



GIORGIO BRIANESE

Invito al pensiero di

GENTILE

GIORGIO BRIANESE

Invito al pensiero

di

Giovanni Gentile

MURSIA

MURSIA

Ringrazio Francesca Crema per l'aiuto nella rilettura del manoscritto e delle bozze

*A mia madre
e alla memoria silenziosa di mio padre*

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i Paesi.

L'Editore potrà concedere a pagamento l'autorizzazione a riprodurre una porzione non superiore a un decimo del presente volume e comunque non eccedente le 75 pagine.

Le richieste di riproduzione vanno inoltrate all'Associazione Italiana per i Diritti di Riproduzione delle Opere dell'Ingegno (A.I.D.R.O.), via delle Erbe, 2 - 20121 Milano - tel. e fax 02-809506.

© Copyright 1996 Gruppo Ugo Mursia Editore S.p.A.

Proprietà letteraria riservata - Printed in Italy

4611/AC - Gruppo Ugo Mursia Editore S.p.A. - Via Tadino, 29 - Milano

ISBN 88-425-2084-5

Anno
99 98 97 96

Edizione
1 2 3 4

CRONOLOGIA

	<i>Vita di Gentile</i>	<i>Avvenimenti culturali</i>	<i>Avvenimenti storici</i>
1875	Nasce il 29 maggio a Castelvetrano, in provincia di Trapani.	<i>Marx</i> , Critica del programma di Gotha. <i>Nascono Mann, Rilke, Ravel.</i>	Fondato a Gotha il «Partito socialista operaio tedesco» unificato.
1881	Inizia a frequentare la scuola elementare di Campobello.	<i>Nietzsche</i> , Aurora; <i>Ibsen</i> , Spettri; <i>Verga</i> , I Malavoglia. <i>Muore Dostoevskij.</i>	In Russia sale al trono Alessandro III.
1886	Si iscrive al ginnasio di Castelvetrano.	<i>Nietzsche</i> , Al di là del bene e del male.	Nasce negli U.S.A. la «American Federation of Labour».
1891	Studia al Liceo Classico «Ximenes» di Trapani.	<i>Pascoli</i> , Myricae.	Leone XIII promulga l'enciclica <i>Rerum novarum.</i>
1893	Consegue la licenza liceale e viene ammesso alla Scuola Normale di Pisa.	<i>Blondel</i> , L'azione; <i>Svevo</i> , Una vita. <i>Verdi</i> , Falstaff.	Rivolta dei Fasci siciliani. Scandalo della Banca Romana.
1897	Si laurea discutendo una tesi su <i>Rossini e Gioberti</i> . Entra all'Istituto di Studi Superiori di Firenze.	<i>Pascoli</i> , Primi poemetti, Il fanciullino.	Marconi inventa il telegrafo senza fili. Sonnino, <i>Torniamo allo Statuto.</i>

	<i>Vita di Gentile</i>	<i>Avvenimenti culturali</i>	<i>Avvenimenti storici</i>
1898	È professore di liceo a Campobasso.	<i>Svevo</i> , Senilità.	Tumulti popolari: a Milano Bava-Beccaris spara sulla folla.
1899	Esce <i>La filosofia di Marx</i> .	<i>Tolstoj</i> , Resurrezione; <i>Bergson</i> , Il riso.	Leggi Pelloux.
1900	Si trasferisce a Napoli. Pubblica <i>L'insegnamento della filosofia nei Licei</i> .	<i>Freud</i> , L'interpretazione dei sogni. Muore <i>Nietzsche</i> . Nasce <i>Gadamer</i> .	Uccisione di Umberto I. Vittorio Emanuele III re d'Italia.
1901	Si sposa con Erminia Nudi. Pubblica <i>Il concetto scientifico della pedagogia</i> .	<i>Mann</i> , I Buddenbrook; <i>Pirandello</i> , L'esclusa. Muore <i>Verdi</i> . Nasce <i>De Sica</i> .	Governo Zanardelli; Giolitti è ministro degli interni.
1902	In marzo nasce la prima figlia, Teresa. Esce <i>L'unità della scuola secondaria e la libertà degli studi</i> .	<i>Croce</i> , Estetica. Nasce <i>Popper</i> .	Giolitti primo ministro.
1903	Insegna filosofia teoretica all'Università di Napoli.	<i>Mann</i> , Tonio Kröger. <i>Iniziano le loro pubblicazioni le riviste «Il Leonardo» e «Il regno»</i> . Esce il primo numero de <i>«La critica»</i> .	Pio X sale al soglio pontificio.
1906	Insegna storia della filosofia a Palermo. In aprile muore la sorella Rosina; in agosto gli nascono due gemelli, Giovanni e Gaetano.	<i>Croce</i> , Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel. Muore <i>Ibsen</i> . Nasce <i>Visconti</i> .	Fondazione della Confederazione Generale del lavoro.

	<i>Vita di Gentile</i>	<i>Avvenimenti culturali</i>	<i>Avvenimenti storici</i>
1907	Interviene al Congresso della Federazione nazionale degli insegnanti di scuola media.	<i>Bergson</i> , L'evoluzione creatrice; <i>Picasso</i> , Les demoiselles d'Avignon. Muore <i>Carducci</i> .	Pio X promulga l'enciclica <i>Pascendi</i> , contro il modernismo.
1909	Esce <i>Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia</i> .	<i>Marinetti</i> , Manifesto futurista.	Italia e Russia stipulano l'Accordo di Racconigi.
1910	Traduce, con Lombardo Radice, la <i>Critica della ragione pura</i> di Kant. Nasce il sesto figlio, Fortunato.	<i>Russell-Whitehead</i> , Principia Mathematica. Muore <i>Tolstoj</i> .	Rivoluzione in Messico contro la dittatura di Diaz.
1911	Esce <i>L'atto del pensare come atto puro</i> .	<i>Mann</i> , La morte a Venezia; <i>Strauss</i> , Il cavaliere della rosa.	Guerra italo-turca per il controllo della Libia.
1913	Escono <i>La riforma della dialettica hegeliana</i> e il primo volume del <i>Sommario di pedagogia</i> .	<i>Husserl</i> , Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica; <i>Proust</i> , La casa di Swann; <i>Freud</i> , Totem e tabù.	Patto Gentiloni. Seconda guerra balcanica.
1914	Insegna filosofia teoretica a Pisa. Esce il secondo volume del <i>Sommario di pedagogia</i> .	<i>Joyce</i> , Gente di Dublino; <i>Campagna</i> , Canti orfici; <i>Russell</i> , La conoscenza del mondo esterno.	Il 28 giugno muore in un attentato l'arciduca Francesco Ferdinando. Un mese dopo l'Austria-Ungheria dichiara guerra alla Serbia: comincia la prima guerra mondiale. Benedetto XV papa.

	<i>Vita di Gentile</i>	<i>Avvenimenti culturali</i>	<i>Avvenimenti storici</i>
1915	Entra nel Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione.	<i>De Saussure</i> , Corso di linguistica generale; <i>Masters</i> , Antologia di Spoon River.	Patto di Londra (26 aprile), distacco dell'Italia dalla Triplice alleanza (3 maggio) e ingresso nel conflitto a fianco delle potenze dell'Intesa (24 maggio).
1916	Pubblica la <i>Teoria generale dello spirito come atto puro</i> e i <i>Fondamenti della filosofia del diritto</i> .	<i>Kafka</i> , <i>Metamorfosi</i> ; <i>Joyce</i> , <i>Dedalus</i> ; <i>Ungaretti</i> , <i>Il porto sepolto</i> ; <i>Pirandello</i> , <i>Così è (se vi pare)</i> . <i>Einstein</i> rende nota la <i>teoria della relatività generale</i> .	<i>Strafexpedition</i> austro-ungarica contro l'esercito italiano.
1917	Esce il primo volume del <i>Sistema di logica</i> . Inizia la sua collaborazione con «Il resto del Carlino».	<i>Croce</i> , <i>Teoria e storia della storiografia</i> .	Gli U.S.A. intervengono nel conflitto. Rivoluzione in Russia: caduta dello zar (febbraio) e vittoria dei bolscevichi (ottobre).
1918	Insegna storia della filosofia a Roma.	<i>Tzara</i> , Primo manifesto dada. <i>Spengler</i> pubblica la <i>prima parte de Il tramonto dell'Occidente</i> .	Wilson rende noti i «Quattordici punti» (8 gennaio). Nasce l'U.R.S.S. (10 luglio). Viene firmato l'armistizio di Villa Giusti (3 novembre).
1919	Pubblica <i>Guerra e fede</i> . A Trieste tiene un corso per i maestri del luogo,	<i>Barth</i> , <i>L'epistola ai Romani</i> ; <i>Weber</i> , <i>Il lavoro intellettuale come profes-</i>	Il 18 gennaio comincia la Conferenza della pace. Nel mese di marzo

	<i>Vita di Gentile</i>	<i>Avvenimenti culturali</i>	<i>Avvenimenti storici</i>
1919	dal quale nascerà <i>La riforma dell'educazione</i> .	sione. <i>Ungaretti</i> , <i>Allegria di naufragi</i> ; <i>Brecht</i> , <i>Tamburi nella notte</i> .	viene fondata la Terza Internazionale Comunista. Il 23 dello stesso mese, in Italia, vengono fondati i Fasci di Combattimento. L'11 agosto viene promulgata la Costituzione di Weimar.
1920	Fonda il «Giornale critico della filosofia italiana». Diventa assessore alla Pubblica Istruzione presso il Comune di Roma.	<i>Russell</i> , <i>Analisi della mente</i> . <i>Nasce Fellini</i> .	Croce ministro della Pubblica Istruzione. Occupazione delle fabbriche ed esperienza dei «consigli di fabbrica».
1922	In ottobre diventa ministro della Pubblica Istruzione; in novembre è nominato senatore.	<i>Wittgenstein</i> , <i>Tractatus logico-philosophicus</i> , con <i>introduzione di Russell</i> ; <i>Joyce</i> , <i>Ulisse</i> ; <i>Eliot</i> , <i>La terra desolata</i> . <i>Muore Proust</i> .	Marcia su Roma. Mussolini capo del governo. Istituzione del Gran Consiglio del Fascismo e della Milizia Volontaria per la Sicurezza Nazionale. Pio XI papa.
1923	Si iscrive al Partito Nazionale Fascista. Pubblica il secondo volume del <i>Sistema di logica</i> .	<i>Croce</i> , <i>Poesia e non poesia</i> ; <i>Lukács</i> , <i>Storia e coscienza di classe</i> ; <i>Svevo</i> , <i>La coscienza di Zeno</i> .	Occupazione francese della Ruhr. Hitler tenta un colpo di Stato. Riforma della scuola in Italia.
1924	Presiede la Commissione dei Quindici per la	<i>Mann</i> , <i>La montagna incantata</i> . <i>Si forma il Wiener</i>	Morte di Lenin (21 gennaio). Delitto Matteotti (10

	<i>Vita di Gentile</i>	<i>Avvenimenti culturali</i>	<i>Avvenimenti storici</i>
1924	riforma dello Statuto.	Kreis. <i>Muoiono Kafka e Puccini.</i>	giugno). Rivoluzione nazionalista in Cina.
1925	Presiede la Commissione dei Diciotto per la riforma dello Statuto. Fonda e presiede l'Istituto fascista di cultura. Scrive il <i>Manifesto degli intellettuali fascisti</i> . Inizia a dirigere l' <i>Enciclopedia italiana</i> .	<i>Montale</i> , Ossi di seppia; <i>Eisenstein</i> , La corazzata Potemkin. <i>Esce, postumo</i> , Il processo di <i>Kafka</i> .	Trattato di Locarno. Hindenburg presidente. Manifesto degli intellettuali antifascisti.
1926	Insegna filosofia teoretica all'Università di Roma.	<i>Kandinskij</i> , Punto, linea e superficie; <i>Lang</i> , Metropolis.	Istituzione del «Tribunale speciale per la difesa dello Stato».
1928	Diventa direttore della Scuola Normale di Pisa.	<i>Carnap</i> , La costruzione logica del mondo; <i>Berg</i> , Lulu; <i>Brecht</i> , L'opera da tre soldi. <i>Nasce Kubrick</i> .	Primo piano quinquennale in Unione Sovietica.
1929	In marzo esce il primo volume dell' <i>Enciclopedia italiana</i> .	<i>Viene pubblicato il manifesto del Wiener Kreis</i> . <i>Nasce Severino</i> . <i>Moravia</i> , Gli indifferenti; <i>Hemingway</i> , Addio alle armi.	Inizia nell'U.R.S.S. la dittatura di Stalin. Patti Lateranensi. Crollo della borsa di Wall Street e inizio della depressione economica.
1931	Esce <i>La filosofia dell'arte</i> .	<i>Montale</i> , Le occasioni; <i>Chaplin</i> , Luci della città.	Imposizione del giuramento di fedeltà al regime per i docenti universitari.

	<i>Vita di Gentile</i>	<i>Avvenimenti culturali</i>	<i>Avvenimenti storici</i>
1932	Diventa accademico dei Lincei.	<i>Bergson</i> , Le due fonti della morale e della religione. <i>A Venezia si svolge la prima mostra del cinema</i> .	Roosevelt eletto presidente degli U.S.A.
1933	Esce l' <i>Introduzione alla filosofia</i> .	<i>Reich</i> , Psicologia di massa del fascismo; <i>Mann</i> inizia la pubblicazione della tetralogia Giuseppe e i suoi fratelli; <i>Ungaretti</i> , Sentimento del tempo; <i>Vittorini</i> , Il garofano rosso.	In Germania: Hitler cancelliere (30 gennaio); incendio del Reichstag (27 febbraio); graduale passaggio alla dittatura. Negli U.S.A.: Roosevelt annuncia l'inizio del New Deal.
1934	Il tribunale del Santo Uffizio mette all'indice gli scritti di Croce e di Gentile.	<i>Popper</i> , Logica della scoperta scientifica; <i>Bachelard</i> , Il nuovo spirito scientifico.	In Cina inizia la «lunga marcia» di Mao Tse-Tung. In Germania: notte dei lunghi coltelli (giugno); Hitler presidente del III Reich.
1943	Il 24 giugno pronuncia il <i>Discorso agli Italiani</i> . Il 17 novembre incontra Mussolini. Pochi giorni dopo viene nominato presidente dell'Accademia d'Italia.	<i>Sartre</i> , L'essere e il nulla; <i>Heidegger</i> , L'essenza della verità.	Destituzione di Mussolini. Armistizio tra l'Italia e gli Alleati. Governo Badoglio. Costituzione del C.L.N. Fondazione della Repubblica Sociale Italiana.
1944	Viene ucciso il 15 aprile. Un mese dopo la salma è tumulata in Santa Croce, a Firenze.	<i>Popper</i> , Miseria dello storicismo; <i>Borges</i> , La biblioteca di Babele.	Sbarco angloamericano in Normandia.

SIGLE E ABBREVIAZIONI

Gli scritti di Gentile vengono citati, salvo diversa indicazione, direttamente nel testo con le seguenti sigle (seguite quando possibile dal rinvio a capitolo e paragrafo, negli altri casi dal numero di pagina dell'edizione utilizzata):

- DF *Difesa della filosofia*, terza edizione riveduta, Sansoni, Firenze 1969
- DI *Discorso agli Italiani*, in B. Gentile, *Dal Discorso agli Italiani alla morte*, in *GGVP*, IV, Sansoni, Firenze 1951, pp. 65-81
- DR *Discorsi di religione*, in *REL*, pp. 277-454
- EP III *Lettere a B. Croce. I. Dal 1896 al 1900*, a cura di S. Gianantoni, Sansoni, Firenze 1972
- ESL *Educazione e scuola laica*, quinta edizione riveduta e accresciuta, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1988
- FA *La filosofia dell'arte*, terza edizione, Sansoni, Firenze 1975
- FF *Frammenti di filosofia*, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1994
- FFD *I fondamenti della filosofia del diritto*, terza edizione riveduta e accresciuta, Sansoni, Firenze 1961
- FM *La filosofia di Marx. Studi critici*, quinta edizione riveduta e accresciuta, a cura di V. A. Bellezza, Sansoni, Firenze 1974
- GF *Guerra e fede*, terza edizione rivista e ampliata, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1989
- GJ *Carteggio Gentile-Jaja*, a cura di M. Sandirocco, 2 voll., Sansoni, Firenze 1969
- GSS *Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia pratica*, seconda edizione, Sansoni, Firenze 1975
- IF *Introduzione alla filosofia*, seconda edizione riveduta con un'Appendice, Sansoni, Firenze 1943 (rist. 1981)
- MI *Memorie italiane e problemi della filosofia della vita*, Firenze 1936
- NSM *La nuova scuola media*, seconda edizione rivista e ampliata, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1988
- OFG *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Garzanti, Milano 1991
- PCI *Politica e cultura*, vol. I, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1990

- PC2 *Politica e cultura*, vol. II, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1991
- PIR *Il pensiero italiano del Rinascimento*, quarta edizione, Sansoni, Firenze 1968
- PSF *Preliminari allo studio del fanciullo*, nona edizione riveduta e accresciuta, Sansoni, Firenze 1969
- RDH *La riforma della dialettica hegeliana*, quarta edizione, Sansoni, Firenze 1975
- RE *La riforma dell'educazione. Discorsi ai maestri di Trieste*, sesta edizione, Sansoni, Firenze 1975
- REL *La religione*, Sansoni, Firenze 1965 (il volume raccoglie gli scritti *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia e Discorsi di religione*)
- RG *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, terza edizione accresciuta, Sansoni, Firenze 1958
- RSI *La riforma della scuola in Italia*, terza edizione rivista e accresciuta a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1989
- SDF *Storia della filosofia (dalle origini a Platone)*, a cura di V. A. Bellezza, Sansoni, Firenze 1964
- SEF *Scuola e filosofia*, Palermo 1908
- SL1 *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, quarta edizione riveduta, Sansoni, Firenze 1964
- SL2 *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, quinta edizione riveduta, Le Lettere, Firenze 1987
- SP1 *Sommario di pedagogia come scienza filosofica. I. Pedagogia generale*, quinta edizione riveduta, Sansoni, Firenze 1962
- SP2 *Sommario di pedagogia come scienza filosofica. II. Didattica*, quinta edizione riveduta, Sansoni, Firenze 1962
- TGS *Teoria generale dello spirito come atto puro*, settima edizione riveduta, Le Lettere, Firenze 1987

Sono state utilizzate (anch'esse direttamente nel testo) le seguenti sigle e abbreviazioni:

- GCFI «Giornale critico della filosofia italiana»
- GGVP AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, 14 voll., Firenze 1948-1972
- Di Lalla M. di Lalla, *Vita di Giovanni Gentile*, Firenze 1975
- Negri Antimo Negri, *Giovanni Gentile*, 2 voll., Firenze 1975
- Romano S. Romano, *Giovanni Gentile. La filosofia al potere*, Milano 1990²
- Spirito U. Spirito, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Roma 1974²
- Turi G. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Firenze 1995

I

LA VITA

Giovanni Gentile nacque il 29 maggio 1875 a Castelvetrano, in provincia di Trapani, in una famiglia piccolo-borghese. Il padre era farmacista ed ebbe un rapporto difficile col figlio; la madre, Teresa Curti, era figlia di un notaio del paese. Gentile frequentò le scuole elementari a Campobello di Mazara e il ginnasio nella nativa Castelvetrano; in Sicilia restò sino alla fine degli studi liceali, condotti presso il Liceo Classico «Ximenes» di Trapani e conclusi nell'ottobre 1893, dopo aver conseguito la licenza con un anno d'anticipo, grazie all'interessamento di un deputato trapanese che aveva sollecitato il Ministero della Pubblica Istruzione ad autorizzarlo, in ragione della brillante carriera scolastica, a sostenere gli esami anche se non aveva ancora raggiunto l'età prevista dalla legge. Al liceo si trovò di fronte a un ambiente chiuso e poco stimolante, ma poté comunque prendere contatto con la speculazione filosofica e studiare gli *Elementi di filosofia ad uso dei licei* di Francesco Fiorentino, il primo libro di filosofia con cui si confrontò e che segnò l'inizio della sua ricerca consapevole. Terminati gli studi liceali ottenne un posto di studente interno alla Scuola Normale Superiore di Pisa e qui, nel novembre 1893, si iscrisse alla Facoltà di lettere e filosofia. La scuola pisana gli consentì di sottrarsi alla ristrettezza dell'orizzonte siciliano, immergendolo nel più stimolante ambiente toscano, e gli permise di incontrare i maestri che più di altri dovevano segnare il futuro della sua vita intellettuale: Alessandro

D'Ancona, che dirigeva la Scuola e insegnava letteratura italiana; Amedeo Crivellucci, professore di storia moderna; Donato Jaja, un ex sacerdote allievo di Francesco Fiorentino e seguace di Bertrando Spaventa che alla Normale insegnava filosofia teoretica e in cui Gentile vide una sorta di secondo padre. Il giovane Gentile giungeva infatti a Pisa sì con la soddisfazione di allontanarsi dall'oscurità della vita di provincia, ma anche desideroso di trovare «un'altra famiglia», di cui sentiva il bisogno «pensando con un certo smarrimento a quella lontana» (SEF, pp. 271-272). Jaja dovette ricambiare l'affetto dell'allievo, se anni dopo poteva scrivergli che teneva la sua foto sul tavolo accanto a quella di suo figlio (cfr. GJ, I, p. 389). Fu soprattutto lui a comunicargli quell'esigenza di *unitarietà* nella vita e nel sapere che è uno dei caratteri dominanti del suo pensiero maturo. A D'Ancona va invece il merito di aver guidato l'entusiasmo giovanile di Gentile verso quei «severi e necessari» studi letterari (MI, p. 188) e quel metodo storico che sono la seconda cifra significativa del suo pensiero, non meno rilevante di quella teoretica e alla formazione della quale contribuì anche l'insegnamento di Crivellucci, «sapiente iniziatore dei giovani alle ricerche storiche», cui Gentile riconosce di dovere «l'amore alle esplorazioni degli archivi e alla critica dei documenti e lo scrupolo scientifico nella interpretazione delle memorie del passato» (RDH, p. 234). Ma fu soprattutto per l'insegnamento di Jaja, «maestro incomparabile» (GJ, I, p. 129), che Gentile manifestò presto un sincero entusiasmo, vedendo nel suo pensiero un «idealismo nuovo» capace di superare l'orizzonte positivistico conosciuto negli anni liceali (caratterizzati, come lamentò egli stesso, da un insegnamento troppo «schematico, formale, chiuso in quadri tradizionali», MI, p. 184) e di completare con il sentire religioso l'insegnamento prevalentemente laico degli altri docenti della Scuola. Fu sotto la guida di Jaja che conseguì la laurea, discutendo una tesi dedicata al pensiero di *Rosmini e Gioberti*, pubblicata l'anno seguente negli «Annali» della Scuola. Prima di allora Gentile aveva iniziato a collaborare con «Helios», un periodico di Castel-

vetrano che, anche se ospitava altre firme di non poco conto, diventerà nel giro di un anno una «creatura» dello stesso Gentile (*Turi*, p. 36).

Agli anni pisani risalgono i primi contatti epistolari con Croce. La loro corrispondenza iniziò nell'estate del 1896, con una cartolina in cui Croce elogiò un saggio che il giovane Gentile aveva dedicato alle commedie del Lasca,¹ di cui lodò anzitutto l'«erudizione sobria e calzante».² Era l'inizio di un lungo rapporto e il primo segnale di quel sodalizio umano e culturale che, tra consensi appassionati e dissensi talora molto aspri, segnò per lungo tempo la storia del nostro Paese. Fu un incontro in cui assai presto il giovane Gentile si collocò in una posizione almeno paritaria rispetto a quella del più maturo Croce, influenzandone il pensiero e le direzioni di ricerca. Il loro incontro, inoltre, fu presto segnato da un comune interesse speculativo dapprima per l'estetica e la storia, poi per il marxismo e il materialismo storico, che divenne rapidamente la questione dominante nel confronto/scontro tra i due filosofi che si inserivano così, quasi assumendone la guida, in quel dibattito sul marxismo che, vivace in Europa, era diventato anche in Italia una questione di grande rilievo, soprattutto grazie all'opera di Antonio Labriola. Riflettendo criticamente sul marxismo e sui suoi presupposti, Gentile scrisse *Una critica del materialismo storico*, con cui partecipò con successo al concorso per la Scuola di perfezionamento dell'Istituto di Studi

¹ *Delle commedie di Antonfrancesco Grazzini detto il Lasca*, in «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa, Filosofia e Filologia», Pisa, 1897 (lo studio, composto all'inizio del 1895, era già uscito in estratto nel 1896 ed era la tesi di licenza scritta dal Gentile al termine del secondo anno di corso alla Normale). Anton Francesco Grazzini (1503-1584) fu tra i fondatori, nel 1540, dell'Accademia degli Umidi e, poco più di quarant'anni più tardi, dell'Accademia della Crusca.

² *Lettere di Benedetto Croce a Giovanni Gentile dal 27 giugno 1896 al 23 dicembre 1899*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1969, 1, p. 3.

Superiori di Firenze, dove si trasferì nell'autunno 1897; era ancora giovane, ma la sua fama si andava consolidando (cfr. *Di Lalla*, p. 65) e non ebbe perciò difficoltà ad inserirsi nell'ambiente culturale fiorentino, dove i suoi interessi si orientarono, oltre che verso il marxismo e la filosofia italiana, verso Spaventa; fu un interesse anzitutto speculativo e, in subordine, politico, che trovò una prima concretizzazione nel 1900, con la pubblicazione degli *Scritti filosofici* di Spaventa e che continuò a ispirare Gentile almeno sino agli anni Venti. Nel giugno 1898 completò la tesi di perfezionamento, anch'essa dedicata, come già la dissertazione di laurea, alla filosofia italiana, che questa volta veniva indagata nel periodo che va *Dal Genovesi al Galluppi*. A novembre, dopo aver inutilmente partecipato, nonostante l'interessamento di Jaja e di Croce, al concorso per una cattedra presso il Liceo «Garibaldi» di Palermo, Gentile cominciò a insegnare al Liceo «Pagano» di Campobasso dove, se non poté fare a meno di sentirsi una sorta di esiliato della cultura (cfr. *Romano* p. 45), poté proseguire la sua attività di studioso e tamponare la sua ansia di collocarsi stabilmente nella scuola. La sede non era delle migliori, ma Croce si sforzò di consolarlo: «Campobasso non è veramente il meglio,» gli scrisse «ma non è neanche il peggio, che potevate aspettarvi. Speriamo che vi resterete poco. Io metto a vostra disposizione i miei libri, e vi manderò tutti quelli che vi possano occorrere».³ In quegli anni pubblicò *La filosofia di Marx* (1899), *L'insegnamento della filosofia nei Licei* (1900) e la raccolta degli *Scritti filosofici* di Spaventa di cui s'è detto (1900). È soprattutto con questi due ultimi lavori che si realizza una svolta verso la maturità speculativa e che cominciano a imporsi «tutti i nodi della successiva speculazione gentiliana» (*Di Lalla*, p. 86).

A Campobasso conobbe Erminia Nudi, una maestra di buona cultura e di famiglia medio-borghese di cui non

³ B. CROCE, *Lettere a Giovanni Gentile (1896-1924)*, a cura di A. Croce, Milano, 1981, p. 30.

tardò a innamorarsi e che sposò il 9 maggio 1901, riscoprendo attraverso di lei una nuova positività nel rapporto con la professione e una nuova serenità nei confronti del futuro. Nel frattempo aveva partecipato al concorso per una cattedra al Liceo «Mamiani» di Roma, ma ancora una volta inutilmente. Aveva continuato perciò a insegnare a Campobasso, valutando la possibilità, suggeritagli da Jaja, di ottenere un incarico di pedagogia a Pisa. Stese rapidamente *L'insegnamento della filosofia nei Licei*, dove era sottolineato il ruolo centrale della filosofia nella formazione della persona; Croce in persona sostenne le spese di pubblicazione, perché il volume uscisse all'inizio del 1900, il che consentì a Gentile di presentare già in marzo la domanda per la libera docenza di pedagogia a Pisa. Ma, ancora a settembre, nulla di fatto. Tentò nuovamente di ottenere una cattedra liceale a Roma, questa volta al «Tasso», ma per l'ennesima volta senza successo. Cercò allora una strada per il «Genovesi» di Napoli, dove però gli fu preferito un candidato proveniente da un altro liceo napoletano, il «Vittorio Emanuele». Gentile, grazie anche all'interessamento costante di Croce, ottenne il posto lasciato vacante dal collega e coronò finalmente il sogno di abbandonare l'esilio di Campobasso. In novembre cominciò a insegnare a Napoli, dove restò sei anni e dove rese più stretta la collaborazione con Croce. Segno tangibile del lavoro comune fu anzitutto «La Critica», la rivista con cui essi influirono profondamente sulla cultura italiana, individuando una strada efficace per dare concretezza al loro sodalizio culturale: «i due redattori avevano un programma e idee chiare e sapevano manovrare la penna con brutale franchezza. Croce era un polemista temibile, ma ironico e elegante; Gentile era spesso spietato e sferzante. Nel mondo letterario italiano l'ironia del primo e l'asprezza del secondo stavano divenendo leggendarie» (*Romano*, p. 89). Più che diretta, la rivista era monopolizzata dai due filosofi che si dividevano presso che tutti i compiti, dalla programmazione editoriale alla correzione delle bozze all'invio delle copie agli abbonati (che passarono in pochi anni dagli originari settantatré a più di seicento). Ol-

tre alla rivista vanno ricordate anche le collane di classici del pensiero che Croce e Gentile promossero presso Laterza, le quali – oltre al loro valore intrinseco – solleccitarono «altri intellettuali e altri editori a promuovere la conoscenza della storia della filosofia» (Turi, p. 132).

In quegli anni Gentile pubblicò *Il concetto scientifico della pedagogia* (1901), che prefigurava le linee essenziali del suo pensiero pedagogico maturo, e *L'unità della scuola secondaria e la libertà degli studi* (1902), due scritti stesi anche per partecipare a un concorso per una cattedra di pedagogia. Nel 1901, inoltre, entrò in trattative per un volume dedicato alla *Filosofia* da inserire nella «Storia dei generi letterari italiani» pubblicata dell'editore Vallardi. Ma quelli napoletani furono anche anni di polemiche «agili e graffianti» e di preoccupazioni legate a una «possibile ma difficile sistemazione nell'insegnamento universitario» (Di Lalla, pp. 108-109). Gentile, ottenuta la libera docenza in Filosofia teoretica, tenne lezione anche all'Università di Napoli, inaugurando il suo corso con un'importante prolusione su *La rinascita dell'idealismo*, una sorta di programma della sua collaborazione a «La critica» (cfr. Turi, p. 113). Nel 1903 concorse – senza successo, nonostante la presenza in commissione di Labriola – alla cattedra di Filosofia teoretica a Palermo e ottenne la libera docenza in Pedagogia all'Università di Pisa. Fu però solo dal 1906 che il suo insegnamento universitario divenne stabile: vincitore di un concorso bandito due anni prima, tenne, sino al 1913, la cattedra di storia della filosofia all'Università di Palermo, una città dove poté rendere più incisiva la propria influenza, circondandosi di discepoli fedeli e facendo della Biblioteca Filosofica locale un centro di elaborazione e diffusione del suo pensiero. A questo periodo risalgono alcuni scritti che segnano il vero atto di nascita dell'attualismo: *L'atto del pensare come atto puro* (1911), *La riforma della dialettica hegeliana* (1913), il *Sommario di pedagogia come scienza filosofica* (1913-1914); si evidenziano anche un già presente interesse per i problemi del mondo della scuola e dell'istruzione (e, più ampiamente, per i problemi dello Stato),

un'accentuata autonomia speculativa rispetto al pensiero crociano e un'attenzione sempre più netta per la questione religiosa, testimoniata anzitutto da *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* (1909), che seguiva di qualche anno l'enciclica *Pascendi* (con cui Pio X aveva espresso un'inappellabile condanna del modernismo) e in cui erano raccolti alcuni saggi scritti dal 1903 in avanti, tra i quali un commento all'enciclica e un saggio dedicato alla critica dell'*Introduction à la philosophie néo-scolastique* di Maurice De Wulf che rappresenta un'esplicita presa di posizione contro quella filosofia neoscolastica la cui affermazione era stata auspicata da Pio X e contro la quale Gentile si trovò a fare i conti, anche perché i neoscolastici utilizzavano alcune delle armi degli idealisti «per combattere i comuni nemici – positivismo, materialismo, modernismo – e per conquistarsi spazi nella cultura laica» (Turi, p. 197). Fu anche e forse soprattutto per rispondere a loro che Gentile insistette nell'analisi del pensiero medioevale, sia nei suoi interventi presso la Biblioteca palermitana (maggio 1911) che nel volume del 1913 su *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano*.

L'interesse per la scuola e l'educazione si manifestò anche in precise scelte teoriche e operative che dovevano diventare i motivi ispiratori della sua riforma della scuola. In questo Gentile ebbe al fianco Giuseppe Lombardo Radice (1879-1938), che aveva fondato nel 1907 la rivista «Nuovi doveri», la quale doveva diventare «sul terreno pedagogico, la palestra dell'idealismo militante» e che era destinata a svolgere, in polemica anzitutto con le conseguenze pedagogiche della cultura positivista, «una funzione originalissima di stimolo e di chiarificazione» (Di Lalla, p. 147). Nel settembre 1907 Gentile aveva partecipato a Napoli al Congresso nazionale degli insegnanti delle scuole medie sostenendo, peraltro isolatamente, le ragioni di un'autentica scuola laica espressione dell'autorevole absolutezza dello Stato. E proprio a Napoli, importante centro culturale e città «idealista» quant'altre mai in Italia, Gentile voleva tornare. Lì, rispetto a Palermo, c'era «assai più da fare» e i

giovani chiedevano una filosofia che egli, considerandosi il naturale continuatore della tradizione idealistica che a Napoli era stata rappresentata anzitutto dallo Spaventa, sentiva di poter insegnare loro. L'ostilità dell'ambiente accademico partenopeo, tuttavia, gli impedì di realizzare il suo progetto. Restò dunque a Palermo sino al 1913, senza rinunciare mai del tutto all'idea di andarsene dalla Sicilia; si circondò di un gruppo di discepoli (Saitta, Fazio-Allmayer, De Ruggiero, Russo, Omodeo...) e cominciò ad adoperarsi per aiutarli a vincere una cattedra universitaria. Per sé cercò di ottenere quella di Filosofia morale a Roma, ma non ebbe dal consiglio di facoltà i due terzi di voti favorevoli necessari. Croce tentò di aiutarlo a trasferirsi all'Università di Torino, ma anche qui i consensi non furono sufficienti. Preso atto della situazione, Gentile accettò un'offerta che gli era venuta dall'Università di Pisa e, nel novembre 1914, ottenne la cattedra di Filosofia teoretica che era stata dello Jaja, che si era spento nel marzo di quell'anno. L'anno seguente insegnò anche Filosofia del diritto, con un corso da cui nacquero i *Fondamenti della filosofia del diritto*, che uscirono nel 1916 come la *Teoria generale dello spirito come atto puro*, nata dalle lezioni di Filosofia teoretica del 1915-1916. Nel 1917, inoltre, pubblicò il primo volume del *Sistema di logica come teoria del conoscere* (il secondo uscì solo sei anni più tardi), opera nata anch'essa dall'attività di insegnamento universitario.

Ma facciamo un passo indietro. Nel '14 era scoppiata la Grande Guerra e, in Italia, si era sviluppato il dibattito, serrato e non di rado violento, tra neutralisti ed interventisti. La posizione di Gentile e i suoi interventi nei confronti della guerra possono considerarsi il suo «debutto politico», visto che «la politica era rientrata fino ad allora assai poco nel suo orizzonte biografico e teoretico»⁴ e che le sue prese

⁴ G. GALASSO, *Il debutto politico di Gentile. Introduzione agli scritti sulla prima guerra mondiale*, in GCFI, sesta serie, XIV, 1-2, pp. 401-402.

di posizione pubbliche si erano limitate al mondo della scuola e al problema dell'educazione. L'11 ottobre 1914 tenne a Palermo una conferenza su *La filosofia della guerra* (ripetuta il 22 del mese seguente alla Biblioteca filosofica di Firenze), con cui polemizzò contro le ragioni filosofiche del pacifismo e sostenne – pur prendendo le distanze dal vitalismo interventista – la realtà vivente della guerra. Di fronte alla guerra e alla posizione che avrebbe dovuto assumere il governo le opinioni di Gentile e di Croce furono divergenti: mentre Croce temeva la guerra, ritenendola capace di sconvolgere il «clima morale» del «liberalismo postunitario», Gentile vedeva in essa, oltre che l'ultimo atto del processo risorgimentale, anche «l'occasione propizia per accelerare i tempi di quel rinnovamento morale della vita pubblica italiana» che auspicava da tempo (*Di Lalla*, p. 226). In questa direzione s'impegnò in prima persona con precise prese di posizione pubbliche che contribuirono a metterlo in luce, oltre che presso l'opinione pubblica, anche presso le autorità del Paese e che non furono influenti sulla decisione del Presidente del Consiglio Salandra di nominarlo, nel luglio 1915, membro del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione.

L'attività politica, le occupazioni pratiche, la guerra, non gli impedirono di proseguire l'attività di studioso. Nel 1917, grazie all'interessamento di Mario Missiroli, iniziò a scrivere per «Il resto del Carlino» di Filippo Naldi, dopo aver tentato inutilmente, intorno alla fine del '15, di collaborare col «Corriere della Sera» di Luigi Albertini. Alla fine dell'anno ottenne infine una cattedra all'Università di Roma. Era ormai celebre, e ciò aiuta a spiegare le minori difficoltà incontrate in questa operazione accademica rispetto ai tentativi del passato. Il 10 gennaio 1918 iniziò il corso di storia della filosofia con una prolusione su *Il carattere storico della filosofia italiana* e cominciando a raccogliere nuovi e più ampi consensi anzitutto tra le allieve e gli allievi che frequentavano le sue lezioni ma anche, più ampiamente, tra gli intellettuali che leggevano i suoi scritti: in modi e tempi diversi uomini come Antonio Gramsci,

Vincenzo Cardarelli, Emilio Cecchi, Giani Stuparich, Biagio Marin, e poi Codignola, Tasca, Togliatti, Gobetti, subirono la sua influenza. Quelli romani furono gli anni della fondazione del «Giornale critico della filosofia italiana» (1920), con cui Gentile prese ulteriormente le distanze da Croce e che divenne una sorta di organo ufficiale dell'attualismo; gli anni in cui fu assessore alla Pubblica Istruzione (1920-1921) e alle Belle Arti (1922) al Comune di Roma; gli anni, infine, in cui fu ministro della Pubblica Istruzione (dal 1° novembre 1922 al 26 giugno 1924) nel primo governo Mussolini. Accettò l'incarico anche per avere l'occasione di realizzare quella riforma della scuola cui pensava da tempo e che riuscì, grazie anche all'opera efficace dei suoi collaboratori, a mettere in atto in breve tempo a colpi di decreti-legge. Il progetto suscitò reazioni controverse e originò una scuola che da molti fu considerata lesiva degli interessi della democrazia ma che, nel bene e nel male, costituì (e in parte costituisce ancora) il nucleo fondamentale dell'istruzione pubblica e privata. La Riforma entrò in vigore con il Regio Decreto n. 1050 del 6 maggio 1923 e fu il primo segno tangibile della collaborazione tra attualismo e fascismo, ma anche il risultato di un serrato dibattito e il frutto della caparbia volontà di Gentile di dare concretezza all'istanza pedagogica che sostanzialmente nel profondo il suo pensiero filosofico e per sostenere adeguatamente la quale s'era adoperato nella costruzione di un'opinione pubblica favorevole. La scuola doveva essere infatti, secondo quanto egli aveva indicato sin dai primi anni del secolo, il luogo in cui lo spirito poteva conseguire la sua «compiuta formazione» (NSM, p. 23); a questo scopo essa avrebbe dovuto essere rigorosamente unitaria, così come unitario è lo spirito nella sua realtà più autentica (NSM, pp. 38-39); ciò non escludeva la pluralità delle discipline impartite e degli indirizzi di studio, ma intendeva fornire loro una prospettiva unificante che non era se non quella stessa fornita dalla filosofia e che avrebbe dovuto rendere anche la scuola un vero e proprio organismo vivente.

L'unità dell'organismo contro la frammentazione e la di-

spersione delle parti è la cifra teoretica più significativa della riforma gentiliana, coerente con l'ispirazione complessiva dell'attualismo; ma coerente anche con la necessità, per il nascente totalitarismo fascista, di mettere sotto controllo il mondo dell'educazione e della società in formazione unificandolo sotto il proprio dominio. Per realizzare la riforma Gentile aveva confidato dapprima su Croce che, nel giugno del 1920, era diventato ministro della Pubblica Istruzione nel gabinetto Giolitti e aveva affidato all'amico provvisoriamente ritrovato incarichi non di second'ordine. Ma la cautela di Croce e le resistenze incontrate avevano fatto sì che i suoi progetti fossero ripetutamente respinti dal parlamento. Una sconfitta di cui «i gentiliani fanno tesoro», anzitutto «intensificando la ricerca di un appoggio delle forze politiche, fino a ipotizzare un impegno diretto in parlamento» (Turi, p. 296), anche in considerazione del fatto che il ministro Corbino, succeduto a Croce nel governo Bonomi, non pareva uomo da cui sperare la realizzazione di una riforma adeguata alle aspettative. Con l'avvento del fascismo e con la formazione, nel 1922, del governo Mussolini, le cose mutano: lo stesso Gentile diventa ministro della Pubblica Istruzione, e ciò suscita le reazioni più diverse, dall'entusiasmo per l'alto incarico al quale veniva chiamato, alla preoccupazione nel vedere il suo nome compromesso con un regime che non nascondeva la sua carica di violenza antiliberal, fino all'aperta denuncia (è il caso di Gobetti) di una scelta che sembrava confermare l'idea che con l'attualismo si avesse a che fare con un pensiero settario che, dopo avere «rinnegato tutta la serietà dell'insegnamento crociano», pareva proporsi come «la filosofia di Mussolini».⁵ Come se non bastasse Gentile diventava ministro in un governo che aveva ottenuto i pieni poteri sino alla fine del 1923 per l'attuazione della riforma finanziaria ed amministrativa, e ciò gli permise di evitare di sottoporsi al giudi-

⁵ P. GOBETTI, *Scritti politici*, a cura di P. Spriano, Torino, 1969, p. 419.

zio del parlamento. Cercò, inoltre, di collocare nei posti chiave dell'amministrazione uomini fidati, tra i quali Lombardo Radice, nominato direttore generale dell'istruzione primaria. Il momento appariva dunque come il più favorevole. Poche settimane dopo l'entrata in vigore della riforma, il 31 maggio 1923 Gentile si iscrisse al Partito Nazionale Fascista, inviando a Mussolini una lettera aperta: «[...] Liberale per profonda e salda convinzione, in questi mesi da che ho l'onore di collaborare all'alta Sua opera di Governo e di assistere così da vicino allo sviluppo dei principi che informano la Sua politica, mi son dovuto persuadere che il liberalismo com'io l'intendo e come lo intendevano gli uomini della gloriosa Destra che guidò l'Italia del Risorgimento, il liberalismo della libertà nella legge e perciò nello Stato forte e nello Stato concepito come una realtà etica, non è oggi rappresentato in Italia dai liberali che sono più o meno apertamente contro di Lei, ma, per l'appunto, da Lei [...]» (RSI, pp. 94-95). La sua decisione fu vista con preoccupazione dal mondo liberale e dopo di essa Gentile andò «sempre più deciso sulla strada dell'identificazione del proprio destino con quello del fascismo» (*Di Lalla*, p. 317), allontanandosi, talora drammaticamente, da intellettuali che gli erano stati molto vicini, come Croce, Lombardo Radice, De Ruggiero.

Dal governo Gentile si dimise dopo il delitto Matteotti, anche se non mancò di rinnovare le sue espressioni di fiducia nei confronti di Mussolini. Il 4 settembre 1924, comunque, il Duce lo inserì in una commissione di quindici membri che, pur senza alcuna veste ufficiale, aveva l'incarico di «avviare ad una rapida attuazione le riforme necessarie per armonizzare il nostro ordinamento giuridico con le attuali necessità del paese ed i nuovi postulati della coscienza nazionale». ⁶ Lo stesso Gentile, aprendo i lavori, lesse una lettera del Duce in cui si diceva: «[...] il fatto che la Commis-

⁶ Il passo è citato in A. AQUARONE, *L'organizzazione dello stato totalitario*, Torino, 1978, tomo I, p. 53.

sione dei Quindici iniziò il suo lavoro nel secondo anniversario della Marcia su Roma è già di per se stesso abbastanza significativo. Non si tratta di una coincidenza puramente cronologica, ma di una continuità ideale tra l'evento insurrezionale dell'ottobre 1922 e l'inizio di un'opera che [...] deve creare leggi e istituti nuovi, adeguati alla pienezza dei tempi. Non si tratta [...] di sovvertire la Costituzione. No. Si tratta di completarla e di rinnovarla, di toglierne le parti cadute o caduche, di sostituirle con elementi nuovi. [...] V'è da ristabilire un equilibrio turbato dal parlamentarismo fra potere esecutivo e gli altri poteri. Del resto, la intangibilità dello Statuto è un non senso costituzionale [...]. *Nulla v'è di immutabile nella storia*. Nemmeno i popoli. Anche essi hanno il loro corso. Sarebbe curioso che solo lo Statuto del 1848 dovesse venire considerato una specie di dogma buono per tutti i secoli e per tutte le generazioni di italiani che furono, sono e saranno! Se dovessi riassumere in una parola il mio pensiero circa i lavori che state per cominciare vi direi questo solo: non abbiate tema di apparire troppo audaci, *sia nel conservare sia nell'innovare*.⁷ Pochi mesi dopo, mutate le condizioni politiche, il problema fu affrontato con più decisione: un decreto del presidente del consiglio istituì il 31 gennaio 1925 una nuova commissione con «l'incarico di "studiare i problemi [...] presenti alla coscienza nazionale e attinenti ai rapporti fondamentali tra lo Stato e tutte le forze che esso deve contenere e garantire", e di "presentare il risultato dei suoi studi al Governo del Re, onde possano essere proposte al Parlamento le opportune riforme"». ⁸ Gentile aveva accettato di presiedere di fatto già la prima commissione, e il suo incarico venne poi formalizzato con il sopra citato decreto che istituiva la cosiddetta

⁷ G. GENTILE, *Riforme costituzionali e Fascismo*. Con lettera di Benito Mussolini alla Commissione dei Quindici, Partito Nazionale Fascista, Ufficio propaganda, Roma, 1924, pp. 3-5; corsivi miei.

⁸ A. AQUARONE, *L'organizzazione dello stato totalitario*, cit., I, p. 53.

Commissione dei Diciotto Soloni e ciò gli alienò ancor più le simpatie del mondo liberale. D'altra parte egli stesso, in un discorso del 28 ottobre 1924, aveva ribadito che «il liberalismo tipo secolo XVIII, che non conosceva altro che individui, ha fatto il suo tempo» (PC1, p. 183) e che «non c'è vera libertà senza uno Stato forte [...], che sia realmente sovrano» e che si ponga come autentica «mèta del nostro Risorgimento» (PC1, pp. 184-185). D'ora in avanti «le prese di posizione in favore del fascismo del filosofo di Castelvetrano si susseguono sempre più rapidamente» (*Di Lalla*, p. 320) e rendono ancor più profonda la frattura con Croce, che a sua volta era l'amplificazione politica di un dissenso speculativo che risaliva a molti anni prima e che, più tardi, sarebbe giunto sino agli eccessi non proprio nobili dell'invettiva.

Il fascismo veniva sempre più identificato da Gentile con l'autentico liberalismo, destinato a svolgere un ruolo decisivo nella storia e nella cultura del nostro paese connettendosi, per completarla, alla più pura tradizione risorgimentale. Inaugurando i lavori della Commissione dei Quindici, ad esempio, Gentile osservava che la marcia su Roma, in quanto atto insurrezionale, aveva posto in modo ineludibile il problema del corretto rapporto tra innovazione e conservazione; problema che il fascismo intendeva affrontare con una rivoluzione «mediante la legale quantunque profonda trasformazione delle stesse leggi vigenti dello Stato» (PC1, p. 171). Non a caso Gentile evocava il Sonnino di *Torniamo allo Statuto!*: «Torniamo, s'intende, allo spirito, al nucleo essenziale e politicamente significativo dello Statuto; il quale solo a questo patto può conservarsi e vivere, come fu sempre chiaramente veduto e proclamato da quanti lo hanno sinceramente pregiato e difeso» (PC1, p. 174). Solo così gli pareva che il fascismo avrebbe potuto costruire quello stato forte e sovrano capace di elevarsi al di sopra delle fazioni che era stato già la meta del Risorgimento (PC1, p. 185). Presentando a Mussolini la relazione conclusiva dei lavori della Commissione dei Diciotto, Gentile ribadiva sì la piena sovranità dello stato fascista, capace

di «compenetrare e indirizzare la coscienza de' cittadini» organizzandoli in quella «unità nazionale» che «ha le sue radici nel passato e dal presente si protende all'avvenire» (PC1, p. 202), ma riaffermava anche con forza che il nuovo stato non avrebbe dovuto stravolgere quello che era sorto grazie al Risorgimento. Ma il governo di Mussolini aveva nel frattempo radicalizzato la propria vocazione dittatoriale e le proposte dei Diciotto furono ritenute troppo cautamente gradualiste per poter essere accolte, sì che la riforma dello Stato venne di fatto realizzata dal guardasigilli Alfredo Rocco.

Fu forse per questo che, negli anni del fascismo, Gentile svolse per il regime soprattutto un'intensa attività culturale, anche allo scopo di «chiamare a raccolta attorno al fascismo gli intellettuali fiancheggiatori, assieme agli incerti e ai disorientati che dopo il delitto Matteotti non erano stati capaci di dare uno sbocco univoco alla loro condanna per la violenza fascista e alla loro fiducia nel ruolo apparentemente mediatore svolto dall'autore della riforma della scuola» (*Turi*, p. 354). Redasse un *Manifesto degli intellettuali fascisti* che doveva far conoscere anche fuori d'Italia i caratteri autentici del fascismo; riveduto e corretto da Mussolini, il *Manifesto* venne reso pubblico il 21 aprile 1925: era firmato «da un gruppo informe e eterogeneo di nazionalisti, futuristi e sindacalisti rivoluzionari», ma anche da «intellettuali di grande valore o già noti fuori d'Italia» (*Romano*, p. 199) come Pirandello, Malaparte, Soffici, Volpe e suscitò la dura reazione di Croce che, poco dopo, replicò con un contrapposto manifesto antifascista. In giugno Gentile divenne presidente del neonato Istituto fascista di cultura, «il luogo per eccellenza in cui nei primi anni Trenta egli esercita la sua capacità di elaborazione e di organizzazione culturale per conto del partito» (*Turi*, p. 435); in quanto presidente dell'Istituto, inoltre, entrò a far parte del Gran Consiglio del fascismo, istituito nel 1922 con il compito di tracciare le linee fondamentali della politica fascista e con funzioni di collegamento tra governo e partito fascista e che alla fine del '28 si trasformerà in un organo dello Stato con compe-

tenze di altissimo livello e alle dirette dipendenze di Mussolini.

Tra le iniziative di Gentile va ricordata l'*Enciclopedia italiana*, finanziata dall'industriale tessile lombardo Giovanni Treccani, la cui pubblicazione fu annunciata nel giugno 1925. La direzione dell'opera gli fu affidata sin dall'inizio e la mantenne sino al 1944. Per realizzare l'ambizioso progetto cercò ed ottenne, grazie anche ad un'«attività di mediazione sorridente [...] accorta, cauta, diplomatica ma tenace e inflessibile nella guida, anche settaria all'occorrenza» (*Di Lalla*, pp. 369-370), la collaborazione di un variegato gruppo di intellettuali, che selezionò tra gli esponenti più significativi della cultura italiana dell'epoca, senza troppo curarsi di rispettare i confini politici ed ideologici del regime, nella persuasione che l'*Enciclopedia* non avrebbe dovuto avere «nessuna intolleranza, nessuna ombrosa angustia di mente» e che avrebbe dovuto possedere «la stessa grande imparzialità della storia» e la sua stessa «sovrana potenza conciliatrice delle più contrastanti esigenze dello spirito e degli aspetti più diversi del vero» (PCI, p. 360).

È solo un episodio di una lotta più vasta che Gentile combatté, negli anni che vanno almeno dal 1925 alla seconda guerra mondiale, nell'intento di «modellare il fascismo secondo l'attualismo» (*Di Lalla*, p. 383) e di «accreditare l'attualismo come l'unica filosofia del regime» (*ivi*, p. 431). Una lotta in cui ripetutamente si incontrò e si scontrò «con le tendenze del regime di Mussolini, con i neoscolastici incaricati dal Vaticano di curare i rapporti con il filosofo dell'attualismo, con l'antifascismo liberale» (*ivi*, p. 383) e nel corso della quale le sue relazioni con il fascismo non cessarono mai di essere «difficili e oscillanti tra il compromesso interlocutorio, i delicati equilibri che si instaurano tra ragioni di Stato e le ragioni della cultura, il reciproco sostegno e la reciproca prevaricazione» (*ivi*, p. 397).

Nell'ambito di questi rapporti Gentile svolse altre attività prestigiose, a conferma dell'importanza del suo ruolo: all'inizio del 1927 cominciò a collaborare col «Corriere

della Sera»; in ottobre diventò presidente della Società editrice Littoria (che, nel gennaio del '28, iniziò a pubblicare «Lo Stato», organo del Partito nazionale fascista); influenzò non poco l'orientamento editoriale di riviste come «Leonardo», «Educazione fascista», «La fiera letteraria», la «Nuova antologia»; diventò direttore della Scuola Normale di Pisa; presiedette l'Istituto Italiano per il Medio e l'Estremo Oriente e l'Istituto italiano di studi germanici, il comitato nazionale per la storia del Risorgimento.

Durante il ventennio pubblicò numerosi scritti – tra cui il secondo volume del *Sistema di logica* (1923), *La filosofia dell'arte* (1931), *l'Introduzione alla filosofia* (1933) – e «rafforzò gli strumenti di cui già disponeva» (*Romano*, p. 240) intensificando la collaborazione con alcune prestigiose case editrici. Il suo ruolo di operatore culturale divenne sempre più intenso e diffuso, tanto da suscitare la non infondata accusa, che peraltro gli veniva rivolta più dall'interno del fascismo che dalle file antifasciste, di avere costituito un vero e proprio monopolio della cultura.

Il 3 aprile 1935 un rapporto anonimo inviato a Mussolini sintetizzava con accenti preoccupati la situazione: «Si va determinando nel campo dell'editoria italiana, specialmente attraverso le sovvenzioni dell'I.R.I., un accaparramento sempre più sensibile di case editrici da parte del Senatore Giovanni Gentile. Egli già dirige direttamente o indirettamente attraverso il figliolo Federigo, le Case editrici Le Monnier e Sansoni: le quali, a loro volta, dispongono della casa dell'Arte della Stampa e di Ariani in Firenze. Dirige l'Enciclopedia Italiana e controlla, perciò, un esercito di collaboratori che debbono per forza di cose obbedirgli. Sono note le vicende della casa Treves e Tumminelli in cui Gentile era grande parte. Sono noti i rapporti con le altre case attraverso i contatti con allievi o amici, quali Carlini e Codignola. Può dirsi quindi che oggi è molto difficile fare uscire un libro di cultura politica e filosofica in Italia senza il visto di questo nuovo Sant'Ufficio di nuovo tipo. Si dice, inoltre, che presto la casa Bemporad sarà diretta dal Gentile venendo così ad aumentare il numero delle case affiancate

o asservite.»⁹ Tra alterne vicende, successi e delusioni (tra queste ultime la firma, l'11 febbraio 1929, dei Patti Lateranensi, i quali «spiazzano Gentile annullando ogni illusione laicista» relativamente alla struttura dello Stato; *Turi*, p. 398) la sua attività di politico della cultura proseguì sino agli ultimi anni della sua vita. Nel 1935, inoltre, ebbe la cattedra di Filosofia teoretica all'Università di Roma, «la cattedra più prestigiosa a cui può aspirare il pensatore, ormai giunto al massimo della fama e del prestigio, anche se fortemente contestato» (*Di Lalla*, p. 449). L'anno prima i suoi scritti erano stati inclusi, insieme a quelli di Croce, nell'*Indice dei libri proibiti*, in ragione – spiegò «La Civiltà cattolica» – «dei danni prodotti dalle opere dei due scrittori a grande scandalo dei fedeli».¹⁰

Il 1938 fu, in Italia, l'anno delle leggi razziali, contro le quali Gentile non prese posizione, come invece fece Croce, anche se manifestò la sua personale solidarietà a non pochi intellettuali ebrei italiani e tedeschi, alcuni dei quali si rivolsero a lui per ottenere protezione. Diversamente da quanto era accaduto allo scoppio della Grande Guerra, inoltre, Gentile non si espresse pubblicamente al momento dell'entrata in guerra dell'Italia nel secondo conflitto mondiale. Un silenzio politico che, tra non poche contraddizioni, «sembra corrispondere ora all'atteggiamento di velata riserva proprio di tanti intellettuali, meno sensibili ai motivi patriottici e nazionali che avevano fatto presa venticinque anni prima» (*Turi*, p. 482) e che non implica una scomparsa del filosofo dalla scena pubblica, anche se gli impegni di carattere culturale sembrano avere una netta prevalenza ri-

⁹ Archivio Centrale dello Stato, Segreteria particolare del Duce, Carteggio riservato, b. 1. sottofascicolo 2; citato in *Turi*, p. 446. *Turi* sottolinea come l'influenza di Gentile fosse ancor più ampia e capillare di quanto il rapporto lasciasse intendere, in quanto comprendeva anche un solido legame con Laterza e rapporti con Principato, Carabba, Zanichelli e Ricciardi, da ciascuno dei quali il filosofo «aveva ricevuto proposte di collaborazione» (*ivi*, p. 447).

¹⁰ «La Civiltà cattolica», LXXXV, 1934, vol. 3, pp. 99-100.

spetto a quelli politici e sociali. Nell'ottobre 1940 interviene, dopo oltre dieci anni, al Congresso Nazionale di Filosofia, dove ribadisce, in polemica con avversari e inquisitori, il valore e la vitalità dell'attualismo; una difesa, unita ad una esplicita volontà di starsene in disparte, ribadita, tre anni più tardi, nell'intervento all'inchiesta sull'esistenzialismo promossa dalla rivista «Primato»: «Una gran voglia d'interloquire confesso di non averla», scrisse. «Ma la direzione di *Primato* insiste nel suo invito con tanta cortesia che io non posso trarmi indietro senza rischiare di essere sgarbato».¹¹ Ma non mancano prese di posizione specificamente politiche. L'anno prima, ad esempio, aveva pubblicato un articolo sull'intervento del Giappone in guerra, in cui giudicava «una buona data» quella del 7 dicembre 1941, poiché aveva reso evidente che il problema europeo era da considerarsi in effetti come un «problema del mondo» (*PC2*, p. 182) e in cui il Patto tripartito era giustificato a partire dalle «affinità politiche» tra Italia, Germania e Giappone, le potenze «che vogliono salvare l'Europa dal doppio pericolo del comunismo e dell'imperialismo industriale dei falsi democratici senza patria, ebrei e no» (*PC2*, p. 188).

Nel 1942 un lutto familiare lo scuote profondamente: muore, ad appena 35 anni, suo figlio Giovanni, ordinario di Fisica teorica all'Università di Milano. Gentile pubblicò un volume di pagine autobiografiche e di lettere del figlio e sembrò avvicinarsi maggiormente al mondo cattolico, tanto che vi fu chi immaginò una sua possibile conversione. Giovanni Spadolini, ad esempio, ricorderà le parole pronunciate il 4 settembre 1943 dal reggente dell'ambasciata d'Italia presso la Santa Sede, secondo il quale la Chiesa considerava Gentile come un uomo «entrato ormai nel proprio grembo».¹² Ma la conversione non vi fu. Nel 1943 il filosofo ab-

¹¹ B. MAIORCA [a cura di], *L'esistenzialismo in Italia. I testi integrali dell'inchiesta su "Primato" nel 1943 e la discussione sulla filosofia dell'esistenza fino ai nostri giorni*, Torino, 1993, p. 138.

¹² G. SPADOLINI, *Il debito con Croce*, Firenze, 1990, p. 160.

bandonò gli incarichi pubblici, senza tuttavia mettere in dubbio il valore del fascismo: non rinunciò né all'iscrizione al partito fascista né ad intervenire pubblicamente in favore dell'unità nazionale, accettando, ad esempio, di tenere un ciclo di conferenze a sostegno della guerra e pronunciando in Campidoglio, il 24 giugno del 1943, il celebre *Discorso agli Italiani* che, incentrato sui temi del fascismo e della guerra, suscitò contro di lui non pochi rancori e minacce di morte e che fu «il primo di una successione di eventi legati direttamente l'uno all'altro» che si concluderanno solo con l'uccisione del filosofo.¹³ L'intervento di Gentile, al quale «ne sarebbe dovuto seguire anche uno di Croce, presso il quale furono fatte *avances* che il filosofo lasciò però cadere», «ebbe larga eco, ma non sortì gli effetti desiderati, secondo il ministero della Cultura popolare fu addirittura controproducente».¹⁴ In luglio Gentile lasciò Roma per recarsi a Troghi, un paesino nei pressi di Firenze, verosimilmente desideroso di quiete, ma ancora una volta non tralasciò l'impegno politico. Alla fine del mese Mussolini veniva destituito e sostituito dal maresciallo Badoglio il cui governo, il 13 ottobre, dichiarerà guerra alla Germania nazista; ciò indurrà Gentile a cambiare residenza: come spiega il figlio Fortunato, scrivendo al fratello Benedetto, la casa di Troghi è «situata proprio sulla strada, ove ora passano continuamente truppe», sì che «non è da escludersi un giorno o l'altro qualche visita poco gradita e di conseguenza qualche spavento»;¹⁵ per questo il filosofo si stabilisce il 22 ottobre a villa Montalto, una grande villa fiorentina dove disse di sentirsi abbastanza sicuro.

Mussolini desiderava incontrarlo ed egli, coerentemente con la propria storia personale e ideale, accettò di recarsi al Garda dove, il 17 novembre, si intrattenne per un paio d'o-

¹³ B. GENTILE, *Dal Discorso agli italiani alla morte*, in *GGVP*, IV, Firenze, 1951, p. 17.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ivi*, p. 34.

re a colloquio privato con il Duce dal quale, pochi giorni dopo, venne incaricato di presiedere l'Accademia d'Italia: «Ebbi il giorno 17 un colloquio di quasi due ore, che fu commoventissimo. Dissi tutto il mio pensiero, feci molte osservazioni, di cui comincio a vedere qualche benefico effetto. Credo di aver fatto molto bene al paese. Non mi chiese nulla, non mi fece offerta. Il colloquio fu a quattr'occhi. La nomina fu poi combinata col ministro amico [Biggini, ministro dell'educazione nazionale]; e portata qui da me da un Direttore Generale. Non accettarla sarebbe stata suprema vigliaccheria e demolizione di tutta la mia vita».¹⁶ A Mussolini aveva scritto di considerare la nomina «come uno dei premi più ambiti che potessero toccare alla mia vita scientifica e politica tutta dedicata al bene della Patria. Il momento in cui la carica mi è affidata Voi sapete meglio di me quanto sia difficile; ma tra le poche qualità di cui mi posso senza immodestia vantare è quella di non arretrare di fronte alla difficoltà, specialmente se mi conforti e mi assista la benevolenza degli uomini in cui è riposta la mia fede [...]. E sono certo che vorrete procedere francamente ad usare l'autorità che avete per avviare la Repubblica al suo stabile assetto e verso la pacificazione degli animi».¹⁷ Con la Repubblica di Salò il filosofo collaborò dalla fine del '43 al marzo dell'anno seguente, sforzandosi di lavorare per l'unità del paese e «di mantenere un ruolo al di sopra dei contendenti» (*Di Lalla*, p. 455) ma anche accentuando l'intransigenza delle proprie prese di posizione. Il 28 dicembre indicherà dalle colonne del «Corriere della Sera» la strada da seguire: «questo è tempo di costruire. Tanto si è distrutto, che, se qualche scoria del vecchio costume deve tuttavia cadere, se uomini di un tempo nefasto devono scomparire, se istituti devono radicalmente trasformarsi, tutto può farsi in modo che chi ne abbia a soffrire possa riconoscere l'obiettiva necessità dei provvedimenti che derivano da un

¹⁶ *Ivi*, pp. 39-40.

¹⁷ *Ivi*, p. 41.

principio altamente proclamato che li giustifica. Non arbitrio né violenze; ma impero d'una legge imposta dalle necessità della Patria da ricostruire. Colpire dunque il meno possibile, andare incontro alle masse per conquistarne la fiducia e richiamarle alla coscienza del comune dovere [...]. Ci sono tante colpe da espiare, tanti torti da riparare; tanto male che un doveroso esame di coscienza ci può rimproverare. Ma oltre il male, c'è il bene, che ora più che mai bisogna rammentare se non si vuol finire nella disperazione: tanto bene, antico e recente, che la storia non potrà cancellare, poiché nella storia è infatti il nostro titolo a vivere, la nostra ragione per rialzarci in piedi e guardare in faccia nemici ed amici» (PC2, pp. 211-212). Ma nemici ed amici, invece, criticano il filosofo, che viene fatto oggetto di duri attacchi da parte tanto degli antifascisti che degli stessi fascisti.

Venne ucciso da partigiani comunisti il 15 aprile 1944, mentre rientrava, senza scorta, alla villa di Montalto. Così Luciano Canfora ricostruisce l'ultima giornata della vita del filosofo: «sabato 15 aprile, Gentile – che sta per incontrare a Gardone Mussolini [...] – si reca ancora una volta al palazzo della Provincia a richiedere [...] il rilascio di “alcune persone arrestate per sospetti politici”. Alle 13.30 rientra a villa Montalto, privo come sempre di scorta. L'auto si ferma dinanzi al cancello; si avvicinano due sconosciuti; gli chiedono se sia lui il senatore Gentile; Gentile abbassa il vetro del finestrino e viene colpito da sette proiettili, uno dei quali lo raggiunge al cuore. Dopo i primi attimi di terrore, l'autista si precipita all'ospedale di Careggi dove è il figlio di Gentile, Gaetano. Ma, all'arrivo, Gentile è già morto».¹⁸ La vicenda della morte del filosofo non è del tutto chiara, e presto cominciarono a circolare dubbi sull'identità dei mandanti, sino ad ipotizzare che l'uccisione fosse la conseguenza di un complotto ordito dai fascisti più radicali,

¹⁸ L. CANFORA, *La sentenza. Concetto Marchesi e Giovanni Gentile*, Palermo, 1985, pp. 197-198.

i quali più volte, anche in passato, si erano dimostrati ostili nei confronti del filosofo. Ipotesi difficilmente ammissibile, di contro alla quale pare più accreditata, anche sul piano documentale, quella di un attentato preparato e giustificato dalla “sentenza” pronunciata da Concetto Marchesi. La salma di Gentile, provvisoriamente collocata nella chiesetta di San Miniato al Monte, fu tumulata solo un mese dopo la morte nella basilica di Santa Croce: «Era un onore che da circa un secolo non era stato riservato quasi a nessuno. Un piccolo rettangolo di marmo con nome e cognome, senza date, rivela il luogo della sepoltura» (Turi, p. 526).

II

LE OPERE

1. *Gli scritti giovanili (1897-1910)*

I primi scritti. La prima opera significativa di Gentile è *Una critica del materialismo storico* che, apparso nel 1897, fu incluso, un paio d'anni più tardi, ne *La filosofia di Marx* (cfr. *infra*, pp. 42-43). Prima di allora il giovane Gentile aveva scritto recensioni e saggi non specificamente filosofici: si va dai medici pisani del Trecento agli amori del Foscolo, dal senso dell'educazione classica alle valenze sociali dell'arte, dalle commedie del Lasca agli studi letterari di Gioberti; una diversificazione di argomenti che è segno concreto della varietà di interessi che caratterizzò sin da principio la sua vita intellettuale, ma all'interno della quale è già consentito scorgere qualche traccia dell'evoluzione successiva del suo pensiero e della stretta connessione che in esso sempre ebbero filosofia e letteratura.

Al pensiero di Gioberti e di Rosmini Gentile dedicò la tesi di laurea, scritta quasi per intero nel 1897 e pubblicata nel 1899. Il libro su Marx e quello su *Rosmini e Gioberti* paiono rispondere a interessi diversi, ma possono considerarsi parti complementari di un'unica riflessione che costituisce la matrice prima dell'attualismo: «Attraverso la considerazione di questa complementarità si può arrivare alla definizione del posto di Gentile nella storia del pensiero e [...] nella storia; per un verso la sua opera può essere presentata come "inveramento" del marxismo [...], in realtà come momento della sua necessaria decomposizione; e co-

me immanentizzazione del rosminianismo, continuazione, in questo, dell'opera giobertiana ».¹ Sono scritti in cui prevale l'interesse teoretico ed ermeneutico rispetto a quello storiografico; o meglio, nei quali quest'ultimo è costantemente piegato alle esigenze della teoresi. Il giovane Gentile è infatti persuaso che «una delle parti meno note e meno studiate della storia della filosofia è quella in genere che concerne l'Italia» (RG, p. IX) e che ciò rende indifferibile il compito di affrontarla in modo adeguato. Ciò non significa ripercorrerne il cammino mediante un «semplice lavoro erudito»: il problema è piuttosto quello di elaborare «una piena coscienza di noi stessi», da intendersi come «condizione e principio di una nuova vita speculativa», poiché «lo spirito è storia, e negare comunque questa, è più che un dimezzar quello» (RG, p. XIII). Ripensare il senso del pensiero del Risorgimento è compito della filosofia prima che della storia, anche perché la storia scissa dalla filosofia è un non senso: «filosofia e storia della filosofia sono una stessa cosa», scriveva il giovane Gentile, anticipando uno dei grandi temi dell'attualismo maturo, «e la ricerca puramente erudita perde ogni suo valore e pare opera oziosa sulle fantasticherie trapassate; e d'altra parte un tentativo di speculazione, che non si fondi nella storia, rimane del tutto estrinseco alla vita generale dello spirito e si perde per l'aria inascoltato come voce solitaria e insignificante» (RG, p. XIV). Che la filosofia italiana avesse urgente bisogno di un'adeguata considerazione speculativa era convinzione che Gentile aveva ricevuto anche dalla lezione dei suoi maestri di pensiero e che originò non solo il lavoro per la tesi, ma anche una riflessione a più ampio spettro che si svilupperà per tutto il corso della sua vita e che troverà una seconda, ampia concretizzazione nelle numerose pagine dedicate a *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, sulle quali lavorerà all'incirca per un ventennio.

¹ A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna, 1990, p. 50.

Già in *Rosmini e Gioberti*, comunque, lo sforzo è duplice: sul piano storico (ma si è già avvertito che si tratta comunque di una storia filosoficamente considerata) si comincia a ricostruire il senso complessivo della storia e della storia della filosofia italiana e, in questo contesto, dell'elaborazione filosofica dell'idea di Risorgimento. Sul piano più specificamente speculativo (ma, anche qui, si tratta di una teoresi storicamente strutturata), si comincia ad approfondire il senso del necessario superamento di ogni forma di dualismo, studiando il modo in cui Rosmini s'era proposto di andar oltre il criticismo kantiano e il modo in cui Gioberti, polemicamente, era riuscito a compiere un ulteriore passo innanzi verso la negazione della trascendenza. Rosmini aveva saputo «trarre profitto dalle nuove teorie di Kant» (RG, p. 202), ma aveva inteso superare il momento della sintesi a priori kantiana sostenendo che la vera sintesi consiste in quella «percezione intellettuale» in forza della quale al «sentito esterno» «si applica una nota universale, l'essere o l'esistenza» (RG, p. 169). Per questo il suo pensiero va considerato come l'autentico progresso della filosofia italiana al di là degli equivoci del materialismo e del dualismo, poiché ha compreso «che lo spirito deve possedere non semplici rapporti, ma la più universale delle idee per conoscere checchessia: forma necessaria dell'intelletto, che egli dice innata e si sforza di considerare come oggettiva, quantunque debba riconoscerne il carattere puramente ideale (e non reale)». Si osservi che a Gentile è già chiaro quello che sarà il nodo cruciale dell'attualismo maturo, ossia che, una volta superato l'oggettivismo materialistico, per togliere anche gli equivoci legati ad una concezione soggettivistica è necessario intendere l'idea «come la realtà stessa e il pensiero pertanto come lo stesso principio dell'essere» (RG, p. 81). Una strada su cui si è posto Gioberti, preoccupato di «ricondurre la scienza alla religione e legarla saldamente a questa» (RG, p. 93) e perciò attento quant'altri mai a quella dimensione della spiritualità che poteva rendere possibile «una filosofia più robusta, più civile, [...] dalla quale non solo si potessero trarre conse-

guenze vantaggiose alla società [...], ma nella quale altresì fossero anche con istretta connessione sviluppate quelle dottrine civili o quelle idee, donde tali conseguenze visibilmente scaturissero» (RG, pp. 109-110). Del pensiero giobertiano interessa a Gentile lo sforzo di ricondurre il dualismo all'unità affermando il carattere necessariamente giudicante del pensare, sforzo che rende Gioberti un precursore di Spaventa e che aiuta a comprendere come la controversia tra lui e Rosmini sia stata, più che lo scontro tra due antagonisti, «il travaglio interno a una medesima filosofia» (RG, p. 117): dopo che Rosmini ebbe sgombrato il campo dalle sedimentazioni sensistico-materialistiche, Gioberti, ripercorrendo in modo originale la sua strada, comprese di non potersi arrestare dove lui s'era arrestato e fu «costretto a progredire oltre» (RG, p. 117). Per questo fu un autentico rosminiano, «ma rosminiano che vuole andare oltre Rosmini» (RG, p. 118) combattendone il soggettivismo al modo stesso in cui Rosmini lo aveva combattuto in altri prima di lui (RG, p. 258). Ma la strada di Rosmini e Gioberti va completata: è, il loro, l'unico modo legittimo di considerare il soggettivismo? e non è la stessa contrapposizione tra oggettivismo e soggettivismo destinata ad essere superata?

La filosofia di Marx. Il «volumetto» (così lo definì Gentile stesso) su *La filosofia di Marx* uscì nel 1899. Comprende due studi, il primo dei quali (*Una critica del materialismo storico*) era già stato pubblicato negli «Studi storici» diretti da Amedeo Crivellucci ed era una rielaborazione della dissertazione che Gentile aveva scritto per ottenere l'abilitazione all'insegnamento della filosofia. Il secondo (*La filosofia della prassi*) era inedito ed era destinato ad ottenere una non piccola risonanza nell'ambito degli studi italiani su Marx (e, per la verità, non solo italiani, se è vero che Lenin lo indicò come uno dei lavori su Marx più significativi tra quelli condotti da studiosi non marxisti). Era, in effetti, un saggio fortemente innovativo, che capovolgeva i presupposti stessi della discussione sul marxismo e in cui Gentile si interrogava intorno all'effettiva consistenza del

materialismo marxiano e al rapporto tra materialismo storico e materialismo metafisico. Se dapprima egli pare negare valore filosofico alla dottrina storico-politica di Marx, dichiarandosi d'accordo con Croce nel «ritenere impropria la stessa denominazione di materialismo storico» (FM, p. 3), ne *La filosofia della prassi* affronta invece a viso aperto la dimensione filosofica del pensiero marxiano, interpretandolo come un «materialismo metafisico» generato dalla riflessione sulla storia e dalla dottrina rivoluzionaria, allo scopo di dar loro un fondamento generale e universale. Il materialismo storico e la teoria rivoluzionaria nascono quindi «prima e indipendentemente dal sistema metafisico», ma è quest'ultimo che la critica di Gentile descrive e attacca come «una filosofia materialistica, che riesce a una vera e propria contraddizione in termini» (FM, p. 5).

In *Una critica del materialismo storico* la concezione materialistica della storia è vista anzitutto come una forma di storicismo, grazie alla quale «con una rigida critica della storia passata si determinerebbe un andamento costante e necessario nel corso degli umani avvenimenti, sì da lasciar prevedere l'ulteriore svolgimento delle forme sociali» (FM, p. 17). Ma è davvero una dottrina filosofica? e, se sì, che rapporto ha con gli altri sistemi filosofici e, in particolare, con quello hegeliano? È possibile che quando Marx si dichiara discepolo di Hegel intenda solo fare dell'ironia? Engels aveva ammesso una relazione del materialismo storico più che col pensiero hegeliano con quella sorta di «hegelismo degenerato» sviluppato dalla sinistra hegeliana e, in particolare, da Feuerbach, il quale era stato «il più lontano dallo spirito e da' principii del maestro» (FM, p. 18). Lo stato degli studi, al momento in cui Gentile scriveva, non gli consentiva di individuare una soluzione univoca al problema dei rapporti tra marxismo e hegelismo, né a favore di una dipendenza del materialismo storico da Hegel né a favore di una loro radicale separazione, sì che la stessa denominazione di materialismo storico comincia ad apparire equivoca. Di qui la necessità di ripensare a fondo il significato più autentico del marxismo.

Nella dottrina marxiana c'è «una nuova filosofia» che è «strumento ed interpretazione teorica insieme d'una rivoluzione sociale» (FM, p. 20) e che è sostenuta da una fede entusiastica capace di attrarre l'attenzione così degli avversari come dei sostenitori, i quali tutti si sono sforzati di interpretarla in modo organico; tra essi Gentile ricorda Achille Loria, che socialista non era, e Antonio Labriola, «il più competente di quanti in Italia abbiano abbracciato questa fede e questa scienza sociale» (FM, pp. 21-22) e ai cui studi su Marx Gentile si ispirò, almeno per ciò che riguarda la dottrina del materialismo storico. Quest'ultima, anche se esposta per la prima volta in modo chiaro e consapevole nelle pagine del *Manifesto del partito comunista*, scritto a quattro mani da Marx ed Engels, è per Gentile un'idea del solo Marx, che ha trovato la più sintetica ed efficace esposizione nella celebre prefazione a *Per la critica dell'economia politica*, che Gentile cita con ampiezza come luogo tipico in cui sono condensati «tutto il pensiero e l'opera di Marx» e «ogni parte della teoria materialistica della storia» (FM, p. 25). Nodo centrale è il nesso che Marx istituisce tra le molteplici forme in cui si realizza l'esistenza dell'uomo e le condizioni economiche che le generano e che l'uomo stesso necessariamente produce producendo, con esse, il proprio essere e la propria storia: «L'edificio della storia non può essere elevato se non su quelle fondamenta che egli s'è trovato a gettare» (FM, pp. 26-27), le quali costituiscono, come è noto, la struttura economica a partire dalla quale si sviluppa il sistema sovrastrutturale delle ideologie. Rimarrebbe perciò solo alla superficie dei fenomeni chi pretendesse di indagare la storia di uno qualsiasi degli aspetti della sovrastruttura mettendolo in relazione con un altro in quanto, così facendo, si precluderebbe la possibilità di cogliere «la loro causa comune» (FM, p. 27). Ed è qui che Gentile vede l'aspetto più innovativo della dottrina marxiana, nella capacità di smascherare l'illusorietà delle interpretazioni della storia e di indicare una prospettiva che consenta alla storia di apparire al pensiero «tutta quanta trasformata» (FM, p. 28).

Rifacendosi ancora a Labriola, Gentile sottolinea il «capovolgimento» realistico e materialistico dell'idealismo hegeliano operato da Marx, ma mette anche in guardia dal rischio di fraintendere, interpretandola in senso meramente scientifico, la dottrina marxiana e ne approfitta per lanciare un attacco all'«orgoglioso ciarlatanismo scientifico» (FM, p. 28) che era uno dei caratteri dominanti del suo tempo e contro il quale non cesserà mai di polemizzare. Connettere le teorie socialiste al positivismo evoluzionistico è fuorviante e induce a credere che lo Stato comunista sia l'esito inevitabile di trasformazioni preordinate; ma ciò è incompatibile con la dottrina marxiana, che non suggerisce linearità evolutive, ma rovesciamenti rivoluzionari: le contraddizioni sociali non si risolvono attendendo che si evolvano per loro intima natura, ma aggredendole e distruggendole con l'azione rivoluzionaria. L'uomo è un animale sociale che «non si muove più nella natura, ma in un ambiente artificiale» (FM, p. 30) che s'è creato da sé modificando le condizioni naturali della propria esistenza e costruendosi quella struttura economica che, si è detto, è l'unico autentico motore della storia e che procede secondo leggi sue proprie necessarie ed immanenti. Ma dire che esiste una legge (quella economica) che determina in modo necessario il procedere della storia significa pur sempre affermare l'esistenza di una *filosofia della storia*. La «questione spinosa» cui non è stata dedicata adeguata attenzione è appunto quella di stabilire se il materialismo storico possa essere inteso, oppure no, come una nuova filosofia della storia; in caso negativo si dovrà stabilire quale sia il valore autentico della nuova dottrina marxiana. Labriola e Croce hanno svolto in proposito due interpretazioni divergenti: il primo ha visto nel materialismo storico una filosofia della storia definitiva, il secondo ha ritenuto che esso avesse rinunciato alla pretesa di fissare la legge necessaria della storia. Non c'è dubbio però, osserva Gentile con Labriola, che Marx abbia inteso affermare, pur senza esplicitarne le coordinate cronologiche, l'inevitabile succedersi di una forma storico-sociale ad un'altra, e ciò è possibile solo nel contesto di una «intuizio-

ne del corso generale e necessario della storia» (FM, p. 35), ossia nel contesto di una *filosofia della storia*.

Sul piano della forma Marx recupera da Hegel il procedimento dialettico, ma su quello del contenuto intende contrapporsi all'hegelismo come la materia si oppone allo spirito. Sul piano formale «anche il materialismo storico intende di determinare un processo» (FM, p. 37) e si presenta, perciò, come una teoria interpretativa della storia alla quale, come ad ogni interpretazione, potrebbe essere imputato un carattere strutturalmente soggettivistico; ma è una soggettività che – dopo la lezione kantiana – non differisce più se non appena nel nome dall'oggettività: l'autentica oggettività del sapere scientifico sta appunto nella sua «soggettività o *umanità*». Ne segue che «anche parlando di teoria obbiettiva e realistica e materialistica del processo storico» è bene «ricordarsi che s'intende sempre un'elaborazione scientifica (tale cioè che possa riuscir necessaria per le menti di tutti e però valere come universale) di concetti nostri (produzione, forma di produzione, scambio, società ecc. ecc.); nostri né più né meno di quel concetto teologico e metafisico della Provvidenza, da cui la vecchia filosofia della storia faceva reggere a fini preordinati il corso degli umani avvenimenti» (FM, p. 39). Di conseguenza anche il materialismo storico, almeno sul piano della forma, è una vera e propria filosofia della storia (anche se animata da un interesse primariamente pratico-politico), in quanto vuole delineare un processo di sviluppo necessario dell'accadere storico che consenta non solo di studiare il passato ma anche e soprattutto di prevedere con sicurezza l'avvenire (FM, p. 40). Ciò non significa dare una connotazione divinatrice al sapere scientifico, ma intenderlo come un sapere capace di individuare le forme strutturali stabili secondo le quali il divenire storico si svolge. Anche il materialismo storico, perciò, potrà essere considerato una scienza, a condizione che consenta almeno di porsi come una previsione di questo genere, ossia che sappia cogliere «ciò che vi ha di essenziale nel fatto storico» e che sappia vedere «la legge del suo reale procedere» (FM, p. 41). Che Hegel veda come es-

senziale nella storia lo sviluppo dialettico dell'Idea e Marx, invece, lo sviluppo dialettico di quella materia che è la struttura economica della società, non impedisce che entrambi intendano formulare una coerente e scientifica filosofia della storia.

Il materialismo storico è dunque una concezione filosofica; se così non fosse sarebbe privo di spessore concettuale e di credibilità sul piano pratico-politico; non si esce dal piano dell'utopia, infatti, «se non si sottintende che le condizioni presenti della società sono seco stesse contraddittorie, per modo che una soluzione della contraddizione sia, o, per lo meno, appaia *necessaria*» (FM, p. 46): il materialismo storico è una «scienza, che ha per oggetto *tutta la storia*», e non solo «la sola storia accaduta» (FM, p. 51), e che in essa riesce a scorgere, in modo filosofico, tutto ciò che ha il carattere dell'immanenza e della necessità. Ma a questa, che è la forma filosofica (ereditata da Hegel) del materialismo storico, Marx aggiunse un «contenuto nuovo» (FM, p. 54) che non è però, come molti, fraintendendo sia Marx che Hegel, ritengono, il puro e semplice superamento dell'hegelismo. Così come l'Idea hegeliana non vuol essere qualcosa di opposto alla realtà, ma l'essenza stessa del reale, allo stesso modo «la materia del materialismo storico, lungi dall'essere esterna ed opposta alla Idea di Hegel, vi è dentro compresa, anzi è una cosa medesima con essa» (FM, p. 55). Ma se lo sforzo della dottrina marxiana è quello di determinare a priori ciò che è relativo, essa conduce a un assurdo, «a fare un a priori di ciò che è empirico, a dire determinabile a priori ciò che si deve rimettere all'esperienza, e perciò a prevedere [...] un *fatto* [...]. Il fatto non si prevede, perché non è un oggetto di speculazione, ma di esperienza; e non appartiene perciò alla filosofia della storia, ma alla storia pura [...] la quale non si occupa [...] se non del *già accaduto*. E bisogna quindi avere un po' di pazienza, a quanto pare, e attendere finché, *accaduto il fatto*, cambiata la forma della società, la *storia* ci dica per quali ragioni di antitesi da risolvere doveva avvenire la rivoluzione. Per ora non si può che sperarla, e in buona fede anche aspettarla».

Ciò che di scientifico c'è nel materialismo storico marxiano, è dunque solo il suo rivolgersi «alla critica economica delle condizioni sociali» e non più «a ideali metafisici di giustizia» (FM, p. 57). Se vuol essere più di uno strumento metodologico, esso è destinato a presentarsi come «uno dei più sciagurati deviazioni del pensiero hegeliano, in quanto riconduce ad una metafisica [...] del reale, inteso come oggetto alla maniera prekantiana» (FM, p. 58).

Gentile era consapevole che *La filosofia della prassi* avrebbe potuto apparire in contrasto con il primo studio, poiché in quello egli non s'era proposto di riflettere sulla filosofia che stava alla base del materialismo storico, mentre ora Marx era affrontato da un punto di vista specificamente filosofico. Che non sia una contraddizione è chiaro ove si consideri il carattere metafisico del materialismo storico, costruito da Marx allo scopo di «pigliar posizione anche in filosofia» (FM, p. 6) sia pure in modo vago, frammentario e affatto privo di rigore scientifico. Un po' stupisce, è vero, la tesi del carattere artificioso della filosofia marxiana, anche perché, come osservò per primo Ugo Spirito, questa tesi nel resto del volume non compare più.² E tuttavia in qualche modo la contraddizione cade o si attenua ove si prenda sul serio quel «pigliar posizione anche in filosofia» e lo si intenda come l'autentica fondazione della dottrina politica marxiana. Il materialismo storico ebbe sin dall'inizio un'esplicita «portata filosofica» (FM, p. 63), come si evince ad esempio dagli studi che Marx ed Engels conducevano già nel 1845 e che dovevano produrre *L'ideologia tedesca*, opera di cui Gentile auspicava la sollecita pubblicazione.³ Marx chiarì in quel lavoro il proprio pensiero filosofico per

² U. SPIRITO, *Gentile e Marx*, in GCFI, 1947, I-II, pp. 145-166.

³ Il libro, come è noto, era stato abbandonato da Marx ed Engels «alla corrosiva critica dei topi», e fu pubblicato soltanto nel 1932; cfr. K. MARX, *Per la critica dell'economia politica*, trad. ital., Roma 1976³, pp. 32-33.

mezzo di una nuova intuizione storica e cominciò a dar forma organica al materialismo storico, che derivava a sua volta «con logica piana ed evidente» (FM, p. 68) da quella sorta di «idealismo capovolto» (FM, p. 67) che era stato il materialismo di Feuerbach, per il quale radice autentica della religione (e della storia) erano i bisogni reali dell'uomo fisico, bisogni che Marx riconduce alla struttura economica dell'essere sociale: nelle *Tesi su Feuerbach* di Marx (che Gentile traduce) si può scorgere «tutto lo scheletro [...] di quella filosofia, che si vuole insita nella concezione materialistica della storia, posta a fondamento della dottrina comunista» (FM, p. 71). Chiave di volta del nuovo sistema è il concetto di prassi, nuovo per il materialismo ma coesistente a ogni autentica forma di idealismo, sin dalle sue origini socratiche, quando il pensiero scorse per la prima volta con chiarezza nella verità non qualcosa di già dato da conoscere e trasmettere, ma il risultato di un fare, di un agire, di un produrre: da Socrate, attraverso Platone e fino a Hegel «non c'è stato idealista, che non abbia inteso, più o meno bene, il sapere come opera dello spirito umano» (FM, p. 72). Ciò che cambia con Marx è che principio della prassi non sono le modificazioni della mente, ma i bisogni dell'essere sociale; resta lo stesso, invece, il concetto di prassi: non c'è autentica conoscenza che non sia produzione, attività, prassi; è questo il principio che Marx vuole «dall'astratto idealismo trasportare nel concreto materialismo» (FM, p. 76), colpevole, a suo giudizio, di averlo trascurato e di non aver compreso la correlazione essenziale tra soggetto e oggetto, in cui l'uno e l'altro si vengono costruendo in uno sviluppo progressivo continuo e parallelo, alla radice del quale vi è, appunto, il fare, l'agire.

Si osservi che qui Gentile costruisce e utilizza alcune categorie di pensiero che saranno caratteristiche del suo pensiero maturo, in una sorta di identificazione con alcuni dei nodi-chiave del materialismo storico, primariamente con il suo «rigoroso monismo» (FM, p. 85), del quale l'unità organica di individuo e società è uno degli aspetti più significativi, e con il suo concetto di prassi intesa come «attività

creatrice» e «sviluppo necessario» (FM, p. 87). Marx dimostra «in tutte le produzioni del suo ingegno» una spiccata «tendenza speculativa». Feuerbach non aveva inteso in modo adeguato l'essenza dell'uomo, poiché aveva continuato a pensare l'individuo in modo atomistico e, di conseguenza, a vedere nella società una costruzione accidentale; Marx, invece, ha indagato anzitutto la realtà economica della società per rilevare la legge della sua trasformazione e descrivere filosoficamente il modello ideale della società capitalistica; i suoi scritti sono sin da principio *filosofici*, e tali rimarranno anche quando il problema sarà quello di fare i conti con l'economia politica. Anche e soprattutto dichiarando la necessità di passare dall'astratto al concreto, Marx non fa altro che «filosofare all'hegeliana, e negare superandola, la cognizione immediata, positiva, empirica» (FM, p. 100): la sua dialettica, pur scaturendo dall'osservazione empirica, intende essere l'autentica legge metafisica della realtà, non una generalizzazione dei contenuti osservativi, ed «è in questa mescolanza di a priori e a posteriori» che «consiste il radical vizio della sua concezione storica» (FM, p. 103). Senza prassi non c'è storia, e la prassi può essere intesa in modo razionale solo alla luce della dialettica, che non è solo uno strumento ermeneutico per la comprensione del passato e del presente, ma anche un mezzo per la «spiegazione di tutta la storia, come di tutta la prassi; e quindi anche dell'avvenire» (FM, p. 104). Il marxismo è davvero, in quanto «apodittica affermazione del futuro», una scienza; o, meglio, una filosofia della storia (FM, p. 110).

Il passo avanti di Marx rispetto a Hegel non è che la prosecuzione della critica che già Feuerbach aveva mosso al suo maestro: principio della realtà non è l'idea ma l'oggetto sensibile cui Feuerbach, tuttavia, non aveva applicato la dialettica. Marx «sostituisce a una metafisica idealistica una metafisica materialistica; la quale deve però appropriarsi tutto il buono di quella, il concetto della prassi, del continuo farsi della realtà» (FM, p. 131). Critico, come Hegel, dell'intelletto astratto che, capace solo di disperdersi

nel particolare, si preclude la possibilità di cogliere «le cose nel loro nesso intrinseco» e di render conto in modo coerente «del divenire continuo del reale» (FM, p. 134), il marxismo si rivolge contro la metafisica dell'empirismo e del positivismo e ad essa intende sostituirla una nuova, fondata sulla dialettica degli opposti e capace di comprendere che «l'identità vera, l'identità piena e concreta non può vivere che nella differenza» (FM, p. 140): ogni conoscenza e ogni parte della vita sono un insieme organico, e ciò vale anzitutto per la storia in cui, come in ogni organismo, nulla è accidentale; è per questo che il materialismo marxiano è anzitutto una metafisica.

La filosofia di Marx è dunque «un monismo materialistico», diverso però da ogni altra forma di materialismo in quanto connotato dalla *storicità*: applica infatti alla materia la prassi, nega che la materia sia stabile e la interpreta come un «continuo farsi», un «continuo divenire» (FM, p. 156) generato dall'attività pratica dell'uomo. Come Hegel prima di lui, Marx è attento anzitutto a un'interpretazione razionale del *divenire*. E tuttavia, se per Hegel la realtà è costituita da una razionalità immanente che consente un'interpretazione a priori del reale, in Marx il passaggio dall'esperienza (a posteriori) alla ragione (a priori) non è concepibile se non in forza o di un atto di fede analogo alla fede che lo spiritualista ripone in Dio o in forza della «negazione di tutto ciò che trascende la realtà sensitiva; e questo sarebbe il genuino carattere del materialismo. Ma l'affermazione di questa realtà come pura e semplice materia trascende subito il senso» (FM, p. 159), sì che, paradossalmente, la coerentizzazione radicale del materialismo si rovescia nella sua più radicale contraddizione e nella negazione di quel concetto organicistico dell'essere sociale di cui s'è detto. Delle due l'una: o originari sono gli individui che, unendosi, costituiscono la società (ma questa è la tesi nominalistica che Marx intende confutare); oppure, come Marx sostiene, originario è l'organismo della società. Ma «organismo, società importante relazione: e la relazione non si tocca, né si vede, né si ode: sensibili sono soltanto i suoi termini. Se concepite i

termini con la loro relazione, dal senso ascendete all'intelletto, non negando il senso, ma di esso e dell'intelletto facendo una sintesi a priori, o necessaria che si voglia dire» (FM, p. 160). Al fondo della questione è il nodo-chiave del pensiero hegeliano e marxiano: quell'unità degli opposti che implica anzitutto relazione; così come la implica quel concetto di prassi che altro non è che relazione di soggetto e oggetto. Per poter essere storico, il materialismo marxiano «è costretto a negare nella sua costruzione speculativa il proprio fondamento» e a presentarsi come un materialismo che «non è più materialismo» e che, per ciò, si costituisce come «una intrinseca, profonda e insanabile contraddizione» in termini (FM, p. 161): il materialismo storico è strutturalmente destinato a trascendere quella realtà sensibile oltre la quale dichiara esplicitamente di non voler andare. Materia e prassi sono principi inconciliabili, e Marx «non pare si sia curato menomamente di vedere in che modo la prassi si potesse accoppiare alla materia» (FM, p. 163), non cogliendo la cooriginarietà di spirito e materia e finendo per ricadere in una posizione dualistica: Marx, «idealista nato», sa che «tutto è in perpetuo *fieri*» (FM, p. 164) e cerca di concretizzare questa concezione con un'attenzione privilegiata alla realtà materiale. Ma «alle ottime intenzioni realistiche l'ironia della logica rispose con un risultato che fu di grossolana contraddizione» tra forma e contenuto (FM, p. 165).

L'insegnamento della filosofia nei Licei. Il libro uscì nel 1900 per sostenere la presenza delle discipline filosofiche nell'ordine liceale in risposta a una relazione di Giuseppe Chiarini, direttore generale dell'istruzione media, che faceva temere una cancellazione della filosofia da quell'ordine di studi. Gentile è persuaso – come ribadirà anche nella nuova edizione del libro, uscita vent'anni dopo col titolo *Difesa della filosofia* – che una scuola in cui non sia presente una filosofia è impensabile, da un lato perché la filosofia, come la religione, investe «tutta la personalità» e compenetra di sé «tutta la cultura» (DF, p. 1), dall'altro perché «i difetti dell'insegnamento filosofico si riducono a

questo: che la filosofia che s'insegna è una filosofia cattiva, invece della quale ci dovrebbe essere quella buona ma non è possibile veramente che non ce ne sia nessuna» (DF, p. 5). Poco o nulla curandosi dell'ostilità nei confronti della scuola classica, il giovane Gentile ritiene che essa debba essere il modello-tipo della scuola media e che in essa la filosofia debba ricoprire un ruolo fondamentale, in quanto il liceo non è destinato a fornire un'informazione tecnico-scientifica ma «a formare ed addestrare le attività dello spirito» (DF, II). Anzitutto per questo la filosofia, che è «sistema e pensiero unitario» (DF, p. 3), deve unificare e ispirare l'insieme delle discipline impartite nella scuola. Libri di testo e lezioni dovrebbero, conformemente all'unità del pensiero filosofico, possedere quella «compattezza» strutturale e quella «organica concatenazione» che sono la premessa necessaria per ottenere qualsiasi frutto, anche modesto, sul piano didattico (DF, III). Quanto allo spazio che alla filosofia è stato assegnato nei licei, esso non è mai stato così sovrabbondante da poter far pensare alla necessità della sua eliminazione; passando rapidamente in rassegna gli ordinamenti scolastici, a partire dalla legge Casati del 1859 sino ai regolamenti più recenti, Gentile ne sottolinea al contrario l'estrema limitatezza, polemizzando non senza ironia con quanti, ciononostante, continuano a sostenere o che «con sole sei ore in tre classi si può dire che per la filosofia non ci sia più posto nel liceo» (DF, IV) oppure che, se mantenuto, l'insegnamento della filosofia dovrebbe essere sottratto ai filosofi e consegnato ai docenti d'italiano e storia.

L'azione educatrice deve proporsi di formare lo spirito nella sua *unità* essenziale e nel suo determinarsi *storico*. Il problema di fondo della scuola italiana, perciò, non è quello di dare patriotticamente forma allo «spirito italiano», poiché esso non è altra cosa dallo spirito del passato: «il nostro spirito è sostanzialmente lo stesso spirito classico, greco-romano, giunto a un ulteriore grado di svolgimento» (DF, V) e l'uno e l'altro trovano concretezza nelle rispettive lingue; ciò giustifica la necessità che la scuola impartisca l'insegnamento delle lingue classiche: qualunque riforma

della scuola che limiti o elimini lo spazio concesso a materie come il greco e la filosofia, di conseguenza, perde di vista le finalità più autentiche dell'istituzione scolastica. Anche perché «la filosofia nasce con la riflessione, che è come dire con la nascita stessa dello spirito umano»; sì che non è possibile proporsi di avere a che fare con alcunché che riguardi la natura umana se non nell'ambito della filosofia. L'uomo è uomo e non animale in quanto è consapevole di sé: è l'animale che «può dire e dice: Io», ma l'Io altro non è che «la riflessione dello spirito sopra di se stesso, e però la coscienza di tutto il contenuto rappresentativo dello spirito». Sì che, propriamente, l'uomo può essere legittimamente definito come «animale filosofo». La psiche animale, infatti, è «muta»; solo quella dell'essere umano abita consapevolmente il linguaggio, ed è in questo abitare che vanno cercati i principi stessi della filosofia, l'unica disciplina che ha come oggetto «lo stesso spirito soggetto di tutte le scienze». Si tratta, come si capisce, di un'attività cui non è consentito sottrarsi, in quanto è parte della natura più intima dell'uomo: per liberarsi della filosofia sarebbe necessario «rinunciare all'umana prerogativa della riflessione» e ridursi daccapo «alla condizione degli animali»; ma ciò, è chiaro, è impossibile. Non c'è dunque opera dello spirito umano che possa prescindere dalla filosofia; tanto meno potrà prescindere la scuola – e segnatamente la scuola classica – che deve proporsi come scopo primario la «formazione dello spirito» (DF, VI).

Il primo principio di una pedagogia scientifica è quello «di attuare nell'educando il concetto dell'uomo». Ma di quale uomo? L'uomo ragionevole? Chiunque è uomo e chiunque, in quanto uomo, è dotato di ragione. Ma la ragione, a sua volta, è linguaggio. E così come non è concepibile una scuola che non perfezioni il linguaggio come strumento essenziale del pensiero, allo stesso modo non è concepibile una scuola che dimentichi la filosofia, «perché tanto è essenziale il linguaggio alla mente umana, quanto la riflessione filosofica». Da qualunque parte si affronti la questione, la risposta è la stessa: se compito dell'istruzione classica è

quello di «formare lo spirito per le ricerche più alte del sapere», allora «l'insegnamento della filosofia s'impone di necessità», anche perché lo stesso sapere scientifico non ha alcun valore se non all'interno della coscienza filosofica. Il mantenimento della filosofia negli studi classici, inoltre, è utile anche in relazione agli studi universitari poiché «lo spirito atto a muoversi in qualunque specie di ricerca scientifica è lo spirito formato dalla scuola classica», elemento essenziale della quale è appunto l'insegnamento della filosofia (DF, VI). È necessario perciò mantenere l'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria e reintegrarlo nei suoi diritti, anzitutto quello di godere di uno spazio orario dignitoso e quello di potersi sviluppare, come già avveniva nella scuola francese ma non ancora in quella italiana, a partire dalla lettura diretta dei classici filosofici; nei manuali scolastici, infatti, si trova solo una dottrina preconfezionata, mentre «nell'opera classica trovi la dottrina stessa in sul farsi», il che risulta massimamente utile allo spirito del discente (DF, VIII).

Il concetto scientifico della pedagogia. Riflettendo intorno all'opera di Herbart, considerato l'autentico iniziatore della pedagogia scientifica, Gentile osserva che in lui non erano chiare le ragioni e i modi che consentivano di concepire la pedagogia come scienza e che «le difficoltà latenti nel concetto che egli ne diffuse, hanno impedito una netta determinazione del preciso ufficio della pedagogia e delle sue attinenze con le altre scienze dello spirito» (ESL, p. 7). Parlare della pedagogia (come di qualsiasi altra disciplina) come di una scienza significa considerarla come scienza normativa, purché si sia in grado di comprendere l'autentico senso di questa normatività, che non è quello di una regola trascendente, assoluta, che s'imponga dall'esterno alla realtà empirica: la norma «è il concetto delle cose e delle loro operazioni; il cui *dover essere* non è altro che la relazione del loro essere in atto col concetto corrispondente: la loro stessa intelligibilità» (ESL, p. 9). La norma, cioè, è l'autentica realtà del reale, poiché – hegelianamente – «reale è

ciò che è razionale, ciò che unisce all'esistenza l'essenza» (ESL, p. 11). Sì che parlare di scienza normativa anziché semplicemente di scienza è pleonastico, poiché non c'è scienza che non sia «sempre definizione, o elaborazione di concetti» (ESL, p. 12) che si svolge all'interno dell'autonomo prodursi dello spirito. Uno dei modi di questo prodursi è l'educare, sì che anche la pedagogia, in quanto scienza dell'educare, è «la scienza che espone il sistema delle leggi immanenti al fatto dell'educare» e che intende il suo oggetto, ossia l'atto dell'educare, come «un concetto irriducibile» (ESL, p. 15). Essa, di conseguenza, non è né un'arte, come taluno sostiene, né un'attività che, pur scientifica, legiferi in modo estrinseco rispetto al contenuto concreto dell'educare. Né, propriamente, essa va intesa come scienza pratica, ove non si comprenda che «tutte le scienze sono pratiche», poiché «il conoscere è identico al fare» (ESL, p. 16).

Oggetto della pedagogia è l'educazione. Essa, comunque la si sia storicamente intesa, può essere pensata solo in modo teleologico, ossia come tendente alla «formazione dell'uomo, secondo il suo concetto» (ESL, p. 18). Non imprime, cioè, una forma estrinseca ma sviluppa la finalità immanente alla natura stessa dell'educando, inteso tanto come soggetto individuale quanto come soggetto collettivo. Tuttavia, non è immediatamente chiaro e da tutti condiviso cosa sia, propriamente, l'uomo. L'uomo, si dice, è corpo ed anima; ma «il corpo, in quanto tale [...], non è niente di umano» (ESL, p. 21) e ha a che fare più con la fisicità animale e vegetale che con l'umanità. Ma gli animali non si educano, semmai si allevano; né si educano le piante, che semmai vengono coltivate. Solo l'uomo può essere educato, e ciò con cui l'educazione ha propriamente a che fare è perciò la sua dimensione spirituale. In generale si deve dire che «lo spirito è la verità della natura»: la verità è, hegelianamente, idea, «la quale non raggiunge la consapevolezza di sé, che le è essenziale se non nello spirito» (ESL, p. 23). Nello specifico, perciò, «il corpo è il presupposto dell'anima; ma questa è la verità di quello»; una verità in cui, dia-

letticamente, il corpo logicamente si annulla nello spirito, sicché «l'uomo non è anima e corpo ma poiché è anima, è anima sola; e il suo corpo non esiste se non come momento dell'anima, nella quale non sussiste se non idealmente» (ESL, p. 24). La pedagogia è dunque «scienza della formazione dello spirito» (ESL, p. 27), e ciò significa che essa non può essere se non filosofia e che la formazione dello spirito in cui essa consiste, va intesa non come «un fare lo spirito», ma come il processo stesso del «farsi dello spirito». Analogamente a quanto accade al fisico che produce esperimenti in laboratorio, dove a operare, propriamente, non è lui, ma la natura stessa, «nell'educazione pare che lo spirito venga formato, ed è esso che si forma da sé, secondo le sue leggi» (ESL, p. 29). L'educazione realizza concretamente, in questo o in quell'individuo, la vita dello spirito, sì che, anche da questo punto di vista, «non v'ha una scienza, che si dica pedagogica, distinta dalla filosofia dello spirito», anche se «nulla vieta di continuare a far uso del termine *pedagogia*, per indicare tale filosofia dello spirito rivolta, nella pratica, ad illuminare e dirigere l'arte dell'educare» (ESL, p. 38), purché la duplicità dei nomi non spinga a pensare anche a una duplicità delle discipline.

Dal Genovesi al Galluppi (e altre ricerche di storia della filosofia). Presentando, nel 1904, le proprie opere scientifiche per un concorso a cattedre, Gentile dichiarò di avere intrapreso il lavoro per il libro *Dal Genovesi al Galluppi* quand'era a Firenze e di averlo presentato, sia pure in forma provvisoria, come tesi di perfezionamento in filosofia presso l'Istituto di Studi Superiori di quella città. Spiegò inoltre di averlo più tardi proseguito, sino ad ottenerne «un volume di non piccola mole» con cui s'era proposto di ricostruire «la storia dianzi quasi affatto sconosciuta d'un secolo di filosofia nelle province meridionali d'Italia», mostrando «come tutto il moto del pensiero nostro dopo l'autore della *Scienza nuova* convenga alla speculazione e alla critica dello Spaventa». *Dal Genovesi al Galluppi* ricostruisce la genesi di quella «coscienza speculativa» a partire dalla

quale si era sviluppato il pensiero di Spaventa e si collega al *Rosmini e Gioberti*, poiché quest'ultimo aveva dimostrato che senza la critica dello Spaventa «non s'intende, non si giustifica e non si alloga nel proprio posto nella storia moderna la speculazione idealistica rosminiana e giobertiana».⁴ Il libro fu pubblicato nel 1903, contemporaneamente all'uscita, su «La Critica», di *La filosofia in Italia dopo il 1850*, con cui Gentile inaugurava la lunga serie di studi storiografici che dovevano confluire nei quattro volumi de *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*. Un insieme di scritti che ricostruiscono il senso di fondo della tradizione filosofica del nostro paese, delineando un percorso teoretico che conduce, giustificandone il senso e il valore, alla stessa ripresa gentiliana dell'idealismo e proponendo «un quadro storico del pensiero italiano [...] che progressivamente [...] si allargherà fino quasi a sistemarsi in una generale e compiuta storia della filosofia italiana, nonostante mancasse un piano preordinato di composizione delle varie parti».⁵ Ancora una volta il lavoro storiografico non risponde a esigenze di erudizione, ma è posto al servizio della teoresi che, sola, ne costituisce lo sfondo ed il significato più autentico.

La rinascita dell'idealismo. Il 28 febbraio 1903 Gentile pronuncia a Napoli la prolusione al corso di filosofia teoretica in cui, evocata la lezione di Spaventa e Jaja, sottolinea la vitalità della filosofia idealistica, nonostante le ripetute dichiarazioni di morte presunta espresse dalla cultura di matrice positivista. Il momentaneo oscuramento della prospettiva idealistica – anch'esso, come tutto, momento necessario di quello sviluppo dialettico dello spirito in cui

⁴ Le citazioni provengono dal curriculum presentato dal Gentile *Pel concorso alla cattedra di Storia della filosofia*; le abbiamo tratte da V. A. BELLEZZA, *Bibliografia degli scritti di Giovanni Gentile*, Firenze, 1950, p. 40.

⁵ A. LO SCHIAVO, *Introduzione a Gentile*, Roma-Bari, 1986², p. 44.

la verità non è mai conseguita una volta per tutte ma è sempre di nuovo rimessa in gioco nella processualità del divenire del pensiero – sta lasciando il posto a una sua rinascita, che deve prendere atto del fallimento della scienza astratta del materialismo positivista e recuperare il significato autentico dell'unità della ragione. L'idealismo di cui si auspica la rinascita è un idealismo assoluto, in cui è posto (e risolto) il «problema fondamentale della filosofia», quello dell'«unità piena della dualità di natura e spirito» (FF, p. 19). Idealismo, di per sé, è qualsiasi forma di filosofia, poiché fare filosofia non si può se non superando la percezione sensibile e affermando l'esistenza della realtà ideale; sì che «chi, volendo filosofare, rifugge dall'idealismo, è come chi volesse camminare senza muoversi» (FF, p. 17). La soluzione del problema sopra esposto – ossia quello di intendere l'unità di spirito e natura – è, per la filosofia, «questione di vita e di morte», ed è una soluzione che l'idealismo gentiliano costruisce a partire dal «concetto dello sviluppo» della vita dello spirito (FF, p. 20).

La riforma della scuola media. Il 19 novembre 1905 Gentile legge, presso la sezione napoletana della Federazione degli insegnanti medi, un discorso dedicato alla riforma della scuola media in cui è posta l'esigenza di una riforma che muova non solo dalla consapevolezza dei difetti e dei limiti della scuola già esistente, ma da un concetto chiaro della scuola che s'intende costruire, concetto che a sua volta dipende dalle finalità cui si ritiene che essa debba rispondere. La scuola media, infatti, «può esser considerata per se stessa, come istituto formatore di un certo grado di cultura media che si creda necessario alle così dette classi dirigenti della società», ma può essere anche considerata come mezzo per poter accedere ad un grado superiore di studi e a un più elevato livello culturale. Anche la cultura, a sua volta, può essere intesa o come acquisizione di una certa quantità di nozioni o, in modo più profondo, «come una certa forma mentale, che si promuove bensì con l'esercizio delle attività dello spirito, e quindi con l'apprendimento di certe date cognizioni,

ma che è indipendente dal valore storico e scientifico delle medesime» (NSM, p. 63). È quest'ultimo il concetto di cultura che la scuola deve realizzare, poiché è una cultura che non lega il suo valore alla contingenza storica ma «si propone di promuovere e consolidare» «l'assolutezza della costituzione essenziale dello spirito umano» (NSM, p. 65). A questo scopo decisiva è la cultura umanistica, che meglio di ogni altra è adatta a mantenere l'anima dei discenti «aperta a tutte le voci della vita» (NSM, p. 80), che è il compito precipuo dell'istruzione media, il cui problema primario è quello di destare l'interesse nei confronti della cultura. Ad esempio «io non potrò far dei filosofi nel liceo; ma devo scuotere il torpore degli spiriti, devo ritirare l'osservazione degli scolari dall'esterno sull'interno loro, dove tutti i pensieri convergono, e a tutta prima sono in discordia tra loro: devo con una serie di riflessioni mostrare che c'è un problema filosofico. Non importa che essi se ne vadano prima di poter avere la soluzione: o che tutti i filosofi hanno trovata la loro soluzione? Ma tutti hanno riflettuto, tutti hanno preso ad amare la verità, hanno sentito la serietà della vita, e la dignità dell'uomo nel mondo [...]. E rimarrà loro immancabilmente il desiderio della soluzione» (NSM, p. 82). Tanto meglio tutto ciò potrà essere realizzato quanto più sarà raggiunta quella «unità di insegnamento» che nella scuola sembra latitare del tutto. Un'unità per il raggiungimento della quale non è necessaria di per sé la presenza della figura del docente unico, in quanto è sufficiente che la molteplicità degli insegnanti lavori armonicamente, perseguendo ciascuno il medesimo intento. Gentile sa che sarebbero necessarie molte riforme specifiche per questo o quell'insegnamento, per questo o quell'aspetto dell'istituzione scolastica, ma ritiene necessaria, in via preliminare ed urgente, una riforma metodologica, che dovrà essere avviata in prima persona dagli insegnanti medesimi. Solamente quando essi si saranno persuasi che il loro compito non è trasmettere nozioni, ma suscitare l'amore per il sapere, allora avranno compresa anche la necessità di rivolgersi «non alla memoria [...], ma all'intelligenza» dei giovani (NSM, p. 95).

Giordano Bruno nella storia della cultura. Ciò che di Bruno colpisce Gentile in questo scritto del 1907 (lo stesso periodo in cui curava una ancor oggi importante edizione critica commentata delle *Opere italiane* del Nolano) è, insieme alla sua «solitudine» e alla sua estraneità a tutte le chiese, lo sforzo per raggiungere qualcosa di così elevato da risultare «fuori di tutti gli umani consorzi» (PIR, p. 261). Quello di Bruno fu «l'amore dell'eterno e del divino» (e in questo senso egli deve essere considerato il naturale precursore di Spinoza), la cui conoscenza egli ritenne essere non già qualcosa di misticamente, estaticamente connotabile, bensì «un processo razionale, un discorso dell'intelletto, una vera e propria filosofia» (PIR, p. 262). Aspetto rilevante di tale filosofia è lo sforzo di negare la trascendenza, trasferendo il divino nell'immanenza dell'universo infinito. Bruno, infatti, «provò che la vita dell'intuizione antica del mondo che ha fuori di sé Dio, cioè la verità, e però la scienza, è la morte della nuova filosofia, che rende possibile la scienza, come la virtù, come l'arte, facendo realmente scendere Dio in terra e nell'animo nostro, come verità, bellezza e bontà, e insomma vera umanità, in generale, per tutto ciò che di divino appunto essa viene realizzando nel mondo» (PIR, p. 309). L'attenzione di Gentile risponde ancora una volta all'intento di rintracciare nel passato della filosofia italiana quello sforzo di costruzione di una filosofia dell'immanenza assoluta che è il cardine più autentico dell'attualismo gentiliano; sforzo che Bruno ha perseguito, senza forse riuscire a superare del tutto il carattere di trascendenza proprio della divinità.

Il concetto della storia della filosofia. Il 10 gennaio 1907 Gentile tiene la sua prolusione presso l'Università di Palermo, dove ha vinto la cattedra di storia della filosofia. All'auditorio propone un concetto di storia e un concetto di filosofia capaci di costituire «l'unico possibile concetto della storia della filosofia» e di «giustificare i più diversi concetti della storia della filosofia, unificandoli in un concetto più comprensivo e concreto» (RDH, p. 99). Osserva anzitutto

che per occuparsi di storia della filosofia bisogna comprendere cosa sia quella filosofia di cui ci si propone di ricostruire la storia. Essa è «l'essenza stessa dell'uomo» e il suo «principio eterno» (RDH, p. 102) è nella domanda, eminentemente metafisica, sull'essere, generata dalla «tragica antitesi tra l'essere che siamo e il non-essere a cui corriamo perennemente» (RDH, p. 103). La filosofia sorge insomma come consapevolezza del contrasto (che è anzitutto quello tra l'essere e il non-essere, ma che si determina come contrasto tra la vita e la morte, il vero e il falso, il bello e il brutto, il bene e il male, lo spirito e la natura...) e si sviluppa come un cammino nella direzione della progressiva rivelazione che lo spirito fa di sé a sé medesimo. Ora, ove non si voglia intendere la filosofia, al modo dei Greci, come mera riflessione astratta e la storia come esercizio di erudizione, è necessario unificare quello della storia e quello della filosofia in un unico concetto. La filosofia (segnatamente quella moderna) altro non è infatti che «la graduale conquista che lo spirito fa di se stesso come attività dell'essere, o come essere che diviene; per converso, la storia non è altro che filosofia. E ogni storia speculativa si risolve appunto nella storia della filosofia» (RDH, p. 118). Inoltre, poiché il divenire della storia non è diverso dallo sviluppo dell'attività dell'uomo e poiché la storia non è altro dalla filosofia e solo nello sguardo della filosofia acquista il suo significato più autentico, ne segue che «la storia della filosofia compendia la storia dell'umanità»; la verità, che è l'oggetto specifico della riflessione filosofica, non è infatti un che di dato una volta per tutte, che si debba semplicemente scoprire, ma è piuttosto il prodotto mai concluso della nostra libera e inesauribile creazione (RDH, p. 125).

Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia. Nel 1909 esce un libro in cui Gentile raccoglie alcuni saggi già editi dal 1903 in avanti «intorno ai tentativi modernistici del cattolicesimo e a questioni connesse circa le attinenze della religione con la filosofia». Il modernismo, come è noto, fu un movimento riformatore che, tra XIX e XX secolo,

si propose di conciliare la dottrina cristiana col pensiero moderno. Due anni prima della pubblicazione del volume s'erano verificati due eventi rilevanti e contrapposti: da una parte i sostenitori del modernismo avevano tentato, senza troppo successo, di trovare un'unità ideale stendendo un programma comune; dall'altra Papa Pio X aveva condannato il movimento con l'enciclica *Pascendi*, che ne aveva evidenziato gli elementi ereticali aprendo la strada ad una sua dura repressione.

Gentile considera il modernismo come «uno dei fatti di maggiore interesse spirituale e filosofico di questo momento storico» (REL, p. 41), sintomo di una «profonda esigenza spirituale» presente nel mondo cattolico (REL, p. 74) e, forse, terreno di uno dei grandi scontri «tra la religione, che è la filosofia delle moltitudini, e la filosofia, che è la religione dello spirito» (REL, p. 42). Il modernismo ha posto tre ordini di questioni: una questione storica (REL, pp. 51-61), nata dal bisogno di distinguere la scientificità della storia dal fideismo teologico; una questione filosofica (REL, pp. 61-65), con la quale ha inteso colmare il divario con la scienza moderna sostenendo una posizione razionalistica e soggettivistica che lo ha condotto verso un immanentismo che non può non tradursi in una forma di ateismo; una questione pratica (REL, pp. 65-73), che riguarda anzitutto il rapporto con l'autorità della Chiesa e che ha dato luogo all'affermazione di una «concezione democratica dell'autorità» (REL, p. 65) che ha reso la coscienza una sorta di «tribunale supremo» e di «somma autorità» (REL, p. 72) e che a Gentile pare in stridente contraddizione con l'attribuzione alla Chiesa del ruolo di formatrice della coscienza religiosa. Tutto ciò attesta l'ingresso della filosofia moderna nel cattolicesimo e l'ambiguità con cui quest'ultimo l'ha accolta: «Tutta la verità del modernismo è in quello che esso toglie dalla moderna filosofia: ma a questa verità [...] esso riattacca tutto il vecchio che vuol conservare, che non è poi l'accessorio, ma il principale: il vecchio Dio» (REL, p. 74). Il destino del modernismo, perciò, non potrà essere che quello di fondersi sempre più chiaramente con il pensiero

moderno allontanando da sé il cattolicesimo; il quale, dal canto suo, «liberatosi dai modernisti, rinverdirà anche una volta sul suo tronco secolare, mettendo nuove fronde» (REL, p. 75).

Gentile riflette poi più ampiamente sul posto della religione nella vita dello spirito, indicandola come una delle forme assolute, immanenti, costitutive del concetto puro dello spirito e del mondo: «Queste forme sono tre, secondo i momenti essenziali dello spirito: cioè posizione del soggetto, posizione dell'oggetto, e posizione della loro sintesi. Momenti, solo logicamente distinguibili; perché la sintesi è originaria» (REL, p. 262). Per questo arte, religione e filosofia, i tre momenti che corrispondono a tali forme assolute, sono distinte l'una dall'altra ma anche unificate sotto il segno della filosofia, «forma finale, in cui si risolvono le altre» e che «rappresenta la verità, l'attualità piena dello spirito» (REL, p. 264). La religione afferma l'assoluto in modo mistico, ossia lo intende come qualcosa di «estrinseco all'attività affermatrice» (REL, p. 270) e perciò come la sua negazione; anche da questo punto di vista viene rimarcata quella «differenza essenziale» tra cattolicesimo e filosofia moderna (REL, p. 273) che giustifica il punto di vista di chi, come il Pontefice, rinviene tracce esplicite di eresia nella dottrina modernista.

Il circolo della filosofia e della storia della filosofia. Riprendendo quanto altrove sostenuto Gentile ribadisce in questo saggio del 1909 che l'identità di filosofia e storia della filosofia «è una conseguenza necessaria [...] dello stesso concetto della verità nella filosofia moderna in opposizione al concetto antico, specialmente platonico, della sua trascendenza assoluta. Se la verità è sviluppo [...], la filosofia non si può realizzare se non nella sua storia» (RDH, p. 138). Ma questa identità va considerata tanto dal punto di vista della filosofia come sviluppo sistematico dei concetti, quanto da quello della sua storia: «Se si dice che occorre prima avere un sistema prestabilito, che serva di misura, non si tien conto del fatto che questo sistema dev'essersi

formato, e che non può altrimenti essersi formato, che sul fondamento storico, attraverso la lettura e la critica dei libri di taluni filosofi, cioè, in generale, attraverso lo studio della storia (del pensiero storicamente formatosi)» (RDH, p. 140). Ora, poiché c'è bisogno dello sviluppo determinato della storia per giungere al sistema e, per converso, c'è bisogno del sistema per intendere correttamente lo sviluppo storico, è necessario che il pensiero prenda atto della necessità di accettare la circolarità della relazione tra la filosofia e la sua storia, «affermando che la filosofia è storia della filosofia e che la storia della filosofia è filosofia» (RDH, p. 141), ossia che «non v'ha filosofia, che ci si possa fuggiare altrimenti che come conclusione del processo storico, e quindi come un momento storico: né v'ha processo o momento storico, che non sia la costruzione della filosofia» (RDH, pp. 141-142). Che non è altro, a ben vedere, che un modo di affermare l'esser consegnato dell'eterno (la verità della filosofia) alla temporalità (il divenire della storia).

2. *L'atto del pensare e la riforma della dialettica hegeliana*

L'atto del pensare come atto puro. Nell'inverno 1911-1912 Gentile tenne alcune conversazioni presso la «Biblioteca filosofica» di Palermo. Quella su *L'atto del pensare come atto puro*, in particolare, può essere considerata il manifesto della dottrina attualista. Gentile muove da una concezione della filosofia come pensiero della verità che si colloca nel solco della più pura tradizione speculativa, ma si preoccupa anche di precisare sin da principio che tale verità va intesa come la «verità del pensiero nel pensare quello che pensa attualmente»: solo se colto nella sua *attualità diveniente* e nell'immanenza del suo *farsi*, il pensiero può superare l'astrazione e conseguire un'autentica concretezza. Se il solo pensiero vero è il pensiero concreto (RDH, p. 183), davvero concreto è quel «pensiero assolutamente attuale» che è il pensiero «assolutamente nostro» (RDH, p. 185). Ne segue che l'errore è possibile solo al di

fuori dell'attualità del pensiero, ossia che esso appartiene al «pensiero impensabile: è di ciò che altri pensa e noi non possiamo pensare, o che pensammo già noi, ma ora non riusciamo più a pensare. Quello che attualmente pensiamo, se lo pensiamo, lo pensiamo come verità» (RDH, p. 186). Gentile pone così le due necessità fondamentali, dialetticamente complementari, del pensiero attuale: pensare la verità e non pensare l'errore (o, meglio, pensare l'errore come tolto, come pensato dalla verità del pensiero attuale): il pensiero «in tanto si pensa, in quanto si pensa necessariamente, che è come dire, in quanto pensiamo di non poter pensare altrimenti» (RDH, p. 187). Pensare significa riconoscere la verità e riconoscere la verità significa scorgere l'errore e liberarsene: è questo il «nodo vitale» che unisce errore e verità e in cui si radica la dinamicità del pensiero concreto: «ogni atto di pensiero si manifesta come negazione di un atto di pensiero: un presente in cui muore il passato» e nel quale resta negata «la fissità della verità». Il pensiero concreto (ossia il pensiero attuale) produce dialetticamente una verità che è, nella sua essenza più autentica, divenire. Produzione assolutamente libera, poiché «tutti i limiti sono generati dalla stessa dialettica del pensiero» (RDH, p. 188); pensiero che non è quello di un individuo particolare, ma quel pensiero «universale» da cui non è in alcun modo possibile distanziarsi o dissentire: è il «pensiero di chi pensa per tutti» (RDH, p. 189) ma che, nel contempo, è presente nella nostra individualità più intima la quale, correttamente intesa, altro non è che «l'universale concentrato e però fatto reale nell'Uno della coscienza» (RDH, p. 190).

Un pensiero così inteso è eterno, poiché in quanto attuale, assolutamente immanente e assolutamente non-trascendibile, supera non solo il solipsismo, ma anche e soprattutto la temporalità e la spazialità: esso è «tutto a un tratto, tutto compresente nell'istante unico», istante sottratto al tempo e dunque, propriamente, anch'esso eterno (RDH, pp. 190-191). Un'eternità che non contraddice il carattere diveniente del pensiero reale, in quanto il pensiero è per sua natura un processo in cui «l'essere si muove circolarmente

tornando su se stesso, e però annientando se stesso come essere» (RDH, pp. 194-195). Un processo che, nella sua essenza più intima, è storia.

Il metodo dell'immanenza. Nella comunicazione del 16 dicembre 1912 Gentile indica nel metodo dell'immanenza «il punto di vista e la legge dell'idealismo attuale» (RDH, p. 232). Esso si discosta completamente da quello che è stato, nella storia, il metodo filosofico che, «anche nelle filosofie a tendenza immanentistica, è stato sempre il metodo della trascendenza» (RDH, p. 196), a partire dal metodo dialettico platonico che, stante il presupposto insuperabile della trascendenza delle idee, appare curiosamente posto «di qua da ogni valore» (RDH, p. 197): in quanto il valore è consegnato alla trascendenza del mondo ideale, il metodo dialettico platonico si preclude la possibilità di affermare la concreta attualità dello spirito e «si pone di contro alla verità alla cui conquista esso si indirizza» (RDH, p. 202). In Aristotele, poi, la logica formale, fondata sulla dimostrazione apodittica, si traduce in un metodo «assurdo» che lascia la verità fuori di sé e la cui validità dipende dalla negazione del movimento e dalla costituzione di «un oggetto chiuso e assoluto nella sua oggettività, in cui non ci può essere più posto per metodo stesso» (RDH, p. 205). Epicureismo e stoicismo, pur volendo liberarsi della logica aristotelica, tuttavia riproposero, ponendo la canonica come distinta e propedeutica rispetto all'etica e alla fisica, «il concetto di una disciplina preliminare alla filosofia» (RDH, p. 206). Né il misticismo di Plotino, né il platonismo patristico, né l'aristotelismo scolastico seppero proporre un metodo svincolato dalla trascendenza del vero, sì che il pensiero medievale dovette assistere al consolidarsi e all'irrigidirsi di una concezione strumentale del metodo che, al di là delle differenze specifiche, si ripresentò anche nell'ambito della cultura filosofico-scientifica degli inizi dell'età moderna, quando Bacone pose l'esigenza di uno strumento che, per essere nuovo, non cessava per ciò di essere strumento. Lo stesso Cartesio presenta «ingenuamente» il proprio metodo «come un antecedente della

scienza» (RDH, p. 213) e, di conseguenza, non lo sottrae all'astrattezza tipica di ogni metodo trascendente. Solo con Spinoza la trascendenza del metodo sembra essere messa davvero in discussione; egli infatti affermò «con un vigore unico l'immanenza del metodo nella filosofia, pur non potendolo che affermare a modo suo in quella immanenza, che, a ben riflettervi, si svela tutta una trascendenza» (RDH, p. 216). Spinoza coglie la circolarità richiesta dal carattere intrascendibile del pensiero e afferma «la necessità di concepire il metodo della filosofia come un momento della stessa filosofia, o l'identità del metodo e della filosofia» (RDH, p. 219), anche se la matrice oggettivistica del suo pensiero gli impedisce di portare alle ultime conseguenze la sua intuizione. Equivoco analogo e contrario è quello che sta al fondo dell'esperienza dell'empirismo inglese che sembra voler liquidare l'oggetto a favore del soggetto. Dopo questa «doppia negazione», ecco la riflessione kantiana sul metodo; essa, pur non ponendosi più come uno strumento al modo della logica aristotelico-baconiana, «è ancora qualcosa, di cui non è ben chiaro se sia introduzione alla filosofia, come scienza costruttiva, o parte di essa» (RDH, p. 222). Dopo Kant la filosofia moderna comprese che realtà autentica è quella che non è pensata come oggetto esterno al pensare, ma quella che risulta dallo svolgersi stesso del pensare. Fichte colse, senza peraltro risolverlo, il senso del problema; Schelling lo radicalizzò, ponendo, un po' al modo di Spinoza, l'unità del tutto in una natura intesa come «intelligenza pietrificata»; Hegel, infine, «gettò le basi di un idealismo assoluto, facendo della natura [...] un grado nel processo dello spirito» (RDH, p. 226) e identificando circolarmente metodo e sistema. Nemmeno Hegel, tuttavia, realizzò compiutamente il metodo dell'immanenza, a causa dei residui naturalistici del suo sistema. Solo l'idealismo attuale raggiunge l'obiettivo di risolvere l'intero della realtà nello spirito (senza cercare il pensiero e la realtà al di fuori dell'atto con cui il pensiero realizza sé stesso) e riesce a proporre, di conseguenza, un metodo davvero adeguato.

La riforma della dialettica hegeliana. Il volume, pubblicato nel 1913, raccoglie saggi (taluni già editi in precedenza) che «si aggirano intorno al problema della identità di storia e filosofia», la quale è il tratto più caratteristico dell'inserimento gentiliano della dialettica nell'orizzonte di «una filosofia dell'immanenza assoluta» in cui il divenire hegeliano è identificato senza residui all'atto stesso del pensare (RDH, p. V). Gentile osserva che «il centro dell'idealismo hegeliano è il concetto della dialettica, anima della logica e legge fondamentale della realtà in tutte le sue forme» (RDH, p. 3). Essa, pur avendo in comune con quella platonica la sistematicità, è abissalmente lontana da quella, in quanto la dialettica dell'idealismo antico è una «dialettica del pensato», mentre quella dell'idealismo moderno è una «dialettica del pensare» (RDH, p. 5): la prima muove da una nozione statica, definitiva della verità, mentre la seconda «non conosce mondo che già sia» (RDH, p. 6) e descrive il modo specifico in cui la verità del pensare produce sé stessa. Pensare all'essere come a una dimensione esterna all'attualità del pensiero significa pensare in modo astratto; l'idealismo attuale colloca perciò la realtà dell'essere unicamente nel pensiero, e, di conseguenza, «non può più ammettere una idealità, né una forma qualsiasi dell'essere che trascenda l'attualità del pensiero come pensare; e fa avvertire che ogni pensato [...] è reale nell'atto unico del pensiero che lo pensa, e soltanto lì ha la sua verità» (RDH, p. 12). Qui sta il nodo cruciale dell'attualismo, nella sottolineatura della unicità immoltiplicabile del pensiero, capace di tenere insieme in modo concreto la molteplicità dei pensati: le categorie del pensiero, delle quali invano sono andati alla ricerca tanto il criticismo kantiano quanto l'idealismo tedesco, sono molteplici (e, addirittura, infinite) solo per quel «pensare che si guarda come pensato», mentre «sono una sola infinita categoria, in quanto categoria del pensare nella sua attualità» (RDH, p. 14).

Studiando la celebre pagina della *Scienza della logica* in cui Hegel affronta il problema del rapporto tra essere, nulla e divenire, Gentile conclude che il modo in cui la dialettica

hegeliana pretende risolvere il problema del divenire come unità di essere e di non-essere mette capo al risultato opposto di quello che il filosofo s'era proposto, in quanto realizza proprio «quel concetto antidialettico per eccellenza» consistente nella «neutralizzazione del divenire nel divenuto», che rende impossibile il dispiegarsi del divenire e la sua corretta comprensione speculativa (RDH, p. 17). La dialettica hegeliana, pur presentandosi come strumento dinamico di comprensione della realtà, si traduce nell'ennesima riaffermazione della staticità e dell'alterità dell'essere rispetto al pensare, tanto che si deve affermare che Hegel ha avuto solo «l'intuizione vaga del divenire» e non il suo vero concetto (RDH, p. 22). È stato Spaventa il primo a comprendere la necessità di procedere ad una riforma della dialettica hegeliana capace di superare questo equivoco e a porre «l'esigenza della dialettica come atto del pensare» (RDH, p. 36), anche se forse non fu consapevole sino in fondo della portata della sua riflessione intorno al divenire dello spirito. In particolare non comprese compiutamente «il singolar carattere della deduzione dialettica, che non è analitica, e non muove da concetti: perché i concetti presuppongono l'atto del pensare, ossia appunto la dialettica», espressione dell'atto puro del pensare; ed è questa, conclude Gentile, «la via che rimane a percorrere dopo lo Spaventa: al quale spetta comunque il grande merito di averci condotto fino al suo inizio» (RDH, p. 39).

3. *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*

I due volumi del *Sommario*, pubblicati nel 1913 e nel 1914, sono dedicati alla *Pedagogia generale* e alla *Didattica*. Non costituiscono un manuale di pedagogia – che Gentile considera «la quintessenza d'ogni pedanteria e l'arte stessa di tutte le male arti» (SP1, p. VII) – o un libro scolastico. Tutt'al contrario, nascono «da una ripugnanza antica contro la pedagogia qual è comunemente intesa, e qual è nei programmi ufficiali» (SP1, p. VIII), da un atto d'accusa contro

la «pedagogheria» imperante (SP1, p. XII) e dalla persuasione che la scuola debba essere celebrazione dello spirito e rinnovamento continuo della vita. E, soprattutto, dal convincimento che il problema dell'educazione sia una «missione umana» di cui si deve possedere una «coscienza speculativa» che, in buona sostanza, coincide con «la rinnovata ricerca di un concetto dell'uomo» di tipo spirituale (SP1, p. IX).

Pedagogia generale. La *Prima parte (L'uomo)* espone anzitutto i fondamenti teorici dell'attualismo, premessa indispensabile a una fondazione rigorosa della pedagogia. Poiché l'intento è quello di affrontare il problema pedagogico in chiave filosofica, non sorprende che l'opera si apra con un capitolo dedicato al problema della verità e della conoscenza. Sin dalle prime battute il lettore è introdotto nel cuore dell'attualismo: la verità non è esterna all'uomo, ma vive – come già sant'Agostino aveva osservato – all'interno dell'uomo stesso. Conoscere le cose significa comprendere che esse «sono parte di noi»; e non solo – come sarebbe ovvio – dopo che le abbiamo conosciute, «ma anche prima» (SP1, II,2). Non nel senso, palesemente contraddittorio, che una cosa che non conosciamo (e che dunque ci è estranea) sia parte di noi (e sia per ciò, in qualche modo, conosciuta); ma nel senso che «le cose conosciute, in quanto esistono in virtù del nostro conoscerle, non sono affatto cose per sé stanti, e perciò preesistenti alla nostra cognizione; ma sono volta a volta l'oggetto creato dall'atto della nostra mente»: «la conoscenza non è un'alterazione bensì una *creazione* delle cose» (SP1, II,3), ed è solo per un equivoco intellettualistico che il senso comune ritiene che esse preesistano all'atto del conoscerle (SP1, II,4).

Ora, se conoscere significa creare in noi l'oggetto della conoscenza, va detto che tale oggetto possiamo, in determinate circostanze, essere noi stessi: coscienti degli oggetti del nostro conoscere, non possiamo non essere coscienti anche di noi stessi come soggetti dell'atto del pensare; perciò «la conoscenza dell'uomo [...] è una conoscenza privi-

legiata» (SP1, III,1), in quanto il soggetto stesso del conoscere diventa oggetto a sé medesimo. Sì che, propriamente, l'atto del conoscere è l'atto in cui l'io si rende davvero reale come unità inscindibile di coscienza e autocoscienza, come principio vivente da cui dipende l'intero della realtà. Un io che non è l'io empirico, il quale non è mai autenticamente soggetto, ma quell'«atto onde tutti gli esseri sono nel mondo che noi pensiamo» (SP1, III,6): è l'io trascendentale, ossia il soggetto che è e non può non essere se non universale, un unico soggetto vivente che si sviluppa in modo progressivo e la cui attività non consiste in altro che nel pensare. Ma l'uomo è solo soggetto pensante? Non è anche corpo? La risposta è sì, anche se il suo esser corpo è diverso da quello dei cosiddetti enti naturali, in quanto è vivificato da un principio che «solleva l'uomo al di sopra della natura, e gliene rende infatti possibile il dominio, costituendo la sfera superiore dello spirito» (SP1, IV,2).

Alla base della costruzione spirituale dell'io c'è la sensazione, «atto psichico assolutamente immediato» e punto di partenza di ogni attività dello spirito, senza la quale risulterebbe impossibile ogni ulteriore processo (SP1, V,1). Essa non è né interna né esterna: si colloca nello spazio dell'anima, in «quello spazio che ognuno di noi intuisce come trama in cui s'intessono tutte le forme del suo mondo sensibile» e che è il luogo intrascendibile del pensiero attuale. La sensazione pare capace di generare nell'anima un sentimento di piacere o di dolore, ma chiedersi quale ne sia l'origine significa porre un problema astratto, in quanto si sottintende la separabilità dell'anima dalla sensazione e la sua anteriorità rispetto ad essa, laddove l'anima è sempre anima-che-prova-la-sensazione (SP1, V,3). La tonalità della sensazione non è l'alternativa indifferente tra piacere e dolore, come se prima della sensazione potesse sussistere un io insoddisfatto alla ricerca di una soddisfazione che può o meno essere ottenuta: la sua tonalità autentica è il piacere, un piacere che porta in sé, come tolto, il dolore e non se lo contrappone come un che di estraneo (SP1, V,5). Lo spirito non è dunque mai né puro dolore né puro piacere, ma sem-

pre dolore purificato e piacere che accoglie in sé, purificandolo, il dolore, perché, anzitutto, la sensazione non è uno stato ma «lavoro, realizzazione di sé, o come può dirsi con parola greca: *autoctisi*: un farsi». Un concetto, questo, che ne implica altri due, i più problematici e densi dell'intera storia del pensiero, quelli dell'essere e del non-essere: lo spirito «si fa ciò che è e non è; ed è, non essendo; e non è, essendo» (SP1, V,7). Sì che, nel caso specifico, si deve dire che la sensazione, in quanto è un farsi, è e insieme non è sensazione, è e insieme non è piacere, è e insieme non è dolore.

Poiché quello della psiche è atto autocosciente, è priva di senso ogni distinzione tra percezione e sensazione e tra conscio e inconscio: una psiche inconscia non solo non ci appartiene ma è una vera e propria contraddizione in termini; altrettanto privo di senso è pensare a sensazioni non attualmente percepite e unificate nell'unità dell'io (SP1, VII,5). Poco corretto è anche distinguere dalla sensazione la rappresentazione, intendendo quest'ultima come l'oggettività di quella, come ciò che permane della sensazione intesa come una realtà che passa e che non è più: la sensazione è già a tutti gli effetti un atto spirituale e non c'è alcun bisogno di duplicarla in una rappresentazione che, in quanto posta al di fuori della sensazione stessa, è nulla: «sensazione o rappresentazione che si dica, essa non se ne va senza lasciar traccia di sé; perché ell'era poi nient'altro che quello che è rimasto e che non può andarsene mai: il soggetto» (SP1, VIII,8), il quale arricchisce di continuo sé medesimo in ragione dell'incremento di un'esperienza vivente che è totale e storica ad un tempo. Il carattere totalizzante dell'esperienza del soggetto, inoltre, rende inadeguato parlare sia di memoria che di oblio: «noi [...] non dimentichiamo niente perché non ricordiamo niente [...]. La memoria vera e propria è la costituzione dell'io, della mente, del sapere organizzato, dell'esperienza viva, in cui consiste per l'appunto il processo necessario dell'io, della mente, del sapere, dell'esperienza. Ma l'io [...] è atto; e un atto non può esserci mai che agendo» (SP1, VIII,10). Ne segue che

l'educazione va intesa come un processo spirituale inesauribile, nel corso del quale lo spirito, arricchendosi, educa sé stesso.

Anche il problema del linguaggio va affrontato in modo analogo a quello della sensazione e della rappresentazione. La parola è infatti anch'essa momento della vita dello spirito, e solo in essa trova la sua realtà e quell'universalità che caratterizza ogni autentico atto dello spirito. Le parole sono momenti universali della vita dello spirito che «valgono per tutti, perché valgono per lo spirito, in cui tutti son uno» (SP1, IX,10) e che appaiono come linguaggio proprio in quanto sono unificate dallo spirito; in questo senso, il linguaggio non è l'espressione superficiale di una diversa sostanza ma il corpo stesso della spiritualità del pensiero: il pensiero è linguaggio, un linguaggio storicamente determinato e orientato da una tradizione nella quale io mi trovo, senza averlo scelto, inserito, che fa sì che io possa parlare unicamente il linguaggio che attualmente parlo e che, abitando questo linguaggio così come lo abitano i miei simili, io possa intendermi con loro.

Sensazione, rappresentazione, parola. Infine il concetto: anch'esso «non può essere altro che concetto che lo spirito ha di sé medesimo» (SP1, XI,4); non dunque qualcosa d'altro dalla sensazione ma, al pari di essa, una realtà universale e assoluta, «la coscienza che l'io ha di sé nella sua determinatezza» (SP1, XI,6). La filosofia occidentale, da Socrate in avanti, ha invece inteso il concetto e la relazione logica tra i concetti in modo inadeguato. Unica, anche se solo parziale eccezione il pensiero di Kant, nella cui sintesi a priori è prefigurata la teoria della sensazione come unità di immediato e di mediazione; se non che lo stesso Kant ha ammesso come trascendente rispetto all'attività sintetica dell'io penso l'esistenza di una datità sensibile ad essa irriducibile; sì che, propriamente, per lui l'io produce solo la forma, ma non la materia dell'esperienza (SP1, XII,8).

I più non intendono l'attività psichica come una realtà unitaria, ma la duplicano, distinguendo l'attività teoretica del conoscere da quella pratica del volere; taluni addirittura

la triplicano, aggiungendo al conoscere e al volere la facoltà del sentimento. Ora, la distinzione tra conoscere e agire nasce dal fatto che, confrontando tra loro gli atti psichici, taluni ci paiono presupporre un mondo, mentre altri sembrano capaci di crearlo essi stessi; ma questa distinzione si fonda su un falso concetto della realtà, che contrappone astrattamente la mente che conosce alla realtà conosciuta. Se invece si coglie il senso concreto dell'unità inscindibile di soggetto e oggetto, se si comprende che l'oggetto del conoscere non è altro dal soggetto che, oggettivandosi, conosce sé stesso e che, per ciò, «la realtà è appunto il soggetto nell'atto del suo sviluppo» (SP1, XIII,4), allora si comprende che il conoscere non è diverso dall'agire e dal volere, in quanto coincide con la creazione di una realtà sempre nuova che non è presupposta al soggetto (SP1, XIII,7). Lo spirito ha propriamente un'unica funzione, che può apparire moltiplicata solo dal punto di vista dell'intelletto astratto che contrappone soggetto a oggetto, spirito a materia. La molteplicità è reale, non c'è dubbio, ma lo è «dentro i limiti invalicabili dello spirito, nella sua unità» (SP1, XIV,1).

Ma che cos'è autenticamente l'uomo? In quanto anima è soggetto; ma in quanto corpo? e, prima ancora, è corretto pensarlo come un composto di anima e corpo? o non si dovrà criticare alla radice il dualismo che, tra le altre cose, renderebbe impossibile ogni autentica comunicazione tra materia e spirito? Siamo di fronte ad un nodo speculativo di capitale importanza: l'infinita attività dello spirito non ammette fuori di sé nulla che abbia i caratteri della passività, della materialità bruta, della molteplicità irrelata, ma può identificarsi soltanto con l'organicità vivente e originariamente attiva dell'atto del pensare: «Non si può dire, dunque, spirito e materia. Se c'è materia, tutto è materia; se c'è spirito, tutto è spirito» (SP1, XIV,10). Si deve perciò scegliere tra la negazione dello spirito e quella della materia, anche se parlare di scelta è improprio, poiché una sola opzione è davvero possibile: l'eventuale negazione del pensiero, infatti, sarebbe pur sempre un atto del pensiero, sì che l'unica negazione possibile è quella della materia. Ne

segue che l'uomo deve essere considerato come soggetto non solamente in quanto è anima, ma in modo assoluto (SP1, XIV,11). Con ciò l'attualismo non intende negare la materialità del corpo umano, ma solo l'«interpretazione materialistica» della corporeità proposta dal «pensiero volgare» e dalle scienze: corporeità e materialità della natura non sono cancellate, ma ricondotte «dentro l'atto immanente dello spirito» (SP1, XV,2); concretamente intesa, la materia è più che semplice materia, in quanto ha in sé un principio spirituale che la rende viva e, perciò, continuamente mutevole e diveniente. Ne segue che il corpo non è, propriamente, materia: «esso meglio può dirsi un'anima», poiché «la caratteristica dell'anima» è quella «di farsi, laddove il corpo è fatto, ossia è, come si dice, dato dalla natura» (SP1, XV,7).

Nella *Seconda parte (L'educazione)* si sottolinea che la filosofia si è da sempre trovata a fare i conti con il problema dell'educazione, il quale ha due aspetti che corrispondono alla realtà materiale e a quella spirituale. Anche dell'educazione (come di ogni realtà) è possibile una duplice considerazione, «secondo che si guardi all'uomo qual è, o all'uomo quale dev'essere» (SP1, II,4). La pedagogia autentica supera il dualismo tra l'uomo e la realtà e, in particolare, quello tra psicologia ed etica, raggiungendo quel punto di vista universale e totalizzante che è proprio della filosofia: è per questo che «s'impone il concetto che la *pedagogia è la filosofia*» (SP1, II,10). Per comprendere quest'identità fondamentale ci si deve liberare da una serie di pregiudizi, e anzitutto dal «pregiudizio monadistico» che intende la realtà come costituita da entità isolate, autonome le une rispetto alle altre, le quali possono anche entrare in relazione tra loro, ma sempre in modo estrinseco. Questa concezione della pedagogia presuppone la «dualità fondamentale» di «educatore ed educando» e vive nella persuasione che l'educazione non consista nello sviluppo autonomo dello spirito, ma nell'azione di un individuo su un altro (SP1, III,1); in questo modo la pedagogia è intesa come una tecnica, un'attività che sta a mezza strada tra la pura teoresi e

la pura prassi, una teoria orientata alla pratica. Ma per Gentile non c'è tecnica che possa insegnare «l'arte di fare scuola», poiché anche la scuola è una realtà spirituale (SP1, III,5).

L'educatore autentico «non è chi si presume capace di educare, ma chi educa» e in quanto educa; e l'educazione concreta «è una sintesi a priori [...] tra educatore ed educando» che rende impossibile concepire l'uno senza l'altro. Quello dell'educare è un atto in cui due realtà spirituali (quella dell'educatore e quella di chi viene educato) comunicano tra loro in quanto poste entro una sintesi che non può essere sciolta: azione spirituale l'educazione, spirituali i protagonisti della prassi educativa. Ma la stessa presenza di due attori spirituali è problematica: poiché lo spirito non è moltiplicabile, «gli spiriti concorrenti nell'atto dell'educare o non sono spirito, o sono uno spirito unico» (SP1, IV,1). La sintesi è dunque sintesi *a priori*, originaria, nella quale si realizza «la piena unificazione spirituale» della figura dell'educando con quella dell'educatore (SP1, IV,6). Sintesi in cui maestro e scolaro non s'accorgono l'uno dell'altro perché, propriamente, sono lo stesso, ossia non sono altra cosa rispetto allo spirito che educa sé medesimo. Chi non lo intende si trova costretto a trattare lo spirito come se fosse materia e, nell'ambito dell'educazione, a trattare lo scolaro come cosa. Il maestro autentico, viceversa, deve saper entrare dentro l'animo del fanciullo, seguendolo sempre di nuovo «nel suo processo spirituale, perché quell'animo non è appunto se non un processo» (SP1, V,5); così facendo non solo educa progressivamente il fanciullo ma diventa sempre più un maestro autentico, e perciò educa anche sé stesso, in un processo nel quale né l'educando né l'educatore sono mai, né mai giungono ad essere, una realtà definita una volta per tutte.

Poiché l'educazione autentica è «formazione dello spirito», non può limitarsi – come un pregiudizio generato in parte dall'etimo della parola «pedagogia» potrebbe indurre a pensare – all'ambito dell'educazione del fanciullo (*paideia*). Essa non ha né principio né fine, poiché non è lo spi-

rito ad essere nel tempo, ma il tempo nello spirito (SP1, VI,1): il processo educativo è *eterno*, così come eterno è l'uomo in quanto tale (SP1, VI,7). Per questo sono equivocate le concezioni pedagogiche e psicologiche che limitano l'esercizio dell'educazione a un periodo determinato della vita della persona, che dovrebbe coincidere in primo luogo con l'infanzia e con la fanciullezza, arbitrariamente delimitate con le loro caratteristiche e le loro esigenze altrettanto arbitrariamente individuate. Equivoca è anche quell'organizzazione sistematica dell'educazione che si realizza in una scuola intesa come luogo di trasmissione metodica del sapere e che, più spesso, altro non è che luogo di astratte e inutili pedanterie ripetute sino all'estenuazione. In verità «il maestro, che è maestro, non si ripete; ma si rinnova perennemente nello spirito dello scolaro. Vive, e perciò si fa, sempre diverso. Si fa, insieme col suo scolaro: egli e lo scolaro, uno stesso spirito» (SP1, VIII,8); il suo metodo, qualunque sia l'oggetto specifico del suo insegnamento, anche quello all'apparenza più arido, sarà davvero efficace e produttivo quando riuscirà a far vivere *attualmente* ciò che sta insegnando.

Ciò non significa che il passato e la tradizione debbano essere cancellati, tutt'altro. È vero che la storia è continuo rinnovamento, ma è anche vero che esso «non importa l'assoluto annientarsi del vecchio» poiché, come già Hegel aveva inteso, «ciò che si risolve, si conserva in ciò in cui si risolve» (SP1, X,1). Solo in astratto il passato è cancellato dal presente e solo in astratto si può pensare alla storia come a un limite per la libertà dello spirito; al contrario, è il passato storico a dipendere dall'attualità presente dello spirito, non viceversa, come comunemente si è portati ad intendere (SP1, X,3). La stessa cosa va detta del metodo: il metodo che è attualmente all'opera nel processo educativo risolve in sé tutti i metodi della tradizione, trasfigurandoli in quell'aspetto della vita attuale dello spirito che è l'atto creativo del mio attuale insegnamento. Sì che, propriamente, il vero metodo non è costituito da questa o quella tecnica pedagogica, ma da «tutta la cultura, tutta la scienza, tutta

la spiritualità reale, tutto ciò che offre materia di ripensamento e di rinnovamento spirituale: *tutta la storia nel suo più vasto significato*» (SP1, X,7, corsivo mio). Ma di che storia si tratta? Certo non di una storia morta, deposito inerte di fatti, ma della storia resa viva dall'autocoscienza dell'io. Il maestro è «la storia come io, personalità [...]. È cioè storia (coscienza della storia) essendo filosofia (coscienza che l'io ha di se stesso, e però della propria identità attraverso la storia, ossia dell'intelligibilità stessa della storia)» (SP1, X,8, corsivi miei). Sì che il vero maestro non è quell'individuo concretamente determinato che ci sta di fronte e parla, ma la totalità stessa dello spirito vivente, di cui quell'individuo è parte come ne è parte lo scolaro che lo ascolta: «il solo vero maestro [...] è il tutto» (SP1, XI,9), cui ciascuno è legato da una relazione essenziale e che si realizza concretamente, nell'atto educativo, «in quel processo che è lo spirito dello scolaro: ossia dell'uomo, in generale, in quanto processo autoformativo dello spirito» (SP1, XI,11).

Nella *Terza parte (Le forme dell'educazione)* Gentile esamina le forme più significative dell'educazione, distinguendo l'autodidattica (l'educazione negativa, nella quale l'educando stesso è il proprio educatore) dall'eterodidattica (l'educazione positiva) e critica alcune delle posizioni storicamente rilevanti (da Socrate a Rousseau, da Platone a Helvétius, da Herbart a Kant). Esamina poi, muovendo dalle tesi di Montaigne e risalendo sino a Plutarco e a Eraclito, i concetti di educazione formale e di educazione materiale: tanto chi ritiene più importante l'esercizio mentale rispetto all'acquisizione dei contenuti, quanto chi sottolinea il valore dei contenuti del sapere, pur avendo entrambi una qualche ragione, muovono dal comune, erroneo presupposto della «divisione tra materia e forma dello spirito» (SP1, II,8). Liberare le due opposte concezioni dall'equivoco significa comprendere che l'educazione autentica va concepita come educazione ad un tempo formale e materiale. Di qui la necessità di negare ogni opposizione tra un'istruzione intellettuale, diretta primariamente all'intelligenza, e un'educazione diretta primariamente alla volontà. Gentile

aveva peraltro già chiarito che intelligenza e volontà non sono dimensioni separate, ma aspetti diversi dell'unicità del soggetto. Ecco allora emergere il carattere *morale* della conoscenza concreta la quale, tramite lo studio, consente di rendere le cose parte di noi stessi e di accrescere ed organizzare, conformandoci alla natura dello spirito, quella capacità di intendere e quella capacità di volere che costituiscono nel loro insieme la nostra soggettività più autentica. Vera educazione è perciò quella che insegna a risolvere problemi e a rispondere ai bisogni reali della nostra esistenza. Ma donde sorgono problemi e bisogni? Essi sono generati «da quel momento della vita dello spirito in cui lo spirito non si sente nella pienezza del suo essere»; momento che si ripresenta sempre di nuovo poiché lo spirito, in quanto diviene sempre, è «eterno problema che è eterna soluzione, eterna soluzione che è eterno problema [...]». Quello che è soluzione rispetto al momento precedente, è problema rispetto al successivo» (SP1, III,16). Educare significa perciò rispondere sempre di nuovo ai bisogni autentici dell'anima, dei quali lo spirito acquista consapevolezza nell'orizzonte della filosofia in cui si radicano.

Didattica. La pedagogia è «scienza dell'uomo». Ora, poiché l'uomo non fa parte della realtà, ma è la realtà, ne segue che la pedagogia va intesa come la scienza stessa della realtà, ossia come filosofia. Dalla filosofia la pedagogia non può distinguersi se non in modo dialettico (SP2, Intr., 1): il loro è un rapporto necessario e organico, in cui l'esistenza dell'una implica quella dell'altra, in modo che ciascuna di esse non è solo sé stessa ma in certo senso anche l'altra. Nella distinzione dialettica tra filosofia e pedagogia la realtà spirituale del pensiero si differenzia da sé stessa: alla filosofia, ossia al pensiero speculativo, accade quello stesso che accade al pensiero in quanto tale; ossia che può essere sé stesso unicamente nell'atto di distinguersi, atto con il quale si generano le scienze particolari che, ove fossero rinchiusse nella loro particolarità specifica e scisse dalla verità della filosofia, semplicemente non sarebbero. In que-

sto senso la filosofia ha generato (e superato, risolvendola in sé) anche la pedagogia; sì che, correttamente intesa, la pedagogia «consiste nella *riduzione della pedagogia alla filosofia*» (SP2, Intr., 9). Ciò posto e considerata l'impossibilità di separare intelletto e volontà, è impossibile scindere la didattica (ossia la teoria dell'insegnamento) dalla pedagogia. Quella è piuttosto una determinazione speciale di questa che si realizza come «una teoria della scuola» (SP2, Intr., 11), scuola che va intesa come «la forma riflessa e istituzionale dell'educazione» (SP2, Intr., 13) e come «l'insieme di tutte le attività teleologiche miranti all'educazione dell'uomo» (SP2, Intr., 16): la scuola è il luogo in cui l'educazione si realizza in modo consapevole, la didattica la teoria di una scuola intesa in questo modo.

Nella *Prima parte (Didattica generale)* si osserva che la scuola non può rinunciare alla *disciplina*, ossia al riconoscimento dell'*autorità* del docente, da intendersi come «legge animata» dalla volontà e perciò come realtà originariamente unita alla volontà stessa (SP2, I,2-3). Non è possibile, infatti, che una legge non sia vivificata dalla volontà, poiché «chi dice legge, dice un imperativo, che è giudizio, e suppone sempre il soggetto che giudica: anzi è un soggetto che giudica» (SP2, I,3). Che è un modo specifico per ribadire che pensiero e linguaggio hanno nell'Io il loro orizzonte non oltrepassabile. Perché si realizzi concretamente la disciplina, tuttavia, non basta che l'autorità ci sia, ma è necessario che si configuri come una dimensione «positiva e reale» (SP2, I,8), ossia che venga «riconosciuta praticamente» (SP2, I,6). Tale riconoscimento è anzitutto «quello che il soggetto stesso autorevole tributa alla legge della propria volontà. Ond'è che il *rispettare noi la legge che noi abbiamo fatta, è la prima condizione d'ogni disciplina e d'ogni governo*» (SP2, I,9). Anche nella scuola, perciò, autorità e disciplina non sono diverse dall'unica volontà che è ad un tempo la volontà del maestro e quella degli scolari. Il primo vuole «realizzare una volontà-legge riconosciuta dagli scolari», ed è per questo che il dovere fondamentale della disciplina è suo, prima e più che dello scolaro (SP2, I,10). Ma

quella del maestro è una volontà che non è propriamente sua, poiché in questo caso rischierebbe di tradursi in puro e semplice arbitrio; essa è piuttosto volontà universale, che potrebbe essere anche chiamata «amore, se a questo nome non andasse congiunta certa idea di dolcezza indulgente, di pieghevolezza sollecita, di rinuncia a una propria risoluta ed energica forma di personalità, che ripugna al fondamento della disciplina, all'autorità; anzi, al fondamento dello stesso fondamento: alla legge» (SP2, I,11). Il punto è che la volontà, correttamente intesa, non è né forza né amore, né necessità né libertà, ma tutte queste cose insieme. Solo un volere soggetto alla necessità della legge è davvero libero ed è davvero un volere; e soltanto una legge in cui si realizzi la libertà del soggetto è davvero necessaria e davvero legge (cfr. SP2, I,14). Anche il problema della disciplina e dell'autorità si risolve solo nella concreta dinamicità dello spirito: il dovere morale più profondo del maestro come dell'uomo in generale è quello di creare liberamente la propria legge, ossia di creare compiutamente sé stesso. Conseguenza ulteriore è che il problema della disciplina nella scuola è un falso problema; la disciplina, infatti, è una vera e propria «*etica del sapere*» che non può non realizzarsi spontaneamente quando lo scolaro incontra un maestro autentico, che consacra sé stesso alla scuola e che «si ricorda a ogni momento d'esser lì come maestro»: (SP2, I,21). La disciplina, inoltre, non si realizza una volta per tutte in un beato isolamento, ma dialetticamente, come progressiva vittoria sull'indisciplina, come progressivo riconoscimento, da parte della volontà, della propria legge più intima, della quale l'indisciplina, il peccato, il male, sono la negazione (ossia la comprensione astratta): «l'indisciplina non è una postuma rottura della legge della scuola, ma il tramite per cui si passa ad instaurarla», poiché «se il soggetto [...] non si oggettivasse, non sarebbe soggetto; e se la volontà non incontrasse mai un limite nella legge, non sarebbe volontà». Anche in questo senso la scuola autentica non è una realtà configurata una volta per tutte, ma una realtà da conquistare, da costruire progressivamente per mezzo di un'at-

tività che implica sempre «fatica e sforzo» (SP2, I,25).

Il risultato principale è che «l'istruzione che istruisce davvero, è l'istruzione educativa, in se stessa disciplinata, creatrice insieme di sapere e di moralità» (SP2, II,1). Ma cos'è, propriamente, l'istruzione? All'apparenza sembra concepibile in due modi diversi, a seconda che la si consideri (ed è il punto di vista del maestro) come comunicazione di un sapere già costituito, o come generatrice di un nuovo sapere (come essa appare invece dal punto di vista dello scolaro); due modi diversi d'intenderla che corrispondono a due concezioni filosofiche: quella realista, che considera l'essere come indipendente dal conoscere, e quella idealista, che non vede altra realtà se non quella del pensiero in atto. Ma per l'attualismo la posizione realistica non è seriamente sostenibile, sì che «l'istruzione non si può concepire se non idealisticamente: l'autentica istruzione è «l'atto mentale comune al maestro e allo scolaro» (SP2, II,3), in cui anche il maestro non è in possesso di un sapere preconstituito, ma lo ricrea sempre di nuovo insieme allo scolaro. Sì che, propriamente, l'istruzione non è mai pura e semplice comunicazione di un sapere preconstituito, ma è una sorta di generazione del sapere; o, più semplicemente, è essa stessa sapere, poiché «il sapere è generazione di se stesso».

La *Seconda parte (Didattica speciale)* sottolinea l'impossibilità di pensare alla didattica speciale in modo tradizionale, ossia come didattica delle diverse facoltà e delle diverse materie d'insegnamento, anche se resta vero che la didattica generale non può non realizzarsi sempre in forme determinate. Se la didattica generale espone la legge generale, il principio (idealistico) cui la scuola deve attenersi, la didattica speciale, affidata all'opera degli educatori, è invece la realizzazione determinata di quella legge, di quel principio. Una prima forma di didattica speciale è quella «*storica*», che non può essere esposta da un punto di vista filosofico, poiché «la sua esposizione consiste nella stessa scuola in azione» (SP2, I,1). Ma c'è anche una didattica *filosofica* che «non è mai stata tentata, perché non si è mai visto nettamente il carattere filosofico del problema didattico» (SP2,

I,2). La vecchia didattica si legava sempre, in un modo o nell'altro, al problema della classificazione delle scienze, la quale è destinata però a rivelarsi impossibile, in quanto muove dall'errato presupposto che le scienze siano molte e indipendenti l'una dall'altra e che, di conseguenza, sia necessario organizzarle e, in qualche modo, unificarle. Ma le scienze non sono affatto molte: «La scienza è una, perché uno lo spirito» (SP2, I,3); un'unità non indifferenziata né staticamente molteplice che si realizza come continua diversificazione di sé (SP2, I,5). La realtà concreta è la realtà dell'io che, agendo, si individua senza particolarizzarsi (SP2, I,7): l'individuo concreto è insomma unità di universale e particolare, una realtà ad un tempo sempre identica a sé stessa e sempre diversa, a seconda del punto di vista da cui la si considera. Ciò, sul piano didattico, equivale a dire che una corretta comprensione della didattica storica è possibile solo nel contesto di una didattica filosofica, attenta non solo al particolare ma anzitutto all'universale nel quale il particolare è contenuto. La didattica «deve intendere questa unità che si determina distinguendosi sempre in un modo determinato, questo ritmo del processo spirituale che è il ritmo dell'istruzione» (SP2, I,9). Solo questa può essere un'autentica «didattica filosofica speciale», una didattica che studia le forme dello spirito e il loro rapporto nell'unità del processo spirituale. E poiché le forme fondamentali dello spirito – che, propriamente, altro non sono se non l'io, il non-io e la loro unità concreta – non sono diverse dalle tre categorie dell'arte, della religione e della filosofia (l'arte come pura soggettività, la religione come pura oggettività, la filosofia come «soggetto che si oggettiva e quindi oggetto che si soggettiva», SP2, I,14), ne segue che una didattica capace di cogliere nell'istruzione la vita concreta dello spirito dovrà realizzarsi come didattica dell'arte, didattica della religione e didattica della filosofia. Ma qualunque insegnamento che tenda davvero alla realizzazione concreta dello spirito è sempre filosofico, sì che quello della filosofia non è un insegnamento particolare, ma riguarda l'intero della scuola e dell'educazione. Si tratta, come si capisce, di

una proposta fortemente innovativa, con cui Gentile critica duramente il concetto stesso di scuola; una didattica che è autenticamente sé stessa quando si autocritica per tramutarsi in pedagogia, cioè in filosofia. Non c'è scuola né educazione senza filosofia.

4. *La filosofia della guerra*

Tra l'ottobre e il novembre 1914 Gentile tiene, a Palermo e a Firenze, una conferenza sulla filosofia della guerra con cui interviene in prima persona nel dibattito tra neutralisti e interventisti. Gentile individua, nella storia, tre concetti diversi della guerra (metafisico, empirico e storico) che sono stati spesso confusi tra loro e che, in verità, sono solo due. Il primo è stato colto, sia pure in modo superficiale e non del tutto consapevole, da Eraclito, che vide nella guerra il «contrasto armonico della natura», ma che non seppe scorgere «quell'unità di contrari in cui consiste il ritmo dello spirito» e che è il risultato di una guerra che si combatte non all'esterno, ma «dentro l'animo nostro» (GF, p. 6). La vera guerra non si combatte contro un nemico esterno, ma si svolge nell'interiorità: è assurdo, perciò, immaginare di poterla evitare, poiché «io non posso dividermi da me stesso», ed è in me stesso che si trova «il mio vero nemico» (GF, p. 7).

Ma la guerra non è solo un principio metafisico, espressione del dissidio dell'identico: è anche un drammatico fatto storico che, in quei giorni, si veniva realizzando e che Gentile considera «la più faticosa crisi» che abbia mai travagliato l'umanità (GF, p. 8). Ma il fatto storico non è altro dal principio metafisico: la filosofia, che è per sua natura filosofia morale, non può perciò non interrogarsi sul senso e sul valore sia della guerra in generale sia della guerra concreta che l'Europa sta vivendo. Né la gravità del momento consente a nessuno – meno che mai al filosofo – di restare neutrale di fronte agli eventi: anche il filosofo è e deve essere, a modo suo, «un belligerante» (e, per converso, non

c'è belligerante che, in quanto tale, possa non essere un filosofo). La guerra è un fenomeno eminentemente filosofico, dal quale dovrà scaturire «un nuovo mondo, una nuova anima, che sarà la comune opera di tutti» (GF, p. 11). In questo senso essa non è tanto (o non solo) un conflitto tra Stato e Stato, tra forza economica e forza economica, ma piuttosto un dramma epocale che meriterebbe l'appellativo di «divino», poiché si realizza come «uno sforzo in cui tutto, il Tutto, è impegnato» (GF, p. 12): la guerra è «il nostro atto assoluto, il nostro dovere», oltre che «il nostro supremo, e, in questo senso, il nostro unico interesse» (GF, p. 13). Sì che, di fronte alla necessità concreta di prendere posizione pro o contro l'ingresso del nostro Paese nel conflitto mondiale, gli italiani tutti e gli intellettuali in particolare debbono semplicemente «tacere» così da «esser tutti pronti all'appello [...], con l'animo proteso verso il cenno che da un momento all'altro potrà venirci da chi rappresenta la nostra volontà e il nostro essere di nazione» (GF, pp. 14-15).

Al di là del piglio retorico c'è, al fondo del discorso di Gentile, un'idea-guida, quella dell'esistenza reale di una volontà collettiva, guidata dai detentori dell'autorità, alla quale i cittadini debbono armonicamente conformarsi «come corde tocche dalla mano dell'artista» (GF, p. 15). Agiscono nell'implicito due convinzioni strettamente correlate: che l'individuo sia autenticamente sé stesso solo all'interno dell'organismo complessivo dello Stato e che lo Stato non risulti da una sommatoria di individui originariamente separati, ma che sia piuttosto l'ambito, totalizzante e onnicomprensivo in quanto espressione concreta della concretezza dello spirito, all'interno del quale ciascun individuo può realizzare liberamente la propria autentica individualità. Ciò non significa che l'individuo non conti nulla: «conta, ed è tutto, in quanto realtà dell'universale; e distrutto l'individuo, non resta più nulla. Donde il valore assoluto della personalità; che ha un infinito valore pur dentro i limiti della sua empirica particolarità» (GF, p. 18).

5. Teoria generale dello spirito come atto puro

La *Teoria generale* si apre con un esame critico dell'idealismo empirico di Berkeley e della filosofia trascendentale kantiana, con cui il lettore viene immediatamente condotto nel vivo delle istanze cruciali dell'attualismo. Il filosofo irlandese, una sorta di «idealista prekantiano» (TGS, I,2), ebbe anzitutto il merito di cogliere il senso di fondo della «idealità del reale». Con la sua dottrina, infatti, è stato posto il concetto «che la realtà non è pensabile se non in relazione coll'attività pensante per cui è pensabile; e in relazione con la quale non è solamente oggetto possibile, ma oggetto reale, attuale di conoscenza. Per modo che concepire una realtà è concepire anzi tutto la mente in cui questa realtà si rappresenta; e quindi è assurdo il concetto di una realtà materiale» (TGS, I,1). Berkeley, tuttavia, è rimasto prigioniero di un presupposto naturalistico che lo ha costretto a intendere il pensiero umano come condizionato da quello divino e a riproporre la situazione in cui il pensiero «si trova di fronte alla natura materiale, cioè alla natura considerata come la considerava la filosofia antica, presupposto del pensiero, realtà che non riceve incremento dallo sviluppo del pensiero» (TGS, I,3). In questo modo Berkeley si preclude la possibilità di «concepire un pensiero che sia veramente creatore della realtà, cioè, esso stesso, realtà» (TGS, I,4); il pensiero torna a essere una realtà finita o, addirittura, un vero e proprio niente, dato che ciò che esso (il nostro pensiero attuale) pensa altro non è che ciò che è già stato pensato (dallo spirito divino).

La svolta, peraltro non del tutto consapevole, impressa al pensiero dalla filosofia kantiana rende impossibile la domanda di Berkeley intorno alla pensabilità del nostro pensiero finito, privandola della sua stessa ragion d'essere grazie all'elaborazione del «concetto del pensiero come pensiero trascendentale, dello spirito come autocoscienza, o appercezione originaria, condizione d'ogni esperienza» (TGS, I,5). Il criticismo kantiano indica infatti – pur senza realizzarla, lo stesso Kant rimanendo, quasi suo malgrado,

prigioniero del naturalismo, come è dimostrato dal ricorso al concetto del *noumeno* – la possibilità di intendere il pensiero come «atto in atto» (TGS, I,6), ossia come atto non trascendibile e inoggettivabile nel quale si realizza autenticamente l'«unità profonda» dell'intero (TGS, I,7).

Persuasato del carattere originariamente *soggettivo* della realtà, Gentile si interroga sull'effettiva consistenza della realtà dello spirito. Dopo aver indicato nella filosofia il pensiero che «comincia dalla scepsi sulle ferme credenze del pensiero comune» (TGS, II,1), individua nell'«atto spirituale» in cui consiste il *linguaggio* la forma più concreta della vita dello spirito. Non ha senso pensare al linguaggio come a un che di scisso dalla vita e dallo svolgimento reale dello spirito; lo stesso può dirsi della totalità degli atti dello spirito che, astratti, sono snaturati e destinati al fraintendimento (TGS, II,2). Ma cos'è lo *spirito*? Esso è anzitutto soggetto che realizza sé medesimo e che risolve in sé l'alterità, poiché «l'*altro* è [...] una tappa attraverso cui dobbiamo passare, se dobbiamo obbedire alla natura immanente del nostro spirito. Passare, non fermarci» (TGS, II,4): «il mondo spirituale è concepibile soltanto come la realtà stessa della *mia* attività spirituale» (TGS, II,5, corsivo mio); affermazione assurda solo agli occhi di chi non muova dalla indispensabile distinzione tra io empirico e io trascendentale e non intenda quest'ultimo come la realtà fondamentale, solo all'interno della quale è pensabile la realtà del primo; se ci si ferma all'io empirico ci si muove sempre di nuovo nell'ambito della differenza, della contrapposizione tra l'io e gli altri e tra l'io e le cose. Si badi comunque che l'io trascendentale (la «Persona che non ha plurale») non annulla l'io empirico, ma piuttosto ne rende possibile una comprensione corretta (TGS, II,6).

Per intendere sino in fondo la natura dell'io trascendentale è necessario comprendere anzitutto che esso «non è un essere o uno stato, ma un *processo costruttivo*» (TGS, II,7). Gentile ricorda in proposito la lezione di Vico, con la sua identificazione dell'esser vero con l'esser fatto, e quella di Humboldt, per il quale il linguaggio «non è il risultato del

processo linguistico, ma appunto questo processo, che è sviluppo in atto» (TGS, II,8). La loro pur geniale intuizione, tuttavia, è insufficiente e va radicalizzata ed estesa all'intera realtà spirituale. Il significato di fondo dell'attualismo è costituito proprio dalla rivendicazione radicale del carattere «costruttivo» del «processo» in cui entrambi, soggetto e oggetto, si danno nella loro realtà concreta (TGS, III,1); un processo nel quale lo spirito «si sottrae a ogni legge prestabilita» e a ogni stabilizzazione, poiché in esso «tutto è da fare sempre» (TGS, III,3). Lo spirito è dunque una realtà immanente che è «processo o atto, e non sostanza» e che non è diversa dalle sue manifestazioni (TGS, III,4). Con un'osservazione che ricorda Nietzsche, Gentile richiama l'attenzione sulla necessità di non lasciarsi «irretire nelle maglie del linguaggio meccanicisticamente analizzato» nel quale le parti sono private della loro relazione essenziale e considerate ciascuna come per sé significativa: «L'*intellectus* è lo stesso *intelligere*, e la dualità grammaticale del giudizio "*intellectus intelligit*", è analisi dell'unità reale dello spirito» (TGS, III,5). Unità reale che è anima, anche se non si tratta dell'anima che è studiata dalla psicologia, poiché questa, con la pretesa di indagare in modo scientificamente impassibile il proprio oggetto, lo riduce a cosa immobile e si lascia sfuggire – come peraltro accade ad ogni scienza – la sua dimensione più autentica.

Gentile non si nasconde la difficoltà del concetto dello spirito come svolgimento. Sa bene che il rischio di intendere staticamente la verità è sempre in agguato, persino dove sia stata raggiunta la consapevolezza che «lo spirito è realtà che si realizza [...] come coscienza di sé» poiché tale realtà sembra sempre di nuovo volersi cristallizzare e tende ad apparire come semplice oggetto del pensare. L'equivoco può essere evitato solo «facendo ricorso alla viva esperienza della vita spirituale», che esclude la possibilità che si diano, propriamente, il molteplice e il determinato (TGS, III,8). Solo l'unità «*immoltiplicabile ed infinita*» dello spirito è davvero vitale, «e non si ha molteplicità se non uscendo dalla vita» (TGS, III,10). La coscienza è dunque l'unica dimensio-

ne davvero intrascendibile: «qualunque sforzo si faccia per pensare o immaginare altre cose o coscienze al di là della nostra coscienza,» infatti, «quelle cose e coscienze rimangono dentro di essa, per ciò appunto che sono poste da noi, sia pure come esterne a noi» (TGS, III,13). Non c'è limite che possa arrestare e confinare il pensiero in atto, sì che «lo spirito non solo è uno psicologicamente, in se stesso, ma è uno anche gnoseologicamente e metafisicamente considerato, non potendo riferirsi a un oggetto che gli sia esterno» (TGS, III,14). Il pensiero di Gentile, da questo punto di vista, è il rovesciamento del punto di vista kantiano: se il criticismo è una filosofia del limite, l'attualismo si presenta come la più radicale rivendicazione del carattere illimitato dell'attività del pensiero. Anche se l'esperienza sembra attestare la compresenza dell'unità spirituale (il soggetto) e della molteplicità materiale (gli oggetti), la molteplicità è tale solo in quanto le cose molteplici «vengono raccolte nell'unità della coscienza». Sì che, propriamente, la molteplicità in quanto tale non esiste, ma è sempre una «sintesi di molteplicità e di unità» che viene assorbita nell'unità della coscienza trascendentale (TGS, III,16). Unità che si realizza in una dimensione che non è solo ontologica, ma anche (e, forse, primariamente) etica: «ogni atto spirituale (compreso quello che è ritenuto semplicemente teoretico) è pratico, in quanto ha un valore, essendo o non essendo quale dev'essere; e perciò è libero o *nostro*. Ogni atto, pertanto, è spirituale in quanto è governato da una legge, per la quale si chiede conto agli uomini non pure di quel che fanno, ma di quel che dicono o che potrebbero dire poiché lo pensano». Viene così posto uno dei problemi fondamentali dell'attualismo, quello del rapporto tra la razionalità della legge dello spirito e la sua libertà costitutiva, che si risolve sforzandosi di intendere la libertà e il carattere coattivo della legge come aspetti diversi di un'unica realtà: «se lo spirito è libero in quanto limitato da leggi, queste leggi non sono a lui realtà diversa da quella che esso realizza, ma la realtà stessa» (TGS, III,17).

Ma il problema si ripropone. Come sul piano gnoseolo-

gico la soggettività dell'io sembra aver sempre di nuovo bisogno dell'oggettività del non-io, sul piano etico essa sembra non poter fare a meno di porre l'esistenza di «molteplici doveri, molti soggetti di diritto, molte persone» (TGS, III,17) che rendono difficile pensare allo spirito come a un'unità infinita. La soluzione è suggerita dal recupero dell'idea dello spirito come processo, come *svolgimento* che va inteso in quel modo *concreto* «che non lascia concepire l'unità se non attraverso la molteplicità, e viceversa: quello, che nella molteplicità mostra la realtà e la vita dell'unità. La quale, appunto perciò, non è, ma diviene, si forma» (TGS, IV,3). Il nodo decisivo sta appunto nell'affermazione del carattere *diveniente* di quello spirito che costituisce la totalità intrascendibile del reale. Dire che lo spirito è *svolgimento* significa che «esso né fu in principio, né sarà alla fine, perché non è mai: *diviene*. Il suo essere consiste appunto nel suo divenire» (TGS, IV,4). O, detto altrimenti, l'unità infinita dello spirito si realizza processualmente lungo un cammino in cui si manifesta come molteplicità unificata dallo spirito stesso, come un unico processo di «infinita unificazione del molteplice» e di «infinita moltiplicazione dell'uno» (TGS, IV,5).

Rovesciando la dialettica platonica – accusata di essere, in quanto fondata sulla struttura sistematica e immutabile del mondo iperuranio delle idee, negazione dello *svolgimento* e affermazione dell'identità pura e semplice del pensiero e della verità – Gentile osserva che «il pensiero è dialettico perché non è mai identico a se stesso» (TGS, IV,7). Così facendo contrappone la dialettica del «*pensiero pensante*», che si attua inesausto, all'immobile staticità della dialettica del «*pensiero pensato*», caratteristica della tradizione platonico-aristotelica, che è dialettica solo in apparenza in quanto «presuppone la dialettica eterna immanente al mondo ideale» (TGS, IV,10); quest'ultima non è un farsi, ma un essere che la mente dell'uomo deve semplicemente riconoscere e rispecchiare. Ne segue l'inapplicabilità, alla realtà attuantesi dell'io trascendentale, dello stesso principio di non contraddizione. Gentile è consapevole del carat-

tere «paradossale» e «scandaloso» di questa tesi, ma è persuaso che il principio di non contraddizione valga solo per la staticità del pensiero pensato; al pensiero pensante «non può applicarsi, senza che esso, da pensiero pensante, che è attività, discenda a pensiero pensato, che è termine, in sé astratto, dell'attività, e presuppone questa» (TGS, IV,8).

La filosofia antica ha inteso la realtà come presupposta al pensiero e si è preclusa la possibilità di concepire correttamente la storia e il progresso. La «serietà della storia» ha cominciato a essere intesa adeguatamente solo da Giordano Bruno, che è stato «forse il primo ad affermare che la mente ha uno sviluppo, che è accrescimento del suo potere, e quindi sua vera e propria realizzazione» (TGS, IV,14). La mancata comprensione della serietà della storia ha impedito al positivismo scientifico come a quello storiografico e a quello evoluzionistico un'autentica comprensione del divenire. Lo stesso Hegel è caduto nell'equivoco di fissare la dialettica «in concetti astratti e quindi immobili, che sono affatto privi di ogni dialettismo» (TGS, IV,17) e che sono la ragione prima della sua difficoltà di dedurre le prime categorie della logica e, tra esse, soprattutto l'autentico concetto del divenire. Proprio in quanto quella hegeliana è una dialettica del pensato, a Hegel pareva restare aperta la strada della deduzione dello spirito dal logos attraverso la mediazione della natura (natura che è, appunto, un pensato), ma anche questa «era soltanto una strada dipinta in una parete», estranea alla dialettica autentica che, coincidendo senz'altro con il pensiero, non può nemmeno porsi «il problema assurdo della dialettica della natura» (TGS, V,1).

Ma cos'è, propriamente, la *natura*? Il concetto platonico della natura come genere ideale è stato confutato dalla critica aristotelica, con cui «la natura comincia ad opporsi alla universalità dell'idea o del puro pensiero con la sua individualità, che importa l'incarnazione della forma nella materia» (TGS, V,2). La storia della filosofia aristotelico-scolastica è stata la storia dei tentativi di costruire un rapporto corretto tra materia e forma, scoprendo a quale delle due vada attribuita la responsabilità dell'individuazione degli enti;

tali tentativi, destinati al fallimento in quanto ispirati dal desiderio di recuperare l'unità muovendo dalla dualità, proseguirono anche in età moderna, dopo il tramonto della Scolastica e della sua autorità. Bisogna perciò riproporre il problema del *principium individuationis* che «investe la questione essenziale della filosofia» in quanto è il problema del corretto rapporto tra la forma razionale del mondo e l'irriducibile alterità della materia; problema ineludibile, poiché «mai sarà possibile vedere la realtà altrimenti che alla luce di un'idea, che, concepita la realtà come un fatto positivo e però contingente, si distacchi idealmente da questo fatto e si ponga appunto come pura idea, che non è fatto; e della quale si chieda: come divien fatto?» (TGS, V,8). Domanda generata certo da un modo di pensare dualistico, ma che sembra destinata a ripresentarsi anche nelle filosofie monistiche: come si può, posto il sistema categoriale della logica, ricavare la natura?

Connessa alla questione del principio di individuazione è quella del valore degli universali, alla soluzione della quale si sono variamente (e inutilmente) impegnati il pensiero medievale e moderno. Anche qui il pensiero è di fronte a un'antinomia, «ancora più tormentosa e più assillante di quella che scaturisce dalla ricerca del principio individuante» (TGS, VI,6), che né il nominalismo né il realismo (e nemmeno dottrine eclettiche come quella di Avicenna e di Tommaso d'Aquino) sono riusciti a sciogliere, poiché senza l'universale con il quale lo si concepisce, l'individuo (e con esso la natura, che non esiste se non negli individui) svanisce, ma con l'universale la realtà sembra svanire ugualmente, perché il reale si presenta sempre sotto il segno dell'individualità, della particolarità, della determinatezza. Da Cartesio a Kant a Hegel e sino al «nuovo prammatismo gnoseologico» dei moderni (Gentile unisce sotto questo comune denominatore pensatori come Avenarius, Mach, Rickert, Bergson, Poincaré; TGS, VI,14) la filosofia moderna ha tentato senza successo di uscire dall'antinomia, ricadendo sempre di nuovo nell'astrazione consistente nel «non guardare all'unità dell'universale e del particolare, in cui

consiste precisamente l'individuo» e nel «credere che innanzi al pensiero l'universale, come antecedente o conseguente, si ponga fuori del particolare, e viceversa» (TGS, VI,15). Il problema è dunque quello di intendere correttamente cosa sia l'individuo e quale sia il suo rapporto con lo spirito. A tale scopo Gentile osserva che l'oggetto extrasoggettivo è una fantasia dinanzi alla quale il pensiero non può mai trovarsi, poiché «l'oggetto irrelativo al soggetto è un nonsenso» (TGS, VII,2). Il dato primo, concreto e inltrepassabile è la *relazione*, l'isolamento è un equivoco, l'errore fondamentale del pensiero astratto. Ora, poiché «la chiave di volta» dell'attualismo è costituita dal «trasferimento dei problemi dal pensiero astratto al concreto» (TGS, VIII,1), compito ineludibile diventa quello del superamento dell'isolamento.

Per intendere la concretezza del pensiero è necessario operare una sorta di ritorno a Cartesio che recuperi il significato autentico del *cogito* senza cadere (come accadde a Cartesio) nelle trappole dell'intellettualismo. La lezione della filosofia cartesiana, infatti, è contenuta nella consapevolezza che «il pensiero che è vero pensiero, deve generare l'essere di cui è pensiero» (TGS, VIII,6). È appunto nell'atto del pensare che si realizza la corretta coincidenza di particolare e universale, i quali vanno intesi non come due termini tra loro originariamente separati e di cui si debba ricercare un'unificazione, bensì come quella «differenziazione dell'identico» che è resa possibile dall'assoluta intrascendibilità dell'io che pensa. Nell'atto in cui io penso con verità me stesso si realizza la compresenza del particolare e dell'universale, poiché io penso me stesso come indubitabilmente uno ed unico, ma nel contempo, poiché lo penso con assoluta verità, penso me stesso in modo universale (TGS, VIII,8). Sì che, propriamente, non esistono né l'universale separato dall'individuo né l'individuo separato dall'universale: l'uno e l'altro sono sé stessi solo nella relazione concreta che li pone e che è costituita dall'atto del pensare (TGS, VIII,10). L'autentico universale si realizza cioè unicamente nell'atto in cui io penso; in quell'atto che è la

posizione concreta dell'individualità più rigorosa, la quale tuttavia, proprio in quanto pensata e posta in essere dal pensiero, non è più astratta individualità, ma individualità pensata da quell'universale che è il pensiero in atto e che costituisce l'orizzonte intrascendibile entro cui si colloca ogni realtà, ogni verità, ogni esistenza. Né l'individuo né l'universale sono dati, conseguiti, posti; l'uno e l'altro coincidono con il loro *farsi* ed è questo «il significato più profondo del positivo», ossia il suo essere «posto in quanto attualmente si pone», il suo essere «l'essere autoponentesi come tale» (TGS, VIII,13), il suo non esser nulla al di là dell'atto con cui il pensiero, ponendo sé stesso, pone insieme la totalità del positivo, ossia la totalità del reale: per sua natura il positivo è *autoctisi*.

Eppure l'esistenza della molteplicità come realtà esterna e trascendente rispetto allo spirito sembra bisognosa di un'ulteriore considerazione, che metta a tema la dimensione dello spazio e del tempo, poiché «reale, in modo positivo, è quel che esiste; e quel che esiste, esiste nello spazio e nel tempo» (TGS, IX,1); sì che pensare la natura al modo di Parmenide, come eternità immobile sottratta alla spazio-temporalità, è impossibile; ma altrettanto impossibile è pensare la natura spazio-temporalmente determinata come qualcosa che esiste prima e al di fuori dello spirito (TGS, IX,6). È stato anzitutto Kant, indicando il carattere soggettivo delle intuizioni pure dello spazio e del tempo, a suggerire che l'oggetto non trascende il soggetto e che non può essere immanente al soggetto «se non in virtù dell'azione dello stesso soggetto»: il mondo è, ed è molteplice «per opera mia» (TGS, IX,9); sì che la realtà concreta non è una molteplicità di elementi, ma piuttosto una «moltiplicazione» operata dallo spirito (TGS, IX,10). Essa, per di più, non si realizza, come lo stesso Kant riteneva, a partire dall'intuizione empirica del molteplice sensibile, ma come un differenziarsi e moltiplicarsi dell'unità dello spirito; sì che, propriamente, quella che Kant considera una sintesi a priori va pensata come un'analisi (TGS, IX,11). L'analisi, a sua volta, non può essere scissa dalla sintesi concreta che unifi-

ca armonicamente la totalità del positivo in quell'atto pensante in cui consiste l'«orizzonte della nostra coscienza» (TGS, IX,13). La realtà spazio-temporale è la compresenza di tutti i momenti del tempo in quell'eterno presente che è la stessa intellegibilità del tempo e la coesistenza di tutti i luoghi dello spazio in un unico punto che coincide con lo stesso Io trascendentale inteso come attività spazializzatrice: lo spirito è infinito, poiché «si oppone allo spazio» e «si sottrae al tempo» (TGS, X,4).

Un riflesso dell'infinità / eternità dello spirito è il problema – filosoficamente rilevante ma pre (e più che) filosofico – dell'immortalità dell'anima. Essa, come Io unificante che domina spazio e tempo, come realtà meta-spaziale e meta-temporale che oltrepassa ogni limite finito e come luogo della manifestazione della verità, è eterna per essenza (TGS, X,6): l'affermazione dell'immortalità dell'anima non ha altro significato che quello di affermare il carattere assoluto di tutte le manifestazioni dello spirito. La fede nell'immortalità dell'anima è perciò del tutto immanente, in quanto «l'immortalità è la spiritualità stessa [...] dello spirito» (TGS, X,10). Certo, noi percepiamo noi stessi come spazio-temporalmente limitati, ossia come soggetti al gioco del nascere e del morire; così facendo, tuttavia, mostriamo di considerarci come cose della natura, «e ci chiudiamo entro certi limiti (la nascita e la morte), di là dai quali non possiamo non vedere annientata la nostra personalità. Ma questa personalità, per cui entriamo nel mondo del molteplice e degli individui naturali, nel senso aristotelico, è *radicata in una personalità superiore, e soltanto in essa è reale*. La quale contiene la prima e tutte le altre empiriche personalità e quanto altro si dispiega nello spazio e nel tempo» (TGS, X,12, corsivo mio). La vera immortalità dello spirito non appartiene all'io empirico, che è natura, ma all'Io trascendentale; ossia all'io inteso come atto puro di quello spirito «fuori del quale nulla c'è che non sia astrazione» (TGS, X,17). Sperimentiamo la morte, non c'è dubbio; o meglio, siamo persuasi di sperimentarla, poiché ciò che in effetti muore è solo quella materialità astratta che,

propriamente, non esiste; la materialità, infatti, si realizza solo come parte dello spirito che la produce e che ne unifica, ponendola, la molteplicità. Unificando la molteplicità naturale, inoltre, lo spirito la annienta in quanto molteplicità; sì che dello spirito si può dire che «non dà [...] vita che non sia morte. La vita che non fosse morte dell'oggetto posto dallo spirito, importerebbe l'abbandono dell'oggetto da parte dello spirito stesso: una vita impietrata, la morte assoluta. La vera vita invece s'immedesima con la morte; però l'immortalità del molteplice (cose e uomini, che, in quanto molti, son cose) è nella sua eterna mortalità» (TGS, X,16).

Gentile indaga poi se e in che senso lo spirito possa essere inteso come storicamente o naturalmente condizionato; questione che deve essere posta, se non altro perché in quella che pare essere l'evidenza empirica gli oggetti e il soggetto stesso sembrano condizionarsi l'un l'altro mediante rapporti reciproci di causa ed effetto. Egli giunge – dopo un approfondito excursus storico e speculativo – alla conclusione che l'unica direzione nella quale è dato intravedere una soluzione non contraddittoria è quella che conduce al superamento della fattualità astratta, la sola cui può attribuirsi il carattere dell'essere condizionato. Il corretto rapporto tra il divenire e le leggi con cui gli empiristi non meno dei metafisici hanno preteso di descriverne l'immutabile andamento può essere colto solo mostrando l'astrattezza della nozione di "fatto", che deve risolversi «in una categoria ben più fondamentale, in quella cioè dell'atto spirituale che pone il fatto» (TGS, XII,7): il condizionato e la condizione per cui esso è tale sono sì due realtà, ma vanno concepiti concretamente come «una realtà sola» (TGS, XII,13) che è insieme soggetto e oggetto, condizionante e condizionato, libertà e necessità che si realizzano solo all'interno dello svolgersi del pensiero in atto: «la necessità dell'essere coincide con la libertà dello spirito. Perché l'essere, nell'atto del pensare, è l'atto stesso; il quale non è, ma si pone (e quindi è libero), non presupponendo nulla (e quindi è veramente incondizionato). La libertà è assolutezza (infinità

dell'incondizionato), ma in quanto l'assoluto è *causa sui*» (TGS, XII,20).

Ma dunque cos'è, propriamente, lo spirito? È atto puro o è un fatto, un oggetto che si presenta nell'esperienza? Con questa domanda siamo condotti nel vivo dell'«*antinomia storica*», consistente nella contrapposizione di una tesi che afferma la storicità essenziale dello spirito, in quanto lo spirito è svolgimento dialettico, e di un'antitesi che nega che lo spirito sia storia, in quanto esso è nella sua essenza atto eterno, sottratto a quella temporalità che alla storia è invece essenziale. È possibile negare la storicità dell'essere dell'uomo? O non si dovrà dire che l'essenza dell'uomo in quanto è libertà è divenire, cioè storia? L'uomo è storia «perché la sua essenza, che lo fa contrapporre alla necessità della natura, è libertà: la natura è, e lo spirito invece *diviene*. Diviene in quanto è libero: che è come dire, che realizza il suo fine: la sua vita è valore, quel che dev'essere» (TGS, XIII,1). Un fine che non può essere raggiunto dall'uomo isolato ma solo dall'uomo come essere sociale: ognuno di noi è ciò che è entro una dimensione sociale che, per di più, oltrepassa lo stato presente della società; le relazioni e i vincoli che ci costituiscono come individui sociali, infatti, per molti versi «non appartengono al nostro tempo» ma ci collocano in una rete spirituale che è attuale in quanto storica e storica in quanto attualmente presente al nostro spirito pensante (TGS, XIII,2), in cui vivono e sono presenti energie che non appartengono, storicamente, al nostro tempo, quelle di uomini eterni e storici ad un tempo: storici in quanto di fatto vissuti in un determinato tempo e in un determinato spazio (e, per ciò, sono realtà determinate, condizionate ciascuna dal proprio passato); eterni in quanto espressione di quel medesimo spirito incondizionato cui anche noi, qui e ora, apparteniamo. Ma la difficoltà, varie volte affrontata e mai davvero risolta, è proprio quella «di concepire l'eternità nella storia, e la storia nell'eternità» (TGS, XIII,4): la soluzione concreta dell'antinomia consiste appunto nella corretta comprensione del rapporto tra eternità e storia: la realtà (e, per ciò, anche l'eternità) «è nel proces-

so», non altrove (TGS, XIII,6). Esempio eminente di questa concreta identità è quella circolarità (non viziosa) tra filosofia e storia della filosofia, per la quale l'una e l'altra si identificano e insieme si differenziano e per la quale un approccio filologico alla filosofia, impegnato solo nella ricostruzione dei fatti, è destinato a lasciarsi sfuggire proprio quello che potremmo chiamare il fatto del pensiero.

Gentile riassume infine il senso di fondo dell'attualismo, descrivendolo come «la teoria dello spirito come atto che pone il suo oggetto in una molteplicità di oggetti, e insieme risolve la loro molteplicità e oggettività nell'unità dello stesso soggetto» (TGS, XVI,1). Teoria di uno spirito infinito che è unità essenziale di un molteplice non dato ma prodotto processualmente dallo spirito medesimo nella sua assoluta libertà. Vengono esplicitati due altri concetti fondamentali, che fungono in qualche modo tanto da principio quanto da conclusione della dottrina attualista. Il primo consiste nella consapevolezza della *unicità* del concetto: c'è un solo centro dell'intera realtà, che coincide con il concetto stesso del soggetto, il quale è dunque, da questo punto di vista, *autocoscienza* o *autoconcetto* che non lascia alcunché oltre sé medesimo (TGS, XVI,2). Il secondo consiste nella sottolineatura «dell'*assoluto formalismo*, come conclusione d'ogni scienza dello spirito, ossia d'ogni vera e propria scienza» (TGS, XVI,4): non c'è materia che non sia la forma in cui consiste l'attività dello spirito. Si tratta in realtà di un solo concetto, con cui viene ribadito che non può esservi alcunché di contrapposto al pensiero; o, detto altrimenti, che tutto ciò che è posto, è posto come identico al pensiero. Ciò consente di affrontare in modo corretto e di risolvere un problema che ha travagliato da sempre la storia del pensiero, ossia il fatto che il pensiero sembra trovarsi sempre di nuovo alle prese con una realtà con cui l'identità sembra del tutto impossibile, quella realtà che è detta *male* o *natura*. La soluzione corretta sta nel non pretendere di negare il male e l'errore, ma nel comprenderli come coessenziali al bene e alla verità: è lo spirito stesso ad essere «la negazione dell'Essere, perché esso è appunto il non-essere

dell'Essere, e cioè il farsi, in quanto pensare. Cosicché egli è non essendo: celebra la propria natura, in quanto questa non è già realizzata e perciò si realizza» (TGS, XVI,7, p. 234). E per realizzarsi lo spirito ha bisogno della negatività del male e dell'errore, che esso mantiene in sé in quanto superata. Una considerazione analoga va svolta anche a proposito del problema di una natura presupposta allo spirito che lo spirito dovrebbe limitarsi a conoscere nella sua dedità: anche la natura non è altro dallo spirito, non è pensabile separatamente dalla soggettività del pensiero in atto, poiché lo spirito «è riflessione: sdoppiarsi come sé ed altro, e ritrovarsi nell'altro» (TGS, XVI,12), sì che né lo spirito può prescindere dalla natura né questa da quello, ma l'uno e l'altra sono l'identica cosa, ossia la soggettività dello spirito. L'autentica dialettica dello spirito si scandisce perciò in tre momenti necessari: «1. la realtà del soggetto, puro soggetto; 2. la realtà dell'oggetto, puro oggetto; 3. la realtà dello spirito, unità o processo del soggetto, e immanenza dell'oggetto al soggetto» (TGS, XVI,13). Di questi, davvero reale è solo la sintesi, anche se essa è resa possibile dalla necessità della tesi e dell'antitesi; sintesi che è il processo con cui l'io «si differenzia, ponendo quindi la propria identità a fondamento della propria differenza» (TGS, XVI,15): «Io non sono mai io,» conclude Gentile, «senza essere tutto in quello che penso; e quello che penso è sempre uno, in quanto vi sono io. La mèra molteplicità appartiene sempre al contenuto della coscienza astrattamente considerato; e in realtà è sempre risolta nell'unità dell'io. La vera storia non è quella che si spiega nel tempo, ma quella che si raccoglie nell'eterno atto del pensare, in cui infatti si realizza. Perciò [...] l'idealismo ha il pregio, non il difetto, del misticismo. Ha ritrovato Dio, e ad esso volgesi, ma non ha bisogno di rifiutare nessuna delle cose finite; ché anzi, senza di esse riperderebbe Dio. Soltanto le traduce dal linguaggio dell'empirismo in quello della filosofia, per cui la cosa finita è sempre la realtà stessa di Dio. E sublima così davvero il mondo in una teogonia eterna, che si adempie nell'intimo del nostro essere» (TGS, XVIII,14, p. 265).

6. I fondamenti della filosofia del diritto

Il libro muove dalla consapevolezza che alla filosofia del diritto non si pervenga muovendo dal diritto o da un qualsiasi concetto empirico, ma solo partendo dalla filosofia. Non ci troviamo dunque di fronte a un saggio di carattere giuridico ma a un'opera filosofica. L'*Introduzione* affronta gli aspetti fondamentali della vita morale, sottolineando il carattere originariamente attivo e creativo dello spirito umano e osservando che la realtà morale è quella che esiste in quanto liberamente prodotta dalla volontà creatrice dello spirito; non nel senso che lo spirito, quando produce il mondo morale, realizzi qualcosa di diverso da sé, ma nel senso che esso produce sé stesso ad un tempo come attività teoretica, attività pratica e realtà morale. Agire significa produrre un'azione morale, poiché l'atto della volontà non è una realtà diversa da quella in cui consiste la volontà, «quasi la volontà fosse sempre la stessa volontà, compia o non compia un certo atto. La volontà è quella che è nell'atto suo» e solo astrattamente può essere separata dal proprio atto. Essa non è una sostanza dotata di una consistenza sua propria al di là degli atti concreti nei quali si manifesta, ma «il suo essere è il suo stesso manifestarsi ne' suoi atti» (FFD, Int., 3). Creando la realtà morale, costituita dal bene e dal male, la volontà crea dunque in effetti sé stessa, e ciò implica che essa non possa che orientarsi *da sé* verso il bene, poiché qualunque educazione che pretendesse indirizzarla dall'esterno in quella direzione non potrebbe ottenere se non la mera apparenza esteriore del bene. La realizzazione concreta del bene, invece, è opera dell'atto con cui la volontà, dialetticamente, cessa di essere produzione del male, e ciò significa che il male è elemento necessario all'esistenza stessa del bene.

È dunque necessario superare la visione intellettualistica dell'etica che immagina, fraintendendo, che volere e bene siano separabili e che bene e male non abbiano nulla in comune l'uno con l'altro. Un superamento che è storicamente possibile solo quando sia stato oltrepassato il punto di vista

naturalistico. L'etica greca non ha saputo elevarsi a questo superiore punto di vista, che fu invece conquistato dal Cristianesimo, vera e propria «etica dello spirito» che Kant per primo ha interpretato in modo davvero filosofico, poiché ha compreso che la volontà non può avere una legge se non è autonoma e se non è universale (FFD, Int., 9). Anche Rosmini ha sottolineato la necessità di fondare la morale su una struttura formale a priori; la proposta rosminiana pare anzi superiore a quella kantiana, poiché ha saputo introdurre nel formalismo etico una «concezione dialettica della volontà» (FFD, Int., 11) che ha consentito la giustificazione concreta non solo del bene ma anche del male. Anche nel pensiero di Rosmini, tuttavia, permangono elementi di astrattezza dualistica, nella misura in cui il filosofo di Rovereto ha continuato a intendere intelligenza e volontà come facoltà distinte (FFD, Int., 12).

Dopo queste premesse, Gentile si interroga sulla legittimità di una filosofia del diritto, osservando che essa ha ragion d'essere solo se il diritto non è concepito sul piano fattuale e fenomenico tipico del naturalismo. Qualsiasi fenomeno determinato in cui si configuri una forma del diritto presuppone infatti «la categoria del diritto» (FFD, I,5) come l'universale immanente al suo realizzarsi storicamente determinato. I *Fondamenti* gentiliani si propongono appunto di «dedurre la necessità della filosofia del diritto» dinanzi a quanti, giuristi e non, «ammettono un diritto e non scorgono il problema specifico della filosofia del diritto» (FFD, I,9). Concepire il diritto come un fatto richiederebbe che ad esso si attribuissero i caratteri della necessità e dell'immutabilità. Se, al contrario, il diritto è posto nella dimensione attiva dello spirito, esso diventa espressione di quella libera creazione del soggetto in cui il soggetto stesso risulta inscindibilmente unito alla realtà del fatto. Sì che il fatto autentico del diritto non è diverso dal fare: l'autentico punto di vista dell'attualismo riesce a «risolvere il fatto nel fare, l'oggetto della nostra esperienza nella nostra esperienza» (FFD, I,14). Qui come altrove lo sforzo è quello di superare quello sguardo astratto sulla realtà (in questo caso sulla

realtà del diritto) che, immobilizzandola, impedisce il riconoscimento del carattere diveniente del reale. Compito della filosofia del diritto diventa perciò comprendere «a quale momento della vita dello spirito si debba il fenomeno giuridico: quale sia il principio che genera i fatti giuridici e in virtù del quale questi fatti si distinguono tra i fatti umani» (FFD, I,17).

La realtà è un prodotto dell'attività del pensiero; esso, a sua volta, non è diverso dalla realtà che realizza, pena la ricaduta nel naturalismo e la condanna del pensiero a «un eterno supplizio di Tantalò» che lo costringerebbe a inseguire sempre di nuovo una realtà in sé che risulterebbe non solo di fatto sconosciuta, ma anche affatto inconoscibile e che lo condannerebbe, perciò, allo scetticismo (FFD, II,2). La posizione di chi ritiene che il pensiero abbia a che fare con una realtà in sé è dunque ingenua e contraddittoria. Ne segue che anche il diritto andrà considerato come un prodotto del pensiero; esso appartiene anzi a quelle forme della realtà «dove più facilmente si vede la spiritualità dell'essere, e dove perciò la tesi idealistica non può incontrare difficoltà» (FFD, II,7).

Lo spirito è atto che realizza sé stesso in forme molteplici le quali, tuttavia, non spezzano l'unità spirituale. Di qui l'impossibilità di considerare come separate l'attività dell'intelletto e quella della volontà, come a lungo e a torto la filosofia occidentale, a partire dai Greci, ha creduto: «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 [...]. La volontà che operi sulla base di una natura, che la condizioni (presupposto dell'intelletto), non è volontà. La sua libertà non avrà un reale significato, se non coincide con un'assoluta creatività» (FFD, III,10). Per pensare correttamente il conoscere e il volere nella loro distinzione, si deve capire che distinguere non significa separare e che la distinzione corrisponde a due sguardi possibili sulla realtà prodotta dallo spirito: «Lo spirito [...] non è ora intelletto e

ora volontà; ma ora si conosce come intelletto, e ora come volontà, essendo sempre intelletto in quanto volontà, e viceversa» (FFD, III,12). Ma cosa vuole una volontà così intesa?

Valore e negazione del valore, bene e male, giustizia e ingiustizia sono realtà contrapposte ma non scindibili se non astrattamente. Il positivo è la negazione reale del negativo, ed è per questo che l'uno non è concepibile senza l'altro, dialetticamente uniti nell'atto dello spirito che, negando il negativo, afferma il positivo: «L'atto del riprovare [il male] e quello del volere il bene sono un solo atto: atto che non è negativo, bensì positivo». La volontà che condanna il male e quella che vuole il bene sono un'unica volontà che è sempre buona: «in ogni caso [...] il volere buono è una crisi interiore onde il bene nasce dal male: e nasce, non presupponendolo, ma ponendolo nell'atto con cui lo nega e se ne trae fuori» (FFD, IV,2); il bene non è, come non è la volontà buona: essi si realizzano; l'uno e l'altra sono uno «svolgimento» in cui nulla è mai conquistato una volta per tutte, poiché il realizzarsi del bene non può prescindere dalla negatività del male. In ciò consiste la natura «tragica» e chiaroscurale di quell'individuo universale che è lo spirito stesso (FFD, IV,3).

Il carattere spirituale e universale della volontà confuta la conflittualità materialistica e naturalistica di matrice hobbesiana, poiché per l'attualismo non esistono individui che, isolati l'uno dall'altro, possano trasformare il loro egoismo in una situazione di reale conflittualità. La guerra stessa non ha nulla a che fare con l'egoismo individuale ed è piuttosto la «risoluzione di una dualità o pluralità nel volere unico» (FFD, IV,4) in un processo inesauribile in cui né la guerra né la pace sono mai date una volta per tutte come realtà isolate: «ogni pace e ogni guerra ha la sua radice e la sua realtà più vera» in quella «dialettica della vita spirituale» che non conosce stabilità e che, correttamente intesa, «è sempre *concordia discors*» (FFD, IV,5). Per la stessa ragione la realtà autentica dell'individuo non è l'esistenza particolare ma la dimensione sociale; questa dal punto di vista empirico «è l'accordo degl'individui», da quello speculativo «è

la *realtà del volere nel suo processo*» (FFD, IV,7). Ciò significa che la dimensione autentica della società non è tanto quella della relazione tra gli individui, ma quella che si realizza nell'interiorità dell'uomo. Perciò né l'autorità né la legge (che peraltro non sono due realtà diverse) hanno un valore estrinseco rispetto all'intimità spirituale degli individui: «come tutte le leggi si fondano nella legge di osservare le leggi (fare il proprio dovere), che non sono se non le forme diverse che essa viene assumendo nel suo sviluppo; così tutte le autorità si fondano nell'autorità ond'è rivestito dentro ciascuno di noi, nel seno dello spirito, che è il più proprio essere di ciascuno di noi, lo stesso soggetto spirituale, la universale persona, e il vero sovrano onde ogni stato è attivo» (FFD, IV,11). Forza e legge non sono distinguibili, poiché «il soggetto della legge è pure il soggetto della forza che la esegue: l'attività dello spirito [...]. La legge è pel soggetto l'atto del suo realizzarsi» (FFD, V,1). Questa è la forza autentica del diritto: una «forza interiore» (FFD, V,4) in cui ogni astratta exteriorità si trasforma nell'intimità dello spirito; anche ciò che, nella legge, può apparire esteriore, altro non è che l'«interna negatività del volere, fuori dal quale è impossibile imbattersi in nulla che abbia un qualunque valore, positivo o negativo, per lo spirito» (FFD, V,6).

Il modo in cui il volere si attua, dunque, è «pura attività morale, buona volontà, bene» (FFD, VI,1). Ma cos'è, propriamente, il volere? Esso non è qualcosa di unitario ma piuttosto unità dialettica di volere e voluto; il volere, infatti, non ha un oggetto esterno a sé stesso, «poiché, qualunque oggetto si voglia, non si vuole se non un modo di essere del volere, che, ogni volta, è l'unico modo in cui il volere possa essere» (FFD, VI,2). Ma volere e voluto, anche se uniti dialetticamente, sono due realtà che possono essere distinte; il voluto, in particolare, «è la legge del volere» (FFD, VI,3), che può anche presentarsi come una realtà che sembra staccarsi dall'attualità del volere; in questo caso «il voluto, come volere già voluto, non è più volere, ma contenuto di volere: non è più legge, ma contenuto di legge; non è più libertà che è forza, ma forza senza libertà; non è più og-

getto che è soggetto, ma oggetto opposto al soggetto» (FFD, VI,5); e questo è, propriamente, *il diritto*, che va distinto dalla *morale* in quanto quest'ultima è una volontà che si realizza, mentre il diritto è volontà che si è già realizzata (FFD, VI,6). Ciò significa che il diritto, pur appartenendo positivamente alla dialettica del volere morale, le appartiene tuttavia in modo solo astrattamente positivo, e che del volere non fa parte solo quel non-essere particolare della volontà che è il male, ma anche quell'essere universale che è appunto il diritto: «il volere è morale, cioè vita attuale dello spirito, in quanto particularizza l'universale e universalizza il particolare. Due processi che sono l'unico processo della individualità dell'autocoscienza» (FFD, VI,7), in cui la volontà trova come voluto non qualcosa di estraneo ad essa o da essa presupposto, ma quello che è lo stesso «contenuto eternamente presente del volere, in tutta la sua ferrea necessità (comandi esso, o vieti)» (FFD, VI,8). Ciò anche se la legge può apparire in tutta la sua durezza, quando la consideriamo nella sua astratta rigidità e non riconosciamo in essa il prodotto della nostra libera attività. La stessa distinzione tra diritto soggettivo e diritto oggettivo è equivoca, poiché questo, correttamente inteso, deriva da quello: «*la mia volontà non è una volontà mia, arbitraria e particolare, ma la stessa forza del diritto oggettivo*» (FFD, VI,9).

Quanto allo Stato, esso non è una realtà che limiti l'individuo. Sino a quando si muove dall'individuo per costruire il concetto di Stato, ci si preclude la possibilità di superare i limiti dell'individualismo contrattualistico e di giustificare concretamente l'esistenza dello Stato. La coscienza moderna annovera tra le sue conquiste più significative proprio la comprensione del carattere storico dello Stato, ma la vera conquista della modernità è quella «della propria libera esistenza nel mondo positivo dei rapporti sociali, organati e definiti nel diritto, riassunti e attuati dal volere universale dello Stato» (FFD, VII,7). Compreso nella sua universalità, lo Stato non è più negazione dell'autonomia e della libertà dell'individuo ma un processo in cui «l'autocoscienza stessa attua la sua infinita universalità, e pertanto la sua libertà,

così nella famiglia e nella società civile, come, in modo più concreto, nello Stato» (FFD, VII,10). Lo Stato cessa così di contrapporsi all'individuo e si radica nella sua interiorità più autentica; e cessa, per la stessa ragione, «l'opposizione della libertà con la legge o con l'autorità» (FFD, VII,11). Ricondotto alla sua dimensione spirituale, lo Stato si presenta, analogamente allo spirito, come una sostanza etica. L'epoca moderna è quella nella quale meglio sembra essere stato colto il carattere spirituale, e perciò etico, dello Stato e, in modo complementare, il senso della libertà come libertà del cittadino nello Stato. Ma lo stesso Hegel, che più di ogni altro si è spinto in questa direzione, non ha esplicitato sino in fondo il senso dell'essenziale identità tra la libertà dell'individuo e quella dello Stato poiché, a causa della permanenza nel suo pensiero e nel suo metodo di un residuo materialistico, non ha potuto attribuire allo Stato quel carattere dell'infinità che è necessariamente richiesto dal carattere etico, spirituale e libero che esso deve possedere. Lo Stato hegeliano, infatti, è solo uno tra gli Stati, sì che la sua volontà è destinata a scontrarsi nella storia con quella degli altri Stati; in secondo luogo esso appartiene alla sfera dello spirito oggettivo, che sta a mezza strada tra lo spirito soggettivo, che non è ancora Stato, e lo spirito assoluto, che è più che Stato; infine dallo Stato hegeliano si distinguono famiglia e società civile le quali, pur essendo la base dello Stato, non sono lo Stato e perciò, in un modo o nell'altro, lo limitano. L'attualismo comprende invece che «lo Stato nel suo valore e nella sua spirituale realtà non è quello che si vede e si chiama Stato nel mondo dell'esperienza» (FFD, VII,16), il quale sarebbe destinato a contrapporsi in continuazione all'altro-da-sé, ma quello Stato intimamente nostro in cui l'altro non è diverso dal nostro altro (o, meglio ancora, dall'altro che noi stessi siamo). Lo Stato, la storia, l'individuo, non si contrappongono l'uno all'altro ma anzi coincidono, in quanto lo Stato è una «forma dell'autocoscienza», che è come dire «una forma di filosofia» (FFD, VII,19). Considerazioni analoghe vanno svolte a proposito della famiglia e della società civile, che solo astrattamente

sono distinguibili dalla realtà concreta dello Stato: nell'attualità dello spirito c'è perfetta identità tanto tra famiglia e Stato quanto tra società civile e Stato (FFD, VII,20).

La forma concreta del volere è l'eticità; quella astratta è invece il diritto, che è il momento oggettivo del volere, ossia il volere considerato «nella sua rigida opposizione al soggetto che vuole» (FFD, VIII,3). È vero che si è soliti parlare del diritto come di una realtà autonoma, ma ciò non basta a provare la concretezza della sua esistenza, poiché chi sostiene l'autonomia della sua esistenza non scorge che l'esistenza giuridica – come quella della natura realisticamente considerata – ha un carattere solo astratto. Nella legge il volere si attua come «volere legale»: essa è legge in quanto «regolatrice dei singoli atti della volontà» che, obbedendo alla legge, si presentano come atti giuridici. Sì che, propriamente, la legge, se è autenticamente legge, non può essere intesa come una vuota forma e l'azione giuridica si presenta sempre come «unità della particolarità della singola volontà e della universalità della legge». Detto altrimenti, «chi dice legge dice dunque, né più né meno, azione giuridica» (FFD, VIII,3). Ed è quest'ultima a costituire propriamente il diritto, ossia il momento oggettivo della volontà, la volontà voluta che vuole sé stessa. In quanto radicati nella volontà, inoltre, diritto e legge non costituiscono affatto un limite in senso negativo ma, semmai, quel limite positivo che coincide con «l'affermazione del libero volere», con la dimostrazione della «potenza del soggetto» inteso nella sua «universalità» e nel suo «sviluppo continuo» (FFD, VIII,5), i quali non sono diversi dall'universalità e dallo sviluppo dello spirito stesso. Ne segue che diritto e legge sono davvero tali solo quando il soggetto non li vede come una realtà estrinseca ma quando, operando, se ne appropria «facendo sua la legge». La «dialettica necessaria» del diritto (FFD, VIII,6) si realizza come un processo di progressiva assimilazione concreta, da parte del soggetto, dell'astrattezza della legge. Sì che è priva di senso (o meramente astratta) la domanda sulla priorità del diritto o della volontà che viene limitata dal diritto, poiché volontà e diritto, libertà e leg-

ge, costituiscono quella sintesi concreta in cui consiste propriamente «l'attualità del volere» il quale, a sua volta, «in tale sua attualità, è volere morale» (FFD, VIII,8).

L'agire morale è così realizzazione concreta di quella sintesi, l'immoralità la separazione astratta dei due momenti della sintesi (libertà e diritto, volere e voluto). Il volere, che nella sua attualità concreta è volere morale, si presenta come sintesi concreta di volontà e diritto, di libertà e legge. Né la politica, in quanto espressione concreta della volontà di un popolo, può sottrarsi al carattere spirituale della vita dello Stato; la volontà di un popolo, infatti, non è cosa diversa dallo Stato stesso, e la politica altro non è che la realizzazione attuale del volere del popolo. Ne segue che «Stato e politica sono tutt'uno» e che la loro distinzione «non può essere se non verbale come quella per cui del volere che è verbo si fa un sostantivo, e si può dire quindi che il volere vuole, quasi che il volere potesse anche esserci senza l'atto del volere» (FFD, VIII,9). Ora, poiché la volontà del popolo, che si realizza nella politica e nello Stato, non è la sommatoria delle volontà dei singoli individui che lo compongono ma «quel volere unico che ognuno di questi individui [...] attua, come volere che valga per volere di tutti», ne segue che ogni individuo è, propriamente, lo Stato stesso, ed è per questo che l'esistenza dello Stato non si realizza nell'esteriorità ma nell'interiorità più profonda dell'uomo: «Come chi cerca sinceramente Dio, non può trovarlo altrove che nel suo petto, così chi vuol vedere questo Stato di cui tutti parlano e di cui pochi riescono a farsi un'idea che non sia affatto fantastica, bisogna che guardi a se medesimo, nella propria coscienza, all'atto onde si vien costruendo la sua personalità. Fuori della quale ci può esser l'ombra, non il corpo dello Stato» (FFD, VIII,10).

7. Sistema di logica come teoria del conoscere

Con il *Sistema di logica* – un libro «fatto più per incitare a filosofare che per esporre una filosofia» – Gentile intese

«colmare l'abisso che nella storia della filosofia del secolo decimonono s'era aperto fra l'antica concezione analitica del pensiero definita nella logica aristotelica e la nuova dialettica dell'idealismo inaugurata da Kant e sviluppata da Hegel» (SL1, p. V). Due modi contrapposti d'intendere la logica che corrispondono a due modi altrettanto antitetici di pensare alla filosofia. Ma per l'attualismo si tratta di una duplicità astratta che va superata per porre in modo nuovo il problema logico, come superiore unità concretamente conciliata dell'uno e dell'altro punto di vista, dimostrando «nell'analitica degli antichi, studiata alla luce della filosofia a cui s'ispirava, il fondamento della dialettica dei moderni quando questa a sua volta s'intenda nella sua storica connessione col pensiero da cui trasse e trae la sua ragion d'essere» (SL1, p. VI).

Distinta la logica come disciplina filosofica dalla logica come disciplina scientifica particolare, e criticate tanto la concezione atomistica delle scienze quanto i vani tentativi di organizzazione astratta del molteplice in unità sistematica, Gentile sottolinea il carattere universale della filosofia, che la rende *qualitativamente* diversa dalle scienze particolari, che sono fondate su un concetto empirico e dogmatico del particolare che rende impossibile il particolare stesso, il quale «è certamente, in primo luogo, parte del tutto; ma, in quanto parte, esso [...] dev'essere in relazione (per lo meno di reciproca esclusione) col resto, e deve pertanto comprendere nel proprio concetto (cioè, in sé) tale resto, come elemento costitutivo, ancorché in modo negativo, del proprio essere» (SL1, Intr., I,4). Il particolare come tale non esiste: esiste solo l'universale che comprende in sé il particolare come parte organicamente connessa all'altro da sé (SL1, Intr., I,6). Si deve comprendere che non ci sono, propriamente, una conoscenza della parte e una conoscenza del tutto, ma un solo genere di conoscenza che è, insieme, «conoscenza del particolare nella sua universalità» e «conoscenza dell'universale nella sua concreta particolarità». Si tratta di una conoscenza che coincide con la filosofia, dalla quale le scienze empiriche si distinguono in ragione della loro im-

possibile volontà di spezzare il legame tra particolare e universale, e che è un sapere immanente in ogni forma di pensare: non c'è aspetto del pensare o atteggiamento dello spirito (compresi quelli che possono apparire inessenziali e irrilevanti) che non sia nella sua essenza filosofico; e non per caso la filosofia è stata caratterizzata, sin dall'inizio, dallo sforzo di pensare *tutte* le cose nella loro *unità*. Sforzo che può realizzarsi in modo concreto solo ove si intenda «l'essenza affatto ideale della realtà», poiché la totalità «non può costituirsi astraendo dal pensiero in cui si pone» (SL1, Intr., I,8). La realtà che può essere intesa in modo concreto è pensiero; la filosofia, perciò, non può essere se non scienza universale del pensiero, dalla quale ogni altra disciplina trae il proprio significato e il proprio valore autentico, e nella quale «rientra la logica se non voglia essere una scienza particolare che presupponga il suo oggetto»: la logica ha come oggetto il logo, ossia «il pensiero vero», «la verità nella sua intellegibilità» (SL1, Intr., I,9). Nella sua storia millenaria, tuttavia, né la logica descrittiva né quella normativa hanno saputo elevarsi alla considerazione concreta del logo, poiché hanno continuato a presupporre il loro oggetto e a restare legate alla particolarità; ciò ha impedito di conseguire l'autentica necessità e ha fatto pensare che si possa ragionare in modo diverso da come di fatto si ragiona. Ma ragionare è possibile solo a condizione «che ciò che si deve pensare sia vero»; diversamente «pensiamo con una logica che non è la logica (la vera logica, la verità)» (SL1, Intr., I,11). L'attualismo intende perciò il logo concreto come atto puro del conoscere e, poiché esso è la realtà universale cui mira la filosofia, è necessario riconoscere che «la sua storia, essendo la storia del concetto suo, coincide [...] con la storia della filosofia, o, se si vuole, del problema fondamentale della filosofia» (SL1, Intr., II, 1). Storia che dà sì luogo ad una molteplicità di problemi distinti, i quali però non sono separabili dall'unità del problema in cui consiste il concetto dell'immanenza dell'universale nel particolare.

Storicamente il logo è stato concepito nei due soli modi in cui è possibile concepirlo: astrattamente «come semplice

realtà», oppure concretamente «come intelligibile», come realtà interna all'intelletto (SL1, Intr., II,2). La storia della filosofia si scandisce perciò in due epoche, quella della «filosofia greca», costruzione ingenua della realtà intellegibile, e quella della «filosofia cristiana», che ha prodotto la progressiva consapevolezza «dell'opera dello spirito nella produzione della realtà» (SL1, Intr., II,3). La prima è un processo di «progressiva spiritualizzazione del reale» (SL1, Intr., II,5), di progressiva costruzione di quell'intellegibile che deve render ragione, oltrepassandola, dell'esperienza; ma anche nei momenti di più alta spiritualizzazione essa non è riuscita mai a liberarsi del tutto dal naturalismo che, di fatto, le ha impedito di essere davvero una filosofia, rendendola simile alle scienze particolari (SL1, Intr., II,10). La filosofia moderna segue il percorso opposto: «comincia dallo spirito, e attraverso lo spirito mira a restaurare l'intellegibilità d'ogni reale, quello compreso che si presenta empiricamente come natura» (SL1, Intr., III,1).

Parte prima. Il logo o la verità. Poiché la logica è scienza del logo, ossia della verità, la scienza della logica può sorgere solo (e così storicamente è sorta) con la distinzione consapevole tra il pensiero che è *saputo* come vero e il pensiero che è *saputo* come falso. Il vero della logica, infatti, non è semplicemente quello che si distingue dal falso, ma «quel che vale come vero, che s'abbia cioè diritto di far riconoscere, e dovere pertanto di riconoscere vero» (SL1, I,1): la verità del pensiero è la verità di un pensiero *necessario* – tale cioè che non possa essere pensato altrimenti – e *universale* – poiché «la necessità si dimostra nella esclusione della possibilità che altri soggetti, o lo stesso soggetto in circostanze diverse (onde verrebbe ad essere diverso da sé, e quindi un altro soggetto) pensino altrimenti» (SL1, I,2). Vi sono tuttavia due modi per intendere il pensiero vero, a seconda che si consideri il pensiero come ciò che noi di fatto pensiamo (logo soggettivo) o come il nostro pensare ciò che deve essere pensato (logo oggettivo). È una distinzione senza la quale non potrebbe sorgere alcun problema logico

e che tuttavia «importa e suppone, al di sotto della differenza, una identità fondamentale [...]. Il logo soggettivo deve differire bensì dall'oggettivo, ma deve anche coincidere con esso» (SL1, I,4). Identità e differenza sono coesenziali alla verità, così come verità e pensiero sono stretti da un rapporto inscindibile. Ne segue che il problema della verità può essere posto in due modi, a seconda che siano presupposte l'unità o la differenza, modi che corrispondono rispettivamente alla metafisica come si è configurata storicamente dall'antichità a Kant e alla logica che, muovendo dalla differenza, ha ricercato i «caratteri formali del pensiero che possa immedesimarsi col logo» allo scopo di «instaurare quell'unità in cui è il suo ideale» (SL1, I,6).

Ma cosa accade quando il pensiero si distacca (o pretende, illudendosi, di distaccarsi) dal logo? Se si intende la verità come qualcosa che, pur dovendo essere scoperta, è quella che è in se stessa, prima e dopo essere stata scoperta, allora la verità viene intesa come una realtà trascendente rispetto al pensiero e, di conseguenza, il suo rapporto col pensiero risulta di fatto inessenziale. In questo modo la verità, che è relazione di soggetto e oggetto, viene intesa come qualcosa di meramente oggettivo che esclude da sé «il soggetto col suo desiderio insoddisfatto di verità» (SL1, I,9). È un concetto di verità del tutto «assurdo» (SL1, I,12), che conduce il pensiero o nelle maglie dello scetticismo o al concetto della verità come immanenza (SL1, II,1). Ad esso si giunge attraverso un cammino che inizia dal tentativo della filosofia moderna di conciliare la trascendenza del logo con l'attività dello spirito; tentativo che solo in apparenza, tuttavia, rivendica davvero i diritti del soggetto, poiché resta ancorato alla presupposizione di un dato esterno e autonomo rispetto al soggetto. Il punto è che «la verità, se ha da essere verità della cognizione, non dev'essere presupposta alla cognizione, né fuori, né dentro allo spirito; poiché una verità presupposta all'atto conoscitivo dentro di esso spezza lo spirito in due parti tanto diverse e tra loro opposte, quanto si può pensare che siano lo spirito e una realtà esterna al medesimo» (SL1, II,4). Primo assertore del carat-

tere immanente della verità è stato Protagora, sostenitore di un relativismo in cui «il concetto della verità trascendente pare sia sparito» (SL1, II,5) – e non per altro Platone lo combatté con tanta acrimonia – ma nel quale esso permane in quanto l'uomo, misura di tutte le cose, non è inteso compiutamente come soggetto, ma come «uno degli oggetti presenti al soggetto che è attualmente tale» (SL1, II,5). Sì che la dottrina di Protagora «ci dimostra il difetto che deve evitare l'immanentismo il quale voglia davvero sfuggire all'assurdo della trascendenza, ma non ci fornisce l'esatto concetto della verità immanente»: la verità è una relazione conoscitiva a priori che «pone i suoi termini, e non li presuppone» (SL1, II,6, corsivi miei), in una sintesi dove la dualità non è né negata né astrattamente presupposta, ma posta in modo concreto nell'unità (SL1, II,7). È una «dottrina *volontaristica* della verità», fondata sul concetto «che la verità vale come verità quando non è il presupposto, ma l'affermazione dello spirito nella sua libertà» (SL1, II,8). Dottrina che più volte la storia del pensiero ha provato ad affermare, anche se in modo improprio e tornando sempre di nuovo a contrapporre la volontà all'intelletto; e che ha, pur con tutti i suoi limiti, il merito di evidenziare il carattere essenzialmente «morale» della verità (SL1, III,1). Essa si è affermata in tutto il suo vigore soprattutto con Cartesio, il quale «ben si può dire il fondatore del concetto filosofico del soggetto come autoctisi», poiché la stessa chiarezza del *cogito* trova il suo momento di autentica concretezza in quell'«atto di libertà, che riconosce la chiarezza dell'idea, e cioè ne afferma la certezza» (SL1, III,2). Una certezza, quella dei moderni, che è propriamente unità di fede e certezza; per intenderla in modo adeguato bisogna fare attenzione anzitutto a quel problema del «valore della verità» che il pensiero filosofico non ha saputo affrontare in modo davvero speculativo, prigioniero com'è stato dell'astrattezza naturalistica dell'intelletto e incapace di intendere in modo concreto la libertà del soggetto come luogo di costruzione della verità (SL1, III,5).

La verità, in quanto è l'essere più intimo del pensiero, è

identica alla certezza: è il processo di produzione di sé in cui consiste il pensiero stesso. Da ciò segue che essa è anche identica al valore, poiché nessuno dei due termini – la realtà e l'idea – che costituiscono il valore può essere presupposto al pensiero in atto ed essere inteso come una realtà in sé già costituita. Solo quando l'unità della realtà e dell'idea si identifichi con «l'atto del pensiero nel suo svolgimento [...] avviene quell'unificazione di essere e non-essere (idea e materia), che Platone cercò sempre invano, e lasciò dopo di sé come il segreto della filosofia» (SL1, IV,2). Posto l'essere come immediato e identico a sé, si è costretti (come, secondo Gentile, è accaduto a Parmenide) a porre anche l'immutabilità, ossia a negare il divenire che, in quanto tale, implica sempre differenza e mediazione. Ma l'essere immediato ed estraneo al pensiero è «impensabile»; il suo essere stesso gli impedisce di essere pensiero, perché «il pensiero è mediazione». Uscire dall'immediatezza è possibile solo a patto di introdurre il non-essere nell'essere, rendendo così possibile la mediazione dialettica (SL1, IV,4), quella negazione dell'essere che si presenta però come «la sola vera e concreta affermazione che si possa fare dell'essere» poiché, se il pensiero non negasse l'essere, non potrebbe nemmeno distinguersi da esso quel tanto che basta per poterlo affermare (SL1, IV,5). Sì che il pensiero non è propriamente né essere né non-essere, ma l'una e l'altra cosa insieme, poiché deve diventare ciò che è e, per riuscirci, deve negare la propria identità; proprio negandola, tuttavia, esso riafferma sé stesso, sì che il pensiero in atto «è [...] non essendo, e non è essendo. Unità di essere e non-essere che s'intende quando si pensa il *divenire*» (SL1, IV,7).

La realtà è il divenire del pensiero perché, propriamente, solo il pensiero diviene e nulla è pensabile, se non astrattamente, al di fuori di esso. Il divenire è l'atto con cui il pensiero pone sé stesso come processo di superamento dell'immediatezza della data fattuale. Ma come si può conciliare l'eternità del vero e del valore con la storicità del divenire? Anzitutto osservando che la storia si manifesta come dive-

nire solo nell'unità attuale del pensiero e non quando la si interpreta come successione di fatti atomisticamente intesi (ciascuno dei quali, di per sé stesso considerato, non diviene, ma è); e l'unità «è eterna», sì che non c'è alcuna antinomia tra eternità del vero e processualità storica, poiché, anzi, la verità «è assoluto eterno valore appunto *perché* divenire» (SL1, IV,10, corsivo mio). Analogamente non c'è alcuna antinomia tra necessità e libertà le quali, inscindibilmente presenti in quell'attualità dello spirito che «è insieme suprema necessità e suprema libertà», costituiscono l'autentico valore della verità e di quell'«essere autonegativo» che è descritto dall'attualismo (SL1, V,1). Né il soggetto né l'oggetto preesistono all'atto concreto del conoscere, atto con cui lo spirito conosce in modo processuale e assolutamente libero sé stesso: lo spirito «non conosce altra realtà fuori di sé» (SL1, V,4), non presuppone alcunché e perciò, «nell'atto di porre, è assoluta libertà» (SL1, V,5). Il soggetto è *causa sui* e perciò è libero; libero di quella «libertà che è conquista, e perciò valore dell'essere nel suo farsi quel che è» (SL1, V,6) ma che è anche solo astratta sino a che non «s'immedesima col suo opposto» (SL1, V,7). La libertà perciò si realizza nell'atto con cui il soggetto si oggettiva risolvendosi in un oggetto che non può che porsi come un limite nei confronti della libertà del soggetto. In ciò consiste la necessità cui il soggetto, che pure è essenzialmente libero, è sottoposto. Si tratta, come s'intende, di una necessità sui generis, che il soggetto stesso si crea al fine di poter essere autenticamente sé stesso.

Essere liberi implica la possibilità della scelta. Essa, in senso radicale, è scelta non tra diverse modalità dell'essere ma «tra essere e non essere: tra il proprio essere, che tuttavia non è, e deve divenire, e il proprio non essere». Scelta che si attua «mediante l'atto autocreativo, in cui il porsi del soggetto consiste» e che non può essere negato se non cadendo in errore. Errore che non è qualcosa che si contrapponga alla verità standole comunque accanto come una possibilità alternativa: «una conoscenza falsa propriamente non c'è. La conoscenza, se è conoscenza, in quanto è cono-

scenza, è vera; e se è falsa, in quanto è falsa, non è conoscenza»; l'errore è «il non-essere del sapere in luogo del suo essere: un sapere che non è sapere» (SL1, V,9). Per converso, la verità non è una correzione dell'errore, ma l'uscita del pensiero dal non sapere e dal non-essere. Il vero è il positivo, il falso la sua negazione. Ma negativo e positivo sono legati da un nesso dialettico il quale fa sì che «la necessità della verità è pur la necessità del suo contrario» (SL1, V,10) e che l'errore è essenziale alla verità e ad essa immanente: la verità è tale solo nel processo in cui, unita essenzialmente all'errore al modo in cui l'essere, nel divenire, è unito al non-essere, si fa verità concreta riconoscendo l'errore come errore.

Il valore della conoscenza si identifica con la libertà del conoscere. Ma di che valore si tratta? di un valore teoretico o di un valore pratico? abbiamo a che fare con la verità o con il bene? Domande cui non si può rispondere se non ci si libera dal presupposto realistico-naturalistico; allora si riconoscerà che «per esser attività, il conoscere non si deve più opporre al volere, ma dev'essere, già esso, quello che si cercava fuori di esso, nel volere: cioè, appunto, il volere»; e, di conseguenza, che «il valore del conoscere o la verità è valore morale» (SL1, VI,3) poiché la legge morale è la legge stessa del valore e la distinzione tra teoresi e prassi non è una separazione, ma un distinguersi nell'unità dello spirito. Viene così conseguito «il miglior titolo di merito dell'immanentismo», l'unico punto di vista possibile per una logica filosofica: l'unificazione concreta e dialettica «di conoscere e volere, e di verità e bene, di logica e moralità» (SL1, VI,11). Nel passato, invece, la logica è stata analitica e astratta, anche quando le apparenze sembrano descriverla come una logica dialettica. Anche nella logica del logo astratto c'è comunque qualcosa di vero, ossia il momento dell'oggettività del pensiero, purché esso non sia inteso come esaustivo della totalità della realtà concreta del concetto, ma come momento necessario della concreta attività del soggetto. Il soggetto, infatti, è ad un tempo soggetto ed oggetto: «è, in uno, libertà del soggetto e necessità dell'ogget-

to» (SL1, VII,4) e per questo è processualità diveniente e non statica sostanza. Un soggetto che sia solo soggetto, ossia un soggetto finito, così come ce lo presenta l'esperienza intesa in modo naturalistico, non può essere in alcun modo congruente con la verità infinita; le corrisponde invece il vero soggetto, produttore dell'esperienza e del conoscere (SL1, VII,5). Il puro conoscere «non presuppone nulla, ma pone sì il soggetto e sì l'oggetto nella loro viva unità, in guisa che l'oggetto non sia se non la realtà dello stesso soggetto nella sua idealizzazione; e il soggetto perciò non possa avere altro limite che quello che egli stesso pone a se medesimo» (SL1, VII,6). Con il che si ribadisce che l'unità soggettiva dello spirito non esclude affatto la dualità di soggetto e oggetto, ma nega solo la loro posizione astratta che, rendendo impossibile ogni concreta relazione, rende impossibile la concretezza stessa del pensiero. L'opposizione, infatti, non ha realtà se non è riflessa, ossia contenuta nella coscienza dell'opposizione; una coscienza che «importa che, oltre il soggetto che si oppone all'oggetto e a cui è opposto l'oggetto, c'è un soggetto a cui è presente sì l'oggetto e sì il soggetto nella loro opposizione: un soggetto, nel quale quell'opposizione vien meno». L'uno e l'altro intesi non in modo astratto (ciò costringerebbe a un rinvio all'infinito della soluzione del problema della loro unità) ma come originariamente uniti e differenziantisi nell'attività stessa del pensare (SL1, VII,8). Ciò che è tolto nel sapere concreto è il carattere astratto, ossia immediato, del soggetto come dell'oggetto, che vanno pensati come opposti dialetticamente uniti nella realtà del pensiero in atto: perché si realizzi quella concretezza del pensiero «che è negazione dell'immediatezza di ogni posizione astratta, è necessario che l'astrattezza sia non solo negata ma anche affermata [...]». 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 [...] se non salvasse la verità come ferma torre, oggetto eternamente opposto alla libertà del soggetto, non varrebbe più d'un fuoco che altri volesse alimen-

tare di niente. La vera dialettica non è quella che nega l'oggetto, bensì quella che ha coscienza della sua astrattezza, e quindi della concretezza, da cui esso attinge i succhi della sua eterna vitalità» (SL1, VII,9-10).

Parte seconda. La logica dell'astratto. Il punto di vista del concreto riconosce che «la logica dell'astratto è la logica del pensiero astratto, ossia del pensiero in quanto oggetto a se stesso, considerato nel momento astratto della sua oggettività, onde rinnova *nel pensiero* la posizione dell'essere che è puro essere» (SL1, I,1). Questa logica nasce col concetto socratico e trova la sua «legge fondamentale» nel «*principio di identità*» (SL1, I,4), ossia nel realizzarsi nel pensiero della relazione di «identità dell'essere con se medesimo»: « $A = A$ è il principio della logica» (SL1, I,1). Ora, poiché l'identità è pur sempre pensata (poiché l'essere che è identico a sé è l'essere che è pensato) l'affermazione dell'identità è anzitutto «*l'affermazione* del pensiero. Di guisa che l'identità dell'essere è l'identità dell'affermazione in cui il pensiero pone l'essere che pensa» (SL1, I,4). Ma affermare equivale a negare la negazione di ciò che s'afferma, sì che «la legge fondamentale del pensiero studiato dalla logica dell'astratto, oltre alla forma del principio di identità, ha quella del *principio di non contraddizione*, che si può formulare schematicamente così: " A non è *non-A*"» (SL1, I,7). I due principi (identità e non-contraddizione) non sono (contrariamente a quanto riteneva Aristotele) se non equivocamente riducibili l'uno all'altro, poiché «la verità oggettiva non deve apprendere nulla da' suoi negativi: nella sua stessa struttura dev'esserci così il proprio essere come l'espulsione del suo non-essere. La contraddizione, infatti, non è estrinseca all'essere in quanto identico a se stesso, cioè pensato: c'è dentro, e vi è negata» (SL1, I,7). Il principio di identità e quello di non-contraddizione sono principi diversi ma coesenziali e formano perciò un solo principio. Si deve perciò affermare non solo che A è identico a sé stesso ($A = A$) e opposto al proprio opposto (A non è *non-A*), ma anche che i due opposti, in quanto tali, si esclu-

dono l'un l'altro (A o è A , o è $non-A$): è il *principio del terzo escluso*, «terza forma fondamentale del pensiero pensato» che unifica i due principi suddetti (SL1, I,9). Quanto al principio di ragione sufficiente, esso è momento essenziale dello sforzo con cui Leibniz rivendicò la libertà dello spirito contro il panteismo naturalistico di Spinoza (SL1, II,3); gli equivoci concettuali connessi alla nozione di possibilità e a quella di causalità gli impedirono tuttavia di comprendere in tutta la sua complessità il carattere intrascendibile del pensiero e l'essenziale libertà che gli compete, sì che anche la riflessione leibniziana non ha saputo superare la logica dell'astratto.

«L'essere che è pensiero pensato è [...] il sistema chiuso della mediazione in cui l'essere è identico a se stesso, negando la propria astrattezza di essere immediato, e ponendo come vera la mediazione in quanto è falsa l'immediatezza [...]. Ora il concetto di identità, affinché non sia essa stessa quell'astrazione che è l'immediatezza, importa non pure la identità, ma anche la differenza di cui la identità deve essere risoluzione» (SL1, III,1). L'unità non è dunque l'immediato, ma il risultato di una mediazione che concilia la differenza, che è immanente all'identità ed è, propriamente, ciò che la rende possibile e necessaria. Il pensiero, di conseguenza, è altrettanto necessariamente sintesi quanto analisi: un pensiero semplicemente analitico, così come uno solo sintetico, non si danno se non astrattamente e non sono autentico pensiero pensante (SL1, III,4). L'analisi intende i termini del pensiero, che ne costituiscono la concretezza, «dividendo quel che la sintesi unisce» (SL1, III,6). Essa, tuttavia, non separa ciò che nella sintesi è unito, considerando i termini che compongono la sintesi come irrelati, ma dividendoli nel rapporto reciproco della sintesi, in una circolarità la quale non è che l'autoporsi e l'autopensarsi del pensiero pensante; posizione con cui il pensiero, ponendo sé stesso, pone l'intero della realtà.

La logica autentica, che è l'autentica grammatica del pensiero, deve superare l'astrattezza delle forme nominali e verbali della grammatica propriamente detta sottraendole al loro

isolamento e comprendendo l'autentica struttura del giudizio come quella sintesi di nome e di verbo (ossia di soggetto e di predicato), «onde l'essere si media nella sua identità con se stesso» (SL1, IV,7). Giudizio che a sua volta «non è pensabile se non attraverso le sue forme distinte secondo la *qualità*, la *quantità* e la *modalità*» (SL1, V,1) e che si articola, come Aristotele ha insegnato, secondo la struttura della deduzione sillogistica, un modello di ragionamento imprescindibile per la logica del pensiero ma limitato, poiché chiude il pensiero «entro certi termini, che, limitando il pensiero, lo fanno essere» (SL1, VI,10). Sì che il sillogismo è uno strumento sterile (in quanto riferito all'astrattezza del pensiero pensato) ma anche di enorme valore «come momento della dialettica dell'atto del pensare» (SL1, VI,11). Quanto all'inferenza induttiva, storicamente considerata antitetica rispetto alla deduzione, commette un errore analogo a quello del ragionamento deduttivo, poiché si propone anch'essa di cercare la verità in una dimensione che trascende il pensiero in atto.

Cos'è allora il concetto, che è l'oggetto specifico della logica dell'astratto? Esso «non è il termine del pensiero, semplice particolare, essere naturale, che bisogna si sdoppi, e cioè si neghi come essere particolare e naturale o termine, per essere pensato», ma è esso stesso «il pensiero per eccellenza» (SL1, VIII,1). Ed è questo che la vecchia logica ha frainteso, intendendolo non come pensiero vivente ma come mero termine logico. Correttamente inteso, invece, il concetto logico «raccolge in sé tutto il pensabile, non come astratta forma dell'essere, bensì come l'essere stesso in quanto pensabile, quale ci si rivela nel pensiero che pensiamo» (SL1, VIII,9). Ma il concetto non esaurisce la totalità dell'essere e del pensiero: esso «è molto, ma non è tutto» poiché, per quanto esso sia senz'altro verità infinita, esso «non è più che materia del pensiero» (SL1, VIII,10) vivificata dall'infinita attività dello spirito.

Parte terza. La logica del concreto. Che la logica dell'astratto abbia una sua ragion d'essere e una sua verità non significa che non necessiti di un superamento che la integri

«in una dottrina più comprensiva» (SL2, I,1). Pur avendo compreso la necessità di intendere l'identità come relazione, infatti, essa, avendo concepito il pensiero come una realtà identica a sé stessa e la verità come giudizio sillogistico, «ha messo in chiaro che questo logo è un logo chiuso, incapace affatto di *progresso*» (SL2, I,4) e che dunque non è un pensiero pensante ma un pensiero pensato, al quale, si badi, non è possibile rinunciare, poiché nell'atto di chi pensa vi sono necessariamente l'uno e l'altro, il pensare e il pensato. L'atto del pensare è comunque primo: «*Il pensare non presuppone nulla; e il pensato, assolutamente, presuppone il pensare*. Proposizione difficile forse a intendere esattamente [...] ma alla quale non si possono fare eccezioni e restrizioni senza annullare [...] ogni possibilità di pensare e condannarsi all'assurdo» (SL2, I,8, corsivo mio). Poiché il pensare genera in sé il pensato e ad esso non può rinunciare, «l'errore non consiste nell'assunzione di questa logica del pensato, ma nell'illusione che una tale logica possa reggersi in se stessa e rappresentare tutta la logica» (SL2, I,9): la logica dell'astratto (ossia del pensato) ha bisogno di fondarsi altrove, nella logica concreta di quel pensare che è *conditio sine qua non* del pensato. La quale altro non è che la logica dell'atto del pensare, ossia quella dell'unico pensiero che esiste ed è reale in modo concreto, che abbia davvero valore e realtà: «L'idealista dell'immanenza assoluta non deve spiegare con la dialettica dell'atto spirituale qualunque verità e qualunque errore; ma la verità e l'errore di quel pensiero che solo per lui è veramente tale: la verità mia nell'atto che penso, e il mio errore nello stesso atto» (SL2, I,12). La verità porta in sé, come negato, l'errore astratto che essa stessa, realizzandosi concretamente, ha superato. Il germe del proprio superamento il logo astratto lo porta dentro di sé (SL2, II, 2), sì che, propriamente, anche il logo astratto «non è altro che l'Io stesso» (SL2, II,4). È qui la radice dell'essenziale solitudine della Verità, che è la nostra stessa solitudine: prestiamo ascolto alla Verità quando prestiamo ascolto a Noi stessi e ci distacciamo tanto dal presunto mondo esterno quanto dal nostro piccolo io indivi-

duale cui deve subentrare «il grande Io» che è «l'Io di tutto» e che «parla come la Verità stessa» (SL2, II,5). È proprio con la scoperta dell'Io anche nel logo astratto che si realizza il passaggio dall'astratto al concreto (ossia dal pensiero pensato al pensiero pensante). Solo unendo (ossia operando una mediazione tra) logo astratto e logo concreto si raggiunge «una logica assoluta, che non nega né l'astratto per concreto, né il concreto per l'astratto; ed è perciò la logica del vero concreto, lo *spirito*» (SL2, II,10).

Il limite fondamentale del logo astratto deriva dalla sua natura circolare: il processo che fa sì che il concetto si realizzi come giudizio e quest'ultimo, a sua volta, come sillogismo e come sistema enciclopedico è e non può non essere «processo esaurito» (SL2, III,1) in cui il movimento si irrigidisce nell'immobilità di una verità trascendente (SL2, III, 1, p. 29). Ma tale circolarità non è eliminabile, poiché senza di essa non potrebbe realizzarsi nemmeno il pensiero in nessuna delle sue forme (SL2, III,3) e l'aspirazione stessa alla verità altro non è che un «desiderare di chiudersi in quel circolo» (SL2, III,5). È, quello del circolo, un desiderio così profondo e così intimamente connesso alla vita dello spirito, che si può indicare in esso la radice dell'intera vita dello spirito (SL2, III,6). Ma ad esso si accompagna il sentimento contrastante della trascendenza di quella stessa verità che si realizza circolarmente. Il logo astratto è caratterizzato appunto dalla dialettica di desiderio e possesso, l'uno e l'altro «opposti eppure armonicamente consonanti, e reciprocamente complementari. Si desidera quello che non si possiede; ma si desidera *possedere* quello che non si possiede» (SL2, III,8). Il concetto del logo astratto, tuttavia, è destinato a risolversi storicamente e idealmente nel concetto del logo concreto. La logica dell'attualismo è infatti conseguenza necessaria dello sviluppo storico della logica del passato, di cui realizza la verità superando quella concezione naturalistica che presuppone il reale allo spirito; superamento necessario, poiché lo spirito, nell'atto in cui afferma il presupposto naturalistico, lo supera «affermando non propriamente la natura, come gli pare, ma la propria conoscen-

za della natura; non il concetto, ma il proprio concetto del concetto» (SL2, IV,3). Ma superamento non è negazione: il logo astratto è essenziale alla costruzione concreta del logo, che si realizza infatti come «identità mediante la differenza» (SL2, IV,5), come unità dialettica di astratto e concreto, di oggetto e soggetto, che il pensiero unisce mantenendoli opposti e correlativi. Anche il logo concreto si realizza perciò circolarmente, come un «uscire da sé per tornare a sé; perdersi [...] per ritrovarsi» (SL2, IV,6); ciò che lo differenzia dal logo astratto è il carattere aperto del circolo in cui esso consiste. E non solo logo astratto e logo concreto non sono scindibili, ma anche il logo astratto ha una sua concretezza, determinata dal suo essere compreso nel pensiero in atto in cui consiste il logo concreto. L'inerenza dell'astratto al concreto, inoltre, va pensata «come intrinseca germinazione del risultato in cui termina un processo dinamico vivo. Il logo astratto è l'oggetto in cui si rappresenta a sé il logo concreto: attuale perciò nell'attualità stessa del logo concreto» (SL2, IV,7). Si tratta, a ben vedere, della prosecuzione e dell'inveramento della strada aperta da Cartesio e proseguita dall'idealismo trascendentale di Kant che vide nell'Io penso l'orizzonte intrascendibile della totalità del pensabile. Anche se l'idealismo trascendentale si è retto su un presupposto oggettivistico, affermando l'esistenza di una materia cui applicare le forme attive della soggettività pensante, esso tuttavia «conduceva necessariamente a dedurre la materia dalla forma; e però a smaterializzare del tutto l'oggetto del conoscere» (SL2, IV,11). Il mondo non è materia, è forma, immaterialità: il cosiddetto mondo materiale esiste «in quanto pensandosi viene smaterializzato, e risolto tutto nella vita dello spirito» (SL2, IV,13).

Viene così conseguita la legge fondamentale del logo concreto, che non è l'identità astratta ($A = A$) ma l'identità concreta, nella quale l'Io trascendentale pone originariamente sé stesso ($Io = Io$). Essa, rispetto all'identità astratta che «esprime l'identità del pensiero differenziato [...], esprime la differenza del pensiero identico»; sì che il pensiero, «che come logo astratto si ripiega su se medesimo e

afferma la propria identità, è quel pensiero che nel logo concreto si aliena da sé e si pone per tal modo innanzi a sé come quell'identità che è logo astratto; poiché l'altro, in cui l'identico originario si aliena opponendo sé a sé, è appunto il logo astratto: non A , ma $A = A$ » (SL2, V,1). La circolarità del pensiero è dunque prodotta dalla concretezza dell'io pensante, il quale crea circolarmente sé stesso creando ad un tempo quell'altro-da-sé che è il pensiero astratto. Sì che il carattere specifico dell'identità dell'Io con sé stesso viene compreso e distinto dall'astratta identità di A con sé stesso solo quando si scopre anche l'identità essenziale dell'Io con il non-Io, poiché solo quest'ultima non è mai posta immediatamente, «ma si genera, si pone». L'Io non è mai quello che è, ma quello che volta per volta si fa (SL2, V,4). Ma ciò è possibile solo se l'Io si differenzia da sé, di quella differenza assolutamente radicale che è la stessa differenza tra l'essere e la sua negazione: «Quell'identità di A e $non-A$, che la logica dell'astratto respingeva come la contraddizione, è invece la legge immanente del logo concreto. La contraddizione anzi che la morte del pensiero, quale appariva nella logica dell'astratto, qui si palesa la vita del pensare» (SL2, V,5).

Solo la dinamicità dell'Io consente un'affermazione autentica del divenire, che è sempre e solo il divenire del pensiero: «Niente diviene al mondo [...]. Spinoza ha ragione. Il flusso, la mutazione, l'evoluzione della natura è mera apparenza [...]. Quel che diviene è il pensiero, questo eterno Atlante, che sorregge il mondo» (SL2, V,6). Pensare l'Io come unità che si differenzia dialetticamente, come libera creatività e autocreazione, come autoriflessione creativa è necessario per poter pensare correttamente il divenire: il mondo (naturalisticamente inteso) c'è, il pensiero pensante diviene e «niente di spirituale esiste» in modo analogo all'esistenza degli oggetti della natura. La dimensione dello spirito trova il proprio valore solo quando la rendiamo viva creandola inesauribilmente con il nostro pensare attuale: ogni opera «si perpetua nella storia, mantenuta, sorretta, creata e ricreata in perpetuo dal lavoro incessante e infati-

cabile dello spirito. *Niente c'è nel mondo dello spirito, che è quello del logo concreto: tutto diviene»* (SL2, V,7, corsivo mio). La legge fondamentale del logo concreto non è dunque una norma distinta dal pensiero, ma l'atto stesso del pensiero concreto che, creando sé stesso, crea la propria legge ed è legge a sé stesso (SL2, VI,2). Solo così è pensabile un pensiero che sia in senso assoluto verità, poiché quella dell'Io che pensa sé stesso è l'unica dimensione davvero inoltrepassabile e ogni altra forma del pensare non è che una delle forme dell'astratto. Concretamente «l'uomo che pensa il mondo, in realtà pensa se stesso pensante il mondo: realizza se stesso in quanto coscienza del mondo: quella determinata coscienza, in cui egli a volta a volta attua se stesso» (SL2, VI, 3). Tanto l'Io quanto il non-Io sono originariamente posti dall'attività sintetica del pensare che, ponendoli, li relaziona dialetticamente. Il nodo cruciale dell'attualismo consiste appunto nell'affermazione del carattere originario, unico e totalizzante dell'atto di pensiero con cui l'Io, ponendo sé medesimo pone insieme l'altro-da-sé e il tutto: «Prima dell'atto in cui l'Io celebra la sua spiritualità non c'è nulla [...]. È l'atto il Primo. E questo atto è Io, autocoscienza [...]. Né dicendo che l'atto è il Primo vogliamo dire che esso tolleri un secondo: ma soltanto che nulla lo preceda. Nulla, in verità, né lo precede, né lo segue. Perché questo dialettismo che appartiene in proprio all'atto, in cui l'Io consiste, non ha né prima né poi, e sovrasta eterno al flusso di tutte le cose che sono nel tempo» (SL2, VI,4). In ciò consiste quel «ritmo autosintetico del logo concreto» (SL2, VI,5) in cui l'atto dell'intelligenza (ossia il *noema*) è sempre e anzitutto un atto auto-noematico che non è più, come quello noematico, un atto semplicemente teoretico, ma atto «specificamente morale» in cui libertà e legge sono dialetticamente unite in un «indissolubile nesso» che costituisce la «concreta moralità» e, in senso proprio, il «bene» (SL2, VI,6). Il che significa che la verità apodittica è e non può essere altro che l'autoaffermazione dell'Io che diviene eternamente e circolarmente e che, per divenire, costruisce sé stesso negando eternamente sé stesso e alienandosi nell'al-

tro-da-sé. Concezione ostile a quella parmenidea e che intende invece affermare un essere (l'atto del pensare) il cui carattere unico e fondamentale è la ciclica inesauribilità del divenire spirituale di un intero che non cessa per questo di essere sempre e solo sé medesimo.

La logica del concreto oltrepassa la nozione aristotelica della categoria-predicato, ma oltrepassa anche la dottrina kantiana della categoria-funzione la quale, pur avendo rappresentato «una conquista definitiva della logica», ha dato luogo «a difficoltà non trascurabili» (SL2, VII,3) in quanto ha continuato a pensare all'attività del soggetto come a qualcosa che si esercita su un materiale presupposto al soggetto e non è riuscita perciò a considerare davvero come unitaria l'attività dell'intelletto, cadendo in una contraddizione essenziale. Dopo Kant, il pensiero filosofico ha preso atto, dapprima con Fichte e, più ancora, con Hegel, della necessità di oltrepassare anche il criticismo, sostenendo che si deve intendere l'Io come attività essenzialmente creativa. Ma anche Hegel si è lasciato sfuggire «il segreto della mente» (SL2, VII,4) poiché anche nella sua dottrina c'è la presenza sotterranea «della logica del logo astratto nel logo concreto» (SL2, VII,4). Hegel, infatti, presupponendo la dualità di essere e non-essere (tesi e antitesi) alla loro sintesi (il divenire) si è preclusa la possibilità di comprendere il divenire come sintesi a priori. La deduzione delle categorie (ossia dei modi specifici in cui dovrebbe realizzarsi il togliimento di quella contraddizione) non riesce a esibire la propria necessità né a giungere a un punto d'arrivo definitivo, a meno che non la si intenda (ed Hegel così *non* la intende) come sintesi originaria in cui analisi e sintesi sono unite sin da principio: «nella logica del concreto, che è l'unica logica in cui il pensiero pensa la verità, la *categoria è autosintesi*» (SL2, VII,6). Essa – che è l'unica categoria – è «l'atto immanente dell'Io» (SL2, VII,9) con cui il pensiero pensa tutto ciò che è pensabile come realtà originariamente unificata dall'Io che attualmente pensa, all'interno del quale soltanto può dispiegarsi concretamente la molteplicità infinita delle categorie: la sintesi (l'autosintesi) è l'atto originario che,

differenziandosi, pone sia la tesi che l'antitesi. Ai tre momenti della dialettica dell'autosintesi fanno riscontro «le tre forme assolute dello spirito: arte, religione e filosofia», che corrispondono al momento soggettivo, oggettivo e sintetico dell'atto categorico dello spirito. Momenti che non vanno separati astrattamente, ma che vanno considerati come il risultato dell'autodeterminarsi dialettico della filosofia stessa (SL2, VII, 10). La scansione dialettica della realtà consiste dunque nella corretta costruzione della sintesi a priori, nella quale si realizza quella «spiritualizzazione della realtà» che supera l'astratta contrapposizione di soggetto e oggetto e che fa sì che la realtà cessi «di essere semplice essere» e diventi «spirito» (SL, 2, VII, 11).

Concetto concreto è solo l'autoconcetto, in cui i diversi concetti sono e non possono non essere contenuti; il semplice concetto è astratto, poiché presume di poter pensare la verità prescindendo dall'atto con cui la si pensa, mentre «la forma della verità è la forma dell'Io che concepisce se stesso» (SL2, VIII, 1). Ciò non significa che l'autoconcetto non abbia contenuto, ma che ciascuno dei suoi contenuti è originariamente unificato dall'atto con cui il pensiero produce, pensandoli, la molteplicità dei singoli concetti, ciascuno dei quali è posto «in un ordine che è divenire, sviluppo, molteplicità dinamica che si viene attuando». Ciò che resta negato nella concretezza dell'autoconcetto non è dunque la presenza di contenuti determinati ma la loro immobile fissità: quella dell'autoconcetto «è un'attività negativa che negando l'alterità del concetto, lo sottrae all'essere statico, in cui esso si arresterebbe, lo spoltrisce, lo mette in moto e spiritualizza, mantenendo così lo spirito, lungo il suo eterno lavoro, nella sua pura essenza di infinita libertà» (SL2, VIII, 2). Una negatività che è la vita stessa dell'atto del pensare; un pensare cui è richiesto uno sforzo per potersi riconoscere, dopo una millenaria storia di astrazione, come creatore di una realtà che non è mai costituita una volta per tutte, ma è sempre di nuovo un farsi consegnato al divenire. Ciò consente di intendere anche il carattere sistematico dell'autoconcetto: «Il pensiero non ha condizioni, né limiti

presegnati. Esso è totalità e quindi sistema, ma come autoconcetto. Ossia come sistema *in fieri*. Pensiamo sempre il tutto, e non lo pensiamo mai. Perché questo tutto siamo noi che ci pensiamo; e pensandoci siamo tutto: ma il nostro pensarci non si coniuga mai in tempo passato. Non è un processo che possa mai precipitare in un risultato» (SL2, VIII, 5).

Parte quarta. La filosofia. Non c'è idea che abbia verità (non c'è filosofia) al di fuori della dialettica che costituisce la concreta realtà dell'Io; di un Io non reificato, ma colto nella sua spiritualità più autentica. Qui si colloca anche la vera differenza tra mito e filosofia: questa è «spiritualizzazione della materia», quello «materializzazione dello spirito». La filosofia greca, meramente intellettualistica, ha preso le mosse «da una intuizione materialistica del mondo, che non doveva essere superata se non dal Cristianesimo» che annunciò, sia pure dal punto di vista dogmatico della trascendenza, quel «regno di Dio, che è regno dello spirito»; ma la filosofia in quanto tale, se è autentica filosofia, si pone come sforzo costante di liberazione del pensiero dal mito (ossia di liberazione dall'intellettualismo astratto e dal materialismo che ad esso corrisponde). Sì che essa, in quanto ha il compito di pensare «il logo astratto nel concreto», laddove il mito è, all'opposto, il pensiero «del logo concreto nell'astratto», realizza sé stessa come inesausto superamento del punto di vista del mito.

In quanto fondata sulla trascendenza dell'essere rispetto al pensare (ossia su una fede materialistica) la logica analitica riduce la propria vocazione apodittica al rango di mera mitologia logico-linguistica. L'autentica apodissi è costituita invece da quella «liberazione dal dubbio» che – come aveva compreso Cartesio – alla logica analitica dell'astratto è del tutto impossibile (SL2, II, 1). Tuttavia il processo di liberazione dal dubbio non è mai definitivamente concluso e costituisce piuttosto uno dei tratti più caratteristici del filosofare in quanto tale: così come sono eterni il filosofare e il pensiero, eterno è anche il dubbio, di cui la scienza dimo-

strativa si sforza tuttavia di liberarsi progressivamente: se conoscere significa conoscere con certezza, tuttavia la sfera dell'ignoto è qualcosa di cui nessuna filosofia può seriamente fare a meno. Poiché la «legge fondamentale del logo concreto» è quella nella quale «il soggetto non è se stesso, ma realizza se stesso dicendo: *Io sono non-Io*», ne segue che il conoscere «pone dentro di sé, come negazione di sé dal cui superamento esso risulta dialetticamente, l'ignoto» (SL2, II,2), il quale non può mai essere superato definitivamente, stante il carattere strutturalmente diveniente dell'Io e della vita concreta dello spirito. L'ignoto, in quanto posto e superato (anche se mai definitivamente superato), l'ignoto considerato nella sua strutturale inattualità, è dunque essenziale al costituirsi e allo svolgersi del pensiero concreto; e può apparire attuale solo «a quelle forme astratte di conoscenza» che, come la metafisica, la scienza, la religione, si lasciano sfuggire «la nozione dell'attualità vera» (SL2, II,4).

Il problema dell'attualismo è, anche qui, il superamento dell'opposizione astratta tra pensare ed essere. Parmenide, muovendosi in questa direzione ma in un orizzonte realistico, aveva assorbito senza residui il pensare in un essere esteriore e perciò impensabile (SL2, III,5). Bisogna perciò ricostruire in modo vitale quell'identità, per la quale non tanto il pensare è identico all'essere, ma *produce* l'essere, producendo inesauribilmente sé stesso (SL2, III,9): un pensare che non è, ma si fa, e che non si pone mai come un sapere definitivo, come il raggiungimento di un obiettivo al di là del quale non rimanga più nulla da conseguire, poiché «via via che sa, il filosofo sente che ogni suo sapere è sì la soluzione di un problema, ma è altresì la posizione di un problema nuovo» (SL2, IV,4); o, meglio, il ripresentarsi in forma nuova dell'unico problema in cui la filosofia consiste, poiché il problema del pensiero è sempre il medesimo, come identica è la sua soluzione, «ma in un divenire» che fa sì che l'uno e l'altra abbiano sempre di nuovo un aspetto diverso. Ne segue che il conoscere è unità dialettica di sapere e non sapere, che «stringe insieme il vero essere al suo non-essere» (SL2, IV,6). In tale unità consiste pure il vero

amore per il sapere, che non è se non amore dello spirito per sé medesimo, per il suo farsi, per il suo divenire, in un'unità inscindibile di teoria (o, più propriamente, di auto-noesi) e prassi (o, meglio, di autoprassi) che costituisce il superamento concreto dello scetticismo. Il dubbio scettico, infatti, «nasce dalla distinzione del sapere e del volere in quanto presuppone l'opposizione originaria e insuperabile dell'oggetto al soggetto» (SL2, IV,10). È appunto tale concreta unità di auto-noesi e autoprassi a costituire «l'*esperienza pura*» – un'espressione con cui si deve intendere il pensiero «come affatto scevro di ogni necessità di dati che lo trascendano» – esperienza che «non conosce altra realtà che se stessa» in quanto si autopone (SL2, IV,11).

La filosofia è «quella piena autosintesi che è pensiero in quanto mondo, come teoria e come pratica, come unità concreta di arte e di religione» (SL2, V,1). Autosintesi che è unica, anche se la storia della filosofia sembra attestare la molteplicità delle filosofie; ciascuna di esse è tuttavia una filosofia, il che «prova che [...] attraverso a tutte le filosofie c'è una filosofia, che è la filosofia» (SL2, V,1). Come già per Hegel, anche per Gentile le diverse filosofie hanno in comune almeno questo, di essere, ciascuna, filosofia, ossia espressione dell'atto del pensiero che si autopone; contrariamente a Hegel, tuttavia, la filosofia non va intesa come «postuma contemplazione della realtà» (SL2, V,2) ma come quell'organismo in cui consiste la «filosofia perenne», ossia «la stessa filosofia dell'autoconcetto nella coscienza storica che essa ha del suo proprio sviluppo» (SL2, V,4). Anche qui Gentile intende superare il residuo di staticità e di trascendenza dell'idealismo hegeliano: «Nulla trascende la filosofia così intesa: che è il solo modo in cui essa possa essere intesa come avente un valore di verità: né la sua storia positiva, né tanto meno, la sua ideale struttura» (SL2, V,5). Ciò importa anche la perfetta coincidenza di filosofia e metodo, poiché non è possibile dire in che cosa la filosofia e il suo metodo consistano se non già filosofando, dato che solo nella filosofia (nella mia filosofia) risiede la comprensione di tutto, ivi compresa quella del metodo della filosofia.

Cosa sia la filosofia e quale sia il suo metodo può essere detto solo dalla filosofia stessa, poiché non c'è uno sguardo non filosofico capace di coglierla: «Il rapporto [...] che la logica del concreto pone tra autoconcetto e concetto ci conduce a concepire la filosofia come filosofia della filosofia» (SL2, V,5). Il che non innesca un regresso all'infinito, quasi vi fosse poi sempre di nuovo bisogno di un superiore concetto di filosofia che comprenda concretamente gli altri: la filosofia concreta è una sola, ed essa «è insieme *soggetto ed oggetto di se stessa*, una sola filosofia, che, avendo coscienza di sé, in questa autocoscienza pone se stessa autosinteticamente» (SL2, V,6), avendo come punto di partenza della propria attività autosintetica non altro se non quella «immediatezza dell'Io» che, immediatamente, nega sé medesima. L'autentico principio e cominciamento della filosofia è l'immediatezza di quell'Io che «è sempre concreta individualità, la quale si riversa nella sua filosofia, attuandosi» (SL2, V,7).

Questo quanto alla filosofia. E la storia? E la storiografia? Dev'essere chiaro che la distinzione tra storia e storiografia non può porsi se non per astrazione; non a caso, riflettendo su questi temi, Gentile dà ragione al Croce della *Teoria e storia della storiografia* e alla sua affermazione «che ogni storia è contemporanea», affermazione che, tuttavia, va intesa nel modo più rigoroso: il presente in cui consiste la storia non è «quel presente che media tra passato e futuro» e che «è presente ora, ma fu già futuro, e sarà passato», bensì un presente «assoluto che non tramonta e non precipita nel suo opposto: è l'eterno, come esso riluce nell'atto dello spirito che lo cerca nell'atto del pensiero che pensa, e pensa il vero, e nel vero la verità storica degli avvenimenti che proietta nel tempo dietro al momento attuale» (SL2, VI,2). Ciò significa che la storia non può prescindere dal modo in cui lo storico, con la propria personalità determinata, rappresenta, ricreandoli, gli eventi: «l'*historia rerum* diventa un'*historia sui ipsius*», anche se ciò non equivale alla presa d'atto dell'insuperabilità dello scetticismo nella ricostruzione della storia, poiché «la soggettività

della storia eterna è [...] la massima oggettività che possa competere alla verità storica, poiché è l'oggettività della verità stessa» (SL2, VI,3). Il soggetto che produce non solo la conoscenza della storia, ma la storia stessa, non è altro da quel soggetto concreto che è il prodursi stesso dell'infinità della vita attuale dello spirito. Sì che, propriamente, la positività del sapere storico «non è la positività del passato, la quale limita e coarta la mentalità dello storico, sì la positività del presente, che è dotata dell'imperatività della ragione» (SL2, VI,4): il farsi della storia è lo stesso farsi inesauribile dell'Io, che a sua volta altro non è che il divenire dello spirito in atto. Perciò il processo in cui consiste la storia altro non è che «il processo di Dio, la cui perfezione, infinità e absolutezza è appunto nel suo divenire, che è come dire nella sua spiritualità» (SL2, VI,9).

La logica del concreto è unità concreta di teoria e prassi, poiché nega ogni precondizione, ogni trascendenza rispetto al pensiero attuale e porta la verità «nel ritmo flagrante» dell'atto del pensiero, al quale viene per la prima volta restituita quella libertà che la filosofia preattualistica gli aveva sottratto. L'atto del pensare non funziona a mo' di specchio, non è «un intelletto determinato dalle cose o dalle idee», ma diventa «un principio d'azione creatrice, volontà pensante. Pensando, egli creerà il mondo: quel mondo, che solo è per lui: non di fronte a lui ma in lui, anzi è lui stesso» (SL2, VII,1). Il pensare non è mai un fatto, ma sempre un atto; ed è per questo che esso non è mai una pura e semplice attività teoretica, ma prassi originaria che «accompagna sempre l'uomo, senza che egli se ne possa staccare» (SL2, VII,2) e che costituisce «la più ardua delle opere umane» (SL2, VII,3) in quanto richiede di «amare la verità più di se stessi» (SL2, VII,4); una verità che non è posta se non nel pensiero e che perciò è concretamente nostra; per questo essa è la felicità più autentica, costituita da quel «nostro bene assoluto, che ci sfugge sempre nell'atto che si afferra» (SL2, VII,6). Anche per questo la logica non può non convertirsi in una rigorosa etica della responsabilità: «La verità mia è la mia verità, e io ne sono responsabile appunto per-

ché essa è tutta mia, realtà di cui è in me il principio; cioè mia azione, me stesso. Essa è me stesso, in quanto io sono e non sono me stesso» (SL2, VIII,1). Ossia in quanto io non sono mai dato a me stesso, ma sono sempre di nuovo un me stesso che si realizza senza mai convertirsi in modo definitivo in una realtà staticamente costituita, ma costruendo sempre di nuovo quell'autosintesi in cui la mia individualità consiste e che si attua in forza della libera attività dell'uomo «realizzatore, attraverso l'economia, il diritto e la religione, di un mondo morale, che non è altro che la sua volontà» (SL2, VIII,4). La quale lavora sempre di nuovo alla soluzione di un problema che, in effetti, non è risolvibile se non nell'universalità concreta dello spirito: «Molti i problemi, unica la soluzione: molti i problemi da risolvere, uno il problema che si risolve. Ed è quello che l'uomo risolve infatti nell'atto unico del pensiero» (SL2, VIII,5).

Epilogo. Tirando le somme: il *Sistema di logica* comprende la logica dell'astratto e la logica del concreto, una logica dell'identità e una logica del divenire, dove il concreto è visto come la verità dell'astratto, il divenire come la verità dell'identico. Il logo concreto è sintesi dell'astratto e del concreto, in cui l'astratto è, dialetticamente, tolto e conservato. Per questo «il logo concreto ha due facce: per una delle quali apparisce come l'opposto dell'astratto, termine di una dualità; per l'altra, come la radice e la ragione dell'astratto, unità originaria che pone la dualità» (SL2, I,2). In questo senso la logica dell'attualismo si pone come la verità tanto della logica analitica di matrice aristotelica quanto della logica dialettica di ascendenza hegeliana, viste come la tesi e l'antitesi di una sintesi superiore: l'atto del pensare che costituisce l'attualità del filosofare contiene in sé la verità delle filosofie che si sono dispiegate nel passato. La logica del concreto, inoltre, non è altra cosa dalla filosofia, ma è essa stessa «la scienza filosofica, la filosofia: il pensiero nella sua massima concretezza». Se così non fosse si tornerrebbe «a staccare il principio dell'esperienza dall'esperienza, ad abbandonare il concetto dell'assolutezza della forma»

(SL2, II,2). E la filosofia ha una natura critica e autocritica che coincide con la natura stessa del superamento dialettico che è la natura autentica del pensare, di quel pensare che, citando Eraclito, Gentile vede, nella celebre conclusione del *Sistema di logica*, come l'unica attività davvero «importante» (SL2, III,8).

8. *Discorsi di religione*

Il problema politico. Dopo una ricognizione storica sul modo in cui la questione religiosa è stata affrontata nel Risorgimento, che aveva acuito in modo drammatico «il dissidio tra lo Stato recente e la Chiesa restia al nuovo ordine di cose» (DR, p. 293), Gentile critica la tendenza positivista a considerare ogni realtà come un fatto, relegando il valore della spiritualità, più che sullo sfondo, addirittura nel nulla e giungendo a una mal posta esigenza di laicità nella vita pubblica, nella scuola e, in generale, nello Stato, tendenza che non riesce a cogliere l'aspetto positivo della laicità (DR, p. 299). Quanto alla scuola, se essa appare oggi estranea alla morale e, di conseguenza, «antispirituale, meccanica, amorfa, disgregata interiormente, disgregatrice e conculcatrice di ogni sana energia spirituale», ciò accade perché è espressione di uno Stato a sua volta concepito come estraneo alla morale e come semplice prodotto della volontà degli individui. Sono lo Stato e la scuola che corrispondono alla cultura liberale, poiché «il liberalismo individualistico [...] disconosce ogni sostanza etica e ogni realtà effettuale allo Stato come quella comunità, che gli individui trovano nel proprio fondo, intima radice vivente della propria personalità e del proprio diritto» (DR, pp. 305-306). Lo Stato autentico non si costituisce come relazione esteriore tra individui, ma vive nell'interiorità spirituale dell'uomo e per questo «non può essere agnostico, perché è la stessa personalità umana che ha quell'esistenza concreta, storica, che si dice sociale, della società organizzata in tutta la complicazione dei suoi rapporti» (DR, p. 307).

Quella religiosa è dunque anche una questione politica, perché per sua natura religioso è il pensiero stesso, di cui la politica è aspetto eminente. Lo Stato potrebbe, di conseguenza, liberarsi del divino solo se il pensiero potesse «spogliarsi, almeno in parte e per un certo rispetto, della sua funzione religiosa», cosa per sé impossibile, poiché «il pensiero non può esistere *a nessun patto* senza assumere un atteggiamento religioso» (DR, p. 308, corsivo mio). Così come non si può fare a meno del pensiero, allo stesso modo non si può rinunciare a un atteggiamento religioso, a sua volta inscindibilmente connesso alla dimensione politica. Ne segue che «il problema religioso della politica» non è se non in modo accidentale «quello del rapporto tra lo Stato e la Chiesa» (DR, p. 313), poiché riguarda, più profondamente, l'essenza stessa dell'uomo e del pensare.

Il problema filosofico. Poiché la vita umana è vita spirituale, ossia è pensiero, e poiché «questo pensiero è affermazione insieme teorica e pratica della libertà» (DR, p. 318), ne segue che la storia dell'uomo è storia del «perpetuo travaglio dello spirito» tra le due opposte esigenze della teoresi e della prassi. Il filosofare altro non è che quell'«attività immanente del pensiero» per mezzo della quale esso si sforza «di conquistare una libertà sempre più piena» (DR, p. 320), non nel modo astratto tipico delle altre esperienze del pensiero, che crescono nella persuasione della separazione del soggetto dall'oggetto, ma con quella concretezza che caratterizza solo la vita dello spirito. Il filosofare, ossia il pensiero concreto e creativo, comprende che «la vita nella sua pienezza» non è «né arte, né religione, né scienza», ma è, nella sua essenza più autentica, «moralità» (DR, p. 324), poiché possiamo certo mettere tra parentesi oppure attutire in noi la presenza di qualunque branca del sapere o della vita dello spirito, ma non rinunciare a quella «piena e intera attività spirituale» (DR, p. 326) che è l'attività morale, la quale costituisce il nostro essere più autentico: ogni aspetto e ogni problema della nostra esistenza è, in quanto nostro, essenzialmente morale.

“Morale” è parola che indica, sul piano della prassi, ciò che sul piano della teoresi si chiama filosofia: morale e filosofia sono una cosa sola e coincidono con l'attività dello spirito che, affermando sé stesso, si realizza come ricerca del bene e della verità e, così facendo, risponde alla propria vocazione più autentica e al proprio destino: «L'uomo, in quanto tale, nasce a far bene; e filosofare pertanto è il suo destino: pensare l'oggetto, ma mediandolo nel soggetto; pensare il mondo ma come il *suo* mondo. Questo il problema della filosofia. Ed è il problema dell'idealismo; giacché quella realtà che è nostra realtà, non è altro che idea: quella idea, in cui infatti si idealizza ogni realtà più materiale in quanto è da noi pensata» (DR, p. 328). Per questo non c'è, propriamente, filosofia che non sia idealismo, anche se solo l'idealismo attuale riesce davvero a porre l'idea non come un antecedente dell'atto dello spirito o come una realtà indipendente da esso, ma come quello stesso atto spirituale che «non presuppone nulla» (DR, p. 335), e si sforza di cogliere il «senso profondo dell'immanenza del tutto nell'atto dello spirito» (DR, p. 339), ossia di affermare con forza il carattere intrascendibile del pensiero e il suo essere responsabile dell'intero: «O uomo, che vuoi vivere una vita degna del posto che ti spetta nel mondo, abbi ognora presente *l'infinita responsabilità di ogni tuo atto: rifletti che lì dentro c'è il Tutto, e c'è per opera tua*» (DR, p. 339, corsivo mio).

Ebbene: siamo di fronte a una posizione filosoficamente empia (o atea, o agnostica) o religiosa? La religione è costituita dalla dimenticanza, da parte dell'uomo, di sé stesso, della propria libertà, della propria autonomia spirituale, e dal suo fissarsi su quell'oggetto eccellente (e per eccellenza trascendente) che è Dio. Essa nega dunque il valore assoluto della soggettività pensante e trasferisce la concretezza in Dio. Ma il concreto, come non è nella natura pensata come oggettività scissa dalla soggettività pensante, così non è nemmeno in Dio, il quale anzi è la radicalizzazione massima della trascendenza. Davvero concreto è solo l'atto spirituale; sì che l'attualismo può apparire sia come «inveramento del Cristianesimo», in quanto sforzo di ridurre la di-

stanza tra l'uomo e Dio, sia, in quanto negazione radicale della trascendenza, come una sorta di «liquidazione della religione» (DR, p. 346). Ma l'idealismo attuale non è né intende essere ateo: affermando il carattere dialettico dello sviluppo dello spirito, in forza del quale ciò che è tolto è superato, ma non negato, l'attualismo, come non intende negare la realtà della natura, ma solo la sua considerazione astratta, così non intende cancellare la realtà della religione, ma collocarla nella sua corretta posizione entro la vita dello spirito: «l'idealismo attuale non attribuisce minore serietà all'atto del pensiero, onde Dio si attua ponendosi di contro al soggetto come oggetto: oggetto di adorazione. L'idealismo attuale vuole bensì qualche cosa di più, in quanto dimostra che questa astratta posizione, poiché è astratta, deve risolversi nel concreto. Ma questo concreto non deve escludere, sì contenere l'astratto» (DR, p. 351).

Il problema morale. Parlare della morale è possibile solo se si ha a che fare non con la semplice contemplazione, ma con l'azione; ossia quando si concepisce la realtà non come già costituita in questo o quel modo, ma come qualcosa che deve essere prodotto in un modo oppure in un altro, ossia come una realtà «che non è già (oggetto dell'intelletto), ma dev'essere (oggetto della volontà)» (DR, p. 362). Essere e dover-essere, nella corretta considerazione del problema morale, non vanno separati l'uno dall'altro, e lo stesso deve dirsi del rapporto tra intelletto e volontà. La storia del Cristianesimo è consistita appunto «nel superamento progressivo dell'opposizione della volontà all'intelletto, o del dover essere (la realtà spirituale) all'essere (natura)» ed è per questo che il Cristianesimo, lungi dall'essere incompatibile con l'attualismo, «fin da principio mirò a quel segno, a cui s'indirizza oggi l'idealismo. Il quale prescinde totalmente dal concetto di una natura preesistente alla vita dello spirito; ma questa vita intende come processo in cui lo spirito non c'è se non in quanto dialetticamente diviene, ed è perciò contenendo nel suo essere il suo non essere, e vince col fulgore della luce la tenebra, la quale c'è appunto perché

sia vinta [...]. Il mondo così si idealizza, si spiritualizza, si illumina tutto, per diventare mondo della libertà, mondo spirituale, mondo morale. Mondo morale in atto [...]; mondo che è reale in quanto si realizza, ed è morale *in fieri*. Atto morale» (DR, p. 363).

Proprio in quanto nella realtà morale non abbiamo mai a che fare con dei fatti, ma sempre e solo con degli atti, il mondo morale è per sua natura libertà, dove libertà «vuol dire: 1) mediazione; 2) universalità» (DR, p. 363). La mediazione, in cui l'io ritorna circolarmente su sé stesso dopo essersi estraniato nell'altro-da-sé, realizza infatti «l'universalità del soggetto che si pone nell'atto» (DR, p. 364). L'autocoscienza, la libertà, il nostro essere autentico non sono originariamente in nostro possesso, ma li dobbiamo conquistare in un processo che potrebbe anche rivelarsi infinito. In questa conquista consiste propriamente l'agire morale, quell'agire che conduce dalla schiavitù alla libertà concreta, che è davvero reale solo nell'atto del suo generarsi (DR, p. 367).

9. Due scritti sull'educazione

La riforma dell'educazione. Nel 1919 Gentile tenne ai maestri di Trieste un ciclo di lezioni in cui affrontò, con tono spesso più discorsivo rispetto al *Sommario di pedagogia* ma senza nulla concedere a quanti pretendono l'impossibile scissione della pedagogia dalla filosofia, alcuni grandi temi della sua riflessione pedagogica, toccando nel contempo anche importanti questioni di politica scolastica, che era già da tempo uno dei suoi interessi dominanti.

L'idea di fondo può riassumersi in poche battute: a) l'educazione dell'uomo e del cittadino non può prescindere dalla duplice considerazione che la vita è «critica perpetua e perpetuo progresso in un sapere che non è mai concluso e non aspira nemmeno a una conclusione definitiva»; b) la possibilità di un sapere e di una scuola nazionali devono fondarsi su quella volontà comune che, mentre realizza eti-

camente sé stessa, realizza anche lo Stato nella sua concretezza: «non solo non ci può essere vita d'uomo che non rechi l'impronta della sua nazionalità, ma non c'è né anche scienza vera, scienza, voglio dire, che sia scienza d'un uomo, la quale non sia scienza nazionale» (RE, I). Da un lato, infatti, la persona e il sapere concreti non sono scindibili, dall'altro la persona è autenticamente sé stessa solo nel contesto nazionale della vita dello Stato.

La concretezza nazionale dell'esistenza si manifesta anzitutto nella dimensione inoltrepassabile del linguaggio, alla quale ciascuno è sin da principio consegnato. Se l'uomo è definibile, aristotelicamente, come un animale che parla, va detto che il suo parlare non è mai astrattamente indeterminato, ma è sempre quello di un «uomo storico, effettivamente esistente, attuale», che parla quella certa lingua di cui ciascuno può dire «è la mia lingua», senza la quale io non sarei più me stesso e di cui ci si può servire solo in una relazione con quanti condividono il medesimo linguaggio, ossia con i propri connazionali. Anche qui ricompare il tema dell'attività universale e unificante dello spirito che «unisce gli uomini, e non li divide. E realizza storicamente la sua universalità attraverso la comunità familiare, la comunità cittadina, la comunità regionale, quella nazionale, e quante altre forme di intima aggregazione e fusione la storia ponga in essere». La lingua concorre dunque essenzialmente a costituire la nazionalità della persona. E ancor più concorre alla realizzazione di questo scopo la volontà, che è ad un tempo volontà dell'individuo e volontà dello Stato: «io, come quel cittadino che sono, voglio quel che voglio io: ma, quando si va a vedere, quel che io voglio coincide precisamente con ciò che vuole lo Stato (che io voglia). E la mia volontà è la volontà dello Stato», sì che non c'è aspetto dell'esistenza del singolo che possa risultare estraneo all'interesse e al volere dello Stato nel suo insieme. Da questo punto di vista il problema dell'educazione assume un rilievo particolare, in quanto appare come il dovere più autentico dell'uomo e, in certa misura, come uno dei tratti caratteristici che consentono di distinguere ciò che è pro-

priamente umano da ciò che compete invece all'animalità: «Se l'uomo fu detto animale politico o sociale, può anche dirsi perciò animale educatore», poiché «l'uomo educa sempre». E come quella generale dello spirito, di cui è espressione eminente, quella dell'educazione è un'attività inesauribile, poiché educare non significa applicare un sistema prefissato di norme al fine di raggiungere uno o più obiettivi prefissati: «L'educazione umana [...] non è un fatto, ma un'azione. Ed è un'azione, essendo un problema, che risolviamo sempre, e di cui cerchiamo sempre la soluzione» (RE, II).

Il problema fondamentale dell'educazione è quello del corretto rapporto tra la libertà che è chiamata a sviluppare nell'uomo e la necessità di dirigere l'uomo verso una mèta. È questa «l'antinomia fondamentale dell'educazione», la contraddizione insita nell'idea di un'attività che insieme afferma e nega (o sembra affermare e negare) l'assoluta libertà dell'uomo. *Da un lato*, infatti, l'educazione presuppone la libertà e la pone come la propria più autentica finalità. La presuppone, poiché presuppone l'essere educabile dell'educando, che non sarebbe possibile se costui non pensasse; e pensare «significa esser libero». Mira ad essa, poiché «la libertà, in conseguenza della educazione, deve svilupparsi come si sviluppa la capacità di pensare e di ogni altro modo di operare spirituale». *Dall'altro lato*, tuttavia, la necessaria dualità di educatore ed educando pare destinata ad annullare tale libertà essenziale: dualità, infatti, «significa limite, e quindi annullamento della infinità, in cui la libertà consiste». Ma l'antinomia è solo apparente, poiché si fonda su un'interpretazione astratta della relazione tra chi educa e chi viene educato. Questa relazione, correttamente intesa, è solo in apparenza un rapporto di dualità, poiché l'autentico maestro, come già sant'Agostino aveva avvertito, non vive fuori, ma dentro di noi: «è il *nostro* maestro: è il nostro animo stesso» (RE, III). Sì che, se si realizza la vera educazione, la dualità è sin da principio superata; e, per converso, dove la dualità permane, lì non si realizza un rapporto autenticamente educativo, in quanto non si realizza quella co-

municazione profonda tra l'animo dell'educatore e quello dell'educando che solo rende l'educazione davvero concreta.

Oltre al maestro e all'educando, c'è un terzo elemento essenziale per una corretta comprensione del processo educativo, che costituisce propriamente il contenuto dell'educazione: è la «cultura, in cui maestro e scolaro s'incontrano». Cultura che non va pensata astrattamente, ossia al modo in cui la pensa il realismo, ma in modo idealistico, ossia come espressione sempre diveniente della realtà spirituale del pensiero. L'autentico educatore rifiuta la concezione realistica della cultura, per la quale lo spirito dell'uomo non è che un vuoto contenitore che va riempito dall'esterno, e aderisce all'orientamento idealistico, il quale, «poiché non ammette nulla che non derivi dallo svolgimento della stessa vita dello spirito, non saprà concepire cultura che non sia l'immanente prodotto della vita stessa, e da questa non separabile se non per astrazione». La cultura, la scuola, i libri non sono un inerte deposito di informazioni, ma contengono e offrono al nostro pensiero solo quanto il nostro pensiero in atto riesce a trovare in essi. Così come «la cultura non è lì, innanzi a noi, tesoro dissepolto dalle profondità della terra ed esposto alle nostre mani», ma è «quella che noi facciamo: è la vita del nostro spirito» (RE, IV), allo stesso modo la scuola, che è il luogo della comunicazione della cultura, deve possedere i caratteri di una realtà spirituale in cui si realizza quella situazione concreta che vede un io e un tu che, solo apparentemente divisi e accomunati in realtà dalla dimensione dell'io trascendentale, dialogano tra loro. La scuola non è dunque luogo di trasmissione di un sapere preconfezionato, ma attività in cui lo spirito, educando sé stesso, acquista progressiva consapevolezza di sé e della propria essenziale unità spirituale (RE, V). La cultura è dunque una realtà spirituale, così come spirituale è la sua comunicazione all'interno di quell'unica persona che è l'io trascendentale. E spirituale è anche l'intero dell'essere: di qui si ricavano non solo «tutte le proposizioni fondamentali della didattica e in generale della pedagogia» ma anche

«tutte le proposizioni fondamentali della filosofia dello spirito». Non c'è dubbio, infatti, che la pedagogia può esser distinta dalla filosofia dello spirito solo «per opportunità didattica» e che, in verità, coincide con essa: la libera produttività dello spirito, il suo infinito e autonomo divenire non sono diversi dallo sviluppo dell'educazione, la quale altro non è che il modo concreto in cui l'uomo, che non è tale naturalmente, diventa sé stesso acquistando progressiva consapevolezza di quella cultura che è l'autentica «celebrazione del nostro essere, la formazione o, se si vuole, la liberazione e beatificazione dello spirito» (RE, VI) e ricercando la strada che consenta di affermarne concretamente il valore.

L'uomo moderno ha una fede idealistica nella libera creazione spirituale della propria vita; una fede di cui ha risentito anche la scuola, che tuttavia è ancora troppo spesso prigioniera di quel realismo ingenuo che rende impossibile l'espressione autentica e completa della libertà dello spirito. Il dovere dei maestri è appunto quello di vincere questo realismo, che si fonda su un concetto dogmatico di scienza, intesa come realtà «una, immutabile, inalterabile», che tanto più viene esaltata e assolutizzata, tanto più rivela tutta la sua inconsistenza e produce un'idea di scuola come tempio di un sapere astratto da trasmettere secondo un metodo pensato anch'esso dogmaticamente. L'educazione autentica è altrove: «metodi, programmi, manuali sono i più appariscenti pregiudizi realistici della tecnica scolastica, contro i quali il maestro non vigilerà mai abbastanza», poiché l'autentico sapere è inesausta ricerca e la scuola dev'essere il luogo di un'indagine che sia «insieme ricerca e scoperta», «irrequieta attività» senza fine, continuamente vivificata dalla presenza consapevole del maestro. Il problema non è qui diverso dagli altri aspetti dell'astratto: manuali, lessici, grammatiche, componimenti, se vengono considerati dal punto di vista astratto del realismo si cristallizzano e si oppongono alla vita autentica dello spirito; ma possono essere considerati anche dal punto di vista dell'idealismo «e rimettersi quindi nel crogiuolo della viva intelligenza del

concreto, e fondersi e rifluire nel processo spontaneo e vigoroso della realtà spirituale» (RE, VII).

Cosa ne deriva? Anzitutto un «concetto dell'unità dell'educazione» (RE, VIII) che dev'essere mantenuto rigorosamente «combattendo ogni frazionamento e ogni sistema educativo che presenti e tratti le singole parti del processo in cui l'educazione si spiega, come totalmente separabili in fatto o in idea» (RE, X). A questo concetto si contrappone spesso lo sguardo settoriale e disperso nel molteplice del realista, «il nemico contro cui va combattuta la crociata indetta dall'idealismo per la liberazione della scuola dal meccanismo, che l'opprime e attrista». È sufficiente uno sguardo anche solo superficiale alla realtà di fatto della scuola per rendersi conto di come in essa l'educazione si frammenti nella molteplicità irrelata delle diverse discipline, nell'assurda distinzione tra l'attività pratica (il mantenimento della disciplina) e quella teorica (l'insegnamento) dei maestri (assurda, tale distinzione, perché i maestri autentici «insegnano con tanto amore, con tanto affiatamento e contatto spirituale con la scolaresca, e mettono quindi tanta serietà e sincerità, tanto ardore e tanta vita nell'opera propria, da non trovarsi mai al caso di affrontare una personalità riluttante da ridurre a quella docilità, che è il fine peculiare della disciplina»). Ma è una scuola che, priva com'è di autentico valore spirituale, realizza solo un'istruzione che non educa né istruisce, se non astrattamente, generando una pseudo-cultura materiale e meccanica che è una vera e propria «mostruosità» che «si commisura alle cose [...] ma non ha nessun intimo rapporto con lo spirito». L'educazione idealistica, al contrario, si fonda sull'unico segreto dell'autentica pedagogia: che ciò che si studia, oppure la parola dei maestri, siano tanto coesenziali a noi stessi da diventare la nostra stessa personalità. Il sapere autentico non risulta dall'accumulo di parti sempre nuove, ma dall'identità del mondo della cultura con il nostro mondo. Istruire ed educare sono perciò la stessa cosa, e sono possibili solo ove l'educazione «miri al centro della personalità, dove solo è possibile attingere il valore spirituale della cultura viva»

(RE, VIII) e l'unità profonda dello spirito. Non c'è qui l'educazione dell'intelletto e lì quella morale, qui quella dello spirito e là quella del corpo, ma un'unica, rigorosa unità educativa in cui quelle trovano organicamente posto, perché «chi dice educazione dice spirito» (RE, X).

Gentile auspica «un generale rinnovamento di tutta l'educazione» che la intenda come filosofia, ossia come «un processo, in cui s'impegna né più né meno che il Tutto». Dire che l'educazione è sempre spirituale è infatti lo stesso che dire che è «sempre filosofica», poiché la filosofia è più che una teoria intorno a qualcosa (foss'anche intorno allo spirito) e più di una riflessione che nasce dal bisogno di intendere la vita che è passata: essa «è lo spirito» e nasce dal bisogno stringente «di vivere, di vivere meglio, di vivere davvero». L'uomo è uomo nella misura in cui fa filosofia; sì che affermare che essa è «l'ideale contenuto dell'educazione, e quindi il suo ideale» significa affermare che, affinché l'educazione sia davvero umana, la filosofia deve necessariamente «investire ogni istante dell'opera educativa» e, in realtà, ogni istante di ogni possibile modalità di esistenza degli esseri umani (RE, X).

Preliminari allo studio del fanciullo. I *Preliminari* nacquero da un corso di psicologia dell'infanzia tenuto («a mio modo», precisa l'autore) nel 1921 per i maestri della Scuola Pedagogica di Roma. Nella sostanza non c'è molto di nuovo rispetto a quanto Gentile già aveva elaborato negli scritti precedenti. Viene ribadito subito che il carattere fondamentale dell'essere dell'uomo è il suo essere un processo spirituale che non raggiunge mai il proprio compimento (PSF, p. 3) e che ciò fa sì che l'uomo sia non tanto una realtà in sé compiuta, quanto un'«eterna promessa». Tale condizione è particolarmente evidente nel fanciullo il quale, proprio per questo, può essere considerato come un autentico «simbolo del divenire» (PSF, p. 4). È proprio la sua costitutiva destinazione al mutamento a richiedere la continuità dell'educazione, a partire dall'educazione spontanea impartita dalla madre per passare a quella, più riflessa e consapevole, degli

educatori di professione; due tipi di educazione tra cui non c'è alcun reale dissidio, poiché in ogni caso vero educatore «non è chi si presume capace di educare, ma chi, effettivamente, educa» (PSF, p. 8).

Ma cos'è il fanciullo: l'eterno fanciullo che ciascuno può ritrovare dentro di sé a prescindere dalla propria età anagrafica, il «fantoccio» che è stato costruito artatamente dalla letteratura pedagogica, oppure il fanciullo reale che incontriamo nella nostra famiglia? Ed è davvero, la sua, una realtà diversa da quella che noi stessi siamo, o non sono piuttosto entrambe le vite spirituali, la sua e la nostra, un'unica cosa? La scissione del bambino dall'uomo è possibile solo se non si tiene presente «l'unità dello spirito propria d'ogni momento della vita spirituale» (PSF, p. 17). E tuttavia l'attività spirituale del fanciullo si realizza secondo una sua specificità. Spesso si sostiene che il fanciullo è «come assorto in un sogno, dal quale l'esperienza della vita a poco a poco lo desterà» (PSF, p. 21); ma il sogno, come la vita cosciente, «si presenta anch'esso come totale ed infinito poiché dentro vi si spiega tutta la nostra personalità» (PSF, p. 23). Non diversamente accade nell'esperienza dell'artista, dove l'opera si presenta come «un mondo creato dalla fantasia sulla traccia di ricordi del mondo reale» (PSF, p. 24). Il sognatore e l'artista sono ciò che sono in quanto affermazione di libertà e di soggettività assolute (PSF, p. 28). Analogamente all'artista, anche il fanciullo, quando costruisce il proprio mondo, realizza un'esperienza totale che esaurisce l'intera vita dello spirito: l'uno e l'altro realizzano «la forma primitiva della vita dello spirito» (PSF, p. 29). La loro è un'esperienza che trova in sé il proprio fine (PSF, p. 35), al di fuori di ogni schema, di ogni convenzione e di ogni regola sociale ed economica, e perciò essi celebrano con il loro agire l'universalità stessa dello spirito.

Il fanciullo costruisce un cammino che muove dal sogno e procede, attraverso il gioco «artistico», sino alla vita morale che è «immanente a ogni coscienza» (PSF, p. 54). Tanto l'artista quanto il fanciullo, tuttavia, potrebbero apparire privi di un'effettiva capacità di dialogare con gli altri, e

perciò come due esseri «egoisti ed immorali» (PSF, p. 55). Ma ciò dipende dalla nostra estraneità alla loro vita spirituale; ciascuno di noi, inoltre, «potrebbe venir considerato egoista rispetto a quel prossimo che non ha ancora risolto in sé, fino a sentirsi una sola cosa con lui» (PSF, p. 56); l'intera costruzione dell'essere sociale, a ben vedere, può essere considerata uno sforzo di togliere progressivamente l'individuo dal suo isolamento, a partire dal nucleo familiare e via via ampliandosi costruendo una sorta di «sistema di sfere concentriche» (PSF, p. 57) il cui comune centro vivente è la nostra stessa volontà. Che è un modo diverso per dire quanto Gentile tornerà a sostenere, negli ultimi anni della sua vita, nelle pagine di *Genesi e struttura della società* (cfr. *infra*, pp. 165-174), ossia che la società non è il risultato di un'aggregazione estrinseca, contrattualistica, tra individui atomisticamente considerati, ma la realtà essenziale che l'individuo possiede dentro di sé, una realtà «immanente al suo spirito» (PSF, p. 59) che si realizza in tutte le molteplici forme del concreto vivere sociale.

10. *Gli scritti sul fascismo*

1925: *Che cosa è il fascismo*; 1928: *Fascismo e cultura*; 1934: *Origini e dottrina del fascismo*: tre libri in cui Gentile raccolse buona parte dei suoi interventi pubblici e degli scritti dedicati al fascismo. *Che cosa è il fascismo* (che, sul piano teorico, è di particolare interesse soprattutto nella prima parte) deriva il titolo dal primo dei saggi che lo compongono, in cui Gentile illustra la propria concezione del fascismo, inserendola nel contesto di una visione della vita e del pensiero caratterizzati dalla libertà dello spirito nel suo inesausto prodursi. La libertà autentica non è quella del liberalismo, che ha posto l'individuo alla base dell'esistenza individuale e sociale dell'uomo, ma quella che si realizza in uno Stato che è per sua natura «nazione» e che non si presenta mai come «un fatto compiuto», ma sempre come un «programma», una «missione», un «sacrificio» (PCI,

p. 25). Per conseguire la libertà autentica può anche essere usata, se necessario, la violenza, ma non quella violenza privata che è «arbitrio, anarchia, disgregazione sociale», bensì quella «santa violenza» «che è voluta da Dio e da tutti gli uomini che credono in Dio e nell'ordine e nella legge che Dio certamente vuole nel mondo» (PC1, p. 29) e che consente il realizzarsi concreto della legge e lo stare dello Stato come sostanza etica. Lo Stato ha infatti «un valore morale assoluto» (PC1, p. 33), ed è questo Stato che il fascismo, in quanto dottrina politica e soprattutto in quanto «concezione totale della vita» (PC1, p. 36), si propone di realizzare. Il fascismo inoltre va considerato come «figlio della guerra» (PC1, p. 50) e come un movimento che prefigura, in quanto «educazione morale del genere umano» (PC1, p. 57), la possibilità concreta di «una vita nuova per l'Italia» (PC1, p. 53). Come qualsiasi realtà davvero vitale e spirituale, anch'esso è destinato a trasformarsi, al pari della filosofia che «è una critica incessante e inesauribile» (PC1, p. 62). Esso, infine, va considerato come la forma più autentica del liberalismo poiché «nella sua polemica antiliberale, nega la libertà del vecchio individualismo; ma è l'ultima e più matura forma del nuovo concetto della libertà, figlia del secolo XIX» (PC1, p. 87). Ha un rapporto, la dottrina fascista così intesa, con la cultura? Gentile, mentre sottolinea l'ostilità costitutiva del fascismo nei confronti di ogni forma di intellettualismo, indica anche la sua vocazione all'intelligenza (PC1, p. 93) e a una cultura che non è mero insieme di cognizioni e abiti mentali, ma un progredire nel cammino della coscienza, che conduce l'uomo ad essere autenticamente se stesso (PC1, p. 232).

Ma le osservazioni e gli approfondimenti più interessanti si trovano in *Origini e dottrina del fascismo*, dove Gentile osserva che le «due anime irriducibili» (PC1, p. 374) che il popolo italiano possedeva prima della Grande Guerra e che si erano espresse anzitutto nell'aspro contrasto tra neutralisti ed interventisti, avevano condotto il Paese alle soglie di una guerra civile che era stata evitata solo grazie all'intervento del Sovrano, che aveva consentito al Governo di di-

chiarare la guerra. La crisi affondava le sue radici nel passato non recente e già il Risorgimento era parso cominciare a superarla proponendo una «concezione religiosa idealistica della vita» (PC1, p. 380) che, tuttavia, aveva esaurito la sua forza propulsiva con il concludersi dell'epoca risorgimentale stessa, quando l'Italia, a partire dalla rivoluzione parlamentare del 1876 che aveva portato la Sinistra Storica di Depretis alla guida del Paese, s'era avviata a divenire una nazione «materialista e antimazziniana» (PC1, p. 384). Solo negli anni precedenti la prima guerra mondiale l'Italia era parsa «stanca, nauseata dalla vita prosaica, borghese, materialistica degli ultimi tempi» e «bramosa di tornare alle origini, alle idee, alle alte ispirazioni, alle grandi forze morali, che l'avevano fatta nascere» (PC1, p. 385). La guerra parve dapprima gettare il Paese nella prostrazione, tanto che «la vittoria a un tratto sembrò mutarsi in sconfitta» e come tale lo spirito degli italiani parve volerla accogliere (PC1, p. 389). Lo Stato giolittiano era apparso inadeguato alle esigenze dei nuovi tempi e incapace di rispondere alla minaccia del bolscevismo; era stato allora che sulla voce di quanti auspicavano un rinnovamento si era imposta quella di Mussolini, «un uomo che parlava per tutti» (PC1, p. 391) e che aveva saputo dirigere il malcontento generale e il desiderio di un mutamento di rotta verso la costruzione di uno Stato nuovo, la cui data di nascita può essere individuata in quella della marcia su Roma, a partire dalla quale «il fascismo non ha più di fronte a sé lo Stato da abbattere: è già lo Stato» (PC1, p. 394).

Il fascismo propone una dottrina di carattere assoluto e totalitario, che «non concerne soltanto l'ordinamento e l'indirizzo politico della nazione, ma tutta la sua volontà, il suo pensiero, il suo sentimento». Non che per questo esso debba essere considerato come una filosofia o una religione; esso non è neppure, a ben vedere, «una spiegata e definitiva dottrina politica» (PC1, p. 396) che possa essere teorizzata una volta per tutte: per la sua «ripugnanza» nei confronti dell'intellettualismo, infatti, «il fascismo non ama indugiarsi nel disegno di astratte teorie; non perché non ammetta

teorie, ma perché non spetta ad esso, come forza riformatrice e promotrice della cultura e della vita italiana, costruirne». Ciò non significa che il fascismo sia «cieca prassi», perché anzi esso è un movimento che, analogamente a quanto accade alla filosofia, possiede un «saldissimo principio» e «una rigorosa logica di sviluppo» (PC1, p. 399). Ma non significa nemmeno che esso possa essere inteso come un sistema specificamente speculativo; poiché il fascismo «ha nella politica e nell'interesse politico il suo centro di gravità», si presenta come un «metodo politico», anche se la sua vocazione totalizzante non può non condurlo a proporsi una serie di problemi di ordine, in senso lato, culturale (PC1, p. 400).

La dottrina politica del fascismo ha come nucleo vitale il concetto dello Stato nazionale. Lo Stato è il «fondamento d'ogni valore e diritto degli individui che ne fanno parte», senza che ciò conduca alla separazione astratta tra esso e l'individuo, i quali – al contrario di ciò che è sostenuto dal liberalismo individualistico e dal socialismo – «sono termini inseparabili d'una sintesi necessaria» (PC1, p. 401). È, quello fascista, uno Stato che si distingue anche da quello teorizzato dai nazionalisti, poiché si presenta come «creazione tutta spirituale» e diveniente, come spirituale e diveniente appare, dal punto di vista del fascismo, la Nazione stessa (PC1, p. 404). Il suo carattere totalizzante, unito al suo inesauribile divenire spirituale, fa del fascismo non tanto la negazione della libertà dei cittadini, quanto «il sistema della vera e concreta libertà» che si contrappone alla libertà meramente astratta esaltata dalla dottrina liberale, che ha contrapposto l'individuo allo Stato, e ha fatto della libertà dei cittadini un limite all'autorità dello Stato (PC1, p. 407), non comprendendo che quest'ultima è autentica autorità solo «se, dentro la coscienza, è incondizionata, infinita. La coscienza che attua la realtà dello Stato, è la coscienza nella sua totalità, con tutti gli elementi da cui risulta», ed è anzitutto per questo che da essa non possono essere tolte il carattere della moralità e della religione (PC1 p. 408).

Sono concetti che erano già presenti anche nel *Manifesto*

degli intellettuali italiani fascisti agli intellettuali di tutte le nazioni che Gentile aveva scritto nel 1925. Anche qui le origini prossime del fascismo erano ricondotte al primo dopoguerra e la sua base teorico-politica (ma anche morale e religiosa) veniva individuata nel superamento dell'astratta contrapposizione dell'individuo allo Stato, che si era concretizzata, in Italia, nella realtà dello «Stato che si diceva liberale» ma che non conosceva altro se non l'aspetto meramente esteriore della libertà (PC1, p. 6). Contro lo Stato liberale «il Fascismo si accampò anch'esso con la forza della sua idea» e cominciò a diventare «la fede di tutti gl'italiani sdegnosi del passato e bramosi del rinnovamento» (PC1, p. 7). Una fede che conobbe, nel suo sforzo di realizzarsi concretamente, momenti di illegalità e di squadristico che cessarono quando, con la marcia su Roma, il fascismo divenne regime.

Anche nel *Discorso agli Italiani*, che Gentile tenne in Campidoglio nel 1943, il filosofo non rinuncia agli elementi fondamentali della sua riflessione sul senso del fascismo. Il *Discorso* si inserisce, com'è noto, in uno dei momenti più drammatici dell'Italia contemporanea: poco più di due mesi dopo gli Italiani avrebbero appreso della firma di un armistizio con gli Alleati, della necessità di combattere contro gli ex-alleati tedeschi, della formazione di un nuovo governo, presieduto dal maresciallo Badoglio, della divisione di fatto della penisola in due parti, controllate rispettivamente dal governo Badoglio con le truppe alleate e dal governo della Repubblica di Salò sostenuto dai tedeschi; la guerra civile e la resistenza erano alle porte. Nel suo intervento Gentile si preoccupa anzitutto della salvaguardia dell'unità nazionale: «parlo prima di tutto come italiano che ha qualche cosa da dire a tutti gli Italiani», ebbe a dire il filosofo, «fascisti o non fascisti, fascisti della lettera e fascisti dello spirito, fascisti della tessera e fascisti della fede», dichiarandosi persuaso da sempre che, al di là delle differenze, «si potesse essere tutti Italiani» e si potesse concordare sulle questioni essenziali, pur dividendosi nelle questioni specifiche della politica (DI, p. 67). Ciò non significa che

Gentile intendesse rinnegare quanto egli stesso aveva nel corso degli anni teorizzato intorno al carattere totale della dottrina fascista: rivolgendosi a tutti gli italiani si rivolgeva infatti ad uomini «tutti virtualmente fascisti, perché sinceramente zelanti di un'Italia che conti nel mondo, degna del suo passato» (DI, p. 67).

11. *Arte e filosofia negli scritti degli anni Trenta*

La filosofia dell'arte. Si tratta di «un libro di filosofia». Gentile lo sottolinea, con il consueto piglio polemico, per avvisare «i rispettabili critici della terza pagina», capaci solo di un'estetica che, pur garbata e interessante, non è in nessun modo filosofica, «che questo libro non è per loro» (FA, p. V). All'origine c'era, ancora una volta, un corso di lezioni, anche se il lavoro era «il risultato di più che vent'anni di studi e di meditazioni», in quanto il problema estetico era stato presente in tutti i lavori filosofici precedenti. Approfondendo ora il problema estetico, coerentemente con l'impianto complessivo del suo pensiero, inoltre, Gentile non affronta un aspetto specifico del suo sistema, ma ripropone tutti i problemi di una filosofia che, da tale approfondimento, non potrà che uscire «alquanto mutata d'aspetto» (FA, p. V).

L'*Introduzione* affronta il problema della natura dell'arte che – come tutti i problemi autenticamente filosofici – nasce in modo spontaneo e con necessità nella coscienza di ciascuno e di cui, perciò, non è possibile disinteressarsi: l'arte «appartiene a ciò che vi è di più intimo all'uomo» che, come non può liberarsi di sé, non può fare a meno neanche della dimensione artistica (FA, Int., I,2). Prima conseguenza è che la capacità di distinguere ciò che ha valore artistico da ciò che non ne ha è presente naturalmente in ogni uomo. Ma il problema dell'arte va posto anche per un'altra ragione: è impossibile «che qualche cosa sia nella coscienza e non sia oggetto della coscienza», poiché nella vita dello spirito essere ed esser saputo coincidono imme-

diatamente; sì che anche a proposito dell'arte (come a proposito della coscienza morale) l'uomo è «naturalmente portato a sapere che c'è questo elemento essenziale nella vita sua», poiché si tratta anche in questo caso di un'attività immanente allo spirito umano. Ne segue che nell'uomo c'è un'«universale e fondamentale coscienza estetica e morale» che Gentile definisce *sensò*, intendendo con ciò una sorta di «conoscenza immediata e punto di partenza della cognizione riflessa», destinata ad affinarsi e ad approfondirsi inesauribilmente (FA, Int., I,3). Ma se la dimensione artistica è presente per natura in ciascuno di noi, che senso può avere sostenere che quello dell'arte è un problema? Poiché problema «è ogni ostacolo che il pensiero deve superare per procedere oltre in quello svolgimento in cui è la sua vita, anzi il suo stesso essere», tutta la vita dell'uomo è un problema inesauribile, poiché la vita è pensiero vivente, ossia volontà di superare quegli ostacoli che sono lo stimolo necessario alla volontà per conoscere ciò che ancora non è conosciuto: il «problema eterno» del pensiero (e della vita) consiste dunque nel togliimento del limite, ossia nella consapevolezza del suo carattere meramente illusorio; un'operazione che deve impegnare «tutto l'uomo incessantemente» e che, anche quando non se ne sia pienamente consapevoli, ha sempre e solo un'unica soluzione, ossia quella «riduzione dell'oggetto al concetto» per mezzo della quale il pensiero produce inesauribilmente sé stesso (FA, Int., I,4).

Ora, quello dell'arte potrebbe sembrare un problema meramente «empirico», poiché l'arte sembra coincidere col fatto che esistono un certo numero di cose che vengono ritenute, per l'appunto, opere d'arte. Ma considerandolo in questo modo ci si preclude la possibilità di comprendere correttamente la dimensione autenticamente spirituale dell'arte: non c'è oggetto (artistico e non, fattuale o concettuale che sia) che si presenti al pensiero in forza della semplice apprensione di una datità immediata; ogni oggetto è sempre di nuovo «l'interpretazione d'un fatto» (FA, Int., II,2) e ciò implica l'impossibilità che un concetto possa mantenersi stabile nel suo significato. Ogni vero problema è perciò il

sempre nuovo riproporsi di un orizzonte problematico, al di là di qualsiasi soluzione parziale volta per volta conseguita. Ciò da un lato rende impossibile la posizione astrattamente empirica del problema dell'arte, in quanto il punto di vista dell'astratto implica il riconoscimento della datità immediata, in sé costituita, dei "fatti"; dall'altro (e per la stessa ragione) costringe ogni autentico empirista ad ammettere che l'arte ha il suo luogo più proprio in una dimensione di carattere spirituale. La stessa estetica crociana – ad una polemica con la quale, in effetti, è dedicato il libro nel suo insieme – non ha saputo porsi sul piano dell'autentico idealismo, mossa com'era dalla persuasione che vi sia, al fondo dell'esperienza artistica, «un'intuizione» presupposta al pensiero della quale «non si può dir nulla e non si dice nulla» (FA, Int., II,5).

Il problema dell'arte può dunque esser posto e risolto solo nella filosofia (FA, Int., III,1). Ove la filosofia sia intesa in modo corretto, infatti, non c'è ambito della vita dello spirito che possa essere separato da essa; è vero che lo spirito non annienta le differenze e che perciò è possibile e necessario distinguere l'uno dall'altro i diversi momenti che lo compongono; ma è anche vero che la distinzione è possibile solo nell'unità della sintesi. Il principio primo, in questo senso, coincide col fatto «che noi pensiamo»; o, detto altrimenti, il principio è l'«atto del pensare» (FA, Int., III,3), diverso da ogni altro fatto in quanto ogni altro fatto lo presuppone, mentre esso ed esso solo non ha alcun presupposto: è un atto assolutamente necessario e originario che si presenta come unità dialettica di conoscenza e volontà, di contemplazione e attività e, in quanto espressione del «bisogno universale dell'uomo», rappresenta «il comune denominatore di tutti i suoi bisogni» autentici (FA, Int., III,7).

Ma se superare il limite tendendo ad «infinittizzarsi» equivale a «risolvere il problema» (qualunque problema, il problema in quanto tale) in quanto equivale a «pensare», da dove derivano il limite e il problema? Senza dubbio il limite è posto dall'io stesso che pensa e che, pensando, si auto-limita, in quanto solo «mediante il limite l'infinito reale, il

vero infinito, si libera dalla falsa infinità», dal cattivo infinito che «non risponde ancora all'essenza piena e perfetta dell'atto spirituale, che solo è infinito». La vita dello spirito è autentica proprio in quanto lo spirito è sempre impegnato nella soluzione dei problemi che esso stesso pone: «Uno spirito che non risolve il problema, è uno spirito che vien meno: la morte. Ma morte pure sarebbe la condizione dello spirito neghittoso che non si ponesse il problema» (FA, Int., III,8): poiché la vita è pensiero e il pensiero è per sua natura problema, è la vita in quanto tale ad essere problema.

Ma «il punto d'appoggio del pensiero, e perciò di ogni problema o ricerca, è l'esistente» (FA, I,I,1), sì che anche per pensare l'arte è necessario «che essa si presenti al pensiero come qualche cosa che esiste» (FA, I,I,2). Ma cos'è, propriamente, ciò che esiste come arte? Intuitivamente sembra facile capirlo, ma quando si riflette con più attenzione ci si rende conto che le difficoltà «si moltiplicano» e «si addensano». È difficile immaginare che l'opera d'arte sia presente in noi come una «innata intuizione del nostro stesso spirito», se non altro perché, in questo modo, non si capirebbe come mai essa sia presente al pensiero solo talvolta. Ma è ugualmente problematico intenderla come una realtà oggettiva a sé stante nella quale talvolta, come per un miracolo, lo spirito riuscirebbe, non si sa come, a penetrare. È vero che l'opera d'arte appartiene al passato e tuttavia, nel realizzarsi dell'autentica fruizione artistica, lo scarto tra l'attualità presente e il passato deve scomparire: «il passato si fa presente; e un presente che non tramonterà [...]. L'opera che si conosce non è quella che sta lì, nel tempo, divisa da noi, ma quella che andiamo bensì a cercare lontano da noi (e propriamente, dall'attuale esperienza da noi vissuta), ma che, trovata che sia, si manifesta e fa valere come vicina, anzi *nostra*, e costitutiva della nostra attuale esperienza» (FA, I,I,4). Ciò implica che l'opera d'arte (e, più in generale, il passato nella sua interezza e la realtà in quanto tale) non sia qualcosa che può essere conosciuto dall'esterno, ma qualcosa a cui noi stessi «diamo l'esistenza» nell'immanenza dell'atto del pensare. Né così è soppressa l'«ob-

biettività cronologica di un fatto storico»: essa, piuttosto, è trasferita dall'esteriorità astratta all'interiorità concreta dello spirito, «giacché il passato non ha significato se non relativamente al presente», al presente dello spirito che ricostruisce, nell'attualità del suo farsi, l'intera «serie dei tempi» (FA, I,I,5).

L'opera d'arte, tuttavia, non sembra del tutto assimilabile ai fatti storici in generale, poiché nei suoi confronti manca la possibilità di una collocazione prospettica: in essa e solo in essa si verifica una «singolare forma di adesione del soggetto all'oggetto e di unificazione dell'uno con l'altro» (FA, I,I,6). L'arte è in questo senso più simile al sogno che alla storia: né l'una né l'altro sono esperienze illusorie ma vanno pensate come forme del farsi presente dell'ideale. Per poter parlare dell'arte come per poter parlare del sogno, inoltre, è necessario disporre di un punto di vista esterno ad essi: «L'arte per l'artista, *in quanto artista*, è la stessa vita; e perciò non è arte; a quel modo che il sogno non è sogno finché si dorma»; e, per converso, – ecco un'ulteriore difficoltà – «l'arte, nella sua esistenza immediata, non si può conoscere, e sfugge a ogni sforzo che il pensiero faccia per raggiungerla». Quando si cerca di afferrarla concettualmente l'arte, come il sogno, sembra sfuggire sempre di nuovo. Sì che sembra porsi un'alternativa radicale e insuperabile: «o arte o filosofia dell'arte, o sognare o vegliare» (FA, I,I,9). Ciò non sarebbe poi così grave, se non fosse che la filosofia è la vita stessa dell'uomo, il che rende impensabile rinunciare ad essa per tener ferma la dimensione artistica nel suo isolamento: l'arte *deve* essere pensata dalla filosofia, e ciò significa che «l'arte di un'opera d'arte non esaurisce tutto il suo contenuto», ma lascia sempre un «residuo» speculativo isolabile da essa «solo idealmente» e che, correttamente inteso, è invece del tutto «inseparabile» da essa (FA, I,I,10). L'arte non esiste perciò al di fuori dell'attualità dello spirito. E tuttavia, poiché essa non è propriamente «pensiero, riflessione, giudizio», è necessario, per intenderla in modo adeguato, che lo spirito sia spogliato di tali determinazioni, affinché sia possibile «raggiungere idealmente il nucleo ve-

ro e proprio dell'arte pura» (FA, I,II,1). Ma cos'è questo nucleo? Forse il momento soggettivo della vita dello spirito? L'arte, scissa dall'attualità del pensiero, è «inattuale» e «inafferrabile» (FA, I,II,4); ne segue che cercare di definire cosa sia l'arte in sé, indipendentemente dal pensiero che la pensa, è una vera e propria assurdità. Mentre il contenuto autentico dell'arte, in quanto è pensiero, è «estraneo al mondo dell'arte, sebbene ad esso inscindibilmente congiunto» (FA, I,II,6), la sua forma, che è «l'anima del pensiero», altro non è che «il valore della bellezza» (FA, I,II,7). E la bellezza è un valore perché, come ogni valore, è qualcosa che *deve* essere perseguito; si tratta, com'è chiaro, di un dovere che non implica alcuna necessità assoluta: la bellezza (e così ogni valore) non può che essere perseguita liberamente, perché chi non la perseguisse andrebbe contro «alla sua propria essenza» (FA, I,II,8).

Il momento della creazione artistica ha perciò essenzialmente a che fare sia con la spontaneità del pensare e dell'agire sia con la volontà. Ciò implica, tra l'altro, la necessità di criticare tutte le concezioni che fanno dell'immediatezza dell'intuizione il movente ultimo dell'operare dell'artista: «L'idealismo non può ammettere nessuna forma d'intuizione perché [...] intende lo spirito come una immanente dialettica, in cui tutto è sottratto all'inerte meccanismo delle cose che sono quello che sono; sottratto perciò all'immobilità dell'essere; e animato vivente si muove, e nel movimento si realizza, viene ad essere quel che ha da essere per la sua essenza» (FA, I,III,3). Anche l'arte, producendosi nello spirito, partecipa «della dialettica della vita spirituale» (FA, I,III,3) – della quale è una sorta di «infanzia» – ed è perciò animata da un'«interna inquietudine» (FA, I,III,5). La sua immediatezza, quando si crede di coglierla, può essere o l'insufficiente immediatezza astratta, o l'immediatezza concreta, che dialetticamente si nega e, negandosi, si supera. Pensata nel suo isolamento, dunque, l'arte non è davvero se stessa; lo diventa solo se ci si rende conto che essa «vive della stessa vita del tutto a cui appartiene» e concorre alla formazione di quell'autocoscienza che «è la legge in-

terna alla stessa arte, ed è la ragione per cui non solo si genera l'arte, ma l'arte di essa autocoscienza; è quell'arte di quell'autocoscienza» (FA, I,III,6). L'arte è dunque espressione di una soggettività che è insieme immediata e dialettica e che coincide con la soggettività dello spirito. Una soggettività che può essere definita «*sentimento*» (FA, I,IV,1), quel sentimento che «è stato dalle scuole socratiche in poi la *crux philosophorum*» (FA, I,IV,2) e che non va inteso, in modo banalmente psicologista, come «uno stato dell'animo» (FA, I,IV,5), ma in modo filosofico. Muovendo, come già Epicuro, dalla considerazione del sentimento del piacere e del dolore, Gentile ne sottolinea il carattere dialettico e il divenire strutturale. Né il piacere né il dolore sono uno stato; il primo, in particolare, è «il principio stesso vivente della vita dello spirito, e cioè di tutto; questo potente essere, che non è se non relativamente immediato e naturale ma assolutamente dialettico e dinamico, cioè autonomo e libero e attivo, questo è il sentimento, centro produttivo universale» (FA, I,IV,8).

L'arte è sentimento che si esprime e, esprimendosi, si nega come sentimento e si offre come pensiero, come attività sintetica che unifica il molteplice. Le opere d'arte possono perciò apparire molteplici solo all'intelletto astratto; concretamente, invece, in ciascuna «c'è un mondo, e in questo mondo lo spirito spazia senza toccarne mai i margini» (FA, I,V,2) realizzandosi nella sua infinità come amore per la bellezza. È vero infatti che l'arte è «attività creatrice di bellezza», ma quest'attività non è diversa da quella in cui consiste il pensiero (FA, I,V,7). Sì che sbaglierebbe chi affermasse che il pensiero produce verità mentre l'arte produce bellezza, poiché costui manterrebbe astrattamente separate due diverse forme dell'attività dello spirito che, in quanto tali, sussistono solo nell'unità dialettica dello spirito stesso: «la verità è che l'uomo non fa altro che pensare; e tutta la sua vita è pensiero. Pensa, sia che questo pensiero prenda corpo in parole, in note musicali, in linee e figure e colori e pietre e marmi, sia che incida nel sistema della natura e dei rapporti tra gli uomini con le sue azioni. Ogni

forma di pensiero è creazione di una nuova realtà» (FA, I,V,7). Sì che l'arte, propriamente, è «tutto lo spirito sotto l'aspetto dell'arte»; e la sua storia «è tutta la storia di tutto lo spirito, considerato sotto l'aspetto dell'arte» (FA, I,V,7).

Gentile esamina poi il rapporto tra arte e tecnica. L'artista «per tradurre in atto le immagini o i concetti della sua mente» deve possedere conoscenze tecniche che, «come ogni altro sapere», possono essere apprese. Le tecniche, tuttavia, si distinguono «nettamente» dall'arte, della quale sono un antecedente (FA, II,I,2), come anche «tutti gli elementi costitutivi della personalità dell'artista», primi tra tutti il corpo e la natura, il pensiero, che si sviluppa sempre sotto la forma di un sapere e di un linguaggio determinati, e poi ogni altro «mezzo fisico (suono, colore, pietra, marmo ecc.) di cui l'artista si serve nell'arte sua» per creare l'opera (FA, II,I,4). Ma lo stesso contenuto dell'arte va inteso come un antecedente dell'arte medesima; contenuto che, propriamente, «è tutto il pensiero, tutta la costruzione che si svolge nella nostra coscienza mediante l'opera d'arte» (FA, II,I,5). Tuttavia la molteplicità degli antecedenti e delle tecniche, e la stessa molteplicità delle singole arti, dei singoli generi letterari, eccetera, non devono far perdere di vista l'unità essenziale dell'arte come espressione del sentimento. Né l'unità spirituale dell'arte deve indurre a credere che la natura sia sottratta al dominio dell'arte, purché la si sappia intendere nel modo corretto, ossia come l'intende l'idealista, il quale sa che essa, pur opposta al pensiero e anzi proprio per questo, «è nel pensiero» (FA, II,I,9); ed è questo che rende la natura concreta una realtà infinita, nei confronti della quale si può usare la categoria della bellezza. Bella, detto altrimenti, non è la natura considerata nelle sue parti, l'una giustapposta all'altra, ma la natura considerata «nella sua totalità, che è la sua infinità» (FA, II,I,10), ossia vista non nella sua materialità astratta, ma nella sua dimensione concretamente spirituale, nella sua anima. Un'anima che è il principio della costruzione della vita intera dello spirito, alla quale provvede il genio del poeta: «Il mondo del pensatore e dell'uomo d'azione è una costruzione. Il mondo in-

vece del poeta è l'anima stessa al principio della costruzione: quel sentire che è lo stesso sentire in ogni uomo» (FA, II,II,1). Sì che, propriamente, è il genio poetico, più che l'opera del pensatore e dell'uomo d'azione, a produrre nuovo senso dando il via a nuove esperienze della vita infinita dello spirito. Quel genio che «non è pensiero» (FA, II,II,2), ma identità profonda con la spiritualità della natura e che «non opera dall'esterno» come fa invece l'uomo quando pretende di conoscere il mondo in modo scientifico (FA, II,II,3). Si osservi che il genio artistico non è imitatore mimetico della natura, poiché non abita un mondo spezzato come quello platonico, ma piuttosto l'incarnazione di uno sguardo totale sulla natura che consente la realizzazione del bello. Si osservi anche che il genio non è concepibile senza quella facoltà del gusto che, sola, «rende possibile l'appercezione dell'elemento artistico dell'opera d'arte, e senza la quale non ci sarebbe critica d'arte, né storia». Di più: il gusto non è una facoltà necessaria alla fruizione dell'opera d'arte da parte di un osservatore che, dall'esterno, giudichi del valore artistico di questa o quell'opera, ma è «lo stesso genio» nella sua «libera dialettica» (FA, II,II,5). E con il gusto ha a che fare anche la critica d'arte, che è strumento fondamentale per una corretta consapevolezza dell'opera d'arte e del suo significato autentico. La critica d'arte coincide infatti con «quell'attualità del pensiero consapevole di sé, in cui si trova l'arte e si colloca al suo posto» (FA, II,II,6) e consente perciò all'opera d'arte di apparire al pensiero in tutta la sua trasparenza. Essa si realizza perciò anzitutto come quel «superamento della tecnica o contenuto dell'opera d'arte» (FA, II,II,7) che si ottiene con una sorta di percorso a ritroso del cammino dell'artista, percorso che consente di realizzare la corretta ricostruzione del contenuto concreto dell'opera d'arte. Più che una ricostruzione è «una vera e propria costruzione nuova»; ed è proprio in essa che l'opera d'arte giunge a possedere «la sua attuale esistenza» (FA, II,II,8).

Resta da chiedersi se l'arte possa svolgere – come sovente è stato ritenuto, almeno a partire dalla dottrina aristo-

telica della catarsi – anche una funzione liberatrice. Se l'arte può liberare dal dolore, lo può solo in quanto esprime la totalità concreta della vita dello spirito e, di conseguenza, da un lato il dolore da cui ci libera non può essere «quel solo dolore che si svolge e matura attraverso la singola opera d'arte» ma deve essere, per dir così, il dolore universale (FA, II,III,3); dall'altro lato l'arte non può svolgere una funzione solo risanatrice: «tutta la vita, tutta la realtà è il laborioso e doloroso processo del pensiero, attualità dello spirito. Ma lo spirito è lo spirito della natura, per chi ben l'intenda. La quale è sempre lì a reggere ogni fatica, ad animare ogni cuore, a spoltrire e smaterializzare ogni inerte essere traendolo alla vita, che è moto e pel moto passaggio dal non-essere all'essere. Lancia che ferisce e risana, in eterno» (FA, II,III,4).

L'arte è espressione della concreta attualità dello spirito. Esso, tuttavia, solo per astrazione può essere inteso come puro spirito teoretico; concretamente esso è invece, come già sappiamo, «teorico in quanto pratico e viceversa» (FA, II,IV,6). C'è, di conseguenza, un legame profondo tra l'arte e quella morale che costituisce l'interesse più importante di ogni uomo. Poiché però l'arte «è sentimento puro» (FA, II,IV,8), essa non può avere un fine esterno a sé stessa né, di conseguenza, può diventare uno «strumento di edificazione morale» (FA, II,IV,7) o possedere lo stesso genere di moralità che è proprio della filosofia. Essa ha tuttavia un'«eticità immanente» che la rende una sorta di «grande educatrice del genere umano», poiché «affratella i cuori, e fa di tutti un'anima sola, che nella sua infinità ha bisogno di vincere ogni opposizione e differenza e riversarsi in un pensiero, cioè in un mondo, in cui ogni atto spirituale abbia forma universale, e sia cioè non l'atto di uno spirito, ma l'atto dello spirito» (FA, II,IV,9). Nell'arte, in breve, si realizza un accordo universale tra i singoli, che da essa sono accomunati e che, grazie ad essa, diventano una cosa sola con la vita concreta e immortale dello spirito» (FA, II,V,3).

Che conclusione si può trarre dal cammino percorso? Non può esserci una soluzione ultima e definitiva, stante il

carattere aperto e mai concluso dell'attualismo, ma Gentile la ritiene sufficiente alla costruzione di un'estetica nuova, un'«estetica filosofica» non più prigioniera del particolare ma aperta al tutto. Che l'estetica sia disciplina filosofica non è una novità. Almeno a partire dall'età moderna, infatti, la filosofia è entrata «nel problema dell'arte», mano a mano che ha rivendicato «il valore del sentire» (FA, Conc., 5). Ma Gentile sottolinea l'originalità della propria proposta, nella quale l'arte è considerata come «quella vita profonda che ci anima della vita possente dell'universo, in cui non c'è nessuno che non veda una forza creatrice» (FA, Conc., 7); e in cui il sentimento è apparso come una sorta di «Atlante» che regge sulle proprie spalle quel mondo che è, nella sua essenza più profonda, pensiero.

Introduzione alla filosofia. Il libro raccoglie alcuni scritti che toccano quasi tutti i temi fondamentali dell'attualismo e che costituiscono nel loro insieme un libro unitario capace di orientare chi intenda «prender contatto con un sistema di pensiero» (IF, p. VIII).

Il saggio sulla *Concezione umanistica del mondo* muove da una nozione di filosofia come progressiva conquista critica dei contenuti del senso comune e come comprensione dell'«umanità di tutto quello che l'uomo vede intorno a sé nella natura, o scorge nella propria coscienza o pensa al di sopra di sé come realtà ideale atta a spiegare quella che lo circonda o che gli si presenta come interna a lui stesso» (IF, p. 4). Un'umanità che va intesa come quel superamento radicale del dualismo metafisico di cui è stato capace soltanto l'attualismo, che ha fatto coincidere senza residui lo spirito e il pensiero che l'uomo attualmente pensa e nel quale «consiste la nostra umanità» più autentica (IF, p. 17).

L'attualismo viene collegato, nei *Concetti fondamentali dell'attualismo*, al pensiero tedesco da Kant ad Hegel e allo sviluppo della filosofia italiana dal Rinascimento a Gioberti ed è descritto come un cammino che si è svolto parallelamente alla filosofia crociana. Il carattere fondamentale dell'attualismo è la professione di un metodo di un'immanen-

za così assoluta e radicale quale mai il pensiero del passato aveva messo a tema, in quanto mai era stata conseguita una compiuta comprensione del carattere soggettivo del reale. L'attualismo afferma che la realtà è per intero in me, nella libera attività pensante che si svolge senza trovare mai un punto stabile d'arrivo e in cui consiste «l'umanità profonda» dell'uomo, «che è alla base di tutto il suo essere, e d'ogni essere che egli possa distinguere da sé» (IF, p. 22): l'«Io «è in quanto si realizza; e realizzandosi si manifesta» (IF, p. 24). Concepire l'attuale manifestarsi dell'«Io è compito di una dialettica che non è più né quella di Platone né quella di Hegel, ma una dialettica spirituale che oltrepassa ogni residuo realistico, comprendendo che il pensiero è dialettico non in quanto «pensata unità di essere e non essere», ma come «realizzata unità dell'essere stesso del pensiero col suo reale non-essere» (IF, pp. 25-26).

La dialettica attualista comprende che il pensiero è, nella sua concretezza, «relazione di soggetto e oggetto [...] come autoctisi, o creazione di sé» (IF, p. 48); in questo atto creativo si trova pure *Il sentimento*, inteso come «il momento della pura soggettività immediata» (IF, p. 57), che realizza la propria attività in modo intuitivo anzitutto nell'ambito della produzione artistica e nella religiosità. E comprende pure che *La natura* non costituisce affatto, come si è portati a credere, una dimensione presupposta a quella del pensare; una natura di questo genere non può che essere negata dall'autentico idealismo, per il quale «tutti gli oggetti dell'esperienza, anche sensibile» sono «idee» concrete (IF, p. 67). *L'esperienza* è infatti costituita da un «sentire originario» (IF, p. 95) che si realizza come autocoscienza e come auto-creazione: «sentire in quanto sentir di sentire, Io, pensiero» (IF, p. 96) capace di dissolvere la dogmaticità dei fatti così come erano stati posti dal positivismo. Da questo punto di vista la natura non è diversa dalla *Storia*: l'una e l'altra esprimono la nostra umanità, in quanto realtà prodotte dallo spirito umano, il solo capace di dare unità e concretezza alla molteplicità delle cose e degli eventi: «In astratto, c'è la molteplicità, il più e il meno, la storia in tempo, il progres-

so dal meno al più: ma in concreto c'è l'unità che fa tutto questo e dà tutto questo. In astratto ci sono gli uomini, e, tra essi, uomini barbari e uomini di raffinata civiltà; in concreto, c'è l'uomo» (IF, p. 118). E l'uomo è la concretezza di ogni realtà: di quella della natura non meno che di quella dell'Arte o della Religione, realtà antitetiche – in quanto fondate rispettivamente sull'infinità del soggetto e sull'infinità dell'oggetto – che sono conciliate dialetticamente dalla filosofia in quanto «funzione piena e veramente concreta e reale dello spirito, onde ogni uomo è uomo, e non può né poetare né adorare mai senza pensare; e non può né anche agire se non realizzando pensieri» (IF, p. 151).

Lo Stato e la filosofia affronta il tema del carattere filosofico, prima ancora che politico, dell'uomo: «L'uomo è sì un animale politico; ma è prima di tutto un animale filosofo. La sua essenza fondamentale è questa. È filosofo perché pensa» e pensando «lavora sempre per vincere la dualità e l'opposizione tra sé e il mondo» (IF, p. 159). La filosofia non è attività puramente teoretica, ma è sempre anche prassi creatrice della vita umana che si realizza pienamente nella «concreta personalità» di uno Stato (IF, p. 162) che esprime compiutamente l'interiorità più profonda e la libertà dell'essere dell'uomo. Tutto è filosofia, poiché tutto è pensiero. Questo il concetto di fondo, ribadito anche in *Scienza e filosofia*, dove l'opposizione tra sapere scientifico e sapere filosofico è ricondotta a una distinzione interna alla filosofia stessa. Su questa strada, sottolineando il carattere totalizzante e inoltrepassabile dell'atto del pensiero, si muovono anche gli importanti *Chiarimenti a un attualista dubbioso* (IF, pp. 211 sgg.), nei quali Gentile replica a due scritti di Armando Carlini apparsi sul «Giornale critico della filosofia italiana», e gli *Avvertimenti* conclusivi (IF, pp. 226), in cui viene ribadito che «il pensiero è atto» e che «l'atto e pensiero», «lo stesso pensiero dell'esperienza», l'esperienza pura stessa (IF, p. 229).

12. *Genesi e struttura della società*

L'ultimo scritto di Gentile, nato dalle lezioni tenute a Roma nel 1942-1943, uscì postumo, nel 1945; poiché l'autore poté rivedere le bozze, è lecito ritenere che il libro, così come si presenta, abbia la forma definitiva che egli aveva in mente. Gentile evidenzia subito il carattere peculiare del lavoro, nel quale vi sono certo anche echi di trattazioni precedenti ma che possiede una sua originalità anzitutto per il drammatico contesto storico-politico in cui viene a collocarsi: l'urgenza politica era grande e non poteva non riflettersi anche sul piano speculativo, soprattutto per chi, come Gentile, aveva sempre avvertito fortissima la necessità di fondere la dimensione teorica con quella pratico-politica. I temi più innovativi si trovano nel quarto capitolo, dedicato alla «Società trascendentale», dove Gentile sostiene di aver detto qualcosa che «non era stato mai detto, né da me né da altri» (GSS, «Avvertenza»).

Il concetto di fondo da cui muove è quello dell'impossibilità di intendere l'uomo come entità isolata e della connessa necessità di intendere la società come immanente all'individuo: l'immediato e l'individuo isolato sono astrazioni, il concreto non essendo altrove che «nella mediazione della sintesi», al di fuori e prima della quale altro non potrebbe esserci che il nulla (GSS, IV,2). L'uso del condizionale è necessario, poiché il nulla, propriamente, non si dà affatto, o meglio non si dà se non come «il nulla dello spirito, il quale lo nega col fatto stesso di sentirlo» (GSS, IV,3), ossia come un nulla già da sempre negato dall'energia vitale dello spirito. Ora, se l'originario e il concreto sono nella sintesi, il soggetto non può essere sé stesso se non nella relazione con l'altro-da-sé (GSS, IV,4). L'altro, il non-Io non è se non astrattamente una cosa estranea o, peggio, ostile all'Io, ma è piuttosto parte dell'esperienza interiore dell'Io stesso. Che si sia o meno materialmente soli non fa differenza, poiché in ogni caso la nostra esperienza si svolge all'interno di un linguaggio che la rende intellegibile agli altri come a noi stessi; o, meglio, che la rende intellegibile agli

altri in quanto l'ha resa intellegibile a noi stessi, poiché l'autentico dialogo è solo quello che l'io intrattiene con sé stesso, nel quale «chi ascolta è e non è lo stesso uomo che parla» e chi parla e chi ascolta «sono due e sono uno». Solo così può esser colto il senso autentico del carattere naturalmente politico dell'essere dell'uomo, che lo distingue dalla semplice animalità e gli impedisce di presentarsi nella sua solitaria individualità: quando è uomo, l'uomo «non è più uno, ma *socio*» e partecipa essenzialmente «a quella società che è insita all'io trascendentale» e che deve essere definita appunto come «*società trascendentale*» (GSS, IV,5). Si osservi che la comunanza tra gli uomini non è un dato già costituito: anch'essa è un farsi; sì che l'origine della società va intesa come un momento puramente ideale, poiché il suo costituirsi coincide col processo dialettico con cui lo spirito produce la propria autocoscienza (GSS, IV,7). Ciò significa che la società e il rapporto tra l'io e l'altro non si costituiscono al di fuori dell'io, ma sono piuttosto la sua manifestazione storica concreta.

Così intesa, la dimensione sociale si rivela inoltrepassabile: prodotta dalla dialettica totalizzante dello spirito, anche la società si pone come una dimensione totalizzante, sì che risulta privo di senso chiedersi cosa sia l'uomo prima o al di fuori della società: «La verità è che prima di questa società trascendentale non è concepibile uomo che non sia astratto oggetto immediato, una di quelle cose che il pensiero si raffigura dal punto di vista naturalistico» (GSS, IV,8). Ciò significa che l'individuo inteso atomisticamente e la società come mera sommatoria di individui sono una finzione dell'immaginazione, costruita per analogia con i composti materiali, nei quali le parti preesistono all'intero (GSS, II,2). E significa anche che la dimensione della moralità non può essere pensata come prerogativa di questa o quella parte dell'attività dello spirito, ma sempre e solo come espressione del libero atto dello spirito nella sua interezza (GSS, I, 1-3): l'eticità, il mondo morale non si realizzano altrove che nell'atto del pensiero (cfr. GSS, I,10), il quale si manifesta pienamente nella dimensione comunita-

ria dell'esistenza e, più ancora, nella dimensione del linguaggio che la rende possibile. L'atto dello spirito è infatti anzitutto l'atto di un pensiero che si realizza sempre e solo entro una dimensione linguistica: «anche se non apra bocca, l'individuo continuerà a vivere solo a patto di parlare nel suo segreto a sé medesimo; e in quello stesso interno e tacito colloquio non potrà usare altro linguaggio da quello che gli serve per comunicare altrui i suoi pensieri» (GSS, II,3). Sì che l'individuo e la società del quale è parte si costituiscono entro un orizzonte linguistico che esprime l'attualità vivente e l'essenziale libertà dello spirito.

Il diritto positivo e l'autorità del governo trovano la loro ragion d'essere «nell'attualità dell'azione etica» e «nel consenso» dei governati (GSS, VI,4), in una sintesi concreta di autorità e libertà al di fuori della quale non è possibile una corretta considerazione né dell'essere dello Stato né del rapporto tra governanti e governati. La stessa contrapposizione tra governi autoritari e governi liberali si fonda su un concetto astratto dell'autorità e della libertà, poiché «nessuno dei due termini può stare senza l'altro; e la necessità della loro sintesi deriva dalla profonda natura sintetica dell'atto spirituale» (GSS, VI,5). Ne segue che la libertà autentica può realizzarsi solo nello Stato; o, meglio ancora, che essa coincide con lo Stato stesso: «libero è soltanto l'individuo nel libero Stato. O meglio, libero è l'individuo che è Stato libero, poiché lo Stato, realmente, non è tra gli individui, ma nell'individuo, in quella unità di particolare e universale che è l'individuo» (GSS, VI,6). Ne segue anche che poiché lo Stato altro è «lo stesso individuo nella sua universalità», ad esso compete «la stessa moralità dell'individuo» (GSS, VI,7), sì che, correttamente inteso, lo Stato si caratterizza per la sua «immanente eticità» (GSS, VI,8).

Le forme concrete in cui si realizza il rapporto tra governanti e governati, che oscillano tra i due estremi della democrazia e dell'assolutismo, non sono, propriamente, la realizzazione degli eterni principi di una dottrina filosofica, ma piuttosto la risposta concreta a un problema contingente. Lo Stato liberale, ad esempio, scaturito dalla negazione

di quello feudale per «assicurare il riconoscimento del valore politico del terzo Stato» è del tutto diverso dallo Stato attuale, il cui problema è quello «di garantire al lavoratore e ai suoi sindacati il valore politico, che essi reclamano e che non possono ottenere finché la molteplicità dei sindacati non si componga nell'unità dello Stato. *Perché l'uomo politicamente è Stato; ed è uno Stato o nulla*» (GSS, VI,6, corsivo mio). Uno Stato totalizzante e insieme libero, così come totalizzante e libero è lo spirito, del quale esso è, nella storia, la più alta realizzazione concreta: «lo Stato compendia, unifica e concretizza ogni elemento, forma o attività della umana natura», anche, e in modo eminente, l'agire orientato a un fine, «quell'agire che è utile [...] e si fa oggetto dell'economia» (GSS, VII,1). Una corretta considerazione dell'economia – che dal punto di vista dell'astratto è un'attività che concerne «la vita subumana dell'uomo» (GSS, VII,13), ossia quell'aspetto meramente materiale dell'esistenza che esiste solo come superato nella vita concreta dello spirito – è possibile solo entro lo Stato, che trasfigura l'apparente schiavitù dell'uomo, la sua apparente dipendenza dal mondo della natura, facendola diventare una libera attività, per mezzo della quale l'uomo si appropria dell'altro da sé.

Anche il «rapporto necessario tra Stato e religione» deriva dalla natura più propria dello Stato stesso che, poiché tende all'unità dello spirito del popolo, non può trascurare la religione, che è una realtà immanente all'uomo stesso; trascurando la religione lo Stato finirebbe per trascurare l'uomo stesso, cosa impossibile, poiché esso è la realizzazione concreta della «volontà del popolo», ossia della «volontà dell'uomo» nella sua autenticità più piena (GSS, VIII,1). La religione, in quanto immanente all'essere dell'uomo, è immanente anche allo Stato e ad ogni «serio operare politico», che è l'agire di chi sente Dio «presente in ogni momento della propria coscienza come giudice che gli chiede conto di ogni suo pensare o sentire; cioè di tutto quello che egli è, con la sua libertà e la sua responsabilità» (GSS, VIII,4). Un'identità analoga c'è anche tra lo Stato e le

altre forme dell'esistenza spirituale: con la scienza, anzitutto, che, comunque la si intenda, se vuole essere consapevole non può non «atteggiarsi a filosofia» e, di conseguenza, «non può non incontrarsi, anzi coincidere, con lo Stato», (GSS, IX,1), in quanto tra Stato e filosofia c'è un rapporto necessario. L'eticità dello Stato, infatti, fa sì che esso si presenti come forma concreta dell'autocoscienza dello spirito; ed è per questo che la filosofia, che è essenziale alla vita dello spirito, è essenziale anche alla vita dello Stato. Il rapporto tra i due è un rapporto in cui la filosofia non può e non deve subordinarsi all'autorità dello Stato e/o dei governanti, perché ciò equivarrebbe a considerarla come una realtà diversa da quella dello Stato; essa, che è per sua natura esercizio dialettico della critica, deve piuttosto svolgere questo compito anche nella vita dello Stato (GSS, IX,5); e si tratta, come ben s'intende, di una critica che si realizza come l'«autocritica» che lo Stato, il governo, il regime sviluppano, nella misura in cui non possono non contenere in sé una loro propria filosofia.

Lo Stato è, come lo spirito, autoconcetto; è libertà, come libertà è lo spirito; come lo spirito, inoltre, lo Stato è una realtà infinita. Come si spiega allora che noi constatiamo l'esistenza di fatto di una molteplicità di Stati diversi, dei quali l'uno limita l'altro, e dei quali nessuno sembra perciò poter ambire all'infinità? C'è una sola risposta possibile: parlare di una molteplicità di Stati è possibile solo per un equivoco intellettualistico analogo a quello in forza del quale all'intelletto astratto sembra possibile parlare dell'esistenza di una molteplicità reale di individui: «il concetto [...] di Stato tra altri Stati che lo limitano è contraddittorio. Né vale, come spesso si fa, distinguere tra libertà assoluta e libertà relativa, attribuendo allo Stato una libertà assoluta rispetto al suo interno, e soltanto relativa rispetto al suo esterno» (GSS, X,1). Come concretamente esistono un solo Io, un solo pensiero, un solo spirito, così esiste in modo concreto un unico Stato che, autolimitandosi, origina la molteplicità solo apparentemente irrelata degli Stati. Come nel rapporto tra gli individui, anche nelle relazioni interna-

zionali tra Stati l'esistenza della conflittualità implica di necessità il riconoscimento dell'altro-da-sé; riconoscimento che a sua volta «importa che l'altrui volontà, come voluta, si risolva nella nostra». Ciò non significa che scopo del diritto internazionale sia costruire una volta per tutte un unico Stato, che assorba definitivamente in Sé i singoli Stati. Tutt'al contrario, poiché lo Stato, come lo spirito, «non è nulla di statico» ma è «un *processo*», se venisse conseguita la realtà di uno Stato perfetto «e non ci fosse più alcuna *alterità* da vincere» il divenire si arresterebbe e lo Stato, semplicemente, non esisterebbe più (GSS, X,5): «l'alterità va superata; ma ci dev'essere. E deve essere vinta. Prima l'opposizione, poi la conciliazione e l'unità. Questa è l'eterna storia della convivenza umana, ossia dello sviluppo dell'esperienza morale» (GSS, X,6). La guerra stessa non è che uno dei modi concreti in cui le opposizioni vengono superate per mezzo del superamento dell'avversario. Superamento, si badi, e non annientamento, in quanto l'esito reale del conflitto è l'annientamento non di uno dei contendenti ma «della volontà in quanto volontà avversaria. Il nemico dev'essere messo in condizione da non poterci più offendere; e deve riconoscere come sua la nostra volontà. Deve perciò sopravvivere e consacrare nel suo riconoscimento la nostra vittoria» (GSS, X,7). In altri termini, è certamente necessario affermare che lo spirito è, nella sua essenza più intima, guerra e contrasto, ma è necessario aggiungere che questo contrasto scaturisce da un'unità originaria che, dopo essersi scissa, tende a ricomporsi in un'unità di ordine superiore (cfr. GSS, XII,8).

In quanto è svolgimento, lo Stato è nella sua essenza più intima storia. Di più, esso è – con un'unica eccezione di cui diremo subito – la sola espressione concreta della storia la quale, in tutte le altre forme in cui si presenta (storia dell'arte, storia della religione, storia della scienza, ...) è storia solo astratta, in quanto è storia dei momenti astratti della vita dello spirito. L'eccezione è costituita dalla storia della filosofia, poiché «soltanto la filosofia è concreta come lo Stato» e poiché lo Stato altro non è che la «concreta attività

dello spirito» (GSS, XI,1) e la sua storia non è separabile dalla «storia dell'uomo che è individuo, soggetto universale unico». Anzi, essa è lo stesso «processo di svolgimento dell'Unico». *Processo*, si badi; il che significa che ciò che davvero caratterizza lo Stato è il *divenire*. È per questo che Gentile può dire che «lo Stato nella sua essenza spirituale è sempre e non è mai» (GSS, XI,2): lo Stato si realizza in costante riferimento alla trascendenza e ogni assetto politico storicamente determinato è caratterizzato da una costitutiva instabilità; non esiste compagine statale, per quanto vasta e potente, che non sia sin da principio minata al proprio interno dal germe dissolutore della distruzione e della trasformazione; la vita autentica dello Stato non è dunque un alternarsi di periodi di stabilità e di periodi di cambiamento, ma un'«eterna autocritica», un'«eterna rivoluzione» (GSS, XI,5).

La triplice Unicità dell'individuo, dello Stato e dello spirito è la forma concreta di quel culto dell'Uomo che è uno degli esiti più significativi dell'attualismo, che il filosofo descrive come il vero «*umanesimo* dei nuovi tempi» (GSS, XI,6). Per esso non c'è più alcuna distinzione reale, nella vita dello Stato, tra politica ed etica (GSS, XII,2), tra pubblico e privato (GSS, XII,4), tra autoritarismo e libertà e tra totalitarismo e democrazia (GSS, XII,11). Né c'è più la possibilità di separare gli aspetti e le fasi della vita dell'uomo dal contesto della dimensione politica: il sentire politico è innato e immanente allo spirito umano, qualcosa che «regge l'uomo, tutto l'uomo, dalla nascita alla morte» (GSS, XII,13).

Il capitolo conclusivo affronta il problema cruciale della morte e dell'immortalità mettendolo in relazione con la concezione trascendentale della società. Quello dell'immortalità dell'anima – che è stato, nei secoli, uno dei più importanti articoli di fede del cristianesimo e che è stato affrontato filosoficamente dai punti di vista più diversi – è un tema fondato su un equivoco essenziale, in forza del quale «l'immortalità, ora viene intesa come perpetuità nel tempo, ora come vera e propria eternità fuori del tempo». Che sia

un equivoco lo si comprende dal fatto che da un lato si ritiene che l'eterno sia ciò che non ha rapporti con il tempo e che, semplicemente, esiste attualmente, dall'altro si osserva che questa esistenza attuale deve pur sempre perpetuarsi, e perciò non può non mantenere un rapporto con la temporalità. Equivoco è anche il modo in cui, il più delle volte, gli uomini intendono e desiderano la propria immortalità, pensandola come pura e semplice sopravvivenza individuale dilatata in un tempo indefinito. Ma davvero eterna è solo la verità, poiché quando essa appare al pensiero «nessuno che ne senta il pregio e l'essenza, può pensare che essa allora nasca e verrà il giorno in cui debba anche lei morire». Ciò significa che a rendere eternamente vera la verità non è il suo contenuto determinato, la sua capacità di dire questo o quello, ma la forma che essa possiede, per la quale «nell'atto del pensarla il pensiero non può pensarla che universalmente vera». E ciò implica che eterno sia soprattutto quel pensiero in cui l'eterna verità si manifesta: non solo i pensieri più elevati e sommi, ma *ogni* pensiero, anche il più piccolo pensiero quotidiano, è espressione dell'eternità dello spirito in atto, «e perfino il fanciullo che ancora balbetta è capace di meravigliarci con una sua informe parola altamente espressiva e trarci in quell'incanto, che è poesia: quell'incanto che ci mette fuori del tempo e della vita in cui tutto è limitato e nasce per morire». Il pensiero in atto crea sempre di nuovo sé stesso e l'intero della realtà che è pensata: eterno è propriamente quest'atto creativo e ri-creativo, vera e propria «scintilla da cui si sprigiona l'eternità», nel quale la realtà viene pensata. Da questo punto di vista bisogna dire che «il nostro vivere è un respirare nell'eternità» (GSS, XIII,3). Non nel senso illusorio che il desiderio di eternità ha assunto nel corso della storia dell'uomo (vuoi come credenza nell'immortalità dell'anima intesa come realtà sostanziale, vuoi come desiderio di immortalità dell'anima personale, vuoi come fede in un mondo trascendente in cui si possa vivere dopo la morte), quanto piuttosto come legame essenziale ed eterno tra l'essere e il pensare. Un legame che non può essere spezzato, poiché ciò equi-

varrebbe a introdurre una frattura nella vita dell'anima che, nella sua concretezza, è un unico atto.

Ma allora cos'è, propriamente, la morte? E perché Gentile sente il bisogno, al termine del suo estremo messaggio politico, di affrontare quello che è da sempre il problema più angosciante dell'esistenza? Egli ritiene che la morte sia anzitutto «un fatto sociale» (GSS, XIII,7): l'unica esperienza della morte che ci è consentita è quella della morte degli altri, mai della nostra; e tuttavia la morte ci tocca personalmente, «perché gli altri che muoiono innanzi a noi son pur nostri, parte di noi», sì che la morte altrui è solo astrattamente la morte degli altri e va piuttosto considerata anch'essa come «un nostro morire» (GSS, XIII,6). La morte è allo stesso tempo l'esperienza della morte dell'altro e il sentimento profondo della nostra stessa morte, poiché l'individuo non è mai realmente (nemmeno quando crede di esserlo) isolato: «Chi muore, muore a qualcuno. Un'assoluta solitudine – che è impossibile – non conosce morte, perché non realizza quella società di cui la morte è la dissoluzione». Anzitutto per questo la morte non riguarda tanto l'individuo ma la società nel suo complesso: essa è l'interruzione di quel legame che rende davvero concreto l'essere sociale. Si osservi, ad esempio, ciò che accade al corpo quando sopraggiunge la morte. Il corpo «si fa muto. Non parla più esso in noi – e però noi non parliamo più: esso che, dal suono della parola parlata per l'articolazione degli organi vocali del corpo, alla mimica, allo sguardo degli occhi, al contrarsi della fronte, alla movenza dei singoli organi, all'andatura generale del corpo, è tutto un linguaggio. Non esprime più nulla, ossia ferma il moto espressivo onde l'anima si attua mediante il corpo che è suo. Il corpo decade da spirito a natura». La morte è il silenzio del corpo, un silenzio che lo rende cosa tra le cose. Ora, però, noi sappiamo che la cosa, l'ente di natura, il dato materiale sono il risultato di un equivoco intellettualistico. Sì che, propriamente, il corpo morto è «il logo astratto esanime da ogni anche minima animazione che gli spetta nel logo concreto. È quel che rimane avanti al pensiero, quando questo facesse intera

astrazione da sé stesso: nulla». La morte è questo nulla del pensiero. Nulla impossibile, in quanto è pur sempre un nulla che viene pensato, e in questo senso è anch'esso qualcosa: «è il nulla del pensiero che si prova a concepirlo e a fissarlo innanzi a sé». «Si prova», appunto, perché la dimensione del pensiero è una dimensione trascendentale che, in quanto tale, non è né trascendibile né annientabile. «E l'io perciò è immortale. Ma questa immortalità è del processo eterno dell'io che esiste nel suo attuarsi come universalità, infinità e perciò immortalità» (GSS, XIII,7).

III

TEMI E MOTIVI

Emanuele Severino ha osservato che per intendere in modo corretto l'attualismo si deve leggerlo come una forma radicale di antiassolutismo e che perciò esso va considerato come una delle espressioni più radicali del processo epocale con cui la filosofia contemporanea sta procedendo alla distruzione di quegli immutabili che rappresentano l'ostacolo decisivo che impedisce l'affermazione di ciò che l'Occidente considera l'evidenza suprema: il divenire. Gentile non solo fa parte a pieno titolo del clima complessivo della filosofia contemporanea, ma lo fa «con una potenza che forse è eguagliata da Nietzsche, ma non certo da Heidegger –, per mostrare l'impossibilità che ci sia qualcosa [...] che abbia la capacità di fermare il movimento storico».¹ L'attualismo non è perciò una pura e semplice rivisitazione critica dell'idealismo, poiché non si limita a ribadire, con esso, l'inaccettabilità dell'esistenza di una realtà immutabile esterna al pensiero; a questa tesi aggiunge la consapevolezza che una realtà così presupposta si presenterebbe come un immutabile che ostacolerebbe il compiuto realizzarsi proprio di quell'atto del pensiero che costituisce «la vera dinamicità, il vero *divenire* dell'essere».² In

¹ E. SEVERINO, *Giovanni Gentile distruttore degli assoluti*, in AA.VV., *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, Venezia, 1995, p. 57. Ma si confronti anche, del medesimo autore, *Attualismo e «serietà» della storia*, in *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Roma, 1981², pp. 116-127.

² Id., *Giovanni Gentile distruttore degli assoluti*, cit., p. 58.

effetti, chi abbia seguito l'itinerario che ci siamo sforzati di delineare in queste pagine si sarà reso conto di come l'insistenza maggiore Gentile la riservi proprio al tema del divenire, inteso come l'inesauribile e libero prodursi dell'atto creativo dello spirito. La stessa necessità di ripensare criticamente la dialettica hegeliana è stata determinata primariamente dalla convinzione che in Hegel permanesse un residuo realistico che contraddiceva la possibilità di affermare in modo davvero compiuto e radicale il divenire dell'idea che si fa spirito, ossia appunto la fluidità inesauribile del tutto. Era anzitutto per questo che il sistema hegeliano appariva a Gentile come un sistema allo stesso tempo (anche se non *sub eodem*) dinamico e statico: dinamico nello svolgimento, statico nell'esito definitivo e nel principio-guida del suo sviluppo.

L'interesse di Gentile per Hegel era nato, complice la mediazione di Jaja, dalla lezione di Bertrando Spaventa, che «aveva cercato di presentare l'idealismo hegeliano come il risultato della "circolazione della filosofia italiana in Europa"»³; una filosofia che era anzitutto quella filosofia rinascimentale di cui prima Spaventa e poi Gentile si ritennero gli eredi più autentici. L'attualismo, in particolare, si presenta da un lato come l'inveramento dell'umanesimo rinascimentale, che «oggi non ci contenta più» in quanto «non è pervenuto al concetto della storia come realizzazione dello spirito» (IF, p. 13); dall'altro come la prosecuzione naturale di un doppio cammino di pensiero: quello compiuto dalla filosofia italiana a partire dal Rinascimento, attraverso Vico e il pensiero del Risorgimento, e quello della filosofia tedesca nel tratto che va da Kant a Hegel. L'attualismo, ponendosi alla confluenza di questi due sentieri, ritiene di conseguire due risultati fondamentali: a) la conquista del vero significato dell'Io trascendentale kantiano, colto grazie alla trasformazione dell'Io in una realtà infinita e infini-

³ C. VIGNA, *Il neoidealismo e la filosofia italiana del Novecento*, in *Filosofia. Storia del pensiero occidentale*, diretta da E. Severino, Roma, 1986-1988, vol. V, p. 1419.

tamente libera che, realizzandosi progressivamente, realizza l'intera verità del reale; una verità che non è altro rispetto all'attività dell'Io e che coincide con il farsi stesso dell'Io pensante; b) l'individuazione del corretto significato della dialettica, grazie al superamento/inveramento della dialettica hegeliana, cui Gentile rimprovera di non essere riuscita a porsi come un'autentica dialettica del pensare ma solo come una dialettica del pensato; solo con questo nuovo concetto della dialettica è possibile intendere concretamente il divenire che costituisce il farsi dell'Io trascendentale. Questa dialettica non è più quella platonica «delle idee pensate», ma neanche quella hegeliana che, pur essendo stata considerata da Hegel «come il movimento delle idee pensanti», tuttavia «si lasciò sfuggire l'assoluta soggettività del pensare» (IF, p. 25) e finì per essere intesa come un divenire che non è «pensata unità di essere e non essere», ma «realizzata unità dell'essere stesso del pensiero col suo reale non-essere» (IF, pp. 25-26). La dialettica hegeliana si lascia così sfuggire il senso autentico proprio di quel divenire di cui vuol essere la descrizione epistemica, non riuscendo a porsi come dialettica «del pensiero veramente concreto che attua se stesso nell'Io» (IF, p. 213).

L'attualismo ritiene di possedere un principio (l'attualità della soggettività concreta del pensiero) e un metodo (la vera dialettica) che, proponendosi di superare il dualismo in ogni sua forma, consentono di interpretare l'essere come una totalità spirituale diveniente, come sviluppo dell'attività pensante dell'Io. «Il mio pensiero è che l'Io non esca mai da sé», scriveva Gentile rispondendo alle critiche di Carlini: l'Io si realizza sviluppandosi circolarmente come inesausta attività di mediazione di ciò che esso stesso produce dentro di sé; la mediazione tra soggetto e oggetto è dunque operata dall'Io stesso al proprio interno, è «una mediazione sempre intima a lui stesso» in cui solo impropriamente (astrattamente) l'oggetto può essere ritenuto esterno rispetto al soggetto pensante; esso è piuttosto il soggetto che si ritiene estraneo a sé stesso «perché la sua mediazione è appunto prender coscienza di sé, e in questo atto sdop-

piarsi in soggetto e oggetto, antitetici e correlativi» (IF, p. 222). Carmelo Vigna ha proposto un'efficace esemplificazione che vale la pena riproporre: «si pensi ad un'esperienza di lettura e si consideri il lettore (soggetto). Se egli vuole essere tale (uscire dalla situazione astratta), deve prendere in mano un libro (oggetto), il quale, sulle prime è assolutamente altro da lui, ossia gli è "opaco". Aprire e leggere il libro significa superare (progressivamente) l'estraneità tra sé e il libro; in altri termini lettore e libro, inizialmente opposti, si fanno, nella lettura, identici. Ma, fatta l'identità, il soggetto lettore perde il proprio oggetto, per così dire. Diventa nuovamente "astratto". Egli è per sé un lettore, ma una volta letto il libro non è più tale. Per restarlo, deve passare ad un altro libro (o deve rileggere quel libro). E poi ad un altro e poi ad un altro ancora. Lettore, infatti, sarà solo se legge libri (e finché li legge)». ⁴ È bene aggiungere che quel particolare "lettore" che è l'io trascendentale da un lato non può mai smettere di leggere sempre nuovi libri (fuor di metafora: poiché nell'attività del pensare consiste l'essere dell'uomo, per smettere di pensare dovrei smettere di essere uomo); e che, dall'altro, questo "lettore" produce da sé i libri che viene via via leggendo – e dunque, oltre che lettore, è pure autore ed editore – anche se di ciò può non essere in tutto o in parte consapevole: mentre legge, non sta semplicemente dando un senso a segni che stanno sulla pagina già prima dell'atto con cui si realizza la lettura, ma sta creando egli stesso la pagina e il senso che essa acquista nel corso della lettura.

Questa precisazione aiuta anche a segnare la distanza tra l'attualismo e il pensiero di alcuni grandi pensatori del Novecento, come Gadamer o Pareyson, che, per certi versi, parrebbero poter essere accostati a Gentile. Per l'ermeneutica gadameriana, infatti, resta fermo che «ciò che il linguaggio esprime sono fatti. Che il linguaggio parli di cose che si rapportano in questo o quel modo implica che alla sua base c'è

⁴ C. VIGNA, *op. cit.* p. 1427.

il riconoscimento di una differenza, di una distanza che sempre sussiste tra il parlante e la cosa». ⁵ E per la teoria dell'interpretazione di Pareyson il carattere originario e inesauribile dell'interpretare rinvia da ultimo allo sfondo oggettivo e trascendente della verità; essa, pur manifestandosi solo nell'interpretazione, è «senza dubbio sovrastorica e intemporale». ⁶ In entrambi i casi abbiamo a che fare con un'oggettività e una trascendenza che, dal punto di vista dell'attualismo, non possono non configurarsi come un ulteriore ostacolo al farsi inesauribile del divenire. Di un equivoco analogo era rimasto prigioniero anche Hegel, che aveva tentato di ricondurre a unità quel divenire degli opposti che sembrava potersi realizzare solo nella forma del molteplice, e anzitutto in quella della contrapposizione di soggetto e oggetto. L'Assoluto si manifesta in modo necessario e processuale e si realizza perciò come esperienza della scissione; ma la razionalità dialettica intende realizzare quell'esperienza del pensare che, sola, sembra capace di oltrepassare tale necessaria scissione mostrando come essa, nel sistema scientifico del sapere, sia ricondotta all'unità della ragione, il cui «unico interesse» è di «togliere» le opposizioni dell'intelletto e che «perviene all'assoluto solo uscendo da questa molteplicità delle parti», opponendosi «all'atto che fissa assolutamente la scissione operata dall'intelletto, tanto più perché gli assolutamente opposti sono scaturiti essi stessi dalla ragione»: ⁷ scopo della ra-

⁵ H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, trad. ital. di G. Vattimo, Milano, 1983, p. 509.

⁶ L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Milano, 1982, p. 59. Di diverso avviso è però Vittorio Possenti il quale nel suo *Dio e il male* (Torino, 1995), ha osservato che Pareyson, elevando la libertà «a elemento originario e a fondamento», avrebbe rifiutato il «primato dell'essere» e, conseguentemente, avrebbe sostituito «un pensiero attualistico ad un pensiero ontologico»; ossia avrebbe sostituito all'ontologia in senso proprio una filosofia nella quale «il registro dell'agire occupa tutto l'orizzonte e soffoca o mette tra parentesi l'atto primo di esistenza» (p. 33).

⁷ G.W.F. HEGEL, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, trad. ital. di R. Bodei, in *Primi scritti critici*, Milano, 1971-1981, pp. 13-15.

gione è per Hegel quello di mostrare l'apparenza delle pretese dell'intelletto astratto e di rendere esplicito l'assoluto convergere di pensiero e realtà, in un cammino che è rappresentato nel modo più alto e compiuto dallo sviluppo della storia della filosofia e nel corso del quale la verità diviene progressivamente consapevole di sé. È un progresso in cui ogni reale avanzamento mantiene in sé, come tolti, i momenti precedenti, nessuno dei quali può essere considerato accidentale; nessuna delle filosofie che si sono succedute nel corso della storia è perciò irrilevante e nessuna, propriamente, è mai scomparsa, ma tutte sono presenti – presenti come tolte – nell'attualità dello spirito. Chi scorge nella diversità solo la contraddizione si lascia sfuggire ciò che è fondamentale per una corretta comprensione della filosofia e della sua storia, ossia che «la diversità dei sistemi filosofici» in altro non consiste che nello «sviluppo progressivo della verità». Comunque, osserva Hegel, tutto questo è malcompreso, anzitutto non si comprende che la realtà «non si esaurisce nel suo *fine*, bensì nella sua *attuazione*; e il Tutto *reale* non è costituito soltanto dal *risultato*, ma da questo insieme al divenire che l'ha prodotto. Preso a se stesso, il *fine* è l'universale senza vita, così come la tendenza è il mero impulso cui manca ancora la realtà; e il nudo risultato è il cadavere che s'è lasciato dietro la tendenza».⁸ Ma è proprio in questa apparente affermazione del carattere diveniente del Tutto che si nasconde l'equivoco più insidioso, poiché da un lato il realizzarsi della razionalità dello spirito hegeliano presuppone l'esser data dell'idea, e dall'altro il cammino del pensiero sembra destinato a conseguire presto o tardi un esito definitivo in quel sistema, il cui valore è ad un tempo logico ed ontologico, che Hegel stesso ha costruito. È dunque una doppia trascendenza a mantenere l'idealismo hegeliano prigioniero dell'orizzonte del realismo. Ed è proprio allo scopo di superare questo limite che Gentile intende negare in modo radicale ogni residuo

⁸ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. ital. di V. Ciccero, Milano, 1995, pp. 51-53.

di trascendenza che si ponga come un in-sé, come un che di dato rispetto all'atto vivente del pensare. La riforma gentiliana della dialettica, da questo punto di vista, può essere intesa come il frutto più maturo di un'originale combinazione e approfondimento di alcuni dei risultati più rilevanti raggiunti, oltre che dall'idealismo hegeliano, dal criticismo e dal materialismo dialettico: unendo dialetticamente tra loro Kant e Marx mediante Hegel, Gentile ha proposto una filosofia che può essere intesa come la versione italiana di un'esperienza di pensiero che, oltralpe, era stata realizzata non molti anni prima dal Nietzsche distruttore delle certezze e dallo Husserl teorico dell'intenzionalità e che, quasi contemporaneamente a Gentile, veniva concretizzandosi nella riflessione di Heidegger intorno al carattere puramente eventuale dell'accadere dell'essere.

La filosofia di Kant era stata l'occasione decisiva perché il pensiero si liberasse dai vincoli e dai limiti del naturalismo, grazie all'affermazione del carattere trascendentale dell'io-penso che aveva reso una volta per tutte impossibile intendere il pensiero come una realtà finita. Kant, tuttavia, non aveva saputo portare la sua intuizione sino alle estreme conseguenze e aveva lasciato sopravvivere proprio quel presupposto realistico che rendeva impossibile la corretta affermazione dell'intrascendibilità del pensiero. Distinguendo il proprio idealismo dall'idealismo *tout-court*, Kant presenta di fatto il criticismo come una forma di realismo. Certo, non si tratta più del realismo ingenuo che, fraintendendo, considerava le semplici rappresentazioni come cose in sé stesse, e tuttavia pur sempre di realismo si tratta, poiché Kant non intende in alcun modo mettere in dubbio l'esistenza reale di quelle cose in sé senza le quali il criticismo sarebbe impensabile. Ma, come si capisce, è proprio l'esistenza della cosa in sé a impedire che l'io-penso possa avere valore assoluto, poiché essa si pone come un limite nei confronti dell'attività produttiva del pensiero. Kant dimostra così di non aver compreso sino in fondo che il criticismo aveva posto in modo inequivoco l'istanza dell'intrascendibilità dell'orizzonte del pensare. Bisogna perciò ol-

trepassare anche il punto di vista kantiano, e la strada da seguire consiste nel risolvere interamente (e non solo quanto al suo aspetto formale) l'oggetto nel soggetto e nell'intendere il soggetto come il concreto farsi della soggettività pensante; un farsi che è ad un tempo la produzione di un'alterità che non esiste se non nel pensiero che la pone e che, ponendola, realizza concretamente sé stesso (un'alterità che, di conseguenza, non è nemmeno più propriamente tale, essendo il risultato, mai definitivo, dell'intimo differenziarsi dello spirito): il suo realizzarsi è l'attuazione dello spirito, secondo quell'inscindibile unità di teoria e prassi che già Marx aveva messo a tema. Non è dunque un caso che proprio a Marx Gentile abbia dedicato uno dei suoi primi scritti, ponendo la doppia questione delle valenze specificamente filosofiche del pensiero marxiano e del significato autentico del nesso concreto tra teoresi e prassi, tra filosofia e storia. Per Gentile, infatti, Marx è persuaso che «quando si conosce, si costruisce, si fa l'oggetto, e quando si fa o si costruisce un oggetto, lo si conosce; dunque l'oggetto è un prodotto del soggetto; e, poiché soggetto non c'è senza oggetto, bisogna aggiungere che il soggetto, a mano a mano che vien facendo o costruendo l'oggetto, vien facendo o costruendo se stesso; i momenti della progressiva formazione del soggetto corrispondono ai diversi momenti della progressiva formazione dell'oggetto» (FM, p. 77). La prassi marxiana, come Gentile la interpreta, svela la propria natura autentica nell'essere, vichianamente, attività creatrice, un atto in cui ne va, ad un tempo, del soggetto come dell'oggetto, in una coappartenenza essenziale che solo per un'astratta valutazione dell'intelletto può essere vista come separazione reale dell'uno dall'altro. Marx «rimproverava ai materialisti, e fra questi al Feuerbach, di concepire il soggetto e l'oggetto della conoscenza in una posizione astratta, e però falsa. In tale posizione s'avrebbe l'oggetto opposto al soggetto e senza veruna intrinseca relazione con esso, che accidentalmente è incontrato, veduto, conosciuto. Ma questo soggetto, senza il suo oggetto, di che è oggetto? Soggetto ed oggetto sono pure due termini correlativi, l'uno

dei quali si trae dietro necessariamente l'altro. Non sono quindi reciprocamente indipendenti, anzi l'uno all'altro inscindibilmente legati, per modo che la loro realtà effettiva risulti dal loro rapporto nell'organismo, nel quale e pel quale trovano il loro compimento necessario; e fuori del quale non sono se non astrazioni. La vita del soggetto è nella sua relazione intrinseca con l'oggetto; e viceversa. Scindete questa relazione; e non avrete più la vita, ma la morte» (FM, p. 76). Dal punto di vista sostanziale l'attualismo maturo non avrà nulla da aggiungere a quanto il giovane Gentile sostiene riflettendo sul pensiero marxiano.

Consegue da ciò anzitutto l'impossibilità di separare il prodursi del pensiero dal farsi della realtà: l'uno e l'altra si sviluppano in una coincidenza che Gentile pensa in modo ancor più radicale di quella posta dallo stesso Hegel con la ben nota identificazione di razionalità e realtà. Sottratto agli equivoci dell'intelletto, il pensiero si pone come l'universale stesso; o, meglio, come «il farsi dell'universale» (TGS, VIII, 13) nell'attualità produttiva dello spirito. Si pone cioè come quel soggetto che, in quanto pensante e diveniente, va inteso come l'autentico soggetto trascendentale. Diversamente, il pensiero tornerebbe ad essere una realtà presupposta all'attività attuale del pensare, e questa sarebbe l'ennesima riproposizione di un pensiero della trascendenza che renderebbe impossibile la posizione assoluta della realtà produttiva del pensiero. Gentile capovolge dunque il problema di fondo dell'idealismo di Hegel; per l'attualismo, infatti, il vero problema non è quello di «dedurre il pensiero dalla natura, e questa dal logo», ma piuttosto di ricavare dialetticamente dal divenire del pensiero la totalità dell'essere, e perciò anche la natura e il logo stesso (TGS, XVII, 3). Non c'è dubbio che «noi abbiamo bisogno, per dar consistenza al pensiero, della natura» (IF, p. 72); ma ciò non significa che essa abbia una sua consistenza autonoma, e nemmeno che sia reale indipendentemente dall'atto del pensare. Gentile pensa infatti alla «nostra natura» (IF, p. 72), ad una natura in cui soggetto e oggetto sono dialetticamente connessi nell'unità vivente di un pensiero che, po-

nendo sé stesso, pone anche la realtà concreta della natura e costruisce, insieme alla propria, la storia nella sua interezza.

Anche la corretta comprensione della filosofia e della sua storia non può dunque essere conseguita se non oltrepassando del tutto le opposizioni astratte e i presupposti naturalistici: la causalità naturale «non spiega nulla, e non può che allargare indefinitamente la sfera del mistero, in cui tutti i fatti della natura si rappresentano» (IF, p. 105). Il «destino della natura» (IF, p. 106) è quello di *non* rispondere all'interrogazione del pensiero sì che l'esigenza della ragione epistemica, cui Kant credeva di poter rispondere con la *Critica della ragione pura* – l'esigenza di «costringere la natura a rispondere alle sue domande, senza lasciarsi guidare da essa»⁹ – è destinata a restare insoddisfatta. È un punto di vista che può ricordare una apparentemente analoga critica mossa da Popper a Kant. Anche Popper non condivideva l'ottimismo epistemologico kantiano, poiché riteneva «troppo radicale» la pretesa dell'intelletto di imporre le proprie leggi alla natura, e proponeva di modificarla: «l'intelletto non trae le proprie leggi dalla natura, ma cerca di imporre ad essa – con variabili possibilità di successo – le leggi che liberamente inventa». La differenza è questa. La formulazione kantiana non implica solo che la ragione tenta di imporre leggi alla natura ma anche che essa riesce in ciò invariabilmente.¹⁰ Ma Gentile non avrebbe potuto condividere questo punto di vista, in quanto anch'esso lascia del tutto impregiudicato il presupposto realistico. La sua critica va in direzione opposta: laddove la natura, per l'antidealista Popper ha una sua configurazione autonoma rispetto a quella del soggetto che la conosce (ed è per questo che i tentativi fatti dal pensiero per conoscerla possono

⁹ I. KANT, *Critica della ragione pura*, «Prefazione alla seconda edizione», trad. ital. di G. Colli, Milano, 1976 p. 21.

¹⁰ K. R. POPPER, *Congetture e confutazioni*, trad. ital. di G. Pancaldi, Bologna, 1972, vol. I, p. 329.

non avere successo), per l'ultraidealista Gentile, al contrario, la natura va pensata come il risultato dell'attività produttiva del pensiero (e, da questo punto di vista, il difetto del criticismo non sta, come per Popper, nell'aver sopravvalutato la forza del pensiero ma, all'opposto, nel non averla saputa cogliere nella sua pienezza, lasciando impregiudicata l'autonomia materiale della natura).

L'unità dialettica è dunque la cifra più significativa della filosofia gentiliana. Ed è un'unità che consente una lettura originale di qualsiasi aspetto della realtà che, pensata al di fuori di essa, si presenterebbe come meramente astratta e non potrebbe perciò esser colta nella sua verità fondamentale. Pensare l'unità dialettica di ciò che è (ossia trasferire ciò che è dal piano del pensiero astratto a quello del pensiero concreto) significa pensare l'essere e il pensare sotto il segno del divenire. Salvare il divenire: è questa l'esigenza primaria del pensiero gentiliano, come intendeva esserlo anche per l'«eracliteo» Hegel; l'attualismo vuole infatti ricondurre concretamente ad unità i diversi ambiti del pensiero e della realtà, che solo per gli equivoci dell'intelletto astratto possono essere pensati come forme della scissione e dell'isolamento. Quest'unità fondamentale coincide appunto con quell'«immanenza di tutto il pensabile all'atto del pensare» (IF, p. 20) che è, come si è visto, la chiave più utile per tentare un'interpretazione complessiva dell'attualismo. Essa raccoglie, senza mai concluderlo in modo definitivo, l'intero della storia sotto il segno inoltrepasabile dell'atto con cui il pensiero, pensando, costruisce sé stesso. L'atto del pensiero, a sua volta, è la cifra che consente di pensare il divenire inesauribile della storia e, al suo interno, della storia della filosofia: l'identità della filosofia con la (sua) storia «è la forma tipica e culminante della risoluzione della storia temporale nell'eterna, ovvero dei fatti dello spirito nel concetto o atto spirituale: culminante, perché la filosofia è la forma più alta e insieme la più concreta dell'attività spirituale; quella forma, la quale giudica tutte le altre e non può essere giudicata da nessun'altra. Giudicare la filosofia è infatti filosofare». Gentile così riprende e svi-

luppa la tesi hegeliana dell'impossibilità di avere a che fare con la filosofia mantenendosi al di fuori di essa: la filosofia è identica, nell'atto del pensare, alla (sua) storia. Ciò significa che «i fatti della storia della filosofia» non vanno considerati come giustapposti in modo casuale e accidentale; essi «sono tutti anelli di una catena, che non si può spezzare, e che, nella sua totalità, è *sempre*, nel pensiero del filosofo che la ricostruisce, *tutto un pensiero*, il quale si articola in sé stesso e si dimostra, cioè si realizza, diventa a sé stesso una realtà, nel processo concreto di queste articolazioni. I fatti della filosofia nel suo passato, pensateli; e non possono essere che l'atto, l'unico atto della vostra filosofia, che non è nel passato, né in un presente che sarà passato, poiché esso è la vita, la realtà stessa del vostro pensiero, centro d'irradiazione d'ogni tempo, passato o futuro che sia. La storia, dunque, quella appunto che è in tempo, è concreta soltanto nell'atto di chi la pensa come storia eterna» (TGS, XIII, 14, corsivo mio).

Gentile non si è limitato a dichiarazioni di principio o a elaborazioni puramente teoriche: oltre agli studi dedicati a momenti specifici della storia del pensiero e della storia della cultura, vale la pena ricordare che progettò, senza poterla portare a termine, una sintesi generale di storia della filosofia, disegnata nella sua articolazione fondamentale ma interrotta dalla morte al capitolo dedicato a Platone. Nelle pagine introduttive sottolinea come, idealmente, la filosofia trovi la propria origine «con la scoperta [...] dell'universalità del particolare» (SDF, p. 16) o, meglio, con l'indicazione della «unità [...] dell'universale e del particolare» (SDF, p. 19). Un'«unità vivente» (SDF, p. 24) che ha un carattere *storico* tanto ove la si consideri dal punto di vista della filosofia nel suo insieme quanto ove la si osservi da quello del singolo individuo che di essa si prende cura: la filosofia, infatti, «è storica nel complesso del suo svolgimento millenario e storica altresì nel suo svolgimento individuale come filosofia di ogni singolo filosofo» (SDF, p. 24). Non solo: è necessario storicizzare la stessa storia della filosofia e «guardarsi con ogni cura dalla tentazione di credere che la

storia della filosofia possa [...] definirsi a un dato momento, una volta per tutte, in un certo sistema» (SDF, p. 26). Posta l'identità di filosofia e storia della filosofia, pensare diversamente implicherebbe immobilizzare la vita della filosofia, negare quel farsi in cui consiste l'atto del pensiero. La filosofia e la (sua) storia hanno senso ed esistono solo nell'atto in cui il pensiero – che è sempre il (mio) pensiero attuale – conferisce loro, nella sua processualità creativa, significato. Ma tale significato non è mai dato una volta per tutte: il (mio) pensiero attuale è un farsi, sì che il senso che esso produce non si concretizza mai in una realtà immobile, ma vive sempre in una creazione continua, in una sempre nuova produzione di senso. Al di là dell'effettiva consistenza storiografica della ricostruzione del pensiero greco operata da Gentile, che l'intento primariamente speculativo rende non di rado discutibile e fondata su una documentazione non sempre attendibile e criticamente vagliata, resta il valore assoluto del richiamo al senso organico e universale della storia della filosofia. Si può così intendere meglio lo spessore della critica al modo positivistico di intendere la cultura, la scuola e l'istruzione, che trova qui la sua fondazione più rigorosa: il positivismo è un tentativo di frammentazione della cultura e del sapere e, perciò, è un modo di pensare cui resta preclusa la possibilità di comprendere il mondo e, soprattutto, l'uomo che, con il suo pensiero, del mondo è il centro nevralgico.

Il richiamo costante all'unità dello spirito, d'altra parte, implica una difficoltà strutturale per chi si accinga ad affrontare il sistema filosofico di Gentile, consistente nella necessità di affrontare come se fossero separati l'uno dall'altro quegli ambiti del sistema che, al contrario, non sono pensabili in modo corretto se non come aspetti diversi di un unico tema fondamentale, quello del carattere totalizzante dell'attività dell'io che sola consente di render conto dello statuto autentico del divenire. Posta l'intuizione del carattere sempre attivo dell'io che pensa, Gentile la applica ripetutamente ai diversi ambiti del suo non sistematico sistema, sì che le diverse parti della sua costruzione non possono esse-

re comprese correttamente se non a partire dall'unità essenziale che le rende momenti di quell'unico atto in cui il pensiero (che è nella sua essenza sempre pensiero filosofico) consiste. Anche per la filosofia di Gentile vale dunque quanto Schopenhauer scrisse nella «Prefazione» del *Mondo come volontà e rappresentazione*, spiegando al lettore come lo scopo che s'era prefisso fosse quello di «comunicare un unico pensiero», il quale poteva certamente essere considerato, a seconda del punto di vista dal quale lo si esaminava, come metafisica, come etica, come estetica, eccetera, ma che, più propriamente, andava considerato come un pensiero capace di esprimere «tutte queste cose insieme», capace com'era di mantenere in ogni luogo «integra la propria unità» essenziale. Quest'unico pensiero si lascerà sì scomporre in parti, ma queste parti «dovranno avere una concatenazione organica, ossia una concatenazione in cui ciascuna parte regge il tutto esattamente come essa viene retta dal tutto».¹¹ Il mosaico che queste pagine hanno cercato di ricostruire, mettendo a fuoco una per una le principali tessere che Gentile ha utilizzato per esprimere il suo pensiero (il suo *unico* pensiero) è un mosaico in cui in ogni tessera, come nella monade leibniziana, si rispecchia da un determinato punto di vista il senso complessivo dell'intero disegno; sì che la scomposizione del pensiero gentiliano nei suoi diversi aspetti non può non avere un carattere meramente astratto, a meno che non si tenga costantemente presente il disegno unitario complessivo di cui ciascuna parte è un'espressione non parziale. Disegno che, almeno all'apparenza, è espresso da Gentile con una chiarezza e un'insistenza tali da suscitare talvolta persino imbarazzo e che il filosofo siciliano ha considerato come la realizzazione concreta della filosofia nella sua doppia veste di filosofia teoretica e di filosofia pratica: la filosofia non è mai per lui pura teoresi, ma sempre sintesi concreta di conoscenza speculativa e di

¹¹ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. ital. a cura di A. Vigliani, Milano, 1989, p. 5.

prassi etico-politica. Ciò aiuta a spiegare anche la ragione del legame che il pensiero gentiliano ha avuto con una delle vicende più drammatiche della nostra storia recente: il ministero della pubblica istruzione, il sostegno ideologico dato al regime di Mussolini, il progetto, tenacemente perseguito, di un'egemonia culturale che si concretizzò anzitutto nel progetto di riforma della scuola, ma anche in un impegno in prima persona nell'organizzazione e nella diffusione della cultura nell'Italia fascista, l'idea infine – erronea, certamente erronea, anche perché il fascismo intese porsi proprio come quella forma assoluta e stabile che l'attualismo ha sempre voluto, nella sua essenza profonda, negare – che quella del fascismo fosse una filosofia della prassi compatibile con la dottrina attualista, sono tutti segnali non equivoci del fatto che la figura di Gentile non corrispose né volle corrispondere alla figura del pensatore isolato dal mondo, dell'intellettuale che vive entro i confini della speculazione, ma piuttosto a quella del filosofo che si sente chiamato, in quanto uomo e in quanto intellettuale, ad assumere in prima persona precise responsabilità non solo di carattere culturale, ma anche di ordine pedagogico, etico, politico. Gentile si inserisce, da questo punto di vista, nella più schietta tradizione platonica, se è vero che Platone ritenne che, poiché è solo dalla filosofia che può venire «il criterio per discernere il giusto nel suo complesso, sia a livello pubblico che privato», è necessario o che «una generazione di filosofi veri e sinceri» si ponga alla guida dello Stato, oppure che «la classe dominante negli Stati, per un qualche intervento divino», riesca a votarsi all'autentica filosofia.¹² A Platone non riuscì, nonostante i tentativi siracusani, di realizzare concretamente il progetto di una repubblica dei filosofi; Gentile credette forse di scorgere in Mussolini l'uomo capace di adoperarsi nella costruzione di uno Stato filosofico, in cui la dottrina attualista avrebbe dovuto imporsi, anche e

¹² PLATONE, *Lettera VII*, 326 a-b, trad. ital. di R. Radice in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, 1991, p. 1807.

forse soprattutto attraverso la scuola, come momento culturalmente fondamentale, dialetticamente unito alla politica fascista: «il fascismo è la 'realtà' necessaria di cui l'attualismo è la 'verità', e può essere 'realtà' proprio perché assunta in una 'verità' che insieme riceve e conferisce sostanza, concretezza».¹³ Da questo punto di vista, se ha ragione Emanuele Severino nel sottolineare la distanza tra l'antiasolutismo che caratterizza la filosofia attuale e il carattere totalitario del regime fascista,¹⁴ vale la pena di suggerire la possibilità che anche il contrasto tra totalitarismo e antiasolutismo sia a sua volta interpretabile come un contrasto dialettico capace, nelle intenzioni di Gentile, di dar vita reale a uno Stato filosofico in cui l'autorità assoluta del fascismo e l'assoluta libertà della dottrina dell'attualismo potessero essere unite.

¹³ G. CALANDRA, *Gentile e il fascismo*, Roma-Bari, 1987, p. 135.

¹⁴ E. SEVERINO, *Giovanni Gentile distruttore degli assoluti*, cit., p. 57.

IV

LA CRITICA

Forse il modo migliore per aprire questo capitolo è riferirsi all'amico-nemico per eccellenza del filosofo, Benedetto Croce. Anche se il filosofo di Pescasseroli non ha prodotto uno studio complessivo sul pensiero di Gentile, vi fu tra i due un contrasto dialettico che venne via via acuendosi e che, con gli anni, divenne una questione di pubblico dominio e, per certi versi, di interesse nazionale. La divergenza fu, oltre che filosofica, politica, e fu determinata anzitutto dalla diversa posizione che Croce e Gentile assunsero nei confronti del fascismo. Lo stesso Croce, in occasione dell'uccisione di Gentile, annotò nel suo diario che quello che era morto era un uomo verso cui riteneva di essere stato «sempre amico sincero, affettuoso e leale»; se i contatti tra loro s'erano interrotti era stato solo a causa del passaggio di Gentile al fascismo, «aggravato dalla contaminazione che egli fece della filosofia con questo» (*Scritti e discorsi politici 1943-1947*, Bari, 1963, p. 305). Croce, infatti, era persuaso che anche lo Stato dovesse ispirarsi a quella «concezione totale del mondo e della realtà» che è «la concezione liberale» (*La mia filosofia*, Milano, 1993, pp. 260-261), che egli giudicava opposta a quell'«etica e politica autoritaria» (*ivi*, p. 281) che stava alla base, tra le altre, anche della filosofia politica di Gentile. Ma la sua critica non si limita a questo pur decisivo rilievo e investe diversi nodi-chiave dell'attualismo e anzitutto il suo nucleo fondamentale, lo sforzo di unificare la totalità del reale nell'atto vivente del pensiero. Se anche per Croce è vero che «la pretesa che la

storia stia solamente dalla parte degli individui» «non è sostenibile» (*Teoria e storia della storiografia*, Milano, 1989, p. 107), ciò non implica che vada accolta la pretesa idealistica e attualistica di identificare senza residui individuo e Idea. Polemizzare contro la trascendenza è giusto, ma pretendere di «negare la distinzione delle categorie» è per Croce un pericoloso eccesso (*La storia come pensiero e come azione*, Roma-Bari 1978⁴, p. 28) che va evitato, pena la degenerazione della filosofia nel misticismo. Anche se Gentile deve essere ritenuto «un ingegno forte e serio» con pochi concorrenti capaci di stargli alla pari (*Le lettere di Croce a Prezzolini*, Bellinzona, 1981, p. 38), tuttavia il dissenso nei suoi confronti venne sempre più approfondendosi, mano a mano che il pensiero di Croce recuperava il mondo della natura nella sua alterità irriducibile rispetto al pensiero, che era precisamente ciò che l'idealismo attuale aveva inteso negare.

Favorevoli a Gentile, ma non pregiudizialmente anti-crociani, furono i primi discepoli del filosofo siciliano, anzitutto quanti costituirono quella scuola palermitana che fu la prima espressione concreta del consenso pubblico che il pensiero gentiliano cominciava, non senza contrasti, a ottenere. Costoro si preoccuparono di sottolineare, più che l'opposizione, l'unità dialettica del pensiero di Croce e Gentile. Essi ebbero certo chiara la necessità di criticare la filosofia crociana, ma tennero anche sempre presente – come scrisse Vito Fazio-Allmayer – «la collaborazione dei due pensatori ed il succo vitale che da una tale armonia, sia pure di contrasti, aveva tratto la cultura italiana» (*Estetica e critica in Benedetto Croce*, in «Belfagor», 1953, p. 265). Fazio-Allmayer concentrò dapprima la sua attenzione sul carattere etico del neoidealismo (*Il problema morale come problema della costituzione del soggetto e altri saggi*, Firenze, 1942) e dedicò poi, nel 1947, uno studio notevole alla riforma attualistica della dialettica hegeliana, che confluì più tardi nelle *Ricerche hegeliane* (1959) con le quali ripercorse e descrisse la via attraverso cui da un lato «il neoidealismo italiano si libera dai residui intellettualistici e mistici

dell'hegelismo» e dall'altro l'attualismo diviene «un movimento più originale pur nella stessa linea idealistica» (Negri, vol. II, p. 41).

Tra i primi seguaci di Gentile vi fu Vladimiro Arangio-Ruiz, che era stato a Firenze compagno di studi di Carlo Michelstaedter (1887-1910) e che era rimasto affascinato dalla personalità fortissima e dalla radicalità del pensiero del giovane goriziano. Nei suoi scritti (da *Conoscenza e moralità*, del 1922, ad *Arte e filosofia*, del 1935, alle *Prose morali*, ancora del '35) Arangio-Ruiz sembra voler unire la suggestione che gli veniva dall'opera del suo ex compagno di studi con quella suggerita dalla lezione di pensiero del Gentile. Questi, per la verità, aveva duramente criticato il pensiero di Michelstaedter, vedendolo come una sorta di attualismo mancato, privo di «approfondimento metodico» e di «sviluppo sistematico» e troppo sbilanciato nella direzione di un'affermazione etica dell'esistenza (cfr. G. Gentile, in «La critica», XX, 4, 20 novembre 1922, pp. 332-336). Ma dalla doppia influenza di Michelstaedter e di Gentile nasceva in Arangio-Ruiz una profonda esigenza di unità tra la dimensione del conoscere e quella dell'agire che sarà la costante più significativa della sua riflessione. Non diversamente da lui e forse in modo ancor più appassionato, anche Gaetano Chiavacci – che era stato come lui amico e compagno di studi di Michelstaedter a Firenze – mise in tensione la doppia ispirazione michelstaedteriana e gentiliana, operando una non del tutto azzardata identificazione tra l'atto di Gentile e la persuasione di Michelstaedter (cfr. in particolare *Illusione e realtà*, del 1932, *Saggio sulla natura dell'uomo*, del 1936, e *La ragione poetica*, del 1948), la cui istanza immanentistica era stata sottolineata anche da Ugo Spirito, per il quale Michelstaedter, pur senza eliminare compiutamente il dualismo, era «giunto al più alto livello della speculazione contemporanea» (*Spirito*, p. 216). A Gentile Chiavacci dedicò un saggio che metteva a tema il carattere dialettico dell'attualismo, in forza del quale lo spirito poteva apparire insieme come «perenne progresso» e come «assoluto identico presente»: «il progresso è della

dialettica del logo, l'assoluto presente è della dialettica dell'attuale» (*Il centro della speculazione gentiliana: l'attualità dell'atto*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1947, p. 89).

Non di rado a una iniziale adesione all'attualismo fece seguito negli interpreti un mutamento di rotta, vuoi verso un recupero delle tesi del realismo, vuoi in quella di una nuova affermazione del senso religioso della trascendenza. Nel 1925 Vincenzo La Via – che più tardi avrebbe esplicitamente contraddetto proprio quel principio dell'immanenza assoluta senza cui il pensiero di Gentile perde il suo significato – pubblicò uno studio dedicato all'«esposizione sistematica» dell'attualismo (*L'idealismo attuale di Giovanni Gentile*) in cui poteva cogliersi una sostanziale adesione ad un idealismo che, come quello gentiliano, grazie alla sua assolutezza appariva «come la sola filosofia intrinsecamente capace di giustificare se medesima» (p. 10), a cominciare da quella rigorosa affermazione dell'immanenza che è per La Via «il nucleo essenziale dell'idealismo attuale», reso possibile, più che da una riflessione critica sulla dialettica, dall'interpretazione gentiliana della filosofia trascendentale kantiana (pp. 47-48). Vale la pena osservare che il saggio del La Via ha suscitato tra gli studiosi reazioni contrastanti, che vanno dai lusinghieri giudizi di Spirito, che lo definì uno studio «magistrale» (*Spirito*, p. 99) e di Vigna, che lo ritiene, nella letteratura primonovecentesca, «la migliore esposizione sistematica della filosofia di Gentile» (C. Vigna, *Le origini del marxismo teorico in Italia*, Roma, 1977, p. 135), a quello negativo di Antimo Negri, che lo colloca tra quegli studi, di livello «decisamente mediocre» che, pur avendo ambizioni teoretiche, non avevano il più delle volte la profondità speculativa indispensabile per misurarsi con il pensiero gentiliano (*Negri*, vol. II, p. 136); oltre a La Via, Negri cita, a titolo esemplificativo, gli studi di F. D'Amato (Milano, 1927) e di C. Licitra (Roma, 1925).

Contemporaneamente Augusto Guzzo, muovendosi su un diverso terreno speculativo, svolgeva una vera e propria apologia dell'idealismo (così il sottotitolo del suo *Verità e*

realtà, che è del 1925) motivata anzitutto dalla consapevolezza della non trascendibilità del pensiero, per giungere, più tardi, a una proposta originale che, senza mai abbandonare del tutto le radici gentiliane, doveva approdare ad esiti non poco distanti da quelli dell'idealismo attuale. E Gustavo Bontadini, uno dei più profondi e originali esponenti della neoscolastica italiana, ha sviluppato la sua tesi sulla compatibilità dello sviluppo del pensiero moderno col nucleo fondamentale della metafisica classica «in interlocuzione costante con l'attualismo e con lo svolgimento dell'attualismo attraverso il problematicismo» (*Negri*, vol. II, p. 58). L'attualismo, che conclude la vicenda della modernità filosofica, ha ristabilito per Bontadini «la possibilità della metafisica» (*Dal problematicismo alla metafisica*, Milano, 1952, p. 11) in quanto, come già la metafisica classica, ha saputo negare in modo radicale la consistenza autonoma della realtà naturale. Bontadini fu probabilmente, in quegli anni, il filosofo cattolico che meglio riuscì a comprendere il senso dell'attualismo, il che gli consentì anche di misurare la distanza speculativa che separava Gentile da Croce; quest'ultimo gli sembrava incapace di intendere sino in fondo quel problema teologico che era al contrario posto da Gentile al centro del pensiero contemporaneo (*Dall'attualismo al problematicismo*, Brescia, 1946, pp. 13-14). Non è un caso, da questo punto di vista, che Bontadini sia stato maestro di Emanuele Severino il quale, giovanissimo, ha sviluppato un'originale ricostruzione del pensiero contemporaneo proposta in quelle *Note sul problematicismo italiano* (Brescia, 1950; poi, con modifiche, in *Heidegger e la metafisica*, Milano, 1994, pp. 355-447, da cui cito) che – riconosce ancor oggi Severino – «erano fortemente debitorie» proprio nei confronti della prospettiva filosofica e storiografica del Bontadini (p. 14). Severino individuava il punto d'arrivo dell'attualismo e quello di partenza del pensiero postattualistico nella capacità di segnare «la risoluzione definitiva del rapporto di trascendenza dell'essere al pensiero: nell'unità di pensante e pensato l'assoluto formalismo si identifica all'assoluto realismo» (p. 369).

Più esplicitamente orientati a una critica dell'impianto sistematico dell'attualismo e al rischio di immobilismo contenuto nei suoi esiti più scolastici furono quegli allievi di Gentile che del pensiero del maestro si servirono come di uno strumento critico capace di dar vita a proposte filosofiche innovative. È il caso di Ugo Spirito, il cui rapporto speculativo con Gentile risaliva «all'inizio del suo corso romano, nel 1918» e che era destinato a non interrompersi mai, tanto che Spirito poté affermare che la propria attività scientifica era stata legata per intero, in modo diretto o indiretto, alla lezione gentiliana (*Dall'attualismo al problematicismo*, Firenze, 1976, p. 7). Spirito trasformò l'attualismo in «una teoria intitolata al *problematicismo*» (*ivi*, p. 16) la cui storia «è tutta contrassegnata dalla delusione che segue ogni tappa del cammino» (*ivi*, p. 43) e che metteva in questione «il sintetismo perfettistico dell'attualismo scolastico» (*Negri*, vol. II, p. 67) teorizzando la necessità di un nuovo atteggiamento critico-produttivo che, nelle pagine di *Attualismo costruttore*, Spirito esprimeva dicendo: «Vi sono due modi di intendere l'attualismo e, in conseguenza, i suoi risultati e il suo avvenire: quello di chi ha concepito la teoria dello spirito come atto puro e quello di chi ha concepito l'atto puro come una teoria dello spirito: nel primo caso, la teoria è diventata spirito e cioè vita, nel secondo, l'atto è diventato formula e cioè la più patente e più ridicola contraddizione in termini» (*Scienza e filosofia*, Firenze, 1950², p. 35). Gentile rispose con una certa durezza, nel «Giornale critico della filosofia italiana» (1938, III), alla proposta dell'allievo, evidenziando il «dogmatismo» di quell'identità di pensare e obiettare che Spirito aveva posto all'inizio del suo *La vita come ricerca* e che, secondo Gentile, non poteva sostituire quella tra pensare e giudicare. Spirito, pur non replicando direttamente alla critica del maestro (forse perché, dirà una ventina d'anni più tardi, non aveva ancora maturato, in quel momento, «una coscienza molto chiara» di quello che avrebbe dovuto rispondergli; *Dall'attualismo al problematicismo*, op. cit., p. 20) ritenne di dover reinterpretare il proprio problematicismo

come un vero e proprio «attualismo scientifico»: «Non è possibile pronunciare una parola, senza che si dia ad essa un valore assoluto. Il nostro parlare non può essere problematico, non si può dubitare di quello che si dice nel momento in cui lo si dice. Era un ritorno all'attualismo ma ormai con un pensiero alleggerito di tutti i suoi presupposti dogmatici. Era un attualismo vissuto, attraverso l'esperienza. L'esperienza di me. Un attualismo scientifico» (*Giovanni Gentile*, Firenze, 1969, p. 235).

Agli anni Venti risale una delle prime sintesi critiche prodotte dalla neoscolastica: *La filosofia di Giovanni Gentile* di padre Emilio Chiochetti (Milano, 1922), che Spirito riteneva per la verità un critico «più crociano che scolastico» (*Spirito*, p. 65). L'opera è duramente critica verso il metodo dell'immanenza, nei confronti del quale rivendica la legittimità speculativa di una riaffermazione della trascendenza e del dualismo, senza i quali non pare possibile concepire alcuna processualità e alcun reale progresso. Ancor più astioso fu Adriano Tilgher (uno dei firmatari del manifesto crociano degli intellettuali antifascisti) che, ne *Lo spaccio del bestione trionfante* (Torino, 1925) – «un libello difficile a perdonarsi anche alla più acre passione di parte» (E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, Bari, 1966³, vol. II, p. 397) – proposè, con i toni dell'invettiva, una feroce stroncatura di Gentile: «Spogliato brutalmente degli orpelli dei quali si copre, l'idealismo attuale si riduce alla cieca esaltazione dell'atto vitale, dello slancio vitale, della Vita», ed è per questo null'altro che «un *energetismo* brutale, un *vitalismo* assoluto, un *irrazionalismo* radicale: la naturale filosofia di un'epoca in cui il calcio e la *boxe*, il cinematografo e il *tabarin*, il cocainismo e la violenza settaria sono le manifestazioni predilette della psiche collettiva, la naturale filosofia di un'età impulsiva e brutale tutta straripamento di passioni cieche e irriflesse» (p. 17). Tilgher, inoltre, pubblicando nel 1937 una *Antologia dei filosofi italiani del dopoguerra* dedicata ai pensatori «nella cui opera è riflesso il tormento intellettuale e morale del dopoguerra europeo» (p. 13), non incluse affatto Gentile. Osser-

viamo, per inciso, che il nome di Gentile non compare neanche nell'*Antologia degli scrittori fascisti* di G. A. Faneli, autore anche del polemico *Contra Gentiles. Mistificazioni dell'idealismo attuale nella rivoluzione fascista*. Un segno, tra i molti possibili, del fatto che per certi versi «Gentile fu fascista a dispetto di tanti fascisti» (J. Jacobelli, *Croce-Gentile. Dal sodalizio al dramma*, Milano, 1989, p. 202).

Da parte cattolica vennero non poche dure prese di posizione, come quella di N. Monaco, che nel 1923 imputava a Gentile il fraintendimento della dottrina vichiana della riduzione del *verum* al *factum* e, più ancora, la sua abissale distanza dal tomismo (*La filosofia di Giovanni Gentile*, in «Gregorianum», 1923); quella di V. Cento, che in *Religione e morale nel pensiero di Giovanni Gentile* (1923) criticava, in modo per la verità poco convincente, la sintesi di soggetto e oggetto e, soprattutto, l'ateismo connaturato a ogni forma di idealismo; o quella di A. Zacchi, che intendeva evidenziare, usando «quasi esclusivamente passi presi alla lettera dalle opere esaminate», le contraddizioni contenute nella filosofia idealistica, prima tra tutte quella consistente nel carattere equivoco dell'affermazione dell'esistenza continuamente diveniente dell'Io trascendentale (*Il nuovo idealismo di Benedetto Croce e Giovanni Gentile*, Roma 1925). Di tutt'altro spessore speculativo furono le pagine che, pochi anni più tardi, Nicola Abbagnano dedicò a Gentile ne *Le sorgenti irrazionali del pensiero* (Napoli, 1933), dove veniva colto e condiviso il significato profondo dell'attualismo, visto come comprensione radicale dell'impossibilità che alla vita e alla storia possano essere imposte leggi immutabili e definitive. Non a caso il pensiero di Abbagnano è stato non di rado accostato all'attualismo gentiliano: Ugo Spirito, ad esempio, ritenne che esso vivesse «dello stesso problema» del Gentile e che ne accettasse, almeno sino a un certo punto, i risultati (*Spirito*, p. 114), e Vito A. Bellezza si è spinto sino ad affermare la sostanziale identità del pensiero dei due filosofi (V. A. Bellezza, *L'esistenzialismo positivo di Giovanni Gentile*, Firenze, 1954, p. 6). E lo stes-

so Gentile, intervenendo nell'inchiesta su *L'esistenzialismo in Italia* promossa nel 1943 da «Primato», osservava che non c'era ragione di «distaccare l'esistenzialismo dall'idealismo» e che il pensiero esistenzialista poteva essere inteso come «una delle forme in cui negli ultimi decenni si è riaffermato l'idealismo come spiritualismo, ossia come concreto attualistico idealismo». (*L'esistenzialismo in Italia*, a cura di B. Maiorca, Torino, 1993, p. 139). Più di recente Mario Signore, nel suo *Impegno etico e formazione dell'uomo nel pensiero gentiliano* (Galatina, 1972), ha sottolineato il carattere problematico del concetto di essere messo a tema dall'attualismo e ha accostato Gentile alle «grandi voci dell'esistenzialismo contemporaneo» in ragione dell'attenzione riservata al non-essere dell'essere; un'attenzione che, tuttavia, non precipita l'attualismo nella trappola del nichilismo, in quanto il pensiero di Gentile ha inteso esaltare il valore e la potenza dell'uomo e dell'atto con cui egli supera sempre di nuovo ogni limite.

Di notevole livello speculativo furono anche gli interventi di Armando Carlini. Era il 1958 quando uscì la prima edizione dei suoi *Studi gentiliani*, ma egli aveva espresso la sua simpatia nei confronti del neoidealismo italiano sin dagli anni Dieci; era venuto poi progressivamente allontanandosi dall'immanentismo attualista sviluppando una proposta originale di ispirazione realistica e cristiana che sottolineava il valore primario, anche sul piano speculativo, della trascendenza e in cui veniva rivendicato il carattere eminentemente religioso dell'idealismo. Carlini vedeva nell'affermazione del valore assoluto della soggettività il carattere più originale del pensiero gentiliano e il vero passo innanzi dell'attualismo rispetto all'idealismo di Hegel. Già nel 1924 osservava, nel «Giornale critico della filosofia italiana», che il problema centrale dell'attualismo non era quello della semplice «precedenza logica del pensare al pensato», ma quello «della coincidenza di quell'atto del pensare con la personalità o individualità spirituale che in esso si realizza liberamente», anche se quest'attenzione nei confronti della personalità del soggetto era messa di continuo in ten-

sione con problemi gnoseologici e metafisici per i quali Carlini non nascondeva la sua scarsa simpatia, anche in ragione del permanere in essi di residui di trascendenza che solo un orientamento autenticamente cristiano avrebbe potuto superare in modo adeguato. Nel frattempo Vittorio Enzo Alfieri rivendicava la necessità di costruire un immanentismo rigoroso di contro all'attualismo, accusato di mantenere in vita quel dualismo contro cui s'era esplicitamente proposto di combattere; l'attualismo gli pareva fondato ancora sulla sintesi di due opposti (il soggetto e l'oggetto) che, per quanto unificati nella sintesi dialettica, non cessano di essere diversi l'uno dall'altro. Una critica analoga sviluppava presso che contemporaneamente anche Guido Calogero che, pur muovendo da presupposti diversi, indicava la necessità di andare al di là del punto di vista dell'attualismo, ritenuto ancora, nonostante tutto, una forma di intellettualismo, e di piegarlo verso una più attenta considerazione dei problemi dell'uomo e dell'etica, che doveva trovare il più maturo punto d'arrivo in quella filosofia del dialogo che costituisce la più originale proposta speculativa di Calogero. È necessario per lui concludere la vicenda dello gnoseologismo, ultima incarnazione della metafisica, e sottoporre a critica la stessa logica gentiliana per giungere all'identificazione, nel linguaggio, dell'universale e dell'individuale (cfr., per esempio, il primo volume delle *Lezioni di filosofia: Logica, gnoseologia, ontologia*, stese da Calogero tra il 1942 e il 1943). Il pensiero di Gentile (ma le cose non vanno diversamente con quello di Croce) mantiene invece una componente metafisica che va superata, poiché in esso – scrive Calogero nel 1960 ne *La conclusione della filosofia del conoscere* – è espressa ancora la convinzione che «l'universo è l'Universo e il suo divenire è il Divenire dello Spirito con l'iniziale maiuscola, in cui non è possibile constatare errori di stampa».

Del 1960 è anche l'importante contributo critico che S. H. Harris ha dedicato a *La filosofia sociale di Giovanni Gentile*. Harris vede in Gentile un pensatore non meramente astratto, ma capace di un'«accettazione di responsabi-

lità» (p. 426) che indirizza il pensiero filosofico anche verso il problema dell'azione politica, che non è tanto, per l'attualismo, il problema di cosa deve essere fatto, ma quello «di *come* dovrebbe essere fatto» (p. 436); ossia, innanzitutto, il problema della responsabilità etica, politica e pedagogica della filosofia. Harris pur riconoscendo ampiamente il valore teoretico dell'attualismo e valutando in modo positivo il suo sforzo di oltrepassare sia la posizione dell'individualismo borghese che quella del collettivismo socialista, ritiene tuttavia «scriteriata» la scelta del filosofo di «associare se stesso e la sua filosofia» alla barbarie fascista (p. 464). Egli è tuttavia persuaso che il valore autentico dell'attualismo sia quello di un'originale elaborazione di una dottrina umanistica che non viene affatto sminuita, quanto al suo valore autentico, dall'adesione del filosofo al fascismo; Harris ritiene, al contrario, che «una considerazione veramente rigorosa dello spirito della filosofia di Gentile» sia «tutto ciò che occorre per distruggere i fondamenti del suo fascismo» (p. 188). Diversa l'opinione di Lo Schiavo il quale, ne *La filosofia politica di Giovanni Gentile* (Roma, 1971) ritiene che i diversi temi affrontati da Gentile, compresi quelli dello Stato etico e del fascismo, siano «svolgimenti consequenziali del nucleo metafisico-religioso della filosofia dell'atto, maturata attraverso una serie di passaggi essenzialmente rappresentati dal privilegiamento storico-filosofico delle concezioni spiritualistiche della realtà (in particolare la tradizione risorgimentale da Rosmini a Spaventa) e dalla soggettivizzazione della dialettica hegeliana, dalla progressiva formalizzazione e interiorizzazione di tutti i dati dell'esperienza, dal disconoscimento di ogni reale distinzione e dalla integrale risoluzione del molteplice e del vario nell'unità assoluta di un pensiero in atto concepito come il Tutto». Così lo stesso Lo Schiavo riassume il risultato della propria indagine nella sua *Introduzione a Gentile* (Roma-Bari, 1974, pp. 199-200), in cui lo studioso ha realizzato un'eccellente sintesi complessiva che, muovendo dai primi scritti giovanili, passa attraverso la fondazione dell'idealismo maturo e giunge sino alla tematica etico-politica

della società trascendentale; una ricostruzione guidata dall'idea che l'attualismo riesca a superare la trascendenza, il naturalismo e l'intellettualismo «solo facendo del divenire il principio primo così del conoscere come del reale e tale divenire ascrivendo a un soggetto protagonista assoluto del processo unitario dello spirito» (p. 68).

L'affermarsi di un nuovo interesse per il pensiero e la vicenda biografica di Gentile e l'apertura di nuove prospettive di ricerca diventano particolarmente rilevanti nel 1975. In quell'anno, in occasione del centenario della nascita del filosofo, usciva anzitutto l'opera in due volumi dedicata da Antimo Negri all'attualismo gentiliano e post-gentiliano (*Giovanni Gentile. 1 / Costruzione e senso dell'attualismo. 2 / Sviluppi e incidenza dell'attualismo*) dove, muovendosi tra ricostruzione scientifica e «milizia filosofica», è proposto un quadro sobrio, equilibrato, teoreticamente partecipe non solo della genesi e dell'articolazione complessiva dell'attualismo, ma anche delle connessioni e degli sviluppi che esso ebbe nel pensiero del nostro secolo, da Gramsci a Carlini, da Bontadini a Spirito, da Calogero a Sciacca. Il nucleo speculativo dell'attualismo è rappresentato per Negri dalla caduta di ogni forma di dualismo teoretico e pratico e dalla costruzione di una scienza filosofica costituita da «una gnoseologia smitizzante e demistificante» (vol. I, p. 79).

Nello stesso anno Emanuele Severino presentava, alla «Settimana di studi gentiliani» tenutasi a Roma in maggio, una comunicazione su *Attualismo e «serietà» della storia* (ora in *Gli abitatori del tempo*, Roma, 1981², pp. 116-127) in cui la negazione attualistica di una realtà presupposta al pensiero era ricondotta alla consapevolezza che una realtà cosiffatta non potrebbe che presentarsi come «un immutabile che rende impossibile il divenire in cui consiste il pensiero in atto» (p. 118). Ma Gentile, non diversamente dalla cultura occidentale nel suo complesso, ha fede che quella del divenire sia l'evidenza somma; la dottrina attualistica è anzi secondo Severino l'espressione più rigorosa di quella fede, in quanto è affermazione radicale del fatto «che l'uni-

co immutabile è l'affermazione del divenire del tutto» (p. 124). In ciò consiste appunto quella «serietà» della storia che, perentoriamente affermata dal Gentile, viene poi nuovamente perduta dai suoi discepoli (p. 122). È un'interpretazione del tutto coerente con la lettura complessiva che Severino ha compiuto della storia della filosofia occidentale come storia del nichilismo, e le cui radici risalgono almeno al 1950, alle già citate *Note sul problematicismo italiano*. Sull'argomento Severino è tornato ancora più volte negli anni successivi. Ne *La filosofia contemporanea* (Milano, 1986), ad esempio, ha sottolineato come nell'attualismo «il principio idealistico della contraddittorietà del concetto di una realtà esterna al pensiero» si presenti «indissolubilmente unito alla consapevolezza che la realtà esterna al pensiero è la forma emergente dell'immutabile epistemico-metafisico che rende impensabile e vanamente apparente il divenire – la cui esistenza è peraltro la stessa originaria e fondamentale evidenza del sapere umano» (pp. 160-161). In *Oltre il linguaggio* (Milano, 1992) ha dedicato due significativi capitoli al rapporto tra *Nietzsche e Gentile* – dove è sostenuto che nel pensiero di Gentile è presente la «stessa struttura concettuale» (p. 88) che ha consentito a Nietzsche di ripristinare l'innocenza del divenire, anche se né in Nietzsche né in Gentile viene in luce in modo esplicito «che l'affermazione dell'immutabile annienta il divenire, perché non rispetta la nientità del niente che, nel divenire, è unito all'essere» (p. 96) – e a quello tra *Attualismo e problematicismo* – dove si osserva che il problematicismo di Spirito ha rappresentato, rispetto all'attualismo, un passo indietro che ha riportato il pensiero filosofico «nell'ambito della tradizione filosofico-teologica dell'Occidente» (p. 117).

Ancora nel 1975 vedeva la luce la prima, grande biografia di Gentile. Scritta da Manlio Di Lalla, essa analizzava, attraverso una ricostruzione puntigliosa della vita del filosofo, i temi e gli eventi più significativi della vita politica e culturale del nostro Paese tra la fine del secolo scorso e la metà del Novecento. È un lavoro che, sostenuto da una do-

cumentazione ampia, di prima mano e talvolta inedita, si caratterizza anche per lo sforzo di sottrarsi al facile gioco del linciaggio o dell'esaltazione aprioristica che ha non di rado caratterizzato le prese di posizione nei confronti di Gentile e del suo pensiero.

Nel 1977 Carmelo Vigna, ricostruendo il dibattito italiano sul marxismo tra Otto e Novecento, sottolineava «la genialità dell'intervento gentiliano» nella polemica con Labriola e, più tardi, con Croce e con Sorel (*Le origini del marxismo teorico in Italia*, Roma, 1977, p. 70). Sul rapporto di Gentile con il marxismo Vigna era già intervenuto altre volte; particolarmente significativo era stato, un paio d'anni prima, il saggio *Gentile interprete di Marx* in cui era sottolineata la precoce profondità speculativa e interpretativa di Gentile che lo aveva tuttavia condotto ad alcuni errori storiografici e lo aveva portato, in alcune questioni non secondarie, a «proiettare sul testo di Marx la propria concezione» filosofica (p. 893). Vigna, inoltre, osserva che ciò che Gentile «ha fatto valere con forza» è stata un'originale combinazione della «logica del superamento del presupposto» con la «logica del nichilismo», fondata sulla persuasione che il tutto è divenire e che, dal punto di vista speculativo, non c'è dubbio che, rispetto a Marx, abbia ragione Gentile: «all'interno dell'orizzonte dell'assoluta immanenza, la verità di Marx è Gentile» (p. 895).

Nel 1983 Vito A. Bellezza ha pubblicato, riprendendo in parte studi già editi, un ampio volume dedicato a *La problematica gentiliana della storia* dove, pur insistendo sulla primaria valenza storico-sociale dell'esistenza dell'individuo (pp. 123 sgg.), sulla concezione storiografica del Gentile (pp. 265 sgg.) e su alcune critiche significative come quelle di Garin e di Felice Battaglia (pp. 295 sgg.), proponeva anche, soprattutto nella prima parte, una ricostruzione d'insieme dell'attualismo visto come affermazione radicale del carattere diveniente di quel pensiero in cui consiste la totalità del reale e che consente il superamento concreto di ogni forma di solipsismo: l'io concreto dell'attualismo «si costituisce attraverso la negazione o superamento che ogni

uomo ha il dovere di fare del proprio essere immediato o di fatto o essere particolare, onde si apre all'altro da sé, affermandosi e ritrovandosi in esso» (p. 37) ed è perciò un Io che si realizza come «centro e unità di relazioni, sistema di un mondo che è il suo mondo» (p. 42).

Biografia, storia d'Italia e filosofia si intrecciano nel libro di Sergio Romano, *Giovanni Gentile. La filosofia al potere* (Milano, 1984; nuova edizione integrata ivi, 1990), uno studio di grande respiro, assai ben documentato, punto di riferimento imprescindibile non solo per una ricostruzione equilibrata della figura e del pensiero di Gentile, ma anche per la storia dei suoi rapporti con Croce e, più ampiamente, con le vicende politiche e culturali dell'Italia della prima metà del secolo. Danilo Veneruso ha indagato, nello stesso anno, sul dibattito politico all'interno del fascismo in *Gentile e il primato della tradizione culturale italiana*, un lavoro teso a «verificare la convergenza entro il progetto politico-sociale del fascismo della tradizione culturale italiana interpretata nazionalisticamente, come fonte di primato italiano nel mondo» (p. 10) e persuaso che l'adesione di Gentile al fascismo fu determinata anzitutto dall'aver egli collegato la proposta di Mussolini a quella idealista, tanto che intese la prima «come momento necessario del passaggio della cultura italiana dall'egemonia positivistico-democratica a quella idealista», la seconda come strumento capace di render plausibile «la legittimazione politica del tema della tradizione laica moderna, da Giordano Bruno al pensiero idealistico, attraverso un'interpretazione particolare di Mazzini e di Gioberti» (p. 263). Una menzione particolare merita lo studio che Luciano Canfora ha dedicato alla tuttora controversa questione dell'uccisione di Gentile (*La sentenza. Concetto Marchesi e Giovanni Gentile*, Palermo, 1985). Analizzando, da filologo raffinato ma anche con umana partecipazione, un'ampissima serie di testimonianze, Canfora evidenzia la complessità delle questioni connesse alla morte del filosofo, la diversità e, talora, la perplessità, delle posizioni prese all'epoca dalle diverse posizioni politiche. Più generale, invece, l'approccio di Giusep-

pe Calandra, che a *Gentile e il fascismo* ha dedicato nel 1987 uno studio che ricostruisce l'itinerario che ha portato Gentile dalla filosofia all'impegno politico e le coordinate del complesso rapporto biunivoco tra il regime fascista e il filosofo dell'atto, nella persuasione che, nonostante tutto, «l'attualismo era e permane una filosofia nel senso più strettamente tecnico» e non, di per sé, «un'ideologia» (p. VII). L'anno seguente usciva il volume di Marco Lancellotti *Croce e Gentile. La distinzione e l'unità dello spirito* (Roma, 1988), corredato dallo scritto *Intorno all'idealismo attuale* di Benedetto Croce e dalla replica di Gentile.

Il 1989 è l'anno di un importante saggio di Salvatore Natoli (*Giovanni Gentile filosofo europeo*) in cui l'autore, muovendo dalla convinzione che il pensiero gentiliano possiede «un potenziale di senso più ampio dei giudizi che finora se ne sono dati», ha posto la fondamentale questione, speculativa prima che storiografica, del rapporto tra l'attualismo gentiliano e gli sviluppi della filosofia europea contemporanea, concentrando l'attenzione sul modo specifico in cui Gentile «attinge la crisi della soggettività moderna» e considerando l'attualismo come «una delle modalità peculiari attraverso cui la soggettività moderna giunge a compimento ed esce da sé» (p. 8). Ciò ha consentito a Natoli di superare l'interpretazione tradizionale, che faceva del pensiero gentiliano una pura e semplice forma di neoidealismo, e di cogliere la «sintonia» profonda tra Gentile e il quadro complessivo della filosofia europea, sottolineando suggestive convergenze tra il pensiero gentiliano e quello di filosofi come Husserl, Heidegger, Wittgenstein. L'attualismo, in quest'ottica, si muove a mezza strada «tra il soggetto trascendentale e il *Dasein*, tra la determinazione positiva e costituente del pensiero e l'atto come esperienza del puro accadere. In questo tenere il mezzo, l'attualismo finisce per non occupare né una posizione, né l'altra e di fatto viene a trovarsi in uno spazio di indeterminazione» che apre la strada ad una molteplicità di ipotesi di oltrepassamento (p. 90). Natoli ha riflettuto, inoltre, sul significato teorico dell'adesione di Gentile al fascismo italiano, inteso come «uno dei

tanti colpi di coda della modernità alla sua fine» e come «*sintomo* di una trasformazione epocale» che ha nella «radicalizzazione dell'immanenza» il proprio più autentico fondamento filosofico (p. 61). Il pensiero di Gentile, in definitiva, è visto come una tappa tra le più significative di quello sviluppo del pensiero moderno che ha visto, dopo la sua affermazione radicale, il tramonto del soggetto inteso come centro stabile del reale e come «luogo» capace di decidere del valore di verità del pensiero e della sua corrispondenza veritativa con la realtà esterna.

Dello stesso anno è il libro che Jader Jacobelli ha dedicato al confronto tra Gentile e Croce (*Croce-Gentile. Dal sodalizio al dramma*), impegnato anzitutto a smentire l'opinione diffusa «che a dividere insanabilmente Croce e Gentile sia stato il fascismo» (p. 3), ricostruendo «quasi in diretta» (p. 4) la complessa storia dei rapporti tra i due filosofi a partire dall'osservatorio privilegiato di chi di quello scontro culturale fu direttamente testimone. L'anno seguente usciva postumo il libro che Augusto Del Noce (1910-1989) stava ultimando al momento della morte: *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*. Del Noce, muovendo dalla duplice constatazione che il neoidealismo è stato la corrente filosofica dominante in Italia nei primi quarant'anni del Novecento e che di essa l'esponente fondamentale è stato appunto il Gentile, pone come ineludibile l'esigenza di ripensarne la proposta filosofica che, pur rappresentando certamente «un passato» (p. 8), è per più versi prossima ai problemi dell'oggi, in quanto filosofia del divenire (e qui Del Noce riprende consapevolmente la lettura dell'attualismo proposta da Severino) e in quanto «fenomeno primario di crisi filosofica» dotato di un «eccezionale potere di negatività» (p. 10). Gentile fu per Del Noce filosofo, riformatore religioso, politico, in una unità inscindibile che è il tratto più caratteristico del suo pensiero e che lo colloca al termine di quella serie di «riformatori religioso-politici italiani» che va da Giordano Bruno al Gioberti e che consente anche una corretta comprensione del suo rapporto con il fascismo, inter-

pretato «attraverso l'incontro di due personalità così lontane nella loro formazione come Gentile e Mussolini» (p. 13) e nella persuasione che «la radice prima del fascismo» vada cercata «nel libro che Gentile aveva dedicato alla filosofia di Marx, nel 1899» (p. 283). Del 1990 è anche il «saggio aporetico» – così lo definisce l'Autore stesso – di A. Infranca *Giovanni Gentile e la cultura siciliana* che ha la pretesa di esporre, in un centinaio di pagine, il rapporto tra Gentile e la cultura siciliana «sotto tutti i possibili punti di vista» (*sic!*) ma che delude non poco le aspettative. Il filo conduttore – di per sé non peregrino – sembra costituito dall'idea che la cultura siciliana sia stata riconosciuta nella sua specificità solo «quando la Sicilia è entrata a far parte della compagine nazionale» e che Gentile ha contribuito in modo determinante a costruire quel «punto di vista universale» che ha consentito tale comprensione (p. 116).

L'anno seguente è uscita una amplissima silloge di *Opere filosofiche* gentiliane curate da Eugenio Garin (Milano, 1991) che si è proposto di presentare al lettore non tanto il Gentile storico del pensiero, l'organizzatore di cultura, il politico, ma piuttosto quel Gentile «che costantemente, fino dalle prime opere, cercò di mettere a fuoco i fondamenti teorici del suo stesso lavoro storiografico», ossia il Gentile attualista (p. 10), nella persuasione, dottamente argomentata nell'ampia e serrata «Introduzione», che attraverso di esso «la cultura italiana sperimentò in forme proprie e originali la crisi profonda del pensiero europeo fra Ottocento e Novecento» e che «l'attualismo gentiliano penetrò per canali vari e a diversi livelli in non piccola parte della cultura italiana per alcuni decenni» (p. 78).

Un confronto tra l'attualismo e il pensiero heideggeriano è stato condotto da F. S. Chesi, *Gentile e Heidegger. Al di là del pensiero* (Milano, 1992) persuaso che «i grandi temi emersi dalla riflessione contemporanea – in particolare dalla filosofia di Heidegger – risultino veramente fondati, da un punto di vista teoretico [...] giocando sul nesso metafisica-gnoseologia, alla ricerca di quell'esperienza pura di cui Gentile parlava già nel 1914 a Pisa» (p. 53). Nello stesso

anno Antimo Negri ha raccolto in volume i suoi studi più recenti (*L'inquietudine del divenire*, Firenze, 1992), ultimo segno di quella più che trentennale «fedeltà» ad un pensiero, quello di Gentile, «che meritava di essere effettivamente letto» (p. 25) e che ha rappresentato uno dei tratti dominanti del percorso storico-filosofico dello studioso. In ragione di questa fedeltà Negri ha cercato di comprendere il pensiero di Gentile in tutto il suo valore e di debellare l'annoso pregiudizio che ha visto nell'idealismo attuale una filosofia «provinciale, anzi provincialissima, indifferente al moto problematico del pensiero occidentale» (p. 22).

Gli Editori Riuniti hanno pubblicato nel 1993, per la cura di Michele Ciliberto, gli atti del Convegno *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, promosso nel novembre del 1991 dal Seminario di Filosofia della Fondazione Gramsci. Autorevoli i contributi dedicati specificamente al pensiero gentiliano. Biagio De Giovanni, riflettendo su *Etica e religione in Giovanni Gentile*, svolge un confronto tra l'attualismo e il pensiero heideggeriano che, centrato sull'interpretazione del «destino del moderno» come libertà (Gentile) e come dialettica di essere e nulla (Heidegger) (p. 216), accomuna i due filosofi per la coscienza di una crisi che vede «nella secolarizzazione moderna un esito di oblio e di morte» e per la conseguente esigenza di resistere ad essa; esigenza che in Gentile va soprattutto nella direzione dell'etica e della religione, se è vero che «*proprium* dell'attualismo è libertà contro essere» e «autocoscienza *contro* puro accadere» (p. 236). Natoli riprende l'interpretazione dell'89 considerando l'attualismo «come uno degli snodi più significativi e originali moderni poiché tende a dare uno svolgimento radicale e compiuto all'idea di soggetto come "principio" e "garanzia" della verità» (p. 247) e dunque come il compimento del cammino di pensiero inaugurato da Cartesio che si realizza in una sostanziale prossimità con la fenomenologia husserliana e con il pensiero di Heidegger; prossimità che è «la spia [...] di come la filosofia europea nei suoi punti più alti fosse guidata da uno stesso tema che era certo una questione di filo-

sofia, ma anche un problema di civiltà: la conclusione della filosofia del conoscere e il destino della soggettività moderna» (p. 256). Cesare Luporini porta, in modo autobiografico, una testimonianza del passaggio *Dall'idealismo italiano a Heidegger*, indicando in Gentile il tramite che gli ha consentito di «penetrare in *Sein und Zeit*» (p. 284). Rocco Brienza affronta la tematica pedagogica, svolgendo un'attenta riflessione intorno ai discorsi tenuti nel 1919 da Gentile ai maestri di Trieste. Altri interventi (Vasoli, Trincia, Polizzi, Fadini, Serra, Romagnuolo) indagano il rapporto del pensiero gentiliano con alcuni momenti significativi della storia della filosofia moderna e contemporanea (dal Rinascimento a Calogero, da Kojève a Gehlen, da Gramsci a Del Noce a Labriola). Del 1993 è anche il saggio che Annamaria Montecchi Camizzi ha dedicato a *Croce e Gentile. Moralità e eticità*, impegnato a evidenziare le radici teoretico-pedagogiche del dissenso tra i due filosofi, persuasi entrambi, ma da ben differenti punti di vista, della ineludibile necessità di un'educazione degli Italiani guidata dai principi della filosofia. Quando Gentile ritenne che l'Italia si identificasse con il fascismo e che, per ciò, fosse necessario «dar forza a questo movimento» (p. 191) venne in primo piano non tanto il problema della filosofia alla quale aderire ma quello della «funzione» politico-educativa del pensare, «sicché Croce doveva per fedeltà al proprio compito, separarsi da lui. Ed era atto necessario, da rendere pubblico, essendo essi stati per troppi anni uniti come guide spirituali della nazione» (p. 192).

L'anno seguente usciva un numero speciale del «Giornale critico della filosofia italiana» dedicato a *Croce e Gentile un secolo dopo* (Sesta serie, vol. XIV, fasc. 2-3, maggio-dicembre 1994), che si raccomanda non solo per la varietà e l'autorevolezza degli interventi coordinati da Eugenio Garin, ma anche per l'ampia e indispensabile *Bibliografia 1980-1993*, curata con rara acribia da Sara Bonechi, e per la rassegna ragionata della critica più recente curata da Massimo Ferrari. Tra gli studi raccolti alcuni sono particolarmente incisivi sul piano speculativo. Gennaro Sasso riflette su

La questione dell'astratto e del concreto fra il 1912 e il 1917, vista come specificazione, arricchimento e complicazione di quella del pensato e del pensante di derivazione spaventiana. Giuseppe Galasso ricostruisce, a partire dall'analisi degli interventi di Gentile nell'imminenza dell'entrata in guerra dell'Italia nel primo conflitto mondiale, quello che può essere considerato *Il debutto politico di Gentile*. Vittorio Sainati concentra l'attenzione sul problema dell'identità nella logica gentiliana e sul rapporto problematico tra il primo e il secondo volume del *Sistema di logica come teoria del conoscere*. Davide Spanio – che rielabora in *Idealismo e dialettica dell'idea nell'attualismo di Giovanni Gentile* i risultati conseguiti nella sua tesi di laurea, dedicata ad «Attualismo», *esperienza e verità* – ritiene il pensiero di Gentile una forma indiscutibile di idealismo, con cui tuttavia «bisogna fare i conti» (p. 430) intendendo sino in fondo il valore dell'idea che è rivendicato dall'attualismo, valore che consiste nella sua natura dialettica e che conduce «ad una essenziale dinamica dell'essere che riappropria sé a se stesso attraverso un procedere ineluttabile e irreformabile: quello, cioè, che conduce, sempre e di nuovo, dal soggetto al Soggetto» (p. 447). Giuliano Marini riflette infine sugli *Aspetti sistematici della «Filosofia del diritto» di Gentile* evidenziandone le radici religiose.

Nello stesso 1994 si svolgeva a Roma, in occasione del cinquantenario della morte di Gentile, un convegno i cui atti (*Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*) sono stati pubblicati, per le cure di Maria Ida Gaeta, dall'editore Marsilio l'anno seguente; il volume raccoglie importanti contributi di alcuni tra i più autorevoli studiosi di Gentile e di alcuni tra i più originali pensatori del nostro tempo, da Cacciari a Severino, da Natoli a Sasso, da De Giovanni a Mathieu. Del 1995 è un corposo volume di Gabriele Turi che, nonostante il sottotitolo (*Giovanni Gentile. Una biografia*) è qualcosa di più di una accurata e documentata ricostruzione della vita del filosofo siciliano: Turi infatti, ricostruendo la vicenda biografica di Gentile, propone una vera e propria biografia intellettuale

del filosofo e una significativa ricostruzione della vita politica e culturale dell'Italia liberale prima, fascista poi.

Nel suo *Il nichilismo teoretico e la morte della metafisica* (Roma, 1995) Vittorio Possenti, ha interpretato il pensiero di Gentile come una forma di «nichilismo teoretico» (p. 58) non inferiore a quella nietzscheana, il cui nucleo sta in quella «completa risoluzione dell'oggetto nel soggetto pensante» (p. 59) che, muovendo dalla «critica dell'intuito» e dal «rifiuto della metafisica» (p. 57), si presenta come una vera e propria «ontofobia» antirealistica (p. 64) che rinuncia del tutto alla «conoscenza reale delle cose» (p. 58). All'inizio del 1996 (ma datato novembre 1995) è stato finalmente distribuito il da tempo annunciato secondo volume di *Filosofia e idealismo* di Gennaro Sasso, interamente dedicato a Gentile: oltre seicento pagine in cui l'autore ha raccolto saggi pubblicati dal 1976 in avanti dedicati ai temi più diversi (il rapporto tra atto e temporalità, la questione dell'astratto e del concreto, il rapporto con Heidegger e con il nazismo, ecc.).

V

NOTA BIBLIOGRAFICA

I. OPERE DI GENTILE

Per la bibliografia delle opere cfr. V. A. BELLEZZA, *Bibliografia degli scritti di Giovanni Gentile*, in *GGVP*, vol. III, Firenze, 1950 (ancora fondamentale, anche se bisognoso di integrazioni). Cfr. anche F. PINTOR, *Giovanni Gentile negli studi storici e letterari*, in *GCFI*, 1948, pp. 108-124 (poi in *GGVP*, vol. II, Firenze, 1950, pp. 129-149); ANTIMO NEGRI, *Giovanni Gentile*, Firenze, 1975, vol. I, pp. 139-157; V. A. BELLEZZA, *Cronologia della vita e dei principali scritti di Giovanni Gentile ed Edizioni delle opere di Giovanni Gentile*, in *Enciclopedia '76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, Roma, 1977, vol. II, pp. 905-914; A. LO SCHIAVO, *Introduzione a Gentile*, Roma-Bari, 1986², pp. 207-213; G. GENTILE, *L'attualismo*, a cura di G. BRIANESE, Firenze, 1995, pp. LXIII-LXV.

La prima raccolta di *Scritti filosofici* del Gentile fu pubblicata negli anni Venti dall'editore Laterza di Bari, presso il quale uscirono sei opere. L'editore Carabba di Lanciano pubblicò poi, ancora negli anni Venti, cinque volumi di *Scritti vari*. Nel 1928 l'editore milanese Treves avviò la pubblicazione delle *Opere complete* del filosofo, che passarono, nel 1932, agli editori associati Treves-Treccani-Tumminelli. Nel 1936 l'impresa passò all'editore Sansoni di Firenze, che la proseguì anche dopo la morte del filosofo. Il progetto fu ripreso, nel 1957, dalla «Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici» e, dopo non poche vicissitudini, viene oggi proseguito, con la medesima veste grafica, dall'editrice Le Lettere (Firenze 1987 sgg.). Ricordiamo anche il volume di *Opere filosofiche* curato da E. Garin (Milano, 1991).

Nelle pagine che seguono riproduciamo il piano delle *Opere complete* (indicando, tra parentesi quadra, la data della prima edizio-

ne di ciascun volume), che prevede cinquantacinque volumi suddivisi in quattro sezioni – *Opere sistematiche* (voll. I-IX), *Opere storiche* (voll. X-XXXV), *Opere varie* (voll. XXXVI-XLVI), *Frammenti* (voll. XLVII-LV) – alle quali va aggiunto l'imponente *Epistolario*.

Opere sistematiche

- I. *Sommario di pedagogia come scienza filosofica. I. Pedagogia generale* [1913]
- II. *Sommario di pedagogia come scienza filosofica. II. Didattica* [1914]
- III. *Teoria generale dello spirito come atto puro* [1916]
- IV. *I fondamenti della filosofia del diritto* [1916]
- V. *Sistema di logica come teoria del conoscere. Volume primo* [1917]
- VI. *Sistema di logica come teoria del conoscere. Volume secondo* [1922]
- VII. *La riforma dell'educazione. Discorsi ai maestri di Trieste* [1920]
- VIII. *La filosofia dell'arte* [1931]
- IX. *Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia pratica* [1946]

Opere storiche

- X. *Storia della filosofia (dalle origini a Platone)* [inedita]
- XI. *Storia della filosofia italiana (fino a Lorenzo Valla)* [1904-1915]
- XII. *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano* [1913]
- XIII. *Studi su Dante* [raccolti da V. A. Bellezza, 1965].
- XIV. *Il pensiero italiano del Rinascimento* [1920]
- XV. *Studi sul Rinascimento* [1923]
- XVI. *Studi vichiani* [1915]
- XVII. *L'eredità di Vittorio Alfieri* [1926]
- XVIII-XIX. *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi*, 2 voll. [1903]
- XX-XXI. *Albori della nuova Italia. Varietà e documenti*, 2 voll. [1923]
- XXII. *Vincenzo Cuoco. Studi e appunti* [1927]
- XXIII. *Gino Capponi e la cultura toscana nel secolo decimonono* [1922]
- XXIV. *Manzoni e Leopardi. Saggi critici* [1928]
- XXV. *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana*

del Risorgimento [1898]

- XXVI. *I profeti del Risorgimento italiano* [1923]
- XXVII. *La riforma della dialettica hegeliana* [1913]
- XXVIII. *La filosofia di Marx. Studi critici* [1899]
- XXIX. *Bertrando Spaventa* [1924]
- XXX. *Il tramonto della cultura siciliana* [1919]
- XXXI. *Le origini della filosofia contemporanea in Italia. I. I Platonici* [1917]
- XXXII. *Le origini della filosofia contemporanea in Italia. II. I Positivisti* [1921]
- XXXIII. *Le origini della filosofia contemporanea in Italia. III. I neokantiani e gli hegeliani, 1ª parte* [1921]
- XXXIV. *Le origini della filosofia contemporanea in Italia. IV. I neokantiani e gli hegeliani, 2ª parte* [1923]
- XXXV. *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia* [1909]

Opere varie

- XXXVI. *Introduzione alla filosofia* [1933]
- XXXVII. *Discorsi di religione* [1920]
- XXXVIII. *Difesa della filosofia* [1900]
- XXXIX. *Educazione e scuola laica* [1908]
- XL. *La nuova scuola media* [1908]
- XLI. *La riforma della scuola in Italia.* [1924]
- XLII. *Preliminari allo studio del fanciullo* [1924].
- XLIII. *Guerra e fede* [1919]
- XLIV. *Dopo la vittoria* [1920]

Frammenti

- XLVII-XLVIII. *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, 2 voll. [1992]
- XLIX-L. *Frammenti di critica e storia letteraria*, 2 voll. [in preparazione].
- LI-LII. *Frammenti di filosofia* [1994; è un volume unico diviso in due parti, anche se mantiene la doppia numerazione originariamente prevista dal programma delle «Opere complete»]
- LIII-LV. *Frammenti di storia della filosofia*, 3 voll. [in preparazione].

Epistolario

- I-II. *Carteggio Gentile-Jaja*, Firenze, 1969, 2 voll.
- III-VII. *Lettere a B. Croce*, Firenze, 1972 sgg., 5 voll.
- VIII. *Carteggio Gentile-D'Ancona*, Firenze, 1973

- IX. *Carteggio Gentile-Omodeo*, Firenze, 1975
 X. *Carteggio Gentile-Maturi (1899-1917)*, Firenze, 1987
 XI. *Carteggio Gentile-Pintor (1895-1944)*.

2. LETTERATURA CRITICA

Opere di carattere bibliografico e strumenti di ricerca

- U. SPIRITO, *Il nuovo idealismo italiano e i suoi critici*, Roma, 1923; poi come *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Firenze, 1930; 2^a ediz., Roma, 1974.
 AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, Firenze, 1948-1972, 14 voll..
 F. VALENTINI, *Recenti studi sull'attualismo*, in «Rassegna di filosofia», 1952, pp. 301-330.
 V. A. BELLEZZA, *Rassegna degli studi gentiliani più recenti*, in «Giornale di metafisica», 1955, 1, pp. 119-174.
 I. VECCHIOTTI, *Gli idealisti italiani nella cultura indiana contemporanea*, in «Rassegna di filosofia», 1958, pp. 352-374.
 H. S. HARRIS, *Studi sull'attualismo e influenza di Gentile nella cultura anglosassone*, in GCFI, 1959, 3, pp. 312-352; poi in GGVP, IX, Firenze, 1961, pp. 293-334.
 V. STELLA, *Il pensiero sociale di Gentile negli studi del dopoguerra*, in GCFI, 1962, 1, pp. 87-119.
 F. VALENTINI, *Recenti studi sull'attualismo*, in «Rassegna di filosofia», 1962, pp. 301-330.
 V. A. BELLEZZA, *Gentile e l'attualismo nell'ultimo ventennio*, in «Cultura e scuola», n. 24, ottobre-dicembre 1967, pp. 95-110.
 V. A. BELLEZZA, *L'estetica e la critica letteraria del Gentile negli studi dell'ultimo ventennio*, in GCFI, 1969, 3, pp. 446-468; poi in GGVP, XIII, Firenze, 1971, pp. 347-371.
 ANTIMO NEGRI, *Giovanni Gentile*, Firenze, 1975, vol. I, pp. 139-178; vol. II, pp. 156-176.
 V. A. BELLEZZA, *Scritti su Giovanni Gentile*, in *Enciclopedia* 76-77. *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Roma, 1977, vol. II, pp. 915 sgg.
 ANTIMO NEGRI, *Gentile e gli sviluppi dell'attualismo*, in *Questioni di storiografia filosofica* a cura di A. Bausola, Brescia, 1978, vol. IV, pp. 487-567.
 O. BELLINI, *Idealismo e neoidealismo italiano*, in *Grande antologia filosofica. Aggiornamento bibliografico*, a cura di Antimo Negri, vol. XXXIV, Milano, 1981, pp. 528-540.

- A. LO SCHIAVO, *Introduzione a Gentile*, Roma-Bari, 1986², pp. 203-232.
 J. JACOBELLI, *Croce-Gentile. Dal sodalizio al dramma*, Milano, 1989, pp. 267-304.
 F. RIZZO CELONA, *Gli studi su Gentile nel più recente dibattito filosofico-storiografico*, in *I progressi della filosofia nell'Italia del Novecento*, Napoli, 1992, pp. 553-563.
 S. BONECHI, *Benedetto Croce-Giovanni Gentile. Bibliografia 1980-1993*, in GCFI, XIV, 1994, 2-3, pp. 529-660.
 M. FERRARI, *Gentile ritrovato? Note sui più recenti studi gentiliani*, in GCFI, XIV, 1994, 2-3, pp. 489-528.

Studi di carattere prevalentemente biografico

- GIUSEPPE CALOGERO, *Giovanni Gentile nella vita e nel pensiero*, Reggio Calabria, 1950.
 BENEDETTO GENTILE, *Dal discorso degli italiani alla morte: 24 giugno 1943-15 aprile 1944*, in GGVP, vol. IV, Firenze, 1951.
 M. DI LALLA, *Vita di Giovanni Gentile*, Firenze, 1975.
 S. ROMANO, *Giovanni Gentile*, Milano 1984; nuova edizione integrata, ivi, 1990.
 L. CANFORA, *La sentenza. Concetto Marchesi e Giovanni Gentile*, Palermo, 1985.
 BENEDETTO GENTILE, *Ricordi e affetti*, Firenze, 1988.
 G. TURI, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Firenze, 1995.

Studi di carattere generale

- E. CHIOCCHETTI, *La filosofia di Giovanni Gentile*, Milano, 1922; seconda edizione riveduta e ampliata, ivi, 1925.
 N. ABBAGNANO, *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, Napoli, 1923.
 U. SPIRITO, *Il nuovo idealismo italiano*, Roma, 1923.
 G. BUSNELLI, *L'idealismo kantiano e il nuovo "punto di vista" del prof. Gentile*, in «Civiltà cattolica», 1924, nn. 1772 e 1774.
 F. B. CICALA, *Punti di partenza e punti di arrivo dell'«idealismo attuale»*, Firenze, 1924.
 U. REDANÒ, *La crisi dell'idealismo attuale*, Roma, 1924.
 A. GUZZO, *Verità e realtà. Apologia dell'idealismo*, Torino, 1925.
 A. TILGHER, *Lo spaccio del bestione trionfante. Stroncatura di Giovanni Gentile*, Torino, 1925; 2^a ediz., Roma, 1926.
 V. LA VIA, *L'idealismo attuale di Giovanni Gentile. Saggio di esposizione sistematica*, Trani, 1925.
 C. ALBANESE, *Pensiero e realtà secondo l'attualismo*, Roma, 1926.

- G. BUSNELLI, *I fondamenti dell'idealismo attuale esaminati*, Roma, 1926.
- F. D'AMATO, *Giovanni Gentile*, Milano 1927.
- V. FAZIO ALLMAYER, *Scetticismo, criticismo, attualismo*, in «Annali dell'Università di Palermo», 1931-1932.
- U. SPIRITO, *Attualismo costruttore*, in GCFI, 1933, 1; poi in *Scienza e filosofia*, 2ª ediz. rifatta, Firenze 1950.
- J. BAUR, *Giovanni Gentiles Philosophie und Pädagogik*, Langensalza, 1935.
- R. W. HOLMES, *The Idealism of Giovanni Gentile*, New York, 1937.
- L. BAZZANI, *Attualismo gentiliano*, Genova, 1938.
- P. CARABELLESE, *L'idealismo italiano*, Napoli, 1938; 2ª ediz., Roma, 1946.
- P. ROMANELLI, *The Philosophy of Giovanni Gentile. An inquiry into Gentile's conception of experience*, New York, 1938.
- F. ALDERISIO, *Esame della riforma attualistica dell'idealismo in rapporto a Spaventa e a Hegel*, Todi, 1941.
- G. BONTADINI, *Studi sull'idealismo*, Urbino, 1942.
- G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Urbino, 1943.
- G. BONTADINI, *Dall'attualismo al problematicismo*, Brescia, 1946.
- G. BONTADINI, *Gentile e noi*, in GCFI, 1947, pp. 167-188; poi in *GGVP*, I, Firenze, 1948, pp. 101-124.
- G. CHIAVACCI, *Il centro della speculazione gentiliana: l'attualità dell'atto*, in GCFI, 1947, pp. 74-94; poi in *GGVP*, I, Firenze, 1948, pp. 155-178.
- M. CIARDO, *Un fallito tentativo di riforma dello hegelismo: l'idealismo attuale*, Bari, 1948.
- A. JACOBELLI ISOLDI, *La crisi dell'autocoscienza nella filosofia di Giovanni Gentile*, in GCFI, 1948, 1-2, pp. 82-129.
- GIUSEPPE CALOGERO, *Giovanni Gentile nella vita e nel pensiero*, Reggio Calabria, 1949.
- A. PIGLIARU, *Saggio su Giovanni Gentile*, Sassari, 1949.
- G. BONTADINI, *Dal problematicismo alla metafisica*, Milano, 1952.
- V. FAZIO ALLMAYER, *Attualismo*, in GCFI, 1953, 2.
- A. GUZZO, *Croce e Gentile*, Lugano, 1953.
- V. ARANGIO RUIZ, *Introduzione all'attualismo*, in GCFI, 1954, 2, pp. 178-206; poi in *GGVP*, VII, Firenze, 1954, pp. 1-31.
- V. A. BELLEZZA, *L'esistenzialismo positivo di Giovanni Gentile*, Firenze, 1954.
- V. VETTORI [a cura di], *Giovanni Gentile*, Firenze, 1954.

- M. F. SCIACCA, *Atto ed essere*, in «Giornale di metafisica», 1955, pp. 69-84.
- L. STEFANINI, *L'entimema personalistico di Giovanni Gentile*, in «Giornale di metafisica», 1955, pp. 85-102.
- G. D'ORSI, *Lo spirito come atto puro in Giovanni Gentile*, Padova, 1957.
- A. CARLINI, *Studi gentiliani*, Firenze, 1958.
- F. SPISANI, *Natura e Spirito nell'idealismo attuale*, Milano, 1962.
- V. ETTORI, *Giovanni Gentile e il suo tempo*, Roma, 1966.
- F. VALENTINI, *La controriforma della dialettica. Coscienza e storia nel neoidealismo italiano*, Roma, 1966.
- U. SPIRITO, *Giovanni Gentile*, Firenze, 1969.
- F. PARDO, *La filosofia di Giovanni Gentile. Genesi, sviluppo, unità sistematica, critica*, Firenze, 1973.
- F. ALBEGGIANI, *Il pensiero filosofico e pedagogico di Giovanni Gentile*, Roma, s.d.
- A. LO SCHIAVO, *Introduzione a Gentile*, Roma-Bari, 1974, 1986²
- E. GARIN, U. SPIRITO, V. A. BELLEZZA, H. A. CAVALLERA, in GCFI, LIV, 1975, pp. 319-407.
- ANTIMO NEGRI, *Giovanni Gentile*, Firenze, 1975, 2 voll.
- AA.VV., «Giornale di metafisica», XXXI, 1976, 3 (numero monografico tutto dedicato a Gentile e alla bibliografia più recente, con interventi di M.F. Sciacca, V. Sainati, V. Stella, F. Ottonello, M. A. Raschini).
- Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, 2 voll., Roma, 1977.
- N. BADALONI-C. MUSCETTA, *Labriola, Croce, Gentile*, Roma-Bari, 1977 (3ª rist., 1983), pp. 33-51.
- R. TESTA, *Dall'attualismo all'empirismo assoluto*, Roma, 1977.
- L. DI STEFANO, *Giovanni Gentile e l'attualismo*, Palermo, 1981.
- J. R. HERRERA, *La filosofía de la praxis en la formación del pensamiento de Giovanni Gentile*, Caracas, 1983.
- E. RUSPOLI Y MORENES, *La superación de la alteridad en el actualismo de Giovanni Gentile*, in «Revista de filosofía», 17, 1984, pp. 307-324.
- P. SENSI, *Indagini teoretico-critiche sulla struttura "attuale" dell'esperienza*, in «Rivista di teoretica», 2, 1986, pp. 81-112.
- AA.VV., *Il neoidealismo italiano*, a cura di P. DI GIOVANNI, Roma-Bari, 1988.
- A. ERBETTA, *L'eredità inquieta di Giovanni Gentile*, Milano, 1988.
- M. LANCELLOTTI, *Croce e Gentile. La distinzione e l'unità dello spirito*, Roma, 1988.
- C. VIGNA, *Il neoidealismo e la filosofia italiana del Novecento*, in

- Filosofia. Storia del pensiero occidentale*, diretta da E. Severino, Roma, 1988, vol. V, pp. 1418-1440.
- V. A. BELLEZZA, *Individuo e impegno esistenziale-sociale nell'umanesimo gentiliano*, a cura di M. Signore, con una postfazione di Antimo Negri, Lecce, 1989.
- S. NATOLI, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Torino, 1989.
- G. M. POZZO, *Giovanni Gentile e l'umanesimo del lavoro*, Castelfranco Veneto, 1989.
- A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna, 1990.
- A. INFRANCA, *Giovanni Gentile e la cultura siciliana*, Roma, 1990.
- H. A. CAVALLERA, *L'immagine allo specchio. Il problema della natura del reale dopo l'attualismo*, Firenze, 1991.
- E. GARIN, «Introduzione» a G. Gentile, *Opere filosofiche*, Milano, 1991, pp. 13-79.
- F. S. CHESI, *Gentile e Heidegger. Al di là del pensiero*, Milano, 1992.
- ANTIMO NEGRI, *L'inquietudine del divenire. Giovanni Gentile*, Firenze, 1992.
- AA.VV., *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, a cura di M. Ciliberto, Roma, 1993.
- A. MONTECCHI CAMIZZI, *Croce e Gentile. Moralità e eticità*, prefazione di D. Pesce, Milano, 1993.
- F. RIZZO CELONA, *Gentile: l'inquietudine del divenire*, in «Criterio», XI, 1993, pp. 69-81.
- AA.VV., *Croce e Gentile un secolo dopo. Saggi, testi inediti e un'appendice bibliografica 1980-1993*, GCFI, Firenze, II-III, maggio-dicembre 1994.
- H. A. CAVALLERA, *Immagine e costruzione del reale nel pensiero di Giovanni Gentile*, Roma, 1994.
- AA.VV., *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, Atti del Convegno di studi organizzato dal Comune di Roma, 21-22 maggio 1994, a cura di M. I. Gacta, Venezia, 1995.
- G. BRIANESE, *Gentile e l'attualismo*, in G. GENTILE, *L'attualismo*, antologia a cura di G. Brianese, Firenze, 1995, pp. XIII-LXII.
- V. POSSENTI, *Il nichilismo teoretico e la morte della metafisica*, Roma, 1995.
- G. SASSO, *Filosofia e idealismo. II. Giovanni Gentile*, Napoli, 1995.

Sulla formazione del pensiero gentiliano

- A. GIANNOTTI, *Formazione storica dell'attualismo gentiliano*, in «Civiltà moderna», 1931, 1-2.

- A. TILGHER, *Le orecchie dell'aquila. Studio sulle fonti dell'attualismo di Giovanni Gentile*, in «Religio», 1938, 6.
- A. TILGHER, *L'originalità di una filosofia. Studio sulle fonti dell'attualismo di Giovanni Gentile*, in «Sophia», 1946, 4.
- S. CARAMELLA, *Le origini dell'attualismo*, in «Il Baretto», 1962, 15, pp. 25-50.
- F. DE ALOYSIO, *Il primo Gentile*, in *Storia e dialogo*, Bologna, 1962, pp. 11-71.
- A. DEL NOCE, *Appunti sul primo Gentile e la genesi dell'attualismo*, in GCFI, 1964, pp. 508-556; poi in GGVP, XI, Firenze, 1966, pp. 39-89.
- A. SIGNORINI, *Il giovane Gentile e Marx*, Milano, 1966.
- C. BONOMO, *La prima formazione del pensiero di Giovanni Gentile*, Firenze, 1972.
- M. L. CICALESE, *La formazione del pensiero politico di Giovanni Gentile (1896-1919)*, Milano, 1972.
- E. GIAMMANCHERI, *I primi scritti pedagogici di Giovanni Gentile*, in «Pedagogia e vita», 1972, pp. 619-647.
- A. SCHINAIA, *L'interpretazione gentiliana di Kant nel "Rosmini e Gioberti" e la prima formazione dell'attualismo*, in «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici», VI, 1979-1980, pp. 175-239.
- M. L. CICALESE, *Filosofia e società nel giovane Gentile*, in *Modelli nella storia del pensiero politico. III. Modelli di società tra '800 e '900*, Firenze, 1993, pp. 317-336.

Su Croce e Gentile

- A. ZACCHI, *Il nuovo idealismo di Benedetto Croce e Giovanni Gentile*, Roma, 1925.
- P. ROMANELL, *Croce versus Gentile*, New York, 1946; poi, presso altro editore, New York, 1982.
- U. SPIRITO, *Gentile e Croce (lettera aperta a Benedetto Croce)*, in GCFI, 1950, 1.
- A. GUZZO, *Croce e Gentile*, Lugano, 1953.
- A. CARLINI, *Una disputa famosa fra Croce e Gentile*, in «Idea», 4 luglio 1954.
- G. SAITTA, *Gentile e Croce*, in «Il pensiero nazionale», 1955, 9-10.
- N. NICOLINI, *Croce, Gentile e altri studi*, Firenze, 1973 (in particolare le pp. 11-108).
- D. FAUCCI, *La filosofia politica di Croce e Gentile*, Firenze, 1974.
- R. FRANCHINI, *Per la storia dei rapporti Croce-Gentile*, in «Rivista di studi crociani», 17 (1980), pp. 1-18; poi in ID., *Scritti in ono-*

- re di Nicola Petruzzellis, Napoli, 1981, pp. 113-129; ancora in ID., *Il diritto alla filosofia*, Napoli, 1982, pp. 153-175.
- A. PARENTE, *Prima crisi di un sodalizio famoso. Dalle lettere di Gentile a Croce*, in «Rivista di studi crociani», 17 (1980), pp. 127-136.
- M. LANCELLOTTI, *Croce e Gentile. La distinzione e l'unità dello spirito*, Roma, 1988.
- L. LATTARULO, *Leggere e tradurre: una polemica tra Croce e Gentile*, in «I problemi della pedagogia», XXXIV, 1988, pp. 209-218.
- J. JACOBELLI, *Croce e Gentile. Dal sodalizio al dramma*, Milano, 1989.
- G. SASSO, *Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, Bologna, 1989.
- F. TESSITORE, *Il difficile dialogo tra Croce, Gentile e Volpe*, in ID., *Lecture quotidiane. Prima serie. Lecture di storia*, Napoli, 1989, pp. 179-192.
- G. GALASSO, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Milano, 1990 (in particolare pp. 165-178 e 300-338).
- R. VITI CAVALIERE, *Filosofia e riviste di filosofia. Gentile e Croce*, in «Criterio», IX, 1991, pp. 84-93.
- M. VISENTIN, *Croce e Gentile. La fine del sodalizio*, in *Studi su Croce*, in «La cultura», XXXI, 1992, 2, 317-342.
- Benedetto Croce quarant'anni dopo*, Atti del Congresso internazionale "Benedetto Croce (1866-1952)", Accademia d'Ungheria di Roma, 20-21 novembre 1992, a cura di J. Kelemen, Roma, 1993, pp. 25-35, 73-90, 115-124.
- M. G. RICCOBONO, *Gentile e gli scritti giovanili di Croce sul rapporto tra arte e storia (1983-1900)*, in *Storia e finzione*, in «Rivista di storia della storiografia moderna», XIV, 1993, 3, pp. 381-411.

Sul rapporto con il marxismo

- U. SPIRITO, *Gentile e Marx*, in GCFI, 1947; poi in *La filosofia del comunismo*, Firenze, 1948; infine in *Giovanni Gentile*, Firenze, 1969, pp. 37-74.
- ANTIMO NEGRI, *Attualismo e marxismo*, in GCFI, 1958, pp. 64-117; poi in GGVP, IX, Firenze, 1961, pp. 219-274.
- A. J. GREGOR, *G. Gentile and the Philosophy of the young Marx*, in «Journal of History of Ideas», 1963, pp. 213-230.
- E. CENTINEO, *Attualismo e marxismo*, in GCFI, 1964, I, pp. 139-147.

- A. SIGNORINI, *Il giovane Gentile e Marx*, Milano, 1966.
- R. FIORITO, *La lettura gentiliana di Marx e Labriola*, in «Critica marxista», 1967, 6, pp. 141-151.
- L. DAL PANE, *La polemica su Marx e le origini del neoidealismo italiano. Il carteggio di Antonio Labriola con Giovanni Gentile*, in «Rassegna economica», XXXII, 1968, 1, pp. 7-28.
- U. SPIRITO, *Gentile e il socialismo*, in ID., *Dall'attualismo al problematicismo*, Firenze, 1976.
- V. MARTINO, *Approcci marxisti del giovane Gentile*, in GCFI, LVI, 1977, pp. 182-205.
- G. SEMERARI, *Gentile e il marxismo*, in *Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, cit., pp. 771-784; poi in ID., *Novocento filosofico italiano*, Napoli, 1988, pp. 9-46.
- C. VIGNA, *Le origini del marxismo teorico in Italia*, Roma, 1977.
- C. VIGNA, *Gentile interprete di Marx*, in *Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, cit., pp. 885-899.
- R. RACINARO, *La crisi del marxismo nella revisione di fine secolo*, Bari, 1978.
- I. VOLPICELLI, *Giovanni Gentile tra problematica storiografica e materialismo storico*, in «Il cannocchiale», I-II, 1978, pp. 39-70.
- A. BRUNO, *Marxismo e idealismo italiano*, Firenze, 1979.
- TH. NEMETH, *Gentile and the «Marxismusstreit» in Italian philosophy*, in «Tijdschrift voor Filosofie», XLI, 1979, pp. 279-300.
- D. VENTURELLI, *Labriola, Croce e Gentile interpreti di Marx*, in «Giornale di metafisica», I, 1979, pp. 349-378 e 585-602.
- N. DE DOMENICO, *Gentiles Praxis-Philosophie und ihr Einfluss auf die Marx-Rezeption in Italien*, in *Arbeit und Reflexion*, a cura di P. Furth, Köln, 1980, pp. 126-142.
- M. DUICHIN, *Giovanni Gentile e il problema delle fonti filosofiche di Marx*, in «Il contributo», 1980, 3, pp. 41-55.
- M. BISCIONE, *Il tema del materialismo storico nella corrispondenza Croce-Gentile (1896-1899)*, in «Trimestre», XV, 1982, pp. 137-174.
- B. DI GIOVANNI, *Sulle vie di Marx filosofo in Italia. Spunti provvisori*, in «Il Centauro», 1983, 9, pp. 3-25.
- J. R. HERRERA, *Gentile, lector de Marx. De la filosofía de la praxis a la reforma de la dialéctica hegeliana*, in *Perfiles del marxismo. I. La filosofía de la praxis: de Labriola a Gramsci*, Caracas, 1986, pp. 99-126.
- J. TEXIER, *Croce, Gentile et le matérialisme historique*, in *Labriola d'un siècle à l'autre*, Actes du Colloque international C.N.R.S.,

- 28-30 mai 1985, a cura di G. Labica e J. Texier, Paris, 1988, pp. 165-178.
- R. FINELLI, *Gramsci tra Croce e Gentile*, in «Critica marxista», XXVII, 1989, 5, pp. 72-92.
- V. VITIELLO, *La prassi tra struttura e storia. Croce e Gentile interpreti e critici di Marx*, in «Hermeneutica», IX, 1989, pp. 77-93.
- D. LOSURDO, *Gramsci, Gentile, Marx e le filosofie della prassi*, in *Gramsci e il marxismo contemporaneo*, a cura di B. Muscatello, Roma, 1990, pp. 91-114.
- A. TOSEL, *Marx en italiques. Aux origines de la philosophie italienne contemporaine*, Mauvezin, 1991 (in particolare le pp. 63-85, 89-104, 105-121).
- Philosophes en Italie*. I, in *Archives de philosophie*, LVI, 1993, pp. 561-572 e 573-593.
- E. GARIN, *Croce e Gentile interpreti di Marx*, in *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, cit., pp. 3-13.
- A. R. ROMAGNUOLO, *Note sul lessico marxistico tra Labriola e Gentile*, ivi, pp. 395-402.
- P. SERRA, *Una critica al materialismo storico. Gentile su Marx*, in «Il cannocchiale», 1993, 2, pp. 69-81.
- A. TOSEL, *Le Marx actualiste de Gentile et son destin*, in «Archives de Philosophie», LVI, 1993, pp. 561-572.

Sulla logica e sulla dottrina della conoscenza

- A. ALIOTTA, *La dialettica in Hegel e nei nuovi hegeliani*, in «Logos», 1922, 1.
- G. DELLA VOLPE, *L'idealismo dell'atto e il problema delle categorie*, Bologna, 1924; poi in *Opere*, a cura di I. Ambrogio, Roma, 1972, pp. 3-38.
- F. LOMBARDI, *Intorno al concetto di dialettica*, in GCFI, 1933, 2, pp. 110-126 e 208-231.
- GUIDO CALOGERO, *La conclusione della filosofia del conoscere*, Firenze, 1938, 1960².
- F. ALDERISIO, *Esame della riforma actualistica dell'idealismo in rapporto a Spaventa e a Hegel*, Todi, s.d. (ma 1941).
- S. CONTRI, *Puntate sull'idealismo*. II. *Note esegetiche per la critica del «Sistema di logica come teoria del conoscere» di Giovanni Gentile*, in «Criterion», 1941, 1-3.
- A. PITTALUGA, *La riforma della dialettica hegeliana*, in «Logos», 1941, 3.
- V. FAZIO ALLMAYER, *La riforma della dialettica hegeliana*, in GCFI, 1947, 1-2, pp. 103 sgg.; poi in, GGVP, I, Firenze, 1948, pp. 179-194.

- M. CIARDO, *Un fallito tentativo di riforma dello hegelismo*, Bari, 1948.
- A. JACOBELLI ISOLDI, *La crisi dell'autocoscienza nella filosofia di Giovanni Gentile*, in GCFI, 1948, 1-2, pp. 82-131 e 259-297; poi in GGVP, II, Firenze, 1950, pp. 27-117.
- E. GENNARO, *Un "fallito tentativo" di critica dell'attualismo*, in GGVP, V, Firenze, 1951, pp. 173-254.
- P. DI VONA, *Concetto di inobbiettivabilità e filosofia del romanticismo nell'attualismo gentiliano*, in GGVP, VII, Firenze, 1954, pp. 49-107.
- A. GALIMBERTI, *Il tema e il nodo della logica hegeliana*, in GCFI, 1954, pp. 146-177; poi in GGVP, VII, Firenze, 1954, pp. 109-142.
- E. GENNARO, *La rivoluzione della dialettica hegeliana*, Milano, 1954.
- L. LUGARINI, *Il problema della logica nella filosofia di Giovanni Gentile*, in GGVP, VII, Firenze, 1954, pp. 143-186.
- E. MAGGIONI, *La logica gentiliana e il problema del nulla*, in GGVP, VII, Firenze, 1954, pp. 187-231.
- G. PALUMBO, *Il problema della logica nella filosofia di Giovanni Gentile*, in GGVP, VII, Firenze, 1954, pp. 233-283.
- L. SICHIROLLO, *Il problema della logica nella filosofia di Giovanni Gentile*, in GGVP, VII, Firenze, 1954, pp. 285-318; poi in *Per una storiografia filosofica*, Urbino, 1970, vol. II, pp. 417-460.
- G. FICHERA, *Il problema del cominciamento logico e la categoria del divenire in Hegel e nei suoi critici*, Catania, 1956.
- A. CARLINI, *Per una interpretazione critica della dialettica dell'attualismo*, in *Studi gentiliani*, Firenze, 1958, pp. 289-347.
- G. CHIAVACCI, *L'autocoscienza nella filosofia di Giovanni Gentile*, in GCFI, 1964, pp. 177-193; poi in GGVP, XI, Firenze, 1966, pp. 19-37.
- C. VIGNA, *La dialettica gentiliana*, in GCFI, 1964, 3, pp. 362-392; poi in GGVP, XI, Firenze, 1966, pp. 271-303; infine riveduto e ampliato in ID., *Ragione e religione*, Milano, 1971.
- G. PLASTINO, *La dialettica hegeliana nella critica del Gentile*, in «Theorein», 1966, pp. 58-63.
- V. A. BELLEZZA, *La riforma spaventiano-gentiliana della dialettica hegeliana*, in AA.VV., *Incidenza di Hegel*, Napoli, 1970, pp. 683-756.
- L. CIMMINO, *La logica gentiliana e il problema dell'incontrovertibile*, in «Dialoghi», 1977, pp. 1-29.
- P. SENSI, *Sull'identità e la differenza nel «Sistema di logica come*

- teoria del conoscere*», in «Rivista di teoretica», I, 1985, pp. 81-86.
- P. DI GIOVANNI [a cura di], *Il neoidealismo italiano*, Roma-Bari, 1988 (in particolare gli interventi di E. Berti, R. Franchini, V. Verra).
- F. TEGON, *Sull'aporia del cominciamento e l'incontraddittorietà del pensare in Bertrando Spaventa e in Giovanni Gentile*, in «Teoretica», I, 1988, 2, pp. 89-97.
- V. SAINATI, *Mito e filosofia nella logica di Giovanni Gentile*, con un intervento di V. Vitiello, in «Teoria», XI, 1991, 2, pp. 3-20.
- V. SAINATI, *Il ritorno dell'identità nel «Sistema di logica» di Giovanni Gentile*, in GCFI, XIV, 1994, 2-3, pp. 414-427.
- D. SPANIO, *Idealismo e dialettica dell'idea nell'attualismo di Giovanni Gentile*, in GCFI, XIV, 1994, 2-3, pp. 428-461.

La pedagogia, la didattica e la riforma della scuola

- P. MERCANTI, *Un filosofo dell'educazione: Giovanni Gentile*, Milano, 1920.
- A. GALLI, *Giovanni Gentile e l'indirizzo pedagogico odierno*, Bergamo, 1923.
- E. MAZZONI, *L'idealismo italiano e la nuova pedagogia in rapporto ai problemi della scuola*, Milano, 1923.
- C. SGROI, *Giovanni Gentile e l'educazione nazionale fascista*, Lucera, 1924.
- F. BOFFI, *La riforma scolastica e l'ufficio stampa del gabinetto Gentile*, Palermo-Roma, 1925.
- E. CODIGNOLA, *Il problema dell'educazione nazionale in Italia*, Firenze, 1925.
- H. GOY, *La politique scolaire de la nouvelle Italie*, Paris, 1926.
- R. MARRARO HOWARD, *Nationalism in Italian Education*, New York, 1927.
- L. STEFANINI, *La pedagogia dell'idealismo giudicata da un cattolico*, Torino, 1927.
- S. HESSEN, *Die Pädagogik Giovanni Gentiles*, in «Die Erziehung», 1934, IX, 10-11.
- M. M. THOMPSON, *The Educational Philosophy of Giovanni Gentile*, Los Angeles, 1934.
- P. CARABELLESE, *La pedagogia dell'attualismo*, in *L'idealismo italiano*, Napoli, 1938, pp. 185-210.
- G. MARONE, *La pedagogia e la riforma di Giovanni Gentile*, Sala Consilina, 1942.
- L. MINIO-PALUELLO, *Education in Fascist Italy*, London, 1946.

- V. LA VIA, *La fondazione teoretica della pedagogia e l'attualismo*, Messina, 1950.
- A. ANDREOLA, *Giovanni Gentile e la sua scuola*, Milano, 1951.
- E. LIGUORI, *La pedagogia come scienza filosofica di Giovanni Gentile*, Padova, 1951.
- F. PUGLISI, *La pedagogia di Giovanni Gentile*, Catania, 1953-1954, 2 voll.
- U. SPIRITO, *La riforma della scuola*, Firenze, 1956.
- G. BROCCOLINI, *L'attualismo gentiliano nella critica di S. Hessen*, Roma, 1957.
- D. BERTONI JOVINE, *La scuola italiana dal 1870 ai giorni nostri*, Roma, 1958.
- A. CARLINI, *Riflessioni critiche sul principio della pedagogia gentiliana*, in GGVP, VIII, Firenze, 1958, pp. 125-147.
- C. A. IAMMARTINO, *Rosmini e Gentile e il fondamento dell'educazione*, Brescia, 1958.
- V. LA VIA, *Pedagogia attualistica e crisi dell'immanentismo*, Catania, 1958.
- S. HESSEN, *L'idealismo pedagogico in Italia: G. Gentile e G. Lombardo-Radice*, Roma, 1960.
- U. SPIRITO, *Nuovo Umanesimo*, Roma, 1964, 1973³.
- D. BERTONI JOVINE, *La scuola italiana dal 1870 ai giorni nostri*, Roma, 1967.
- M. L. CICALESE, *La pedagogia del Gentile tra libertà e autorità*, in «Nuova rivista storica», 1967, pp. 15-40.
- V. A. BELLEZZA, *Realtà e valore assoluto dell'individuo nella pedagogia attualistica*, in GCFI, 1968, 3, pp. 317-337; poi in GGVP, XIII, Firenze, 1971, pp. 297-319.
- G. GIRALDI, *Giovanni Gentile filosofo dell'educazione, pensatore politico, riformatore della scuola*, Roma, 1968.
- T. TOMASI, *Idealismo e fascismo nella scuola italiana*, Firenze, 1969.
- M. COLOMBU, *Pedagogia di Giovanni Gentile e John Dewey*, Modena, 1970.
- A. GRANESE, *Valore e limiti della pedagogia gentiliana come analisi concettuale della situazione educativa*, in «I problemi della pedagogia», 1970, pp. 635-659.
- V. TELMON, *La filosofia nei licei italiani*, Firenze, 1970.
- G. ABETE, *La pedagogia di Giovanni Gentile*, Roma, 1971.
- U. SPIRITO, *Il fallimento della scuola italiana*, Roma, 1971.
- D. FAUCCI [a cura di], *Il pensiero politico-pedagogico di Giovanni Gentile*, Firenze, 1972.

- E. GIAMMANCHERI, *I primi scritti pedagogici di Giovanni Gentile*, in «Pedagogia e vita», 1972, pp. 619-647.
- V. E. ALFIERI, *Gentile e la scuola*, in «Critica storica», II, 1976, pp. 95-115.
- M. OSTENC, *L'éducation en Italie pendant le fascisme*, Paris, 1980; trad. ital., *La scuola in Italia durante il fascismo*, a cura di L. Libutti, Roma-Bari, 1980.
- M. RAICICH, *Scuola, cultura e politica da De Sanctis a Gentile*, Pisa, 1982.
- G. GIRALDI, *Da Rosmini a Gentile. L'unità dell'educazione*, in «Sistemica», XV, 1982, 60, pp. 5-23; XVI, 1983, 61, pp. 5-58.
- M. OSTENC, *Massoneria italiana, fascismo e riforma Gentile*, in «Studi di storia dell'educazione», III, 1983, 4, pp. 21-47.
- C. VITALE-F. DI MIERI, *Aspetti della scuola fascista (1923-1939)*, Napoli, 1983 (in particolare le pp. 28-58 e 150-185).
- G. CALANDRA, *La "riduzione" della pedagogia alla filosofia in Giovanni Gentile*, in «I problemi della pedagogia», XXX, 1984, pp. 335-357.
- M. LUCHETTI, *Didattica: ciò che è vivo e ciò che è morto nel pensiero di Giovanni Gentile*, Capodarco di Fermo, 1984.
- A. VITTORIA, *Giovanni Gentile e l'organizzazione della cultura*, in «Studi storici», XXV, 1984, pp. 180-202.
- AA.VV., *Opposizioni alla riforma Gentile*, in «Quaderni del Centro studi C. Trabucco», 7, Torino, 1985 (con interventi di M. Ostenc, L. Pazzaglia, G. Chiosso, R. S. Di Pol).
- AA.VV., *Cultura e società negli anni del fascismo*, Milano, 1987 (in particolare le pp. 261-297 e 473-499).
- G. SPADAFORA, *Un itinerario di razionalità educativa: il problema della prassi nel giovane Gentile*, in «Rassegna di pedagogia», XLV, 1987, 4, pp. 225-251.
- S. BANCHETTI, *Scuola e maestri fra positivismo e idealismo*, Bologna, 1988 (in particolare le pp. 165-202 e 263-298).
- F. CAMBI, *Alla ricerca dell'"asse culturale" per la scuola secondaria. Gentile, Salvemini, Gramsci*, in *L'istruzione secondaria superiore in Italia da Casati ai giorni nostri*, a cura di E. Bosna e G. Genovesi, Bari, 1988, pp. 191-242.
- A. ERBETTA, *L'eredità inquieta di Giovanni Gentile. Sentieri della pedagogia italiana*, Milano, 1988.
- AA.VV., *Giovanni Gentile e l'educazione degli italiani*, in «Nuova secondaria», 1989, 7 (scritti di F. Cambi, G. Chiosso, F. De Vivo, M. Ostenc, L. Pazzaglia, R. S. Di Pol).

- A. COSENTINO, *Gentile e l'insegnamento della filosofia*, in *Itinerari dell'idealismo italiano*, a cura di G. Cotroneo, Napoli, 1989, pp. 1-27.
- G. GENOVESI, *Principes et contradictions des réformes scolaires du fascisme*, in «Pedagogica historica», XXI, 1991, 1, pp. 69-92.
- G. SPADAFORA, *Gentile e l'identità della pedagogia*, in *Filosofia e politica. Studi in onore di Giovanni Mastroianni*, in «Bollettino filosofico del Dipartimento di filosofia dell'Università della Calabria», X, 1992, pp. 339-361; poi, con il titolo *Filosofia e educazione: Giovanni Gentile*, in ID., *L'identità negativa della pedagogia*, Milano, 1992, pp. 37-64.
- A. ERBETTA, *L'uomo del dovere. A proposito di una polemica pedagogica*, in «I problemi della pedagogia», XXXIX, 1993, pp. 251-269.

Filosofia della religione

- E. MASNOVO, *Il prof. Gentile e il tomismo italiano dal 1850 al 1900*, in «Riv. di fil. neosc.», IV, 1912, pp. 115-125, 260-269, 646-657.
- E. BUONAIUTI, *Immanentismo idealistico ed esperienza religiosa*, in «Rivista trimestrale di studi di filosofia e religione», 1920, 1, pp. 77-86; 3, pp. 303-312.
- E. CHIOCCHETTI, *La religione e il cristianesimo nell'idealismo di Giovanni Gentile*, in «Riv. di fil. neosc.», 1921, 2, pp. 95-125.
- R. MURRI, *La religione nell'idealismo attuale di Giovanni Gentile*, in «Nuova Antologia», 1922, n. 1205.
- V. E. ALFIERI, *L'attualismo e la religione*, in «Ricerche religiose», 1926, 5, pp. 440-443; 1927, 1, pp. 1-35.
- G. TUNI, *Il problema religioso nell'idealismo contemporaneo*, Bologna, 1926.
- V. E. ALFIERI, *L'attualismo e la religione*, in «Ricerche religiose», 1927, 1, pp. 1-35.
- M. CORDOVANI, *Cattolicesimo e idealismo*, Napoli, 1928.
- R. RINALDI, *Religione e filosofia nel pensiero di Giovanni Gentile*, in «Bilychnis», 1930, 7.
- A. LION, *The Idealistic Conception of Religion: Vico, Hegel, Gentile*, Oxford, 1932.
- F. COLLOTTI, *Il problema religioso dal punto di vista dell'idealismo attuale*, Messina, 1938.
- B. BIANCHI, *Il problema religioso in Giovanni Gentile*, Firenze, 1940.

- L. SANTORO, *Il problema di Dio nell'attualismo gentiliano*, Padova, 1941.
- A. BRUERS, *Il cattolicesimo e Giovanni Gentile*, Roma, 1943.
- A. GEMELLI, *Giovanni Gentile*, in «Riv. di fil. neosc.», XXXVI, 1944.
- P. CARABELLESE, *Cattolicità dell'attualismo*, in GCFI, 1947, 1-2; poi in GGVP, I, Firenze, 1948, pp. 125-144.
- A. GALVANO, *Il problema teologico in Giovanni Gentile*, in GGVP, V, Firenze, 1951, pp. 149-172.
- G. SAITTA, *Il problema di Dio e la filosofia dell'immanenza*, Bologna, 1953.
- A. CARLINI, *Gentile e il modernismo*, in «Studium», 1954, 5, pp. 302-320.
- U. SPIRITO, *La religione di Giovanni Gentile*, in GCFI, 1954, 2, poi in *Note sul pensiero di Giovanni Gentile*, Firenze, 1954; appendice in GCFI, 1967, 1; infine in *Giovanni Gentile*, Firenze, 1969, pp. 95-124.
- A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, 1964.
- V. A. BELLEZZA, *Intorno alla concezione attualistica della religione*, in GCFI, 1965, 1, pp. 88-97; poi in GGVP, XI, Firenze, 1966, pp. 307-318.
- A. CARACCILO, *La religione nel pensiero di Giovanni Gentile*, in AA.VV., *Due giornate di studio sul pensiero di Giovanni Gentile. Genova, 29-30 marzo 1964*, a cura di M. F. Sciacca, in GGVP, XII, Firenze, 1967, pp. 5-42.
- V. PIRRO, *L'attualismo di Giovanni Gentile e la religione*, in GCFI, 1967, 4; poi in GGVP, XIII, Firenze, 1971, pp. 213-221.
- C. VIGNA, *Religione e filosofia nel pensiero di Giovanni Gentile*, in GCFI, 1967, 2, pp. 260-281; poi in GGVP, XIII, Firenze, 1971, pp. 167-190.
- A. LO SCHIAVO, *La religione nel pensiero di Giovanni Gentile*, in «La Cultura», VI, 1968, pp. 333-378.
- M. F. SCIACCA, *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, quinta edizione riveduta, Milano, 1968 (1ª ediz., 1946).
- M. L. BARBERA VERACINI, *Gentile e Croce di fronte al modernismo*, in GCFI, 1969, pp. 528-547; poi in GGVP, XIII, Firenze, 1971, pp. 191-212.
- V. A. BELLEZZA, *Religione che si supera e religione che non si supera*, in GCFI, 1969, 1, pp. 101-125; poi in GGVP, XIII, Firenze, 1971, pp. 17-44.
- G. FICHERA, *La tematica religiosa nell'idealismo attuale*, Catania, 1969.

- C. VIGNA, *Sul concetto gentiliano di religione*, in «Riv. di fil. neosc.», 1969, 6, pp. 723-727.
- F. ALBEGGIANI, *Religione e immortalità secondo Giovanni Gentile*, in «Atti dell'Accademia di scienze, lettere e arti di Palermo», serie IV, vol. XXIX, 1968-1969, Palermo, 1970, pp. 59-156.
- W. A. SMITH, *Giovanni Gentile on the Existence of God*, Louvain-Paris, 1970.
- H. A. CAVALLERA, *Sviluppo e significato del concetto di religione in Giovanni Gentile*, in GCFI, 1974, pp. 61-137.
- V. A. BELLEZZA, *Il concetto gentiliano di Dio e la critica di A. Carlini*, in GCFI, 1977, pp. 60-100.
- L. AMBROSOLI, *Libertà e religione nella riforma Gentile*, Firenze, 1980.
- M. CALCAGNO, *La tematica religiosa nella riforma gentiliana dell'idealismo*, in «Filosofia», XXXVII, 1986, pp. 113-144.
- U. CIRRI, *Sulla religione di Giovanni Gentile*, in «Il Viesseux», 1994, 20, pp. 48-56.
- M. CACCIARI, *Il problema religioso in Gentile*, in AA.VV., *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, cit., pp. 15-18.
- L. GAGLIARDI, *Giovanni Gentile e la religione*, ivi, pp. 130-132.
- Estetica*
- M. CAMPO, *La filosofia dell'arte di Giovanni Gentile*, in «Riv. di fil. neosc.», 1931, 4-5; poi in ID., *Sull'arte e sulla vita spirituale*, Brescia, 1946, pp. 17-40.
- S. CARAMELLA, *L'estetica dell'attualismo*, in «Pagine critiche», 1931, 1.
- A. CARLINI, *Una nuova estetica: la filosofia dell'arte di Giovanni Gentile*, in «Leonardo», 1931, 2.
- V. E. ALFIERI, *Il naturalismo mistico e la nuova estetica del Gentile*, in «Ricerche filosofiche», 1932, pp. 42-65.
- M. CIANCIULLI, *Due estetiche (Gentile e Tilgher)*, Camerino, 1932.
- V. SAPIENZA, *L'estetica moderna e la filosofia dell'arte di Giovanni Gentile*, Roma, 1932.
- F. KAINZ, *Giovanni Gentiles Kunstphilosophie*, in «Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft», Bd. 31, Heft 2, 1937.
- V. DE RUVO, *La concezione dell'arte nella filosofia dell'atto puro e il suo valore*, Padova, 1942.
- N. PETRUZZELLIS, *L'attualismo e il problema dell'arte*, in ID., *L'estetica dell'idealismo*, Padova, 1942, pp. 289-318.

- L. RUSSO, *Giovanni Gentile storico della letteratura e filosofo dell'arte*, in *La critica letteraria contemporanea*, II, *Dal Gentile agli ultimi romantici*, Bari, 1942, pp. 59-211.
- E. CARPITA, *La filosofia dell'arte di Giovanni Gentile esposta e commentata*, Firenze, 1944.
- N. PETRUZZELLIS, *L'estetica dell'idealismo*, Padova, 1950.
- R. ASSUNTO, *Su alcune difficoltà dell'estetica gentiliana*, in *GGVP*, V, Firenze, 1951, pp. 1-51.
- D. FAUCCI, *La funzione del "sentimento" nel pensiero di Giovanni Gentile*, in *GGVP*, V, Firenze, 1951, pp. 83-148.
- F. PUGLISI, *La concezione estetico-filosofica di Giovanni Gentile*, Catania, 1955.
- M. L. PROTO PISANI, *Una nuova interpretazione dell'estetica gentiliana*, Milano, 1957.
- A. CARLINI, *L'estetica attualistica*, in *Studi gentiliani*, Firenze, 1958, pp. 241-250.
- A. ATTISANI, *L'estetica di Giovanni Gentile*, in AA.VV., *Momenti e problemi di storia dell'estetica*, Milano, 1961, IV, pp. 1429-1580.
- S. BANCHETTI, *Profilo dell'estetica gentiliana*, in «Giornale di metafisica», 1961, 6, pp. 738-756.
- A. MOSCATO, *Saggio sulle teorie estetiche di Giovanni Gentile*, in *GGVP*, IX, Firenze, 1961, pp. 5-55.
- ANTIMO NEGRI, *Le teorie estetiche di Giovanni Gentile*, in *GGVP*, IX, Firenze, 1961, pp. 57-187.
- S. BIANCHETTI, *L'estetica di Giovanni Gentile tra il romanticismo e l'esistenzialismo*, in «Giornale di metafisica», 1963, 4-5, pp. 436-462.
- U. SPIRITO, *Critica dell'estetica*, Firenze, 1964.
- M. E. BROWN, *Neo-Idealistic Aesthetics: Croce-Gentile-Collingwood*, Detroit, 1966.
- P. MAZZAMUTO, *Gentile critico*, in *Letteratura italiana. I critici*, a cura di G. Grana, Milano, 1969, vol. III, pp. 1525-1588.
- V. STELLA, *La formazione del pensiero di Gentile sull'arte*, in *Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, cit., vol. II; poi in ID., *L'apparizione sensibile*, Roma, 1979, pp. 113-146.
- V. STELLA, *La traduzione come modalità dell'interpretazione estetica in Croce e in Gentile*, in «Giornale di metafisica», II, 1980, pp. 247-276.
- S. ZECCHI, *La teoria dell'arte nell'idealismo italiano*, in *Il neorealismo italiano*, a cura di P. Di Giovanni, Roma-Bari, 1988, pp. 139-151.

- V. STELLA, *Estetica italiana ed estetica europea nella prima metà del Novecento: Croce e Gentile*, «Riscontri», XIII, 1991, 2, pp. 9-33.
- V. MATHIEU, *L'attualismo di Gentile e la morte dell'arte*, in «Filosofia», XLIII, 1992, pp. 347-380.
- M. PINOTTINI, *L'immagine svelata. L'arte in Gentile e Heidegger*, prefazione di V. Mathieu, Padova, 1992.
- L'estetica italiana del Novecento*, Napoli, 1993, pp. 25-45, 61-76, 525-538.
- Filosofia della scienza e filosofia della natura*
- U. SPIRITO, *Scienza e filosofia*, Firenze, 1933; 2ª ediz. rifatta, Firenze, 1959.
- F. ALBEGGIANI, *Attualismo e scienza*, in «Atti della Società italiana per il progresso delle scienze», Firenze, 1936.
- V. FAZIO-ALLMAYER, *Ragione matematica e ragione storica*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 1954, pp. 581-587.
- G. TUNI, *Filosofia e scienza nell'attualismo*, Milano, 1958.
- L. GEYMONAT, *Filosofia della scienza*, Milano, 1960.
- G. BONTADINI, *Filosofia e scienza*, in «Riv. di fil. neosc.», 1962, V; poi in ID., *Conversazioni di metafisica*, Milano, 1971, vol. II, pp. 76-96.
- P. CASINI, *Scienza e filosofia nel primo Novecento* in «Terzo programma», 1966, pp. 191-237.
- ANTIMO NEGRI, *La filosofia della natura di Giovanni Gentile*, in *Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, cit., vol. I, pp. 589-604; poi in ID., *L'inquietudine del divenire*, Firenze, 1992, pp. 183-210.
- L. GEYMONAT, *La matematica nella cultura italiana*, in *Atti del Convegno "La storia delle matematiche in Italia"*, a cura di O. Montaldo e L. Grugnetti, Bologna, 1984, pp. 13-22.
- O. POMPEO FARACOVÌ, *Scienza e filosofia nell'Enciclopedia Italiana (1929-1937)*, in ID. [a cura di], *Tendenze della filosofia italiana nell'età del fascismo*, Livorno, 1985, pp. 73-113.
- D. CAMPANALE, *La filosofia della scienza dell'idealismo*, in *La filosofia della scienza nell'Italia del Novecento*, a cura di E. Agazzi, Milano, 1986, pp. 149-179.
- ANTIMO NEGRI, *Kant e la tradizione neoidealistica contro la scienza*, in AA.VV., *La tradizione kantiana in Italia*, Messina, 1986, pp. 351-385.
- A. GUERRAGGIO [a cura di], *La matematica italiana tra le due guerre mondiali*, Bologna, 1987.

- R. MAIOCCHI, *Il neoidealismo italiano e la meccanica quantistica*, in GCFI, LVIII, 1989, pp. 78-99; poi in ID., *Non solo Fermi. I fondamenti della meccanica quantistica nella cultura italiana tra le due guerre*, Firenze, 1991, pp. 121-173.
- ANTIMO NEGRI, *La scienza nel neoidealismo italiano*, in ID., *L'inquietudine del divenire. Giovanni Gentile*, Firenze, 1992, pp. 211-243.
- A. GUERRAGGIO, P. NASTASI, *Matematica, cultura e potere nell'Italia postunitaria*, in *Gentile e i matematici italiani. Lettere 1907-1943*, Torino, 1993, pp. 11-104.

Etica

- V. MARCHI, *La filosofia morale e giuridica di Giovanni Gentile*, Camerino, 1923.
- U. REDANÒ, *Il problema etico nell'idealismo attuale*, in «Bilychnis», 1923, 4.
- E. CASTELLI, *Filosofia della vita. Saggio di una critica dell'attualismo e di una teoria della pratica*, Roma, 1924.
- A. CRESPI, *Actual Idealism of Gentile's Philosophy and of its Practical Effect*, in «The Hibbert Journal», 1926, 1.
- A. GUZZO, *Giudizio e azione*, Venezia, 1928.
- S. F. ROMANO, *L'attualismo e il problema morale*, Caltanissetta, 1935.
- S. F. ROMANO, *Il problema morale e la costituzione del soggetto*, in GCFI, 1937, 1.
- V. FAZIO-ALLMAYER, *Il problema morale come problema della costituzione del soggetto, e altri saggi*, Firenze, 1942.
- D. MANNI, *Il problema etico nell'idealismo di Giovanni Gentile*, Napoli, 1949.
- I. BERTONI, *Il problema morale nell'idealismo contemporaneo*, in «Studium», 1950, 2.
- F. MODICA CANNIZZO, *Antiprammatismo e antiattivismo di Giovanni Gentile*, in GCFI, 1950, pp. 183-195.
- G. M. POZZO, *La "persona" nella concezione gentiliana*, in «Humanitas», 1953, 11, pp. 111-126.
- V. A. BELLEZZA, *Il limite esistenziale nell'umanesimo di Giovanni Gentile*, in GCFI, 1955, 4, pp. 433-462.
- I. SCIACI, *L'io e i molti io e il significato dello spirito come atto*, in GCFI, 1956, pp. 332-354.
- G. CAPOZZI, *La mediazione come divenire e come relazione. Etica e diritto nella problematica dell'immanentismo*, Napoli, 1961.
- G. RIZZO, *Intellettualismo, volontarismo e idealismo attuale come*

- coincidenza del volere e del pensare*, in «Teoresi», 1961, pp. 165-180.
- ANTIMO NEGRI, *Attualismo e nuovo umanesimo*, in GCFI, 1968, 1; poi in GGVP, XIII, Firenze, 1971, pp. 225-274.
- M. SIGNORE, *Impegno etico e funzione dell'uomo nel pensiero gentiliano*, Galatina, 1972.
- B. DE GIOVANNI, *Etica e religione in Giovanni Gentile*, in *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, a cura di M. Ciliberto, Roma, 1993, pp. 209-242.
- Il problema politico e la filosofia del diritto*
- V. MARCHI, *La filosofia morale e giuridica di Giovanni Gentile*, Camerino, 1923.
- L. DONATI, *Il concetto del diritto nel sistema filosofico di Giovanni Gentile*, Piacenza, 1925.
- V. ARANGIO RUIZ, *L'individuo e lo Stato*, in GCFI, 1926, pp. 132-150.
- M. F. SCIACCA, *Lo Stato, l'individuo e l'attualismo*, in GCFI, 1934, pp. 118-123.
- F. LOPEZ DE OÑATE, *Attualismo, solipsismo, protagorismo*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 1939, 3-4, pp. 215-231.
- V. PALAZZOLO, *Idealismo, morale, diritto*, Pisa, 1939 (in particolare le pp. 32-62).
- L. LEGAZ Y LACAMBRA, *La filosofia jurídica de G. Gentile*, in «Horizontes del pensamiento jurídico», Barcelona, 1947, pp. 469-519.
- S. RICCIO, *Attualismo e diritto penale. Contributo alla critica della concezione penale attualizzata*, Roma, s.d. (1947? 1948?).
- G. SOLARI, *Diritto astratto e diritto concreto*, in GCFI, 1948, 1-2, pp. 42-81; poi in GGVP, II, Firenze, 1950, pp. 169-210.
- R. CIRELL CZERNA, *Riflessioni sul concetto di società e di Stato nell'ultima fase del pensiero gentiliano*, in *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, Bologna, 1953, vol. I, pp. 339-392.
- G. GARILLI, *La crisi dell'immanentismo. La filosofia giuridica del neoidealismo italiano*, Palermo, 1953.
- M. AEBISCHER, *Der Einzelne und der Staat nach Giovanni Gentile*, Freiburg, 1954.
- M. JIMÉNEZ DE PARGA Y CABRERA, *La teoria politica de Giovanni Gentile*, in «Anuario de filosofía del derecho», 1954.

- A. CARLINI, *Il pensiero politico di Giovanni Gentile*, con una postilla su *Lavoro manuale e lavoro intellettuale*, in *GGVP*, VIII, Firenze, 1958, pp. 103-124.
- H. S. HARRIS, *The Social Philosophy of Giovanni Gentile*, Urbana, Illinois, 1960; trad. ital., *La filosofia sociale di Giovanni Gentile*, Roma, 1973.
- G. CAPOZZI, *La mediazione come divenire e come relazione. Etica e diritto nella problematica dell'immanentismo*, Napoli, 1961.
- P. SIENA, *Gentile. La critica della democrazia*, Roma, 1966.
- ANTIMO NEGRI, *Gentile e lo Stato*, in *GGVP*, XII, Firenze, 1967, pp. 87-96.
- V. PIRRO, *Filosofia e politica in Gentile*, in *GCFI*, 1970, 4, pp. 469-501.
- A. LO SCHIAVO, *La filosofia politica di Giovanni Gentile*, Roma, 1971.
- G. MARINI, *La polemica con la scuola storica nella «Filosofia del diritto» hegeliana*, in «*Rivista di filosofia*», 7-9, ottobre 1977, pp. 169-204; poi in ID., *Storicità del diritto e dignità dell'uomo*, Napoli, 1987, pp. 89-136.
- M. BISCIONE, *Il pensiero politico dell'idealismo italiano*, in ID., *La filosofia politica del Novecento in Italia*, Roma, 1981, pp. 67-158.
- A. COCCIA, *Lo stato ideale e la filosofia di Giovanni Gentile*, in «*Aquinas*», XXVII, 1985, pp. 439-455.
- G. MOLTENI MASTAI FERRETTI, *Stato etico e concordato socialista: la dottrina di Giovanni Gentile e i patti Stato-Chiesa del 1929 e del 1984*, Milano, 1986.
- G. MARINI, *Ragione e storia nel diritto: per un'interpretazione sistematica del § 3 della «Filosofia del diritto» hegeliana*, in *Studi in memoria di Giovanni Tarello. I. Saggi storici*, Milano, 1990, pp. 345-363.
- S. RICCIO, *Etica e diritto penale nella filosofia attualistica*, in «*Sapientia*», XLIII, 1990, pp. 411-425.
- F. SBARBERI, *Gentile politico: un mistico dell'onnipotenza dello Stato*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo. III. Ricerche sui secoli XIX-XX*, a cura di S. Rota Ghibaudi e F. Barcia, Milano, 1990, pp. 825-850.
- D. SCHECHTER, *Gramsci, Gentile and the theory of the ethical state in Italy*, in «*History of political thought*», XI, 1990, pp. 491-508; poi in «*Italian Quarterly*», XXXI, 1990, 119-120, pp. 43-56.
- G. GALASSO, *Il debutto politico di Gentile. Introduzione agli scritti*

sulla prima guerra mondiale, in *GCFI*, XIV, 1994, 2-3, pp. 401-413.

- G. MARINI, *Aspetti sistematici della «Filosofia del diritto» di Gentile*, in *GCFI*, XIV, 1994, 2-3, pp. 462-483.
- G. MASTROIANNI, *Una polemica su Gentile alle origini dello stalinismo filosofico*, in *GCFI*, XIV, 1994, 2-3, pp. 484-487.

Gentile e il fascismo

- G. A. FANELLI, *Contra gentiles. Mistificazioni dell'idealismo attuale nella rivoluzione fascista*, Roma, 1933.
- E. R. PAPA, *Storia di due manifesti. Il fascismo e la cultura italiana*, Milano, 1958.
- G. CALOGERO, *Mussolini, la conciliazione e il congresso filosofico del 1929*, in «*La Cultura*», 1966, pp. 433-467.
- N. BOBBIO, *La cultura e il fascismo*, in AA.VV., *Fascismo e società italiana*, a cura di G. QUAZZA, Torino, 1973, pp. 211-246.
- A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, Milano, 1978.
- S. GIUSTI, *Una casa editrice negli anni del fascismo. La Nuova Italia (1926-1943)*, Firenze, 1983, pp. 79-121.
- G. MOLTENI MASTAI FERRETTI, *Stato etico e Dio laico: la dottrina di Giovanni Gentile e la politica fascista di conciliazione con la chiesa*, Milano, 1983.
- J. L. OROZCO, *El joven Gentile y los prolegómenos del fascismo*, in «*Archivio storico siciliano*», serie IV, X, 1984, pp. 213-231.
- D. VENERUSO, *Gentile e il primato della tradizione culturale italiana. Il dibattito politico all'interno del fascismo*, Roma, 1984.
- V. PIRRO, *Giovanni Gentile e la seconda guerra mondiale*, in «*Nuovi studi politici*», XV, 1985, 2, pp. 107-118.
- Tendenze della filosofia italiana nell'età del fascismo*, Atti del Convegno organizzato dalla Società filosofica italiana, Livorno, novembre 1983, a cura di O. Pompeo Faracovi, Livorno, 1985.
- N. BOBBIO, *Profilo ideologico del Novecento italiano*, Torino, 1986, pp. 128-140.
- G. CALANDRA, *Gentile e il fascismo*, Roma-Bari, 1987.
- M. VENEZIANI, *Gentile e il fascismo antigentiliano*, in ID., *La rivoluzione conservatrice in Italia. Genesi e sviluppo della "ideologia italiana"*, Milano, 1987, pp. 164-197.
- G. SEMERARI, *Neoidealismo e fascismo*, in ID., *Novecento filosofico italiano. Situazioni e problemi*, Napoli, 1988, pp. 47-67.
- S. NATOLI, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, cit., pp. 54-89.

- A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, cit.
- F. SBARBERI, *Gentile politico: un mistico dell'onnipotenza dello Stato*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, vol. III, *Ricerche sui secoli XIX-XX*, Milano, 1990, pp. 825-850.
- D. SETTEMBRINI, *I fondamenti teorici del fascismo di Giovanni Gentile*, in ID., *Storia dell'idea antiborghese in Italia. 1860-1989*, Roma-Bari, 1991, pp. 265-276.
- G. LONGO, *L'Istituto nazionale fascista di cultura durante la presidenza di Giovanni Gentile* in «Storia contemporanea», XXIII, 1992, 2, pp. 181-282.
- M. G. RICCOBONO, *L'attualismo come filosofia della prassi e come filosofia del fascismo. Interpretazioni recenti*, in «Il pensiero politico», XXVI, 1993, pp. 61-78.
- G. SASSO, *La fedeltà e l'esperimento*, Bologna, 1993.
- G. SASSO, *Gentile e il nazionalsocialismo. Appunti e documenti*, in «La Cultura», XXXIII, 1995.

Filosofia della storia e storia della filosofia

- N. PETRUZZELLIS, *La concezione attualistica della storia*, in ID., *Il problema della storia nell'idealismo moderno*, Napoli, 1936.
- F. BATTAGLIA, *Il concetto di storia nel Gentile*, in GCFI, 1947, 3-4, pp. 246-301; poi in GGVP, I, Firenze, 1948, pp. 43-100.
- M. CIARDO, *La natura e la storia nell'idealismo attuale*, Bari, 1949.
- G. CHIAVACCI, *L'attualismo e la storia*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 1954, pp. 588-597.
- M. A. GIGANTI, *Storia e storia della filosofia in Giovanni Gentile*, Palermo, 1959.
- G. M. POZZO, *La storia secondo Giovanni Gentile*, Pisa, 1960.
- A. CAPIZZI, *La storia nel pensiero di Giovanni Gentile*, in GGVP, X, Firenze, 1962, pp. 221-257.
- G. MORRA, *La storia nel pensiero di Giovanni Gentile*, in GGVP, X, Firenze, 1962, pp. 259-415.
- ANTIMO NEGRI, *Il concetto attualistico della storia e lo storicismo*, in GGVP, X, Firenze, 1962, pp. 5-219.
- G. SASSO, *Intorno alla storia della filosofia e ad alcuni suoi problemi*, in GCFI, 1966, pp. 321-363; poi in ID., *Passato e presente nella storia della filosofia*, Bari, 1967.
- F. VALENTINI, *La controriforma della dialettica. Coscienza e storia nel neoidealismo italiano*, Roma, 1966.

- E. SEVERINO, *Attualismo e «serietà» della storia* [1975], in *Enciclopedia* 76-77. *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Roma, 1976-1977, pp. 789-794; poi in ID., *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Roma, 1978; seconda edizione riveduta e ampliata, ivi, 1981, pp. 116-127.
- V. A. BELLEZZA, *La concezione attualistica della storia della filosofia*, in GCFI, 1976.
- E. GARIN, *Lo storicismo del Novecento (materiali per una definizione)*, in GCFI, LXII, 1981, pp. 1-57.
- G. M. POZZO, *Preliminari ad uno studio sulla filosofia della storia di Giovanni Gentile*, in «Verifiche», XII, 1982, pp. 431-457.
- F. RIZZO CELONA, *Il concetto filosofico della storiografia. Il dibattito sulla storia in Italia tra Ottocento e Novecento*, Napoli, 1982.
- V. A. BELLEZZA, *La problematica gentiliana della storia*, Roma, 1983.
- M. BISCIONE, *Il tema della storia nella corrispondenza di Croce e di Gentile 1896-1899*, in «Rivista di storia della storiografia moderna», IV, 1983, 3, pp. 3-43.
- G. M. POZZO, *Introduzione alla filosofia della storia di Giovanni Gentile*, Padova, 1984.
- G. M. POZZO, *La filosofia della storia di Giovanni Gentile*, Sottomarina, 1985.
- G. BRIANESE, *Filosofia e storia della filosofia*, in AA.VV., *Miscelanea di studi*, Venezia, 1993, pp. 179-196.

INDICI

INDICE DEI NOMI

- Abbagnano Nicola, 198.
Agostino, santo, 71, 141.
Albertini Luigi, 23.
Alessandro III, zar di Russia, 5.
Alfieri Vittorio Enzo, 200.
Aquarone A., 26, 27.
Arangio-Ruiz Vladimiro, 193.
Aristotele, 67, 119, 121.
Avenarius Richard, 93.
Avicenna, 93.
- Bachelard Gaston, 11.
Bacone Francesco, 67.
Badoglio Pietro, 34, 151.
Barth Karl, 8.
Battaglia Felice, 204.
Bava-Beccaris Fiorenzo, 6.
Bellezza Vito A., 58, 198, 204.
Benedetto XV, papa, 7.
Berg Alban, 10.
Bergson Henri, 6, 7, 11, 93.
Berkeley George, 87.
Biggini, ministro, 35.
Blondel Maurice, 5.
Bodei Remo, 179.
Bonechi Sara, 210.
Bontadini Gustavo, 195, 202.
Borges Jorge Luis, 11.
Brecht Bertolt, 9, 10.
Brienza Rocco, 210.
Bruno Giordano, 61, 92, 205, 207.
- Cacciari Massimo, 211.
Calandra Giuseppe, 190, 206.
Calogero Guido, 200, 202, 210.
Campana Dino, 7.
Canfora Luciano, 36, 36, 205.
Cardarelli Vincenzo, 24.
Carducci Giosue, 7.
Carlini Armando, 31, 164, 177, 199, 200, 202.
Carnap Rudolf, 10.
Cartesio (René Descartes), 67, 93, 94, 114, 124, 129, 209.
Cecchi Emilio, 24.
Cento V., 198.
Chaplin Charlie, 10.
Chesi F.S., 208.
Chiarini Giuseppe, 52.
Chiavacci Gaetano, 193.
Chiocchetti Emilio, 197.
Cicero V., 180.
Ciliberto Michele, 209.
Codignola Ernesto, 24, 31.
Corbino, ministro, 25.
Crivellucci Amedeo, 16, 42.
Croce Ada, 18.
Croce Benedetto, 6, 8, 9, 11, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 32, 34, 43, 45, 132, 191, 192, 195, 204, 205, 206, 207, 210.
Curti Teresa, 15.

- D'Amato F., 194.
 D'Ancona Alessandro, 16.
 De Giovanni Biagio, 209, 211.
 Del Noce Augusto, 40, 207, 210.
 Depretis Agostino, 149.
 De Ruggiero Guido, 22, 26.
 De Saussure Ferdinand, 8.
 De Sica Vittorio, 6.
 De Wulf Maurice, 21.
 Diaz Porfirio, 7.
 Di Lalla Manlio, 18, 20, 21, 23, 26, 28, 30, 32, 35, 203.
 Dostoevskij Fëdor, 5.
- Einstein Albert, 8.
 Eisenstein Serghej M., 10.
 Eliot George, 9.
 Engels Friedrich, 43, 44, 48.
 Epicuro, 158.
 Eraclito di Efeso, 79, 85, 135.
- Fadini, 210.
 Fanelli G.A., 198.
 Fazio-Allmayer Vito, 22, 192.
 Fellini Federico, 9.
 Ferrari Massimo, 210.
 Feuerbach Ludwig, 43, 49, 50, 182.
 Fichte Johann Gottlieb, 68, 127.
 Fiorentino Francesco, 15, 16.
 Foscolo Ugo, 39.
 Francesco Ferdinando, arciduca, 7.
 Freud Sigmund, 6, 7.
- Gadamer Hans Georg, 6, 178, 179.
 Gaeta Maria Ida, 211.
 Galasso Giuseppe, 22, 211.
- Garin Eugenio, 197, 204, 208, 210.
 Gehlen Arnold, 210.
 Gentile Benedetto, 34.
 Gentile Federigo, 31.
 Gentile Fortunato, 7, 34.
 Gentile Gaetano, 6, 36.
 Gentile Giovanni, figlio, 6, 33.
 Gentile Rosina, 6.
 Gentile Teresa, 6.
 Gioberti Vincenzo, 5, 39, 41, 42, 162, 205, 207.
 Giolitti Giovanni, 6.
 Gobetti Piero, 24, 25.
 Gramsci Antonio, 23, 202, 210.
 Grazzini Anton Francesco, detto Lasca, 17, 39.
 Guzzo Augusto, 194.
- Harris S.H., 200, 201.
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 43, 46, 47, 49, 50, 51, 68, 69, 70, 78, 92, 93, 107, 110, 127, 131, 162, 163, 176, 177, 179, 180, 181, 183, 185, 199.
 Heidegger Martin, 11, 175, 181, 206, 208, 209, 212.
 Helvétius Claude-Adrien, 79.
 Hemingway Ernest, 10.
 Herbart Johann Friedrich, 55, 79.
 Hindenburg Paul von, 10.
 Hitler Adolf, 9, 11.
 Husserl Edmund, 7, 181, 206.
- Ibsen Henrik, 5, 6.
 Infranca A., 208.
- Jacobelli Jader, 198, 207.
 Jaja Donato, 16, 18, 19, 22, 58, 176.

- Joyce James, 7, 9.
- Kafka Franz, 8, 10.
 Kandinskij Vasilij, 10.
 Kant Immanuel, 7, 41, 68, 74, 79, 87, 93, 95, 102, 110, 113, 124, 127, 162, 176, 181, 184, 184.
 Kojève Alexandre, 210.
 Kubrick Stanley, 10.
- Labriola Antonio, 17, 20, 44, 45, 204, 210.
 Lancellotti Marco, 206.
 Lang Fritz, 10.
 Lasca, vedi Grazzini Anton Francesco.
 La Via Vincenzo, 194.
 Leibniz Gottfried Wilhelm, 120.
 Lenin, 9, 42.
 Leone XIII, papa, 5.
 Licitra C., 194.
 Lombardo Radice Giuseppe, 7, 21, 26.
 Loria Achille, 44.
 Lo Schiavo A., 58, 201.
 Lukács György, 9.
 Luporini Cesare, 210.
- Mach Ernst, 93.
 Maiorca B., 33, 199.
 Malaparte Curzio, 29.
 Mann Thomas, 5, 6, 7, 9, 11.
 Mao Tse-Tung, 11.
 Marchesi Concetto, 37.
 Marconi Guglielmo, 5.
 Marin Biagio, 24.
 Marinetti Filippo Tommaso, 7.
 Marini Giuliano, 211.
 Marx Karl, 5, 39, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 48, 49, 50, 51, 52, 181, 182, 204, 208.
- Masters Edgar Lee, 8.
 Mathieu Vittorio, 211.
 Matteotti Giacomo, 9, 26, 29.
 Mazzini Giuseppe, 205.
 Michelstaedter Carlo, 193.
 Missiroli Mario, 23.
 Monaco N., 198.
 Montaigne Michel Eyquem de, 79.
 Montale Eugenio, 10.
 Montecchi Camizzi Annamaria, 210.
 Moravia Alberto, 10.
 Mussolini Benito, 9, 11, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 34, 35, 36, 149, 189, 205, 208.
- Naldi Filippo, 23.
 Natoli Salvatore, 206, 209, 211.
 Negri Antimo, 194, 195, 196, 202, 209.
 Nietzsche Friedrich, 5, 6, 89, 175, 181, 203.
 Nudi Erminia, 6, 18.
- Omodeo Adolfo, 22.
- Pancaldi G., 184.
 Pareyson Luigi, 178, 179, 179.
 Parmenide, 95, 115, 130.
 Pascoli Giovanni, 5.
 Picasso Pablo, 7.
 Pio X, papa, 6, 7, 21, 63.
 Pio XI, papa, 9.
 Pirandello Luigi, 6, 8, 29.
 Platone, 49, 79, 114, 115, 163, 186, 189.
 Plotino, 67.
 Plutarco di Cheronea, 79.
 Poincaré Jules-Henri, 93.

- Polizzi, 210.
 Popper Karl, 6, 11, 184, 185.
 Possenti Vittorio, 179, 212.
 Protagora, 114.
 Proust Marcel, 7, 9.
 Puccini Giacomo, 10.
- Radice R., 189.
 Ravel Maurice, 5.
 Reale Giovanni, 189.
 Reich Wilhelm, 11.
 Rickert Heinrich, 93.
 Rilke Rainer Maria, 5.
 Rocco Alfredo, 29.
 Romagnuolo A.R., 210.
 Romano Sergio, 18, 19, 29, 31, 205.
 Roosevelt Franklin Delano, 11.
 Rosmini Antonio, 5, 39, 41, 42, 102, 201.
 Rousseau Jean-Jacques, 79.
 Russell Bertrand, 7, 9.
 Russo Luigi, 22.
- Sainati Vittorio, 211.
 Saitta Giuseppe, 22.
 Salandra Antonio, 23.
 Sartre Jean-Paul, 11.
 Sasso Gennaro, 210, 211, 212.
 Schelling Friedrich Wilhelm Joseph, 68.
 Schopenhauer Arthur, 188.
 Sciacca M.F., 202.
 Serra P., 210.
 Severino Emanuele, 10, 175, 176, 190, 195, 202, 203, 207, 211.
 Signore Mario, 199.
 Socrate, 49, 74, 79.
 Soffici Ardengo, 29.
 Sonnino Giorgio Sidney, 5, 28.
 Sorel Georges, 204.
- Spadolini Giovanni, 33.
 Spanio Davide, 211.
 Spaventa Bertrando, 16, 18, 42, 57, 58, 70, 176, 201.
 Spengler Oswald, 8.
 Spinoza Baruch, 61, 68, 120, 125.
 Spirito Ugo, 48, 193, 194, 196, 197, 198, 202, 203.
 Spriano Paolo, 25.
 Stalin, 10.
 Strauss Richard, 7.
 Stuparich Giani, 24.
 Svevo Italo, 5, 6, 9.
- Tasca Angelo, 24.
 Tilgher Adriano, 197.
 Togliatti Palmiro, 24.
 Tolstoj Lev Nikolaevič, 6, 7.
 Tommaso d'Aquino, santo, 93.
 Treccani Giovanni, 30.
 Trincia, 210.
 Turi Gabriele, 17, 20, 21, 25, 29, 32, 37, 211.
 Tzara Tristan, 8.
- Umberto I, 6.
 Ungaretti Giuseppe, 8, 9, 11.
- Vasoli, 210.
 Vattimo Gianni, 179.
 Veneruso Danilo, 205.
 Verdi Giuseppe, 5, 6.
 Verga Giovanni, 5.
 Vico Giambattista, 176.
 Vigliani A., 188.
 Vigna Carmelo, 176, 178, 194, 204.
 Visconti Luchino, 6.
 Vittorini Elio, 11.
 Vittorio Emanuele III, 6.
 Volpe Gioacchino, 29.

- Weber Max, 8.
 Whitehead Alfred North, 7.
 Wilson Thomas Woodrow, 8.
- Wittgenstein Ludwig, 9, 206.
 Zacchi A., 198.

INDICE DELLE OPERE DI GENTILE

- Arte*, in *Introduzione alla filosofia*, 164.
- Atto (l') del pensare come atto puro*, in *Riforma della dialettica hegeliana* 7, 20, 65.
- Avvertimenti*, in *Introduzione alla filosofia*, 164.
- Carattere (il) storico della filosofia italiana*, 23.
- Carteggio Gentile-Jaja*, 16.
- Che cosa è il fascismo*, in *Politica e cultura*, 147.
- Chiarimenti a un attualista dubbioso*, in *Introduzione alla filosofia*, 164.
- Circolo (il) della filosofia e della storia della filosofia*, in *La riforma della dialettica hegeliana*, 64.
- Concetti fondamentali dell'attualismo*, in *Introduzione alla filosofia*, 162.
- Concetto (il) della storia della filosofia* in *La riforma della dialettica hegeliana*, 61.
- Concetto (il) scientifico della pedagogia*, in *Educazione e scuola laica*, 6, 20, 55.
- Concezione umanistica del mondo*, in *Introduzione alla filosofia*, 162.
- Critica (una) del materialismo storico*, in *La filosofia di Marx*, 17, 39, 42, 43.
- Dal Genovesi al Galluppi*, 18, 57.
- Delle commedie di Antonfrancesco Grazzini detto il Lasca*, 17.
- Difesa della filosofia*, 6, 18, 19, 52-55.
- Discorsi di religione*, 135-139.
- Discorso agli Italiani*, 11, 34, 151, 152.
- Educazione e scuola laica*, 55, 56, 57.
- Esperienza (l')*, in *Introduzione alla filosofia*, 163.
- Fascismo e cultura*, in *Politica e cultura*, 147.
- Filosofia (la) della guerra*, in *Guerra e fede*, 23, 85.
- Filosofia (la) della prassi*, in *La filosofia di Marx*, 42, 43, 48.
- Filosofia (la) dell'arte*, 10, 31, 152-162.
- Filosofia (la) di Marx. Studi critici*, 6, 18, 39, 42-52, 182, 183.

- Filosofia (la) in Italia dopo il 1850 in Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, 58.
- Fondamenti della filosofia del diritto*, 8, 22, 101-109.
- Frammenti di filosofia*, 59.
- Genesi e struttura della società*, 147, 165-174.
- Giordano Bruno nella storia della cultura in Il pensiero italiano del Rinascimento*, 61.
- Guerra e fede*, 8, 85, 86.
- Insegnamento (l') della filosofia nei Licei*, vedi *Difesa della filosofia*.
- Introduzione alla filosofia*, 11, 31, 162-164, 176, 177, 178, 183, 184, 185.
- Manifesto degli intellettuali italiani fascisti agli intellettuali di tutte le nazioni*, 10, 29, 150.
- Memorie italiane e problemi della filosofia della vita*, 16.
- Metodo (il) dell'immanenza*, in *La riforma della dialettica hegeliana*, 67.
- Modernismo (il) e i rapporti tra religione e filosofia*, 7, 21, 62.
- Natura (la)*, in *Introduzione alla filosofia*, 163.
- Nuova (la) scuola media*, 24, 60.
- Origini (le) della filosofia con-*

- temporanea in Italia*, 40, 58.
- Origini e dottrina del fascismo*, in *Politica e cultura*, 147, 148.
- Pensiero (il) italiano del Rinascimento*, 61.
- Politica e cultura*, 28, 29, 30, 33, 36, 147, 148, 149, 150, 151.
- Preliminari allo studio del fanciullo*, 145-147.
- Problemi (i) della Scolastica e il pensiero italiano*, 21.
- Religione (la)* (il volume contiene gli scritti *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* e *Discorsi di religione*), 63, 64.
- Religione*, in *Introduzione alla filosofia*, 164.
- Riforma (la) della dialettica hegeliana*, 7, 16, 20, 61, 62, 64-70.
- Riforma (la) della scuola in Italia*, 26.
- Riforma (la) della scuola media in La nuova scuola media*, 59.
- Riforma (la) dell'educazione. Discorsi ai maestri di Trieste*, 9, 139-145.
- Riforme costituzionali e Fascismo*, 27.
- Rinascita (la) dell'idealismo in Frammenti di filosofia*, 20, 58.
- Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, 16, 39-42, 58.

- Scienza e filosofia*, in *Introduzione alla filosofia*, 164.
- Scuola e filosofia*, 16.
- Sentimento (il)*, in *Introduzione alla filosofia*, 163.
- Sistema di logica come teoria del conoscere*, 8, 9, 22, 31, 109-135, 211.
- Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, 7, 20, 70-85, 139.
- Stato (lo) e la filosofia*, in *Introduzione alla filosofia*, 164.
- Storia della filosofia (dalle origini a Platone)*, 186, 187.
- Storia*, in *Introduzione alla filosofia*, 163.
- Teoria generale dello spirito come atto puro*, 8, 22, 87-100, 183, 186.
- Unità (l') della scuola secondaria e la libertà degli studi*, 6, 20.

INDICE GENERALE

CRONOLOGIA	5
SIGLE E ABBREVIAZIONI	13
I. LA VITA	15
II. LE OPERE	39
1. Gli scritti giovanili (1897-1910), 39; <i>I primi scritti</i> , 39; <i>La filosofia di Marx</i> , 42; <i>L'insegnamento della filosofia nei Licei</i> , 52; <i>Il concetto scientifico della pedagogia</i> , 55; <i>Dal Genovesi al Galluppi (e altre ricerche di storia della filosofia)</i> , 57; <i>La rinascita dell'idealismo</i> , 58; <i>La riforma della scuola media</i> , 59; <i>Giordano Bruno nella storia della cultura</i> , 61; <i>Il concetto della storia della filosofia</i> , 61; <i>Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia</i> , 62; <i>Il circolo della filosofia e della storia della filosofia</i> , 64; 2. <i>L'atto del pensare e la riforma della dialettica hegeliana</i> , 65; <i>L'atto del pensare come atto puro</i> , 65; <i>Il metodo dell'immanenza</i> , 67; <i>La riforma della dialettica hegeliana</i> , 69; 3. <i>Sommario di pedagogia come scienza filosofica</i> , 70; <i>Pedagogia generale</i> , 71; <i>Didattica</i> , 80; 4. <i>La filosofia della guerra</i> , 85; 5. <i>Teoria generale dello spirito come atto puro</i> , 87; 6. <i>I fondamenti della filosofia del diritto</i> , 101; 7. <i>Sistema di logica come teoria del conoscere</i> , 109; <i>Parte prima. Il logo o la verità</i> , 112; <i>Parte seconda. La logica dell'astratto</i> , 119; <i>Parte terza. La logica del concreto</i> , 121; <i>Parte quarta. La filosofia</i> , 129; <i>Epilogo</i> , 134; 8. <i>Discorsi di religione</i> , 135; <i>Il problema politico</i> , 135; <i>Il problema filosofico</i> , 136; <i>Il problema morale</i> , 138; 9. <i>Due scritti sull'educazione</i> , 139; <i>La riforma dell'educazione</i> , 139; <i>Preliminari allo studio del fanciullo</i> , 145; 10. <i>Gli scritti sul fascismo</i> , 147; 11. <i>Arte e filoso-</i>	

fia negli scritti degli anni Trenta, 152; *La filosofia dell'arte*, 152; *Introduzione alla filosofia*, 162; 12. Genesi e struttura della società, 165.

III. TEMI E MOTIVI	175
IV. LA CRITICA	191
V. NOTA BIBLIOGRAFICA.....	213
<i>Indice dei nomi</i>	243
<i>Indice delle opere di Gentile</i>	249