporto e, quindi, lo stesso che la trascendentalità del darsi a conoscere della verità. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Sulla verità*, trad. it. con testo a fronte e *Introduzione* di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005, q. 1, a. 1, pp. 120-121 (ma si consideri tutta la questione – la prima delle ventinove disputate *de veritate* a Parigi, tra il 1256 e il 1259, appena ottenuta la *licentia docendi*). Una precisazione è però doverosa. Questa: la discussione del gnoseologismo e della presupposizione naturalistica è qualcosa che appartiene storicamente (ma perciò anche essenzialmente) solo alle fasi conclusive del pensiero moderno e alla critica della modernità avanzata nella contemporaneità. Se ne discute cioè con piena cognizione solo dall'idealismo in qua – se non altro perché, essendo la presupposizione un errore che attraversa in forma esplicita e non ingenua la sola modernità, non è pensabile di trovare questo errore già completamente confutato prima che la sua piena attestazione di fatto sia storicamente avvenuta. Se, allora, si può guardare a tratti fondamentali della tradizione classica (greca e medioevale) come a qualcosa di prezioso da riproporre, va anche avvertito che la riproposizione, o si realizza come una maggiore elaborazione di quanto riproposto, oppure finisce presto per essere impedita dalle stesse obiezioni che il corso storico interposto, a suo tempo, aveva già posto. E maggiore elaborazione di una tesi vera, quale che sia, in buona filosofia significa anzitutto maggiore impegno per la sua 'dimostrazione dialettica', ovverosia per la sua dimostrazione attraverso la riduzione all'assurdo della tesi ad essa contraddittoria. La contemporaneità, pertanto, ha agito e può agire con più forza verso le proposizioni del gnoseologismo rispetto a quel che ha potuto fare la classicità, perché solo dopo la classicità il gnoseologismo è cresciuto filosoficamente come un corpo vitale di dottrine di cui non si è potuto non prendere atto e che, per evidenti motivi cronologici, solo dopo la classicità è divenuto possibile affrontare come un vitale e corpulento avversario. Per modo che, generalmente, più vasto e penetrante si rende storicamente l'errore, più forte e consapevole deve rendersi la sua storica risoluzione e l'affermazione della verità – facendo, possibilmente, 'di necessità virtù'.

mandare: di quale immediatezza tale mediazione è rappresentazione? E di quale forma noumenica tale deformazione è fenomenizzazione? Di una immediatezza e di una forma che appaiono, perché si danno a pensare, oppure no? E se no, perché definire mediazione rappresentativa e deformazione fenomenica ciò che neppure si fa pensare (ciò che neppure appare) altrimenti che così come in tale cosiddetta mediazione e in tale cosiddetta deformazione appare (si fa pensare)?

Per questa via, il concetto dell'apparire rivela che la natura concreta del pensiero sta nel suo essere la fedele testimonianza dell'ente e che, a propria volta, la natura concreta dell'ente va trovata nella trasparenza secondo cui l'ente è legato al pensiero. Nella fedele testimonianza che il pensiero riserva all'ente e nella trasparenza con cui l'ente si dà al pensiero, l'identità di essere e pensiero finalmente viene compresa.

Tale identità non dice l'identificazione dialettica; non dice, cioè, che quegli opposti contraddittori che sono l'essere nella sua determinatezza ontica e il pensiero, per trovarsi in qualche modo uniti, devono negarsi a vicenda, divenendo l'uno quel che è l'altro e l'altro quel che è l'uno. Dice invece quella che la tradizione classica chiama identità intenzionale, intendendo con essa lo stesso rapporto d'apparire che fa dell'essere ciò che appare e del pensiero l'apparire dell'essere. In forza di questo rapporto l'essere non si pone fuori dell'apparire che è il pensiero, e l'apparire che è il pensiero non smette mai di manifestare senza opacità l'essere.

Esattamente la manifestazione cristallina dell'essere che sempre si pone nel pensiero e per il pensiero fa l'identità di essere e pensiero – fa cioè il senso dell'unità trascendentale che lega essere e pensiero al modo in cui si legano ciò che è manifesto e la manifestazione di ciò che è manifesto. Se la manifestazione di ciò che è manifesto non manifestasse ciò che è manifesto nella sua perfetta identità, la manifestazione non sarebbe manifestazione, o comunque non sarebbe manifestazione di quel che si dice manifesto. E se ciò che è manifesto non fosse manifesto nella sua perfetta identità all'interno della manifestazione, ciò che è manifesto

non sarebbe manifesto, o comunque non sarebbe manifesto in quella che si dice sua manifestazione.

Non è il farsi identici, non è l'identificarsi ontologico dell'ente, da un lato, e del pensiero, dall'altro, ciò che segna il senso concreto della loro originaria unità.

L'unità originaria di ente e pensiero, piuttosto, assume il senso dell'identità perché l'ente che appare al pensiero è l'ente così come esso è – se stesso o identico a sé. E poiché il pensiero non è qualcosa che si ponga come uno specchio deformante o come una cera che vagamente riproduca la forma originale dell'ente impresso, ma anzi il perfetto apparire di questo, lo stare insieme del pensiero e dell'ente segna un rapporto speciale per cui uno dei termini che stanno in rapporto possiede un'unica determinazione, ovverosia la determinazione consistente nell'essere l'apparire dell'altro termine del rapporto, qualsiasi determinazione questo altro termine venga ad assumere.

Pensiero ed essere, pertanto, sono intenzionalmente o formalmente identici (in questa maniera va intesa l'indicazione di Aristotele in base a cui l'anima è in certo modo tutte le cose), perché l'identità formale o intenzionale è espressione speculativa che dice precisamente l'esperienza evidente del pensiero²⁵⁴. E tale esperienza non è altro che l'esperienza dell'essere che appare, in prima battuta, e l'esperienza dell'apparire dell'essere, in seconda battuta, o riflessivamente. Esperienza dell'essere manifesto ed

²⁵⁴ Cfr. ARISTOTELE, *L'anima*, trad. it. con testo a fronte e *Introduzione* di G. Movia, Bompiani, Milano 2008 (1979), III, 8, 431 b 21, pp. 226-227 (ma la cosa si trova ripetuta anche *ibi*, III, 5, 430 a 15, pp. 218-219). Sul concetto di intenzionalità rimando a V. MELCHIORRE, *Essere e parola. Idee per una antropologia filosofica*, Vita e Pensiero, Milano 1990 (1982), cap. III in particolare, pp. 29-43, perché qui, fra il resto, gli sviluppi dell'ontologia metafisica sono seguiti con speciale interesse all'interno del discorso fenomenologico husserliano – dal quale, non serve dirlo, nel secolo passato è venuta la più energica ripresa di quell'antico concetto. Per un ampliamento ulteriore della tematica si veda, ancora di V. MELCHIORRE, *Dialettica del senso. Percorsi di fenomenologia ontologica*, Vita e Pensiero, Milano 2002, e la voce *Intenzionalità* che questi scrive per l'*Enciclopedia filosofica*, a cura della Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, 12 voll., Bompiani, Milano 2006, pp. 5735-5737.

esperienza del pensiero cui l'essere è manifesto (cioè della sua manifestazione).

Lo stesso sono essere e pensiero, allora, perché il pensiero è manifestazione e apparire dell'essere²⁵⁵. Quello che si trova in quello si trova manifestato in questo, pur essendo questo e quelle cose altre fra loro.

Ritorniamo così a una delle prime indicazioni fornite attorno al pensiero. A quell'indicazione che ne vede l'identità anche ontologica, e non solo intenzionale, con l'ente. Il pensiero, in quanto è una certa positività e non è il nulla, viene ricompreso pure dal senso trascendentale e analogico dell'essere: prima di tutto, si diceva, anche il pensiero è un ente identico a se stesso e differente da tutto ciò che esso non è. Questo rilievo fondamentale, se da una parte giustifica il fatto che anche il pensiero, come ente, può divenire un contenuto che appare – quando appunto il pensiero torna riflessivamente su di sé –, da un'altra parte e a questo punto della trattazione rende più urgente la risposta a un ulteriore interrogativo. Che cos'è, infatti, che il pensiero non è se, come appena concluso, esso, in quanto apparire, può essere apparire di qualsiasi ente? Da cosa è che il pensiero si differenzia per rimanere identico a se stesso, una volta che, come apparire dell'essere trascendentalmente inteso, esso si fa pure apparire trascendentale, e dunque apparire potenziale di ogni cosa?

La soluzione può essere avvicinata guardando ancora al concreto significato dell'apparire.

Intanto, però, può servire anche sottolineare come l'indagine gentiliana del problema si concentri proprio nell'indicazione della differenza intercorrente tra il pensiero come orizzonte assoluto di ogni possibile contenuto e l'oggetto determinato come contenuto determinato di tale orizzonte assoluto. E anzi: tutta la teoria del dialettismo non si potrebbe neanche avanzare se la differenza di

²⁵⁵ Il poema parmenideo dichiara questa fondamentale medesimezza – cfr. PARMENIDE, *Sulla natura*, trad. it. con testo a fronte e *Introduzione* di G. Reale, Bompiani, Milano 2001 (1991 – questa prima edizione maggiore contiene anche un *Saggio introduttivo* e un *Commentario* di L. Ruggiu), fr. 3, pp. 44-45. Per approfondire cfr. inoltre L. RUGGIU, *Parmenide*, Marsilio, Venezia-Padova 1975.

pensiero pensante e pensiero pensato non fosse interpretata come la differenza assoluta di cui si è discusso. Per eccesso, potrebbe ora esser detto, l'attualismo rimarca l'alterità del pensiero da ciò che pensiero non è. E l'eccesso si pone perché, accanto all'alterità che va affermata, affermata invece non viene la relazione d'apparire, in cui uno dei diversi si trova ad essere la manifestazione dell'altro diverso nella precisa identità che a tale altro appartiene.

Tenendo ferma solo la differenza, l'attualismo non può non pensare che quando il pensiero pensa qualcosa è tanto creazione del qualcosa quanto pure autonegazione di sé nella posizione della cosa creata – all'identità della quale, in certo senso, il pensiero deve fare spazio mediante la negazione della propria identità. Di creazione e di autonegazione non si deve parlare, invece, là dove l'identità del pensiero è l'identità dell'apparire o del semplice manifestare.

Là dove, infatti, vi è l'apparire o il manifestare si ha già l'identità che accoglie in sé qualsiasi potenziale determinazione. Essendo questo essenziale accoglimento dell'ente, l'apparire o il manifestare non deve fare posto attraverso una sua ineseguibile autonegazione all'ente che 'per' esso si pone. E la maniera in cui l'ente si pone 'per' l'apparire o il manifestare non si lascia nemmeno interpretare come la creazione dell'ente da parte dell'apparire o del manifestare. All'opposto, in quanto apparire o manifestare, il pensiero è ciò che dipende strutturalmente da quel che appare o si manifesta, perché senza di questo esso sarebbe apparire o manifestare di nulla e quindi nullo apparire o nullo manifestare – esattamente come ciò che appare o si manifesta dipende strutturalmente dall'apparire o dal manifestare in forza del quale, solamente, esso appare o si manifesta.

La differenza del pensiero in quanto apparire trascendentale dell'ente dall'ente che in esso trascendentalmente appare si pone allora notando semplicemente che l'apparire di qualcosa, pur essendo la manifestazione non alterante dell'identità del qualcosa, non è lo stesso ente che il qualcosa è. Il pensiero è quell'ente che è l'apparire o la manifestazione della cosa che appare. Altro il pensiero e altra la cosa che appare: due distinti (e sia pure diversi)

enti e due distinte (e sia pure diverse) identità che sono prese in quell'unico rapporto in cui il pensiero è quell'ente e quell'identità che è l'apparire, e la cosa che appare è quell'ente e quell'identità che, pur essendo altra dal pensiero, dal pensiero è manifestata nella sua verità, poiché l'identità del pensiero consiste solamente nell'essere l'apparire o la manifestazione della verità dell'ente.

Con ciò, se la cosa pensata è, poniamo, 'mare', la cosa che appare è 'mare'. Ma il pensiero del 'mare', così come l'apparire del 'mare', non è lo stesso ente che è il 'mare', pur essendo del 'mare' la trasparente manifestazione – la manifestazione che di questo ente non adombra o tralascia nessuna interna determinazione e nessun rapporto immediatamente intrattenuto con altre cose o determinazioni. Ed è chiaro che, al variare delle determinazioni interne o dei rapporti immediatamente intrattenuti con altre cose o determinazioni, quello che varierà rispetto al pensiero sarà proprio la cosa pensata. Sarà proprio, cioè, un'altra cosa che appare – almeno come cosa altrimenti accidentalmente determinata. E dunque il pensiero, nella sua unità o nel suo trascendentale riferimento alla cosa, si farà come un altro apparire o un'altra manifestazione della cosa che è altra (almeno in parte) dalla cosa apparsa o manifestata prima.

Rendendo ancora giustizia al discorso attualistico bisogna poi ulteriormente ribadire che nemmeno la cosa pensata è lo stesso ente che è l'apparire o il pensare che alla cosa è riferito. Il 'mare' che è pensato o il 'mare' che appare, cioè, pur non stando di là del pensiero in una forma di sé più originaria o più vera, non è né il pensiero né l'apparire che, apparendo o essendo pensato il 'mare', al 'mare' si trova necessariamente relato. Se lo fosse esso non sarebbe più la cosa che appare nella sua verità o che è pensata nella sua identità, ma al contrario sarebbe il solo pensare-a o il solo apparire-di – il quale, nella sua semplice ed essenziale manifestatività, non potrebbe determinarsi altrimenti che come accogliente trasparenza rivolta strutturalmente a quel che appare o a quel che è pensato. Ma quando 'mare' è qualcosa che si intende determinato in modo diverso dalla semplice manifestatività o dall'accogliente trasparenza da cui pensiero ed apparire sono essenzialmente segnati, 'mare' non può essere lo stesso ente che è

pensiero o che è apparire. In questa eventualità, infatti, ‘mare’ verrebbe ad essere ‘mare’ (o ‘cosa determinata in quanto mare’) come manifestazione di qualcosa di manifesto e determinato che, in quanto manifesto e determinato, non può trovarsi manifesto se non da ciò che non aggiunge alcuna altra propria determinazione alla determinazione di cui è manifestazione. Essendo all’inverso ‘mare’ qualcosa di inteso e ben determinato come ‘mare’ nella differenza e nella ricchezza semantica che ‘mare’ oppone alla determinazione intesa semplicemente come ‘manifestazione di qualcosa’, ‘mare’ non può essere lo stesso ente che è ‘manifestazione di qualcosa’ (o non può essere lo stesso ente che è il ‘manifestare’) senza cessare di essere quella determinazione che è inteso essere nella sua opposizione a tutto ciò che esso non è – nella sua opposizione a tutto ciò che ‘mare’ non è.

In una battuta si potrebbe dire che ‘mare’ (come ‘cielo’, ‘casa’, ‘albero’ ecc.) non pensa o non manifesta niente, perché altrimenti dovrebbe essere pensiero o manifestare, e non più ‘mare’. Come ‘mare’ invece esso è un pensato o un manifesto. E una cosa pensata o manifesta, a rigor di termini, non è pensiero o manifestazione nemmeno di se stessa. Perché il pensiero o la manifestazione di qualcosa, questa sola determinazione ha di proprio: di essere la dimensione in cui il qualcosa si trova in immediata presenza. Di essere cioè il grembo di ogni possibile presenza o la possibile chiarezza di ogni ente. E se la cosa pensata o manifesta non può essere insieme e sotto lo stesso rispetto quel sé che è presente e quel sé che è grembo di ciò che è presente, quell’ente che è in chiaro e quella chiarezza per cui l’ente si pone in chiaro: né il particolare pensato in quanto particolare pensato può essere il pensiero per cui quel particolare pensato c’è come quel particolare pensato, né la cosa generalmente determinata in modo diverso dal pensiero, dal manifestare, dall’apparire può essere la dimensione in cui generalmente – trascendentalmente – ogni cosa che è si pone ed è saputa come una cosa che c’è²⁵⁶.

²⁵⁶ Introducendo il concetto dell’«Unità dell’Esperienza», Bontadini scrive: «La coscienza è tutte le cose precisamente in quanto è, in se stessa, nulla di particolare. Da questo punto di vista il pensiero o la coscienza non è altro se non la *chiarezza* dell’essere, la sua manifestatività, o, in atto, la sua manifesta-

Quando pure il pensiero si prende riflessivamente ad oggetto, ciò che appare (al pensiero) non è, di nuovo, il puro apparire (il puro pensiero) scevro di qualsiasi riferimento oggettuale. L'autocoscienza, infatti, è coscienza (manifestazione o apparire) della coscienza, ma in quanto la coscienza che appare si pone per la coscienza cui appare come coscienza, manifestazione o apparire determinato in quanto rivolto ad un certo oggetto: appare cioè come apparire di qualcosa identificato formalmente (semplice qualcosa o semplice concetto del qualcosa) oppure materialmente ('mare', 'cielo', 'casa', 'questa cosa' ecc.). Nell'uno e nell'altro caso – che si consideri il concetto speculativo del sapere di sapere, oppure il sapere di sapere determinatamente 'questo' – il sapere coscienziale preso ad oggetto dal sapere autocoscienziale è ciò che appare e non l'apparire cui appare ciò che appare – o è il determinato 'sapere materialmente questo' anziché il determinato 'sapere formalmente qualcosa' e non il sapere assolutamente trasparente da cui ogni 'questo', ogni 'qualcosa', ogni determinato 'sapere di questo' e ogni determinato 'sapere in generale di qualcosa' è infine saputo.

Anche qui, il sapere o la coscienza per cui ogni cosa e ogni sapere (nel caso dell'autocoscienza) sono saputi, è perfetta manifestazione di quella cosa o di quel sapere che sono saputi – e in questo senso viene confermata l'identità intenzionale di essere e pensiero per cui il pensiero è apparire della verità (della vera identità) di ciò che è. E, come prima, anche qui la perfetta manifestazione della cosa o del sapere che sono saputi non è lo stesso ente che è la cosa saputa, ma nemmeno è lo stesso ente che è il sapere saputo, in quanto quest'ultimo sapere è sempre sapere determinato di alcunché e quindi manifestazione già determinata di

zione assoluta» – G. BONTADINI, *Critica dell'antinomia di trascendenza ed immanenza* (1929), in ID., *Studi sull'idealismo*, p. 201. Ma poi dello stesso conoscere, che nella sua modalità originaria e fondamentale è sempre Unità dell'Esperienza, si dice ancora che «è tutto, cioè è l'essere: in quanto non è nulla per se medesimo, non possiede una φύσις propria: l'avesse, per quel tanto sarebbe qualcosa di particolare, distinto dal resto, non più l'essere» – cfr. ID., *Idealismo e immanentismo* (1936), in ID., *Conversazioni di metafisica, Tomo I*, p. 14.

qualcosa, che per essere manifesta manifestazione già determinata di qualcosa, deve essere ricompresa anch'essa come cosa determinata nella pura manifestazione o nel puro apparire che il sapere, la coscienza o il pensiero, fondamentalmente e originariamente sono.

Per metterla un'altra volta in battuta si potrebbe dire che: nel caso dell'autocoscienza, la coscienza che sta rispetto all'altra coscienza come coscienza conosciuta deve essere incorsa in una certa sovradeterminazione identitaria per poter essere, in quanto coscienza, coscienza conosciuta e non coscienza conoscente; tale sovradeterminazione identitaria dovrebbe consistere appunto in quel riferimento determinato che la coscienza di qualcosa, conosciuta come coscienza di qualcosa, mostra di avere in sé rispetto alla coscienza della coscienza di qualcosa.

È chiaro che, a questo punto, diviene possibile immaginare (e sperimentare) la vertigine speculativa che si offre nella moltiplicazione riflessiva del sapere di sapere o del conoscere di conoscere. Tolta un po' di patina romantica, però, dovrebbe notarsi che con questa moltiplicazione non si uscirebbe dalla normale vicenda del pensiero che è apparire dell'ente che appare. La moltiplicazione riflessiva, cioè, non sarebbe moltiplicazione dei gradi interni al pensiero o dei gradi interni all'apparire, per salire su su verso un loro fantomatico più alto livello: sarebbe, al contrario e nuovamente, il divenire del pensiero o il divenire dell'apparire che, nella loro trascendentalità, sono sempre pensiero e apparire di un determinato ente, essendo in questo caso pensiero e apparire di quell'ente determinato che è il sapere o il conoscere di qualcosa (di qualcosa a sua volta più o meno formalmente determinato), secondo la progressiva sovradeterminazione a cui anche il sapere o il conoscere di qualcosa può andare incontro, venendo sempre ad apparire e ad essere pensato per lo stesso e fondamentale pensiero e per lo stesso e fondamentale apparire.

La posizione potenzialmente infinita della riflessione autocosciente, anziché al modo di una moltiplicazione dispersiva del pensiero o della coscienza, dovrebbe dunque essere immaginata come un arretramento trascendentale del pensiero, il quale fa spazio ad ogni oggetto senza mai uscire di sé, anche quando

l'oggetto è lo stesso pensiero – in quanto pensiero, però, già in sé oggettivato.

Il senso concreto della presenza immediata o il senso concreto dell'immediatamente presente non ha bisogno di essere cercato più in là. E la logica della presenza è la logica trascendentale che cresce esattamente sopra questo senso concreto.

Quando, dicendo del logo, Gentile afferma che *se* esso è «la pensabilità, o il pensiero di tutto», *allora* si può solo concedere che: «o non c'è altro che il logo; o c'è altro, ma non è pensabile (intelligibile)»²⁵⁷, egli mostra di non considerare che proprio *se* il logo è pensiero-di-tutto, *allora* il logo è anche e strutturalmente relazione-a-tutto. E dunque, lungi dall'essere l'orizzonte totalizzante *ed escludente* in totalità l'altro da sé, esso deve dirsi piuttosto l'orizzonte totalizzante che *sempre accoglie in sé l'altro cui necessariamente è relato*.

Questo tipo di relazione necessaria del logo all'altro da sé, certamente non lascia più che il logo sia il signore di quanto, essendo altro dal logo, l'attualismo interpreta o come la negazione dell'esserci del logo, o come il prodotto creato dal logo nel processo della sua assoluta autoposizione. Ma se il legame termina la forma del controllo e della produzione dell'altro da parte dell'unico logo – quella forma per cui il logo è «atto creatore della realtà»²⁵⁸ – esso non si pone nemmeno come un che di estrinseco e accessorio rispetto all'esserci del reale.

L'esserci della realtà rimane inteso come l'essere della realtà per il pensiero in cui essa si manifesta. È il concetto di manifestazione, tuttavia, che una volta correttamente introdotto e una volta

²⁵⁷ Cfr. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, p. 66.

²⁵⁸ Cfr. G. GENTILE, *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano*, Sansoni, Firenze 1963 (1913), p. 102. Tutto il volume, nel suo complesso, torna a rivolgere alla tradizione medioevale l'accusa di intellettualismo già lanciata contro la filosofia greca. Va detto, però, che l'apprezzamento del concetto tomistico di verità non è qualcosa di così raro, fra queste pagine, come a tutta prima ci si potrebbe aspettare. Per i suoi tratti spirituali e soggettivisti, infatti, questo concetto riceve una valutazione positiva da parte di Gentile; mentre il giudizio si fa invece severo quando esso torna a proporre il motivo dei primi principi innatisticamente e platonicamente appresi – cfr. pp. 64-66, e poi pp. 43-44, 50 e 57 (dove, come valente tomista, è citato Pierre Rousselot).

negato il dialettismo non permette più che il pensiero umano, come vorrebbe la critica attualistica, sia un mero «spettatore estraneo»²⁵⁹ alla realtà che per esso si dice manifesta. Se il pensiero si deve dire spettatore anziché creatore, si deve dire però spettatore necessario, non estrinseco e non accessorio, di un reale cui sempre esso si trova unito e che solo per esso può essere in verità testimoniato.

A questa unità trascendentale che è trascendentale testimonianza della verità anche alcuni passi di Gentile sembrano a volte rimandare. Sono, questi passi, probabilmente quelli in cui l'intuizione gentiliana si fa più libera dal dialettismo che intende invece l'unità di essere e pensiero solo nella mobilità della auto-prassi o solo nella mobilità del divenire del pensare. In essi, specialmente, la verità vive nell'esperienza pura che non permette la posizione astratta e indipendente di soggetto e oggetto e quindi vanifica – o dovrebbe vanificare – la possibilità della loro mancata com-posizione²⁶⁰.

Essendo esclusione della posizione separata e astratta di soggetto e oggetto, la concreta esperienza dovrebbe poter essere sempre e comunque *compresenza* di soggetto ed oggetto: presenza dell'uno che è immediata implicazione della presenza dell'altro, senza successione dialettica dell'uno nell'altro, e senza identificazione dell'uno e dell'altro mediante la negazione ora dell'uno ora dell'altro. Dovrebbe poter essere sempre, in altri termini, relazione trascendentale – mai evitabile – di pensiero-pensante e di pensiero-pensato nell'unità del concreto pensamento che è concreto apparire e dunque immediata presenza dell'ente che appare²⁶¹.

²⁵⁹ Cfr. GENTILE, *Storia della filosofia (dalle origini a Platone)*, p. 227.

²⁶⁰ Cfr. GENTILE, *L'esperienza pura e la realtà storica*, p. 248.

²⁶¹ Non so se, considerando chiaro che: «l'attualità del soggetto, da un lato, e quella dell'oggetto, dall'altro, implicano la loro presenza reciproca in un atto che è assoluta cognizione» (cfr. *ibi*, p. 245), Gentile effettivamente intenda quello che qui parrebbe forse affermare. Sicuramente si tratta, però, di una formulazione del discorso che, presa per sé, risulta particolarmente felice. E in questo senso pure particolarmente valorizzabile. La valorizzazione, però, deve avvenire nel rispetto della coerenza complessiva dell'interpretazione avanzata per l'attualismo. E allora, inquadrando la citazione nel complesso di quanto

Il dialettismo, però, se si vuole affermato, è sia negazione della stabilità dell'unità trascendentale del pensiero, sia negazione della sua essenziale manifestatività. Perché sia il dialettismo, il logo non dovrebbe essere l'immediata presenza dell'ente che appare. Ma poiché si è visto che il logo è se stesso solo se è immediata presenza dell'ente che appare – e dunque solo se è negazione del suo supposto dialettismo –, anche il concetto della sua inltrepassabilità assume un significato diverso da quello che la sua contraddittoria definizione dialettica inevitabilmente si porta con sé.

All'interno della logica della presenza, allora, il pensiero che davvero si riconosce inltrepassabile è il pensiero che è l'orizzonte dell'apparire di tutto ciò che essendo può apparire. E il senso dell'esperienza pura che è per intero esperienza logica si ridetermina, così, muovendo esattamente da questo riconoscimento fondamentale.

2. *Sulla necessità di un panlogismo puro e sul trascendimento della totalità dell'immediatamente presente*

Concludendo il suo *Sistema di logica*, Gentile afferma apertamente: «Ogni uomo, sel sappia o no, è panlogista; e io aspetto con tutta pazienza il mio critico che mi dimostri di saper pensare lui qualche cosa che non sia pensiero»²⁶².

Se per un lato questa affermazione rimarca il fatto che il pensiero, essendo potenzialmente pensiero di tutto, è anche strutturalmente capacità di fare unità con ogni cosa, per altro lato, però, essa continua a far vedere come l'attualismo non riesca a pensare l'unità di essere e pensiero in forma diversa dall'identificazione

finora si è detto, se davvero si volesse prendere questo passaggio della conferenza pisana come la posizione del rapporto di soggetto e oggetto in termini non dialettici, bisognerebbe anche aggiungere che esso, nel caso, sarebbe un passaggio felice per sé, ma non certo in pace col più robusto e pervasivo dialettismo della dottrina attuale.

²⁶² GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, p. 378.

riduttiva di quel che in tale unità dovrebbe trovarsi unito anziché identificato.

Secondo la riduzione, ogni ente che viene pensato diviene integralmente *il pensiero* che lo pensa – e smette, perciò, di essere la cosa che, nella propria invariata identità, più semplicemente, al pensiero appare integralmente. Poco dopo quella prima indicazione, infatti, si aggiunge che, «per quanto si distingua, e pensi il diverso, l'altro» come suo «oggetto», il pensiero in realtà «non pensa (ed è fortuna!) se non se stesso sempre»²⁶³.

Ma, in verità, di fortuna il pensiero non ne avrebbe se, pensando, esso si trovasse unito soltanto a se medesimo. Sarebbe, da capo, una relazione che è relazione a nient'altro da sé, e quindi, di nuovo, una relazione che è relazione a nessun oggetto e chiusura ad ogni alterità – perciò, infine, una non-relazione. Al contrario, proprio perché «tutto è pensabile»²⁶⁴, il pensiero è tutto e tutto è pensiero, nel senso che *il pensiero è per ogni cosa e ogni cosa è per il pensiero*. Questa doppia disposizione essenziale, se viene fatta valere effettivamente come essenziale disposizione, impedisce che ciò che essenzialmente si dispone per l'altro ad un tratto o fondamentalmente divenga soppressione dell'identità dell'altro per la costruzione della propria fagocitante identità. E la maniera dell'esser identici dei due strutturalmente relati, pertanto, o si lascia cadere come ciò che dice l'impossibilità della vita della relazione del pensiero, o si fa passare come la forma abbreviata per indicare la proprietà non confusiva e non alterante dell'unità relazionale del pensiero (una volta che il pensiero è stato inteso come la manifestazione o l'apparire dell'essere che appare).

In quanto apertura ad ogni possibile determinazione ontica, il pensiero è l'orizzonte di ogni oggettività, che tenendo in sé tutti gli oggetti di pensiero, fa di questi oggetti di pensiero non altro che dei 'pensieri'²⁶⁵. Ma l'esser pensiero di ciò che è oggetto di pensiero o di ciò che è pensato è lo stesso che il suo esser manifesto o il suo apparire: è lo stesso che l'esser manifesto di ciò che è

²⁶³ Cfr. *ibi*, p. 379.

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ Cfr. GENTILE, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, p. 92: «tutti gli oggetti del pensiero sono nel pensiero, sono pensieri».

contenuto di manifestazione o di ciò che è manifesto, ed è lo stesso che l'apparire di ciò che è contenuto d'apparire o di ciò che appare non diversamente da come è. Se il pensiero, dicendo diversamente, non è una sostanza alterante o un astratto processo di alterazione di quel che è pensato, ma è la manifestazione e l'apparire degli enti, ciò che il pensiero pensa viene certamente a far parte del pensiero – essendo esattamente ciò che il pensiero, come apparire, lascia apparire, e ciò che il pensiero, come manifestazione, non velatamente manifesta.

In verso opposto, invece, l'evidenza per la quale tutto ciò che al pensiero si fa presente non può non entrare a far parte del pensiero cui è presente, è intesa dall'attualismo come l'appiattimento totale al 'puro' pensiero della cosa presente e, in definitiva, come la creazione della cosa presente da parte del 'puro' pensiero che creandola dovrebbe tenerla presente. E così, che la cosa presente non sia qualche cosa di esterno o di estraneo al pensiero che la vede presente è un fatto sempre interpretato piegando l'ambiguità del concetto di esteriorità sul lato della produzione ontologica della cosa da parte del pensiero conoscente che si produce assieme alla sua conoscenza della cosa²⁶⁶.

La purezza di questo pensiero produttore, tuttavia, è già stata scoperta come il falso volto della sua astrattezza, in base alla quale, fuor di finzione, la prima cosa a sparire sarebbe proprio il pensiero immaginato concentrato in un'impalpabile e irrealizzabile assolutezza. Non è che il pensiero manchi di assolutezza. Ma è che l'assolutezza del pensiero si fa impalpabile e irrealizzabile quando essa è concepita in modo tale da diventare negazione di

²⁶⁶ Cfr. GENTILE, *La riforma dell'educazione*, p. 148, dove si dice: «Lo spirito, se è libero, se è spirito, deve estendere il proprio dominio fin dove giunge col suo pensiero, fin dove gli apparisce segno di vita o di semplice essere. Niente che sia pensabile dev'essergli esterno. Se qualcosa o qualcuno gli si presenta, in veste di amico o magari di nemico, *non potrà esser che sua creatura, da lui stesso posta di fronte e di contro a sé!*» (corsivi aggiunti). Per opposizione, a questa citazione affianco ancora una volta BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, p. 138: «Il dato non è, in effetto, né che il conoscere crei l'essere, né che il conoscere si incontri con l'essere (quell'essere che, prima d'incontrarsi, stava al di là del conoscere); il dato è: *il conoscere conosce l'essere, semplicemente*».

ciò che fa il pensiero in quanto pensiero. E poiché la natura relazionale del pensiero è ciò che precisamente viene negato se il pensiero è inteso essere assoluta prassi e assoluta libertà, l'astratta assolutezza che è necessario contraddire per l'affermazione della concreta assolutezza del pensiero è quella in base a cui il pensiero in quanto pensiero dovrebbe essere esclusivamente posizione di se stesso o esclusiva autoposizione.

La rimozione o il togliimento di questa astrattezza e di questa figurata purezza del pensiero è, poi, anche la corretta determinazione dell'apertura totalizzante del pensiero. E il panlogismo che diviene possibile difendere è appunto quello che si determina assieme all'individuazione dell'estensione *interale ed inclusiva* del logo o del pensiero.

Ora, in quanto relazione e unità trascendentale con l'essere, il pensiero è l'orizzonte inoltrepassabile della presenza dell'essere. L'inoltrepassabilità del pensiero è lo stesso che la sua trascendentalità – e quindi è lo stesso che l'inoltrepassabilità o la trascendentalità dell'apparire. E la trascendentalità del pensiero che è apparire non riuscirebbe ad essere intesa come trascendentalità se il pensiero non fosse un unico fondamentale orizzonte o un'unica fondamentale unità che, nella permanenza del proprio rapporto all'ente in quanto ente, rimane salda nella sua identità.

Se infatti, come orizzonte o unità fondamentale dell'apparire e dell'ente, il pensiero si moltiplicasse al modo di una irrelata varietà di orizzonti o di una irrelata varietà di unità, si riproporrebbe la situazione in cui il vuoto di un ultimo piano di riferimento renderebbe immediatamente impossibile anche l'affermazione dell'esistenza di una supposta varietà i cui termini si mantengono – insieme – irrelati e tutti quanti fondamentali. Ancora una volta, dunque, bisogna dare ragione a Gentile quando questi osserva che qualsiasi molteplicità è pensabile come molteplicità solo in forza di un riferimento fondante all'unità. Per cui: se si pone la molteplicità, questa è sempre molteplicità di un'unità originaria²⁶⁷.

Il pensiero, come dimensione della presenza immediata, deve essere pensato non altrimenti che nella sua fondante unicità. Se

²⁶⁷ Cfr. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, pp. 30-32.

così non venisse pensato, nessuna varietà potrebbe essere affermata e intesa come varietà, e nessuna immediata presenza potrebbe essere affermata e intesa con fondamento. Quando, in altri termini, il pensiero è capito essere l'orizzonte della manifestazione di tutto ciò che si dice manifesto: o il pensiero rimane l'orizzonte unitario della manifestazione di ciò che è manifesto, o ciò che è manifesto si pensa manifesto per una serie indeterminata di manifestazioni o di orizzonti manifestativi.

Soltanto che, in questo secondo caso, pensare a qualcosa che, in quanto manifesto, è manifesto in una serie indefinita di orizzonti manifestativi, proprio tale pensare è ancora avere presente ciò che si intende 'manifesto in una serie indefinita di orizzonti manifestativi' all'interno dell'unico piano della manifestazione poggiando sul quale ogni cosa manifesta si dice manifesta. Questo determinato pensare, cioè, è ancora l'esser presente di ciò che si pone come essente presente in altri supposti orizzonti della presenza, all'interno dell'unico concreto orizzonte della presenza che, per l'appunto, tiene in sé anche la posizione di una esterna presenza – inevitabilmente presente in quanto supposta presente. Qualsiasi tentata moltiplicazione dell'orizzonte manifestativo del pensiero, perciò, ricade sempre all'interno dell'orizzonte originario del pensiero che, proprio in questo senso, è originario orizzonte dell'apparire e originaria unità di essere e pensiero²⁶⁸.

La varietà di cui piuttosto è necessario tenere conto – se non altro perché essa è una varietà che continuamente appare – non è quella che riguarda (perché non può riguardare) l'orizzonte della presenza in quanto originario orizzonte della presenza, ma quella

²⁶⁸ Riporto un altro passo particolarmente esplicativo di BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, p. 212: «L'esperienza è atto, – un solo atto – presente. Immaginarla come una serie o ripetizione di atti che crescono l'uno sull'altro fino a quello che ora fiorisce, sarà possibile; dimostrarlo però è maggior fatica: poiché se gli atti presupposti dell'atto presente, si intende di porli immediatamente, accade subito che essi si trovino risolti nella concretezza di quest'ultimo, che è, per definizione, l'Unità di tutto ciò che si pone immediatamente. Porre infatti quegli atti molteplici immediatamente significa porli in base all'esperienza che se ne ha (l'esperienza di aver avuto molte esperienze), onde la riflessione deve riconoscere che essi sono inclusi in questa esperienza, e che questa è per sua natura e nella sua natura un atto unico immoltiplicabile».

che riguarda i contenuti via via presenti all'interno di tale orizzonte: varietà della presenza come variazione saputa della presenza.

L'orizzonte della presenza, infatti, come orizzonte tiene in sé anche la presenza della variazione della presenza. Tenendola in sé conosce la variazione, ed è anzi continua esperienza della variazione della cosa che appare – perché la cosa che appare, per il pensiero umano, non è mai una cosa unica eternamente pensata, ma piuttosto il divenire della molteplicità degli enti che, in quanto enti-finiti, sono le cose essenzialmente segnate da un principio e da una fine. E i finiti che si fanno presenti, entrando in unità col pensiero in modo finito – secondo il rapporto determinato di essenza ed esistenza che sono –, determinano in modo altrettanto finito il pensiero che è loro unito – quando, o là dove, esso è loro unito.

Unito in tal forma agli enti finiti e presenti secondo l'esser loro, il pensiero è l'orizzonte della presenza che, essendo manifestazione trascendentale dell'essere, si determina esattamente così come l'essere trascendentalmente è determinato. E poiché il senso trascendentale dell'essere è il senso della estensione interale della sua analogicità, il pensiero si determina come manifestazione della determinatezza ontica e molteplice dell'essere che quel senso realizza. Si determina, cioè, come manifestazione di tutta la molteplicità degli enti che, in quanto finiti, inevitabilmente finiscono – finendo o facendo finita pure la loro manifestazione.

Che il finito finisca è verità immediata che riguarda perciò tanto l'ente quanto il pensiero dell'ente o il suo apparire. Questo, essendo strutturalmente unito all'ente di cui è pensiero o di cui è apparire, inevitabilmente dell'ente finito sopporta anche il corso limitato. Se l'ente non fosse finito il suo corso non sarebbe limitato; e nemmeno il pensiero o l'apparire ad esso relativo verrebbe perciò individuato dai rapporti definiti e circoscritti di cui quel particolare ente, essendo sé e non essendo diverso da sé, essenzialmente vive.

Il pensiero che, per contro, sa del finito, del limite e della successione dei finiti è il pensiero che è l'intero orizzonte del pensiero e non soltanto il determinato pensiero di una tale certa deter-

minatezza che dell'orizzonte del pensiero entra a far parte quando entra a far parte. Se – a riprova – l'orizzonte del pensiero non permanesse invariato al fondo del divenire della presenza finita dei finiti come un certo substrato – o come un più grande piano della manifestazione su cui poggia la manifestazione circoscritta della determinazione finita –, allora non si potrebbe sapere che qualcosa comincia ad essere presente o ad apparire, e che poi qualcosa finisce di essere presente o di apparire; e non si potrebbe sapere che qualcosa, pur non essendo nulla, non è certamente il tutto, perché si lascia accanto altro di positivo che ne limita e determina l'esistenza; e nemmeno si potrebbe sapere riflessivamente del pensiero come della manifestazione dell'essere, che non è l'essere manifesto, e che pur non essendo l'essere manifesto lascia inalterata l'identità dell'essere di cui è manifestazione.

D'un colpo, in sostanza, si perderebbe la possibilità della coscienza della successione interna alla presenza, la possibilità della coscienza dei contenuti particolari della presenza, e la possibilità della coscienza della stessa coscienza della presenza. Ridotto soltanto alla finitezza, il pensiero diverrebbe tutto quanto il finito cui una volta per sempre verrebbe ridotto. E, così divenuto integralmente quel finito cui verrebbe ridotto, quel finito non potrebbe più trascendere per comprendere in sé, perché piuttosto di esso sarebbe la puntiforme e adimensionale manifestazione che, riposando esclusivamente in sé, finisce di essere manifestazione là dove finisce il finito che essa manifesta. Niente rimanendo più in là della fine²⁶⁹.

Quella che allora generalmente si è indicata come coscienza è lo stesso che l'orizzonte del pensiero inteso come fondo unico e piano permanente alla base delle molteplici e determinate manifestazioni finite del finito. Queste manifestazioni finite del finito, se non si vuole incorrere nell'assurdo già discusso della moltiplicazione degli orizzonti della presenza, inevitabilmente vanno riconosciute come lo stesso determinarsi del piano fondamentale del pensiero nella molteplicità dei pensieri finiti – che, in quanto pen-

²⁶⁹ Cfr. VIGNA, *Il frammento e l'Intero*, pp. 11-19, e in forma più implicita BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, pp. 95-96.

sieri finiti, cominciano e cessano proprio di essere pensieri. E dunque, se l'orizzonte originario del pensiero sta come un fondo invariabile e in certo senso infinito che si determina nella finitezza di unità finite con enti finiti, tale orizzonte o tale pensiero si pone come il pensiero infinito del finito che finisce o va finendo – e, di conseguenza, come la presenza interminabile della presenza de-terminata che termina o va terminando.

Solo lasciando che il pensiero sia manifestazione infinita, per un rispetto, e molteplicità delle manifestazioni finite, per altro rispetto, il pensiero può essere quello che l'esperienza evidente della sua realtà pretende che sia. E tale esperienza attesta che il pensiero è precisamente apparire originario e trascendentale degli enti de-terminati – o apparire originario e trascendentale del finire dei finiti in cui è lo stesso essere, nella propria trascendentalità, a realizzarsi senza esaurirsi.

Tuttavia, poiché è il pensiero stesso che si determina per la finitezza ontica a cui è trascendentalmente aperto, è anche lo stesso pensiero che – pur nella sua manifestativa trascendentalità – rimane qualcosa di onticamente finito.

Finito il pensiero è per il rispetto del finito di cui è manifestazione. E infinito esso è per il rispetto della estensione trascendentale dell'essere cui è strutturalmente ed evidentemente legato – evidentemente, poiché sa di ogni finito come di non-infinito, poiché sa di ogni successione come di aggiunta di finitezza a finitezza, e poiché sa di sé come dell'orizzonte di ogni presenza finita e successiva.

Nel complesso di questi rispetti, però, il pensiero è qualcosa di onticamente finito perché, se questo non fosse, esso dovrebbe essere soltanto la manifestazione infinita dell'infinito, o l'apparire insuccessivo del tutto, o il pensiero assoluto dell'assoluto. Dovrebbe essere, cioè, il pensiero che è compresenza illimitata della totalità degli enti – tutti compresenti in quanto enti – e, quindi, tutti compresenti come l'intero dell'essere che, in quanto intero dell'essere, non mancherebbe di nulla, e dunque non mancherebbe neppure di alcuna sua manifestazione e sarebbe perciò assoluta manifestazione di sé a se medesimo.

Non essendo, però, la compresenza di ogni manifestazione o la pura trasparenza dell'assoluto dell'essere, il pensiero umano rimane legato trascendentalmente all'essere senza mai poter manifestare integralmente la concretezza della stessa trascendentalità dell'essere. Trascendentalmente legato, perciò, alla trascendentalità dell'essere, e tuttavia strutturalmente disequato rispetto alla perfetta adeguazione dell'assolutezza che a tale trascendentalità compete²⁷⁰.

Dicendo dell'assolutezza dell'essere e del legame trascendentale che lega l'essere al pensiero umano si possono indicare i tratti specifici di due assoluti differenti – o di due differenti modi della trascendentalità.

La trascendentalità dell'essere è quella che, se si provasse a delimitare dal di fuori, si sarebbe costretti a riconoscere come delimitata da nulla – nulla essendo ciò che rimane di là dell'essere trascendentalmente considerato. La trascendentalità del pensiero, invece, è quella che, se si provasse a delimitare dal di fuori, si sarebbe costretti a riconoscere come delimitata da tutto l'essere che non è pensiero (perché non è apparire, manifestazione ecc.) e che tuttavia il pensiero (in quanto apparire, manifestazione ecc.) pensa o può pensare (lasciandolo apparire in sé o in sé manifestandolo). In quanto, però, il pensiero umano è anche strutturalmente pensiero ed esperienza della successione e del divenire dei pensieri, a questa sua prima delimitazione positiva (nulla essendo soltanto la delimitazione dell'essere) va aggiunta quella che si scopre insistere in ogni manifestazione finita, perché manifestazione di cosa finita saputa finita e quindi saputa differente dall'infinito che potrebbe essere concretamente manifestato soltanto all'interno della sua stessa infinita manifestazione – soltanto all'interno di quella che sarebbe manifestazione infinita dell'infinito, appunto.

Come spiegato, è vero che anche la manifestazione finita del finito, per esser saputa in se stessa finita, deve essere accolta all'interno di una più grande, originaria e fondamentale manife-

²⁷⁰ «L'adeguazione originaria è immediatamente tolta dalla disequazione tra forma e contenuto» dice VIGNA, *Il frammento e l'Intero*, p. 12.

stazione. Ma questa che allora si potrebbe chiamare manifestazione infinita del finito, essendo strutturalmente e inaggirabilmente relazione al finito, è per essenza ancora qualcosa di finito; o comunque è qualcosa di infinito in modo formale e difettivo rispetto alla concretezza formale e materiale spettante all'infinita manifestazione dell'infinito da cui essa come complessiva manifestazione del finito essenzialmente differisce.

Quasi per analogia, si potrebbe osservare che come *l'essere* assolutamente considerato non è *un* essere determinatamente considerato o – per dire meglio – non è un ente particolare, così anche *il* pensiero assolutamente considerato non è *un* pensiero determinatamente considerato o – per meglio dire – non è un particolare pensiero. Né l'ente particolare né il particolare pensiero cadono fuori, rispettivamente, dalla totalità dell'essere e dalla totalità del pensiero. Ma, oltre ciò, nello specifico della totalità del pensiero umano sta pure il fatto incontestabile della limitazione della presenza dell'ente, e poi il fatto della progressione di tale presenza – progressione della presenza che non potrebbe esserci senza previa limitazione della presenza e quindi del pensiero che è la presenza della cosa pensata.

Limitazione e progressione, riconosciute come limitazione e progressione, fanno vedere che il pensiero umano è solo apertura all'infinità dell'essere. Ancorché illimitata apertura, esso non è mai – 'qui ed ora' – manifestazione concreta dell'infinito.

Se lo fosse non avrebbe più da incontrare limitazioni interne all'apparire da riscattare in forza di una continua progressione dell'apparire. Sarebbe ciò che anche Gentile (pur all'interno della propria differente prospettiva) non ammette mai che il pensiero umano possa essere, e cioè *atto assoluto perfettamente attuato*. Essendo soltanto illimitata (e in questo senso, trascendentale) apertura all'infinità dell'essere e non essendo mai perfetto apparire come perfetta comprensione dell'infinità dell'essere, il pensiero umano mostra di rientrare all'interno della differenza sopra richiamata di essere ed ente essenzialmente dalla parte dell'ente. Certo, dalla parte dell'ente e dunque del finito; *ma* essendo comunque un ente del tutto speciale: essendo, cioè, quell'ente che, nella sua differenza dall'infinito dell'essere, è tuttavia apertura

infinita e infinita disposizione alla presenza immediata e incorrotta dell'essere onticamente determinato.

Il logo dell'uomo, nella sua totalizzante e immediata purezza, non è altro che questa apertura e questa disposizione. E il senso dell'impossibilità di uscire dal pensiero o dal logo, pertanto, si fa intendere come l'impossibilità di cessare il rapporto con l'essere abbandonando la dimensione della disposizione e il piano dell'apertura incondizionata al suo esser-presente.

Panlogismo, per questa via, è allora effettivamente il nome da dare all'esperire dell'uomo, perché non c'è esperienza, non c'è incontro, scontro o pensiero che non avvenga all'interno dell'apertura del logo. E la purezza secondo cui tale panlogismo va pensato è tanto la negazione dell'assoluto prassismo attualistico che vorrebbe il pensiero produttore dell'essere, quanto la negazione dell'idea per cui l'impossibilità di portarsi fuori del logo corrisponde alla necessità di una chiusura all'interno di esso.

Cercando di venire in chiaro su quest'ultimo punto, va subito detto che rimanere chiusi all'interno del logo non si può, anzitutto perché il logo non è un orizzonte chiuso ma, all'opposto, un piano sempre aperto. Esso è non chiusura, ma apertura. Sicché, se è impossibile pensare a una cosa che non entri a far parte del logo pur essendo una cosa pensata, è altrettanto autocontraddittorio pensare che la cosa pensata all'interno del logo sia anche una cosa scovata o inventata all'interno del logo e perciò *estranea* ed *esterna* al resto dell'essere. In questo caso non si guarderebbe al logo come ad un'apertura relazionale, ma come ad una profonda miniera in cui buttarsi e scavare per estrarvi, dal profondo, quel che infine soltanto rimarrebbe da pensare.

La realtà è invece che nel logo non si può restare imprigionati e schiacciati – vivendo, alla meglio, soltanto delle sue determinazioni autoprodotte –, perché il logo è piuttosto accoglienza dell'altro da sé che non costringe e non aggrava l'altro a cui esso è stretto in unità. Naturalmente, poi, se si è seguito fin qui l'insegnamento attualistico secondo il quale l'essere non può rimanere qualcosa di esterno ed estraneo al pensiero, e se oltre questo insegnamento si è intesa anche l'impossibilità di ridurre l'essere al pensiero che dell'essere è invece la manifestazione, il

pensiero, dal canto suo, non può tornare a subire la condizione di ciò che è ritenuto essere qualcosa di esterno ed estraneo all'essere. Così pensando si rinnoverebbe, dopo averla invertita, la stessa tesi contraddetta a ragione dall'attualismo.

Se, oltre i tentativi riduzionistici, il rapporto tra essere e pensiero si dà, e si dà come qualcosa di necessario e trascendentale, non è possibile tentare di scardinare tale rapporto dal lato opposto a quello a partire da cui esso è già stato fondato attraverso la negazione del tentativo della sua contraddizione. Né l'essere è essendo esterno ed alieno al pensiero, né il pensiero pensa pensando esternamente ed alienatamente rispetto all'essere. Quando l'uno si dà l'altro l'accoglie, e quando l'altro l'accoglie l'uno si dà.

Ma allora, se restare chiusi e schiacciati all'interno del logo non si può, l'inoltrpassabilità del logo è l'inoltrpassabilità di ciò che è essenzialmente unito all'altro da sé essendo dell'altro da sé la più limpida rivelazione. L'inoltrpassabilità dell'esperienza totalizzante del pensiero, cioè, è l'inoltrpassabilità dell'unità di essere e pensiero o l'inoltrpassabilità della loro relazione. E l'orizzonte della presenza immediata, pertanto, diviene il piano che, nella sua interezza, è abitato dall'*altro che si fa presente nella propria incorrotta verità*.

Tuttavia, quando si torna a porre attenzione alla verità di ciò che sempre per il pensiero umano si fa presente, è inevitabile tornare anche a osservare che la finitezza riconosciuta come finitezza è la nota che non abbandona mai l'ente che appare. La verità di ciò che è immediatamente presente è la verità di ciò che è finito e che quindi finitamente appare o finitamente è presente.

Si potrebbe dire forse molto velocemente che la dimensione della presenza immediata è la dimensione del divenire della presenza. Ma togliendo a questa asserzione l'impressione della eccessiva velocità, si dovrebbe comunque vedere che anche ciò che in questa dimensione sta come una costante sempre implicata da ogni cosa finitamente presente, per *il rapporto* che tale costante deve stringere con la presenza finita, risulta anch'essa qualcosa che, di fatto concretamente diviene. Non divenisse, non entrerebbe nemmeno in rapporto con la presenza finita di cui è detta costante. Ma non entrando in rapporto con la cosa finita di cui è det-

ta costante, la costante non sarebbe concretamente costante di ciò di cui è detta costante – lo sarebbe solo astrattamente e quindi non lo sarebbe veramente.

Dicendo in altra forma: una costante è costante infinita o indiveniente se è costante dell'infinito o dell'indiveniente; se è costante dell'ente finito o diveniente, come tale costante essa è portata a finire o a divenire assieme alla totalità del finito o del diveniente di cui, per l'appunto, è intesa essere costante. Più o meno velocemente, dunque, il pensiero umano si trova ad essere sempre l'orizzonte in cui è solo l'ente finito (che finisce) ad apparire immediatamente.

E però, se il logo nella sua totalità è soltanto la presenza immediata del finito – o se esso è soltanto e complessivamente la totalità del finito immediatamente presente –, l'intero dell'essere o l'essere infinito deve essere ciò che non appare immediatamente al pensiero umano, eccedendo la totalità dell'immediatamente presente che il pensiero umano essenzialmente è.

Se l'esistenza dell'intero o dell'infinito non è qualcosa che possa essere messo in dubbio (anche solo a partire dal fondamento del riconoscimento dell'esistenza della cosa finita in quanto cosa non-infinita), tale esistenza per il pensiero umano è qualcosa che non si dà in immediata presenza, pur rientrando la affermazione della sua esistenza nell'orizzonte dell'immediata presenza.

È, questa affermazione che immediatamente appare, lo stesso che la posizione immediata della mediazione inferenziale che conclude per l'essere assoluto. Ed è, pertanto, lo stesso che la presenza immediata dell'inferenza metafisica o della necessità del trascendimento della totalità dell'immediatamente presente – in quanto presenza dell'inferenza o in quanto presenza della necessità del trascendimento²⁷¹.

²⁷¹ In BONTADINI, *Carattere programmatico della filosofia odierna* (1943), in ID., *Dall'attualismo al problematicismo*, p. 292, si dice precisamente: «altra realtà, insomma, si afferma perché è presente, e di altra invece, è bensì presente quando lo è, la affermazione, ma la motivazione che può sostenere questa non è l'esser presente della realtà stessa». Lo sviluppo e l'approfondimento di questa tesi capitale è certo uno dei nuclei principali della metafisica classica o neoclassica. Vigna osserva che, a partire dall'«indicazione secondo cui

Quello che non appare se non formalmente è ciò che, essendo l'essere assoluto e infinito, non può apparire all'interno dell'orizzonte finito (ancorché totalizzante) del pensiero; ed è ciò che appare solamente come risultato della mediazione inferenziale della totalità dell'immediato e come approdo del trascendimento necessario di questa stessa totalità.

La necessità di tale trascendimento – e la ragione fondante di tale inferenza –, poi, va trovata ancora tutta all'interno della totalità della presenza.

Poiché tale totalità è la totalità della presenza dell'ente finito, essa stessa si scopre come totalità finita. Essa è finita perché, come osservato, è la totalità della presenza finita dei finiti e della successione della presenza. Ed è finita pure perché è la totalità dell'apparire a cui non appare immediatamente di sapere della propria finità o della propria infinità – e quindi perché è la totalità dell'apparire a cui non appare immediatamente quel sapere che in assoluto non può non apparire e non può non essere saputo²⁷².

l'orizzonte dell'unità dell'esperienza contiene in sé, come alcunché di immediato, *anche* l'idea dell'Intero dell'essere», Bontadini si concentra sulla «disequazione originaria tra forma interale e contenuto dell'immediatezza» per concludere alla necessità «del guadagno dell'equazione, pena la contraddizione del “fondo” dell'Intero» – cfr. VIGNA, *Memoria di Gustavo Bontadini* (1990), in ID., *Il frammento e l'Intero*, p. 351. Si veda in ogni caso ID., *Attualismo, problematicismo, metafisica*, in cui complessivamente si dice che: «la trascendenza, proprio perché risultato di una dimostrazione, è una modalità di affermazione dell'essere che intenzionalmente non fuoriesce dall'orizzonte del pensare. Certo, l'essere che viene affermato come trascendente, trascende, *nell'ordine dell'essere*, anche l'orizzonte del pensare, in quanto il pensare è pure un che di ontico, ossia è un certo essere, diverso, poniamo, dall'essere di un albero. Ma l'essere che viene affermato, proprio perché affermato alla fine di una dimostrazione, cioè proprio perché viene posto (pensato) come necessariamente appartenente all'orizzonte dell'essere, viene, nel contempo, determinato in relazione all'orizzonte dell'apparire e perciò non è un essere presupposto. Appunto è un essere posto» (*ibi*, p. 343).

²⁷² Già nell'*Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente* (1925-1928), in BONTADINI, *Studi sull'idealismo*, pp. 79-184, ma specialmente pp. 117-154, si parlava di «circularità dell'onnipotenza con la propria autocoscienza» (p. 120), intendendo con questa espressione lo stesso stare in pari dell'infinità ontologica e dell'infinità intenzionale – dove l'esigenza dell'esistenza di tale 'parità' è l'altro lato della indicazione secondo cui: se l'orizzonte della totalità

Essendo, così, la totalità dell'immediatamente presente qualcosa di onticamente finito, l'essere infinito e assoluto deve essere qualcosa di altro e ulteriore rispetto a tale totalità. Deve essere l'intero della positività che non manca di alcun positivo e che non patisce nessuna fine e nessuna limitazione. In questo senso, allora, deve essere proprio quell'atto puro perfettamente attuato e assolutamente illimitato che al pensiero umano, in quanto pensiero finito, non è concesso di essere se non per immagine o per semplice analogia.

Con queste indicazioni finali il percorso della metafisica dell'essere può ritenersi già sostanzialmente ripreso e avviato. Ripreso a partire dalla tradizione della metafisica classica, e avviato a partire dalla logica della presenza delineata in forma preliminare attraverso la critica dell'idealismo attuale.

Tale idealismo, sostenendo una teoria del conoscere di tipo dialettico, inevitabilmente conclude per un'ontologia del divenire che, anziché affermare la necessità del trascendimento della totalità dell'immediatamente presente funzionalmente alla posizione inferenziale dell'essere assoluto e immutabile, fa invece propria la tesi per cui l'unico concreto assoluto è il divenire del pensiero che in se stesso è produzione di ogni presenza e che, ancora più fondamentalmente, è illimitata ed esclusiva creazione di sé.

Ma in questo percorso si è anche visto che la corretta impostazione della logica della presenza richiede che il presupposto gno-

dell'immediato rimane costantemente diviso e disequato (non circolando) fra l'originaria notizia *formale* dell'intero e la presenza immediata e *materiale* del solo frammento, quell'orizzonte non può essere l'orizzonte assoluto del tutto, e cioè non può essere la totalità concreta dell'essere e dell'apparire. Da parte sua il giovane Severino esemplarmente scriveva: «Ora, un Assoluto che ponga a se stesso la domanda sulla sua assolutezza è in una posizione ben strana, nel senso che è un Assoluto che non sa ancora di essere tale, che ancora non è in grado di dimostrarsi; un Assoluto che non sa se la mancanza che riconosce nel suo seno sia soltanto un errore di prospettiva o un'effettiva mancanza che rimandi all'Essere che manca all'immanente. Esclusa la trascendentalità della mancanza, la problematicità di questa deve condurre alla trascendenza di questa [...]» (SEVERINO, *Note sul problematicismo italiano*, pp. 379-380).

seologicistico sia completamente oltrepassato in quanto completamente riconosciuto nella sua autocontraddittorietà e quindi in quanto completamente rimosso dalla speculazione.

L'attualismo, allora, nella storia di questa impostazione entra come la filosofia da cui sono venuti i contributi più alti per la rimozione della presupposizione naturalistica. Per ciò è stato indispensabile discuterlo. E tuttavia, esattamente dalla sua discussione è emerso come in esso la rimozione della presupposizione venga elevata a dinamica trascendentale del logo. E dunque è emerso come la rimozione, in quanto rimozione inoltrepassabile e sempre da ripetere, non sia mai completamente eseguita – lasciando, per la sua postulata incompletezza, che la presupposizione, in quanto presupposizione sempre da rimuovere, non sia mai qualche cosa di totalmente e definitivamente rimosso.

Non arrivando però a rimuovere completamente la presupposizione di cui vorrebbe essere il più alto negatore, l'attualismo lascia vedere di sé almeno altri due aspetti relativi alla logica della presenza.

La prima cosa che si scopre è che il mantenimento della presupposizione non avrebbe ragione di esserci se la presupposizione non avesse da sostenere il dialettismo del pensare, in base al quale il pensiero è autoproduzione di sé in quanto assoluto divenire e, dunque, in quanto indefinita identificazione processuale del pensiero e dell'impossibile opposto del pensiero (essere, natura, non-Io, oggetto, pensato ecc.) che tuttavia al pensiero si trova costantemente relato.

La seconda cosa che inoltre si scopre è che se il dialettismo entra essenzialmente nella costituzione dell'attualismo, l'attualismo non può portare un contributo positivo alla logica della presenza se non dopo essere stato sottoposto ad un'analisi critica che ne evidenzia i persistenti elementi contraddittori e che, attraverso la negazione di questi stessi elementi riesca a liberare il concetto del logo dall'intenzione che di questo concetto si serve per fondare, anziché la metafisica dell'essere, la teoria di una prassi assoluta che è assoluto divenire.

Evidentemente – facendosi carico di indicare i punti di cedimento strutturale interni all'argomentazione dell'idealismo attua-

le e organizzando i passi successivi dell'analisi per il rovesciamento dell'esito finale di tale argomentazione –, una simile operazione critica non può essere intesa come un semplice intervento di inveramento dei presupposti attualistici e, meno ancora, come un semplice intervento di purificazione di un'ambiguità retorica²⁷³.

Se si trattasse solo di retorica da depurare, non servirebbe mantenere l'analisi di struttura al livello dell'intensità speculativa a cui chi ha provato a intendere benevolmente il discorso gentiliano mediante questa chiave di lettura per primo ha mantenuto la sua radicale interpretazione e la sua strutturale chiarificazione. E se si trattasse soltanto di inverare dei presupposti condivisi, non accadrebbe che gli esiti del percorso di inveramento siano l'esatta negazione di quel che, pagine su pagine, il discorso che si presume inverato attraverso la critica inverante torna senza posa a precisare²⁷⁴.

La verità storica e teorica è piuttosto che la logica della presenza comincia dal riconoscimento del grande valore del discorso attualistico, prende corpo imparando a sfruttare il rigore e la po-

²⁷³ Per questo si veda, ad esempio, G. BONTADINI, *Gentile e noi* (1947), in ID., *Dal problematicismo alla metafisica*, pp. 5-21, in cui, concentrandosi soprattutto sull'aspetto metodologico del formalismo assoluto o del puro formalismo gentiliano, l'accusa rivolta all'attualismo di essere una filosofia teologizzante è giudicata essere il frutto di un «disguido» o di un «equivoco» interpretativo.

²⁷⁴ Ho già dichiarato di ritenere che, per come anche qui è stata delineata, la logica della presenza è cosa che si trova avanzata anzitutto nelle pagine bontadiniane. L'attribuzione che Bontadini fa di guadagni speculativi soprattutto *suoi* al lato 'più riposto' dell'attualismo, è invece qualcosa che, per come la vedo, permette troppo poco che l'attualismo rimanga attualismo e che la speculazione bontadiniana rimanga speculazione bontadiniana. La formulazione migliore del rapporto fra le due filosofie, per questo, penso sia restituita dal concetto di oltrepassamento dialettico, molto più che da quello di inveramento. Ed è, questa formulazione, qualcosa che anche Bontadini peraltro si spinge a sottoscrivere, quando almeno propone di oltrepassare la posizione attualistica – in quanto *lasciata prima decantare* nel puro ed assoluto formalismo – attraverso la logica della neoclassica. Cfr. G. BONTADINI, *Come oltrepassare Gentile* (1965), in ID., *Conversazioni di metafisica, Tomo II*, p. 174.

tenza speculativa di questo discorso, e termina ribaltandone alcuni dei capisaldi essenziali.

Alcuni e buona parte, ma certamente non tutti. E questo perché il pensiero gentiliano (come quello hegeliano) è senza dubbio un pensiero fortemente unitario ma non per ciò privo di complessità e sottili stratificazioni. E se fosse per intero e in ogni sua parte un pensiero sbagliato, perché intrinsecamente contraddittorio, non ci sarebbe modo di riconoscerne la grandezza e il valore, e nemmeno si troverebbe ragione di studiarne, per valersene, la potenza e il rigore.

Fra le pieghe della complessità del pensiero di Gentile, allora, le più evidenti sono quelle che rispondono alla vocazione probabilmente più profonda del suo filosofare. Da una parte – come è stato detto – egli è, fondamentalmente, un «indagatore (sfortunato) della logica della presenza»; e dall'altra egli è pure un «assertore (fortunato) dell'immanentismo trascendentalistico»²⁷⁵ instancabilmente sviluppato – però – come ontologia del divenire.

Per quel che di fondamentale vi è contenuto, la sfortuna della prima di queste parti del discorso gentiliano è inevitabilmente la fortuna della seconda parte a quella prima contrapposta. E – l'abbia riconosciuto o meno – un buon numero dei suoi passi il pensiero contemporaneo sembra proprio averli mossi rimanendo all'interno di quello che con più successo Gentile ha affermato rispetto a tutto quello che di fatto ha intuito o pensato. Questo, è avvenuto anche quando la contemporaneità ha inteso muoversi abbandonando esattamente il trascendentalismo e l'ideale di un panlogismo esperienziale alla definizione del quale, invece, l'idealismo attuale non ha mai smesso di lavorare seriamente. Come se, con ciò, anche la fortuna dell'inoltrabilità del logo si sia nel seguito perduta per l'alleanza originariamente stretta con l'assolutezza dell'autoprassi e del divenire.

Tale assolutezza è anzi quel che – pure a fronte della sua essenziale autocontraddittorietà – pare infine avere vinto la partita della filosofia del Novecento. Ma il parere, qui, è solamente ap-

²⁷⁵ Così C. Vigna nella *Presentazione* al volume di BERLANDA, *Gentile e l'ipoteca kantiana*, p. VIII.

parenza; e l'apparenza in questo caso dimostra di essere l'erronea interpretazione dell'apparire di una realtà profondamente diversa da una simile – *e impossibile* – vittoria della contraddizione.

D'altro canto, se qualcosa è verità in senso trascendentale, presto o tardi trova il pensiero cui tornare per farsi più pienamente affermare – senza troppo preoccuparsi del favore di un tempo e, stante la pienezza della nuova affermazione, manifestandosi anche come compiuta rimozione della propria ricorrente e rumorosa negazione. Il successo della testimonianza della verità, si sa, è fatto concreto soltanto sul fondamento della verità testimoniata. E se, come insegna Gentile, l'importante è davvero pensare, la cosa più importante che resta da pensare è sempre la verità.

Riferimenti bibliografici

Due parole sulla forma di questi riferimenti. I testi che qui vengono indicati sono soltanto quelli che, richiamati o non richiamati direttamente nelle pagine precedenti, sono entrati senza troppe mediazioni a preparare e supportare quel che nelle pagine precedenti bene o male è stato detto. Il che vale tanto per le opere gentiliane, quanto per le opere di altri autori interessati. Le bibliografie cui nel corso dell'indagine si è fatto riferimento attraverso la citazione dei volumi che le comprendono e quelle di cui si dà ora indicazione possono da sole bastare a coprire la gran parte dei rimandi interni alla letteratura concentrata sull'attualismo. Eventuali altri approfondimenti, quindi, dovrebbero passare attraverso questi rimandi più numerosi. Con la consapevolezza teorica, però, che la riflessione filosofica novecentesca è stata nel nostro paese così profondamente influenzata dalla speculazione gentiliana, che – anche limitando soltanto all'Italia la rete dei riferimenti principali all'idealismo attuale – la volontà di non perdersi nulla sull'argomento porterebbe per paradosso a perdersi subito dappertutto.

Venendo più determinatamente alla forma delle successive citazioni, nel caso in cui in precedenza si siano ricordati in modo distinto i contributi di diversa datazione di uno stesso autore poi raccolti in un'unica opera, le pagine che seguono danno l'unica citazione della raccolta complessiva – se questa raccolta, nel suo complesso, è risultata attinente all'analisi che si è proposta. In caso inverso, sono i singoli contributi che rimangono distintamente evidenziati prima del riferimento alla raccolta che in edizione più aggiornata li contiene. L'unica eccezione a questa norma è data dai *Discorsi di religione* e da *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* che nell'edizione Sansoni a cui si è guardato sono presi in un solo volume, mentre nell'edizione delle *Opere complete di Giovanni Gentile* (cominciata ancora da Sansoni e

oggi condotta da Le Lettere di Firenze attraverso la Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici) si trovano suddivisi in due differenti volumi. Per il resto si procede in ordine alfabetico e cronologico, con riguardo all'autore e alla data della prima edizione di ciascuno scritto.

I. Opere di Gentile

La filosofia di Marx. Studi critici, Le Lettere 2003 (1899).

Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia (1909), in G. GENTILE, *La religione*, Sansoni, Firenze 1965, pp. VII-XII e 1-275.

I problemi della Scolastica e il pensiero italiano, Sansoni, Firenze 1963 (1913).

La riforma della dialettica hegeliana, Le Lettere, Firenze 2003 (1913).

Sommario di pedagogia come scienza filosofica, vol. I - *Pedagogia generale*, Le Lettere, Firenze 2003 (1913).

Sommario di pedagogia come scienza filosofica, vol. II - *Didattica*, Le Lettere, Firenze 2003 (1914, ma in realtà 1913).

I fondamenti della filosofia del diritto, Le Lettere, Firenze 2003 (1916).

Teoria generale dello spirito come atto puro, Le Lettere, Firenze 2003 (1916).

Sistema di logica come teoria del conoscere, vol. I, Le Lettere, Firenze 2003 (1917).

Discorsi di religione (1920), in G. GENTILE, *La religione*, Sansoni, Firenze 1965, pp. 277-454.

La riforma dell'educazione. Discorsi ai maestri di Trieste, Le Lettere, Firenze 2003 (1920).

Le origini della filosofia contemporanea in Italia, vol. III - *I neokantiani e gli hegeliani, parte I*, Le Lettere, Firenze 2003 (1921).

Le origini della filosofia contemporanea in Italia, vol. IV - *I neokantiani e gli hegeliani, parte II*, Le Lettere, Firenze 2003 (1923).

Sistema di logica come teoria del conoscere, vol. II, Le Lettere, Firenze 2003 (1923).

Bertrando Spaventa, a cura di V.A. Bellezza, rivisto da H.A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 2001 (1924).

La filosofia dell'arte, Le Lettere, Firenze 2003 (1931).

Genesis e struttura della società. Saggio di filosofia pratica, Le Lettere, Firenze 2003 (1946).

Storia della filosofia (dalle origini a Platone), a cura di V.A. Bellezza, Le Lettere, Firenze 2003 (1964).

II. Opere di altri Autori

AA.VV., *Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, 2 voll., a cura di S. Betti e F. Rovigatti, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1977.

F. ALDERISIO, *Esame della riforma attualistica dell'idealismo in rapporto a Spaventa e a Hegel*, Tuderte, Todi 1941.

F. ALTEA - F. BERTO (a cura di), *Scenari dell'impossibile. La contraddizione nel pensiero contemporaneo*, Il Poligrafo, Padova 2007.

V. ARANGIO RUIZ, *Introduzione all'attualismo*, in AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, 14 voll., a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Sansoni, Firenze 1948-1972, vol. VII, 1954, pp. 1-31.

ARISTOTELE, *L'anima*, trad. it. con testo a fronte e *Introduzione* di G. Movia, Bompiani, Milano 2008 (1979).

ARISTOTELE, *Metafisica*, trad. it. con testo a fronte e *Introduzione* di G. Reale, Rusconi, Milano 1998 (1968).

V.A. BELLEZZA, *Bibliografia degli scritti di Giovanni Gentile*, in AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, 14 voll., a cura del-

la Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Sansoni, Firenze 1948-1972, vol. III, 1950.

V.A. BELLEZZA, *Rassegna degli studi gentiliani più recenti*, «Giornale di metafisica», 1955, 1, pp. 119-174.

V.A. BELLEZZA, *Intorno alla concezione attualistica della religione* (1965), in AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, 14 voll., a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Sansoni, Firenze 1948-1972, vol. XI, 1966, pp. 307-317.

V.A. BELLEZZA, *Gentile e l'attualismo nell'ultimo ventennio*, «Cultura e scuola», 6, 1967, 24, pp. 95-110.

V.A. BELLEZZA, *Religione che si supera e religione che non si supera nel pensiero di Gentile* (1969), in AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, 14 voll., a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Sansoni, Firenze 1948-1972, vol. XIII, 1971, pp. 17-43.

V.A. BELLEZZA, *La riforma spaventiano-gentiliana della dialettica hegeliana*, in AA.VV., *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli 1970, pp. 683-756.

V.A. BELLEZZA, *Bibliografia degli scritti su Giovanni Gentile*, in AA.VV., *Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, 2 voll., a cura di S. Betti e F. Rovigatti, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1977, vol. II, pp. 915-1000.

V.A. BELLEZZA - C. VIGNA, *Gentile, Giovanni*, in *Enciclopedia filosofica*, a cura della Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, Bompiani, Milano 2006, pp. 4614-4628.

M. BERLANDA, *Gentile e l'ipoteca kantiana. Linee di formazione del primo attualismo (1893-1912)*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

P. BETTINESCHI, *Contraddizione e verità nella logica di Hegel*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1995 (1938), con *Introduzione* di V. Melchiorre.

G. BONTADINI, *Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995 (1942), con *Introduzione* di E. Severino.

- G. BONTADINI, *Dall'attualismo al problematicismo*, Vita e Pensiero, Milano 1996 (1946), con *Introduzione* di C. Vigna.
- G. BONTADINI, *Dal problematicismo alla metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1996 (1952), con *Introduzione* di P. Faggiotto.
- G. BONTADINI, *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano 1996 (1966), con *Introduzione* di E. Agazzi.
- G. BONTADINI, *Conversazioni di metafisica, Tomo I*, Vita e Pensiero, Milano 1995 (1971), con *Introduzione* di A. Bausola.
- G. BONTADINI, *Conversazioni di metafisica, Tomo II*, Vita e Pensiero, Milano 1995 (1971).
- G. BONTADINI, *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1996 (1975), con *Introduzione* di A. Ghisalberti.
- G. BONTADINI, *Appunti di filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1996, con *Introduzione* di F. Rivetti Barbò.
- B. BOURGEOIS, *Dialectique et structure dans la philosophie de Hegel*, «Revue internationale de philosophie» 36 (1982), 139-140 (dedicati a *Hegel et la dialectique*), pp. 163-182.
- G. BRIANESE, *Invito al pensiero di Giovanni Gentile*, Mursia, Milano 1996.
- G. CALOGERO, *La conclusione della filosofia del conoscere*, Sansoni, Firenze 1960 (1938).
- A. CARLINI, *Studi gentiliani*, in AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, 14 voll., a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Sansoni, Firenze 1948-1972, vol. VIII, 1958.
- H.A. CAVALLERA, *Immagine e costruzione del reale nel pensiero di Giovanni Gentile*, Fondazione Ugo Spirito, Roma 1994.
- G. CHIAVACCI, *Il centro della speculazione gentiliana: l'attualità dell'atto* (1947), in AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, 14 voll., a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Sansoni, Firenze 1948-1972, vol. I, 1948, pp. 155-177.
- E. CHIOCCHETTI, *La filosofia di Giovanni Gentile*, Vita e Pensiero, Milano 1922.

M. CIARDO, *Un fallito tentativo di riforma dello hegelismo. L'idealismo attuale*, Laterza, Bari 1948.

M. CIARDO, *Natura e storia nell'idealismo attuale*, Laterza, Bari 1949.

E.A. COLOMBO, *Introduzione a J.F. FRIES - G.W.F. HEGEL - J.F. HERBART - F.A. TRENDELENBURG, Antidialettica. Polemiche sul sistema hegeliano*, a cura di E.A. Colombo, Unicopli, Milano 1998, pp. 7-42.

E.A. COLOMBO, *Logica e metafisica in Kuno Fischer*, Unicopli, Milano 2004.

G. COTTIER, *La doctrine thomiste des oppositions en rapport avec la dialectique hégélienne*, «Revue de théologie et de philosophie» 23 (1973), pp. 354-382.

B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari 1967 (1905).

B. CROCE, *Saggio sullo Hegel. Seguito da altri scritti di storia della filosofia*, a cura di A. Savorelli con una nota al testo di C. Cesa, 2 voll., Bibliopolis, Napoli 2006 (1913).

B. CROCE, *Conversazioni critiche. Serie II*, Laterza, Bari 1950 (1918).

B. CROCE, *Conversazioni critiche. Serie IV*, Laterza, Bari 1951 (1932).

B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1966 (1938).

S. D'AGOSTINO (a cura di), *Logica della morale. Maurice Blondel e la sua recezione in Italia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2006.

G. DELLA VOLPE, *Hegel romantico e mistico (1793-1800)*, Le Monnier, Firenze 1929.

A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990.

E. DE NEGRI, *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Firenze 1943.

P. DI GIOVANNI, *Kant ed Hegel in Italia. Alle origini del neoidealismo*, Laterza, Roma-Bari 1996.

P. DI GIOVANNI (a cura di), *Il neoidealismo italiano*, Laterza, Roma-Bari 1988.

P. DI GIOVANNI (a cura di), *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, Franco Angeli, Milano 2003.

M. DI LALLA, *Vita di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1975.

V. FAZIO ALLMAYER, *La riforma della dialettica hegeliana* (1947) in AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, 14 voll., a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Sansoni, Firenze 1948-1972, vol. I, 1948, pp. 179-194.

M. FERRARI, *Gentile ritrovato? Note sui più recenti studi gentiliani*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1994, 2-3, pp. 489-528.

G. FICHERA, *Il problema del cominciamento logico e la categoria del divenire in Hegel e nei suoi critici*, Istituto Universitario di Magistero, Catania 1956.

J.G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer* (1794-1795), in ID., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth und H. Jacob, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ss., Reihe I, Band 2, trad. it. con testo a fronte e *Saggio introduttivo* di G. Boffi, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, Bompiani, Milano 2003.

K. FISCHER, *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre. Lehrbuch für akademische Vorlesungen*, Scheitlin, Stuttgart 1852, rist. a cura di H.-G. Gadamer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998.

D. FLORIDUZ, *Blondel e Gentile di fronte all'intellettualismo*, in S. D'AGOSTINO (a cura di), *Logica della morale. Maurice Blondel e la sua recezione in Italia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2006, pp. 179-186.

J.F. FRIES - G.W.F. HEGEL - J.F. HERBART - F.A. TRENDELENBURG, *Antidialettica. Polemiche sul sistema hegeliano*, a cura di E.A. Colombo, Unicopli, Milano 1998.

G.A. GABLER, *Lehrbuch der philosophischen Propädeutik als Einleitung zur Wissenschaft*, Erste Abtheilung: *Die Kritik des Bewusstseyns (System der theoretischen Philosophie, Erster Band: Die Propädeutik der Philosophie)*, in der Palm'schen Verlags-Buchhandlung, Erlangen 1827, trad. it. a cura di G. Cantillo, *Critica della coscienza. Introduzione alla Fenomenologia di Hegel*, Prismi, Napoli 1986.

A. GALIMBERTI, *Il tema e il nodo della logica gentiliana*, in AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, 14 voll., a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Sansoni, Firenze 1948-1972, vol. VII, 1954, pp. 109-142.

E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana (1900-1960)*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1997 (1955, 1966).

T.F. GERAETS, *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, Bibliopolis, Napoli 1984.

G. GOGGI, *Dal diveniente all'Immutabile. Studio sul pensiero di Gustavo Bontadini*, Cafoscarina, Venezia 2003.

F. GRÉGOIRE, *Études hégéliennes. Les point capitaux du système*, Publications universitaires de Louvain - Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1958.

L. GRION, *La vita come problema metafisico. Riflessioni sul pensiero di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

A. GUZZO, *Cinquant'anni di esperienza idealistica Italia. Cinque lezioni: Padova 14-18 maggio 1962*, Cedam, Padova 1964.

A. GUZZO, *L'atto non chiusura, ma apertura su ogni realtà* (1964), in AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, 14 voll., a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Sansoni, Firenze 1948-1972, vol. XI, 1966, pp. 123-146.

H.S. HARRIS, *Fichte e Gentile* (1964), in AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, 14 voll., a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Sansoni, Firenze 1948-1972, vol. XI, 1966, pp. 147-170.

G.W.F. HEGEL, *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 (poi indicato solo *Werke in zwanzig Bänden*), III, trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 2001 (1933-1936).

G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik I* (1812, 1832), in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, V, trad. it. di A. Moni, *Scienza della logica, tomo primo*, Laterza, Roma-Bari 2001 (1924-1925).

G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik II* (1813-1816), in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, VI, trad. it. di A. Moni, *Scienza della logica, tomo secondo*, Laterza, Roma-Bari 2001 (1924-1925).

G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1821), in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, VII, trad. it. di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, Laterza, Roma-Bari 2001 (1987).

G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, VIII-X, trad. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari 2002 (1907).

G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1840), in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, XII, trad. it. di G. Bonaccina - L. Sichirolo, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2003.

J.F. HERBART, *Recensione a G.W.F. Hegel, Enzyklopädie zur philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1831), in J.F. HERBART, *Sämtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge*, hrsg. von K. Kehrbach und O. Flügel, 19 Bänden, Scientia, Aalen 1964 (1887-1912), XIII, pp. 198-216, trad. it. di E.A. Colombo in J.F. FRIES - G.W.F. HEGEL - J.F. HERBART - F.A. TRENDELENBURG, *Antidialettica. Polemiche sul sistema hegeliano*, Unicopli, Milano 1998, pp. 83-113.

D. JAJA, *Sentire e Pensare. L'idealismo nuovo e la realtà*, Tipografia della Regia Università, Napoli 1886.

D. JAJA, *Ricerca speculativa. Teoria del conoscere*, vol. I, Spoerri, Pisa 1893.

I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von K. Vorländer, Hendel, Halle 1899 (1781, 1787), trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice riveduta da V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2007 (1909-1910).

E. LAGO, *La volontà di potenza e il passato. Nietzsche e Gentile*, Bompiani, Milano 2005.

V. LA VIA, *L'idealismo attuale di Giovanni Gentile. Saggio di esposizione sistematica*, Vecchi, Trani 1925.

V. LA VIA, *L'attualismo come principio dell'autocritica dell'idealismo* (1965), in AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, 14 voll., a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Sansoni, Firenze 1948-1972, vol. XI, 1966, pp. 171-194.

A. LO SCHIAVO, *Introduzione a Gentile*, Laterza, Roma-Bari 2001 (1974).

L. LUGARINI, *Il problema della logica nella filosofia di Giovanni Gentile*, in AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, 14 voll., a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Sansoni, Firenze 1948-1972, vol. VII, 1954, pp. 143-186.

L. LUGARINI, *Dialettica e verità*, «Il Pensiero», nuova serie, 29 (1988), 1-2, pp. 53-66.

E. MAGGIONI, *La logica gentiliana e il problema del nulla*, in AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, 14 voll., a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Sansoni, Firenze 1948-1972, vol. VII, 1954, pp. 187-231.

H. MARCUSE, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1932, trad. it. di E. Arnaud, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, La Nuova Italia, Firenze 1969.

P. MARTINETTI, *Hegel*, Celuc, Milano 1985 (1943).

V. MELCHIORRE, *Essere e parola. Idee per una antropologia filosofica*, Vita e Pensiero, Milano 1990 (1982).

V. MELCHIORRE, *La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

- V. MELCHIORRE, *Dialettica del senso. Percorsi di fenomenologia ontologica*, Vita e Pensiero, Milano 2002.
- V. MELCHIORRE, *Intenzionalità*, in *Enciclopedia filosofica*, a cura della Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, 12 voll., Bompiani, Milano 2006, pp. 5735-5737.
- G. MOVIA, *Essere nulla divenire. Sulle prime categorie della Logica di Hegel. I*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 78 (1986), 4, pp. 513-544.
- G. MOVIA, *Essere nulla divenire. Sulle prime categorie della Logica di Hegel. II*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 79 (1987), 1, pp. 3-32.
- G. MOVIA, *Finito e infinito e l'idealismo della filosofia. La logica hegeliana dell'essere determinato. Parte prima*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 86 (1994), 1, pp. 110-133.
- G. MOVIA, *Finito e infinito e l'idealismo della filosofia. La logica hegeliana dell'essere determinato. Parte seconda*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 86 (1994), 2, pp. 323-357.
- G. MOVIA, *Finito e infinito e l'idealismo della filosofia. La logica hegeliana dell'essere determinato. Parte terza*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» 86 (1994), 4, pp. 623-664.
- S. NATOLI, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.
- A. NEGRI, *Giovanni gentile. 1/ Costruzione e senso dell'attualismo*, La Nuova Italia, Firenze 1975.
- A. NEGRI, *Giovanni gentile. 2/ Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, La Nuova Italia, Firenze 1975.
- A. NEGRI, *L'inquietudine del divenire. Giovanni Gentile*, Le Lettere, Firenze 1992.
- G. NICOLACI (a cura di), *Idealismo della filosofia e attualismo gentiliano*, L'Epos, Palermo 2003.
- G. OLDRINI, *Napoli e i suoi filosofi. Protagonisti, prospettive, problemi del pensiero dell'Ottocento*, Franco Angeli, Milano 1990.
- C. OTTAVIANO, *Critica dell'idealismo*, Cedam, Padova 1964 (1936).

P. PAGANI, *Contraddizione performativa e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1999.

P. PAGANI, *Libertà e non-contraddizione in Jules Lequier*, Franco Angeli, Milano 2000.

P. PAGANI, *Logica e libertà. In riferimento ad alcune pagine di Maurice Blondel*, in S. D'AGOSTINO (a cura di), *Logica della morale. Maurice Blondel e la sua recezione in Italia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2006, pp. 107-138.

P. PAGANI, *La dimostrazione dialettica secondo Gustavo Bontadini*, in C. VIGNA (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 105-176.

G. PALUMBO, *Il problema della logica nella filosofia di Giovanni Gentile*, in AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, 14 voll., a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Sansoni, Firenze 1948-1972, vol. VII, 1954, pp. 233-283.

PARMENIDE, *Sulla natura*, trad. it. con testo a fronte e *Introduzione* di G. Reale, Bompiani, Milano 2001 (1991).

L. PELLOUX, *Lo sviluppo delle categorie nella Logica di Hegel*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 30 (1938), 4, pp. 357-361.

A. PEPPERZAK, *Autocoscienza dell'assoluto. Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliana*, trad. it. di F. Menegoni, Bibliopolis, Napoli 1988.

A. PISARRI, *Divenire e contraddizione nel pensiero di Giovanni Gentile*, in F. ALTEA - F. BERTO (a cura di), *Scenari dell'impossibile. La contraddizione nel pensiero contemporaneo*, Il Poligrafo, Padova 2007, pp. 233-250.

PLATONE, *Sofista*, trad. it con testo a fronte e *Introduzione* di F. Fronterrotta, Bur, Milano 2007.

L. RAMELLA, *Il pensiero della mediazione. Augusto Del Noce interprete dell'attualismo*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

M.G. RICCOBONO, *L'attualismo come filosofia della prassi e come filosofia del fascismo. Interpretazioni recenti*, «Il pensiero politico», 26 (1993), 1, pp. 61-78.

S. ROMANO, *Giovanni Gentile. Un filosofo al potere negli anni del regime*, Rizzoli, Milano 2004 (1984).

P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de Saint Thomas*, Beauchesne, Paris 1924 (1908), trad. it. a cura di C. Vigna, *L'intellettualismo di san Tommaso*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

M. RUGGENINI, *Ontologia, idealismo, metafisica*, in C. VIGNA (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 79-103.

L. RUGGIU, *Parmenide*, Marsilio, Venezia-Padova 1975.

A. RUSSO, *Il Gentile romano e Maurice Blondel*, in S. D'AGOSTINO (a cura di), *Logica della morale. Maurice Blondel e la sua recezione in Italia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2006, pp. 163-178.

V. SAINATI, *Il ritorno dell'identità nel "Sistema di logica" di Giovanni Gentile*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1994, 2-3, pp. 414-427.

G. SASSO, *Filosofia e idealismo. II. Giovanni Gentile*, Bibliopolis, Napoli 1995.

E. SEVERINO, *Lineamenti di una fenomenologia dell'Atto* (1950), in ID., *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994 (1950), pp. 451-471.

E. SEVERINO, *Note sul problematicismo italiano* (1950), in ID., *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994 (1950), pp. 355-447.

E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 2004 (1958).

E. SEVERINO, *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana* (1960), in ID., *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, pp. 291-424.

E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995 (1972).

E. SEVERINO, *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando, Roma 1996 (1978).

E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1999 (1980).

E. SEVERINO, *La filosofia contemporanea*, Bur, Milano 1994 (1986).

- E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992.
- E. SEVERINO, *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995.
- E. SEVERINO, *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001.
- E. SEVERINO, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.
- L. SICHIROLLO, *Il problema della logica nella filosofia di Giovanni Gentile*, in AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, 14 voll., a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Sansoni, Firenze 1948-1972, vol. VII, 1954, pp. 285-317.
- D. SPANIO, *Idealismo e dialettica dell'idea nell'attualismo di Giovanni Gentile*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1994, 2-3, pp. 428-461.
- D. SPANIO, *L'essere e il circolo. Spaventa, Jaja, Gentile*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», 15 (1998), pp. 405-544.
- D. SPANIO, *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, Il Poligrafo, Padova 2003.
- D. SPANIO, *L'identità, il soggetto e l'orso bianco. Note sul confronto Bontadini-Spirito*, in C. VIGNA (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 381-415.
- D. SPANIO, *Contraddizione, divenire ed esperienza. Un'introduzione alla riforma gentiliana della dialettica di Hegel*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», 23 (2008), pp. 379-532.
- B. SPAVENTA, *Le prime categorie della logica di Hegel* (1864), in ID., *Opere*, 3 voll., a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972, vol. I, pp. 367-437.
- B. SPAVENTA, *Logica e metafisica* (1867), in ID., *Opere*, 3 voll., a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972, vol. III, pp. 1-429.
- B. SPAVENTA, *Frammento inedito*, in ID., *Opere*, 3 voll., a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972, vol. III, pp. 431-462.
- U. SPIRITO, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Le Monnier, Firenze 1930.
- U. SPIRITO, *La vita come ricerca*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007 (1937), con *Introduzione* di H.A. Cavallera.

- U. SPIRITO, *Il problematicismo*, Sansoni, Firenze 1948.
- U. SPIRITO, *Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1969.
- U. SPIRITO, *Storia della mia ricerca*, Sansoni, Firenze 1971.
- G. TAGLIAVIA, *La storia come fenomenologia dell'assoluto in Hegel*, L'Epos, Palermo 1995.
- A. TESSARIN, *Bontadini, Gentile, Kant*, in C. VIGNA (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 353-380.
- TOMMASO D'AQUINO, *Sulla verità*, trad. it. con testo a fronte e *Introduzione* di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005.
- TOMMASO S'AQUINO, *L'ente e l'essenza*, trad. it. con testo a fronte e *Introduzione* di P. Porro, Bompiani, Milano 2002.
- F. TOTARO, *Tempo e storia nella «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 57 (1965), 4, pp. 448-482.
- F. TOTARO, *Inattualità dell'intero e fondazione della prassi in (a partire da) Bontadini*, in C. VIGNA (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 59-78.
- F.A. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, G. Olms, Hildesheim 1964 (1840), trad. it. del cap. III «Die dialektische Methode» a cura di M. Morselli, *Il metodo dialettico*, il Mulino, Bologna 1990.
- F.A. TRENDELENBURG, *Die logische Frage in Hegel's System. Zwei Streitschriften*, Brockhaus, Leipzig 1843, trad. it. di E.A. Colombo, *Il problema logico nel sistema di Hegel. Due scritti polemici*, in J.F. FRIES - G.W.F. HEGEL - J.F. HERBART - F.A. TRENDELENBURG, *Anti-dialettica. Polemiche sul sistema hegeliano*, a cura di E.A. Colombo, Unicopli, Milano 1998, pp. 151-205.
- G. TURI, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Utet, Torino 2006 (1995).
- R. VALENTINI, *Recenti studi sull'attualismo*, «Rassegna di filosofia», 1952, 4, pp. 301-330.
- C. VIGNA, *Ragione e religione*, Celuc, Milano 1971.
- C. VIGNA, *Filosofia e marxismo*, Celuc, Milano 1974.

C. VIGNA, *Gentile interprete di Marx*, in AA.VV., *Enciclopedia* 76-77. *Il pensiero di Giovanni Gentile*, 2 voll., a cura di S. Betti e F. Rovigatti, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1977, vol. II, pp. 885-899.

C. VIGNA, *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.

C. VIGNA, *Sostanza e relazione. Una aporetica della persona*, in AA.VV., *L'idea di persona*, a cura di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 175-203.

C. VIGNA, *Il frammento e l'Intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

C. VIGNA (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

M. VISENTIN, *Il neoparmenidismo italiano. I. Le premesse storiche e filosofiche: Croce e Gentile*, Bibliopolis, Napoli 2005.

M. VISENTIN, *Gentile e il modernismo di Blondel*, in S. D'AGOSTINO (a cura di), *Logica della morale. Maurice Blondel e la sua recezione in Italia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2006, pp. 141-162.