

ETICA TRASCENDENTALE E INTERSOGGETTIVITÀ

a cura di
CARMELO VIGNA

ESTRATTO

GIORGIO BRIANESE

L'«eterna rivoluzione» dello Spirito: Giovanni Gentile e l'intersoggettività trascendentale

Soprattutto nell'ultimo quarto di secolo (diciamo, in modo indicativo, a partire dal 1975, l'anno nel quale si è celebrato il centenario della nascita di Giovanni Gentile) abbiamo assistito al presentarsi di un nuovo e più diffuso interesse nei confronti del pensiero del filosofo di Castelvetrano.

Che a questa rinnovata attenzione – testimoniata, tra le altre cose, dalla pubblicazione di diversi studi critici, taluni dei quali di notevole rilievo storiografico e speculativo – abbia corrisposto anche un vero e proprio *ritorno* della filosofia di Gentile sulla scena del dibattito filosofico e culturale nel nostro Paese, resta ancora, tuttavia, quanto meno un problema aperto, sul quale mette conto spendere in via preliminare qualche parola.

Gennaro Sasso – che del pensiero di Gentile, come è noto, è stato ed è interprete attento e raffinato¹ – intervenendo nella primavera del 1994 ai lavori di un convegno di studi organizzato dal Comune di Roma in occasione del cinquantenario della morte del filosofo², poteva per esempio sì constatare che a un'iniziale rimozione del pensiero di Gentile, che lo aveva di fatto estromesso dall'«orizzonte filosofico e culturale italiano» del secondo dopoguerra – rimozione proceduta «di pari passo con il violento

¹ Tra i suoi volumi più recenti specificamente dedicati al pensiero di Gentile sono da vedere almeno *Filosofia e idealismo. II. Giovanni Gentile*, Bibliopolis, Napoli 1995; *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bologna 1998; *La potenza e l'atto. Due saggi su Giovanni Gentile*, La Nuova Italia, Firenze 1998.

² Gli atti di quel convegno – che ha avuto luogo a Roma il 21 e il 22 maggio 1994 e al quale hanno preso parte numerosi autorevoli filosofi e studiosi del pensiero gentiliano (da Cacciari a Severino, da Colletti a Natoli, da Mathieu ad Antimo Negri) – sono stati pubblicati l'anno seguente dall'editrice Marsilio con il titolo *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, a cura di M.I. Gaeta, Marsilio, Venezia 1995.

attacco che, essenzialmente da sinistra, fu sferrato nel dopoguerra contro la filosofia di Benedetto Croce e la sua (presunta) egemonia» e con l'acuirsi di una crisi della filosofia idealistica che aveva avuto inizio già alcuni anni prima della morte di Gentile³ – ha fatto seguito una ripresa di interesse nei confronti del suo pensiero; e tuttavia non poteva non mettere in guardia quanto alla possibilità niente affatto remota che questo nuovo interesse possedesse i connotati della mera apparenza: «Ieri la rimozione, oggi il ritorno (non solo di Croce, ma anche di Gentile). È vero? Direi di no. Perché possa parlarsi di ritorno di un filosofo per lungo tempo negletto e ignorato, è necessario che a coltivarne la conoscenza e a dissipare le tenebre dell'ignoranza siano molti studiosi, non qualche solitario studioso. È necessario che, in una forma o in un'altra, i temi specifici di quel pensatore tornino ad alimentare l'interesse degli studiosi; e che se ne discuta, non a orecchio, ma con competenza. Se questo non avviene, allora parlare di "ritorno" significa solo dar corso a una nuova mistificazione. Ma la ripresa d'interesse per la filosofia di Gentile (come, del resto, per quella di Croce) non si è, fino ad oggi, determinata»⁴.

Questa la 'sentenza' pronunciata da Gennaro Sasso nel 1994. Si potrà dire che da allora altri anni sono passati; che gli studi che sono stati dedicati al pensiero di Gentile, anche importanti, si sono fatti via via più numerosi. E tuttavia la sensazione, oggi come allora, è che i conti con il pensiero di Gentile restino in larga parte ancora da chiudere. E ciò, verosimilmente, oltre che per le ragioni che sono state efficacemente messe in evidenza da Sasso e per il fatto che in passato Gentile è stato da più parti duramente avversato⁵, anche perché, con eccezioni più o meno significative,

³ Sasso ha individuato nel dibattito sull'esistenzialismo promosso nei primi anni Quaranta dalla rivista «Primato» «il primo, o uno dei primi documenti di questa "crisi"» (G. Sasso, *La 'rimozione' di Gentile*, in AA.VV., *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, p. 54). Al dibattito prese parte, sia pure con non dissimulata riluttanza – «Una gran voglia d'interloquire confesso di non averla», scrisse in quell'occasione – lo stesso Gentile. I documenti di quel dibattito possono leggersi integralmente nel volume *L'esistenzialismo in Italia*, a cura di B. Maiorca, Paravia, Torino 1993; la citazione di Gentile riprodotta poco sopra si trova a p. 138 di questo volume.

⁴ Sasso, *La 'rimozione' di Gentile*, p. 55.

⁵ Ha riassunto efficacemente la portata di questa ostilità Emanuele Severino: «Gentile ha avuto in Italia un'importanza, un'autorità e un potere di primo piano. Eppure Gentile è stato osteggiato dal mondo cattolico; è stato guardato con indifferenza

la cultura contemporanea sembra sempre meno intenzionata – per scelta, vocazione o incapacità, a seconda dei casi – a interrogarsi intorno al senso più alto della Verità e intorno al significato dell'Intero.

Questioni oziose, quelle poste dal pensiero filosofico, questioni 'metafisiche' e, perciò stesso, futili e risibili agli occhi di una cultura che, come quella contemporanea, sembra destinata più alla frammentarietà⁶ e all'erranza che all'inezza e alla stabilità⁷, più alla ricognizione della superficie che allo scavo in profondità; una cultura sbrigativa e votata all'efficienza, poco o nulla disposta a fare uso di quella pazienza da ruminanti⁸ della quale ogni pensiero autentico ha per necessità bisogno.

Questioni oziose, accantonate le quali, tuttavia, è ben difficile che si possa pervenire a una comprensione anche solo sommaria della filosofia di Gentile, figuriamoci poi a una sua ripresa teoretica autentica e a un ripensamento davvero significativo dei grandi temi dell'attualismo, i quali, non vi è alcun dubbio, esigono dall'interprete un impegno di carattere speculativo davvero con-

dalla cultura scientifica e di tipo empiristico – il che ha poi voluto dire l'indifferenza della cultura anglosassone, o addirittura il sospetto e l'aperta riprovazione per questo teorico del fascismo e della superiorità dello Stato rispetto all'individuo –; e, ancora, Gentile ha forse avuto più nemici tra i fascisti che tra gli antifascisti; ed è stato liquidato dalla cultura marxista. Infine è stato ucciso» (E. Severino, *La bilancia. Pensieri sul nostro tempo*, Rizzoli, Milano 1992, p. 119).

⁶ Non che il frammento debba essere trascurato, s'intende, o che la parte non sia degna di un'attenzione che andrebbe riservata solamente al Tutto. Solo che la considerazione del frammento e della parte non può prescindere, pena la caduta nella mera astrazione o nella chiacchiera, dalla considerazione dell'Intero. Bene ha scritto Carmelo Vigna, confrontandosi con il pensiero di Aristotele, che lo Stagirita «è un filosofo che fa capo al finito, ma lo interroga permanentemente e, quando può, lo conosce veritativamente sul fondamento di coordinate dettate dal riferimento all'infinito. Egli non ricava dall'Infinito la conoscenza del finito, ma trova nel finito tracce dell'Infinito. Noi dunque possiamo, pur ignorando il senso determinato del contenuto dell'Intero, accedere all'Intero. E accedervi con una scienza del frammento che è tale secondo necessità» (C. Vigna, *Il frammento e l'Intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 219-220).

⁷ Ma rinunciare alla stabilità significa rinunciare alla verità: «La verità è stabile originariamente», poiché «il senso dell'Intero» appare originariamente e «tutto ciò che può essere rigorosamente predicato del senso dell'Intero è per definizione un sapere stabile» (Vigna, *Il frammento e l'Intero*, p. 17).

⁸ L'espressione, com'è noto, è di Nietzsche, il quale riteneva che il 'ruminare' fosse l'attività antimoderna indispensabile per accostarsi in modo non equivoco ai suoi scritti. Cfr. *Genealogia della morale*, 'Prefazione'; trad. it. di F. Masini in *Opere di F. Nietzsche*, vol. VI, 2, Adelphi, Milano 1976³, p. 221.

siderevole, stante che – come avverte ancora Sasso – «quella di Gentile non è una filosofia semplice. È, al contrario, una filosofia ostinatamente riflessa in se stessa, come alla ricerca della sua più propria definizione. E come questa ricerca fu, per Gentile, faticosa e tormentosa, altrettanto lo è per l'interprete che, in luogo di prendere le scorciatoie della "culturalizzazione"⁹, preferisca assumere su di sé il peso e la responsabilità dell'argomentare attualistico»¹⁰.

Accantonata – perché irrilevante, anacronistica, oziosa, prevaricante¹¹... – la filosofia in senso forte, lo spazio del pensare appare oggi con evidenza crescente saturato dalle declinazioni ipotetiche del sapere, dalle variazioni della fede, da una ridda di congetture più o meno plausibili, dal conflitto all'apparenza inesauribile delle opinioni, dalla chiacchiera e, più ancora, dal mito dell'efficacia pratico-operativa (o, più propriamente, di quella che viene interpretata dalla maggioranza e/o dagli addetti ai lavori come efficacia pratico-operativa)¹², guidata dalla fiducia più o meno esplicitamente dichiarata nel progresso e nella capacità inesauribile del sapere (di quello scientifico anzitutto)¹³ di risolvere ogni genere di problemi.

Questa, in buona sostanza, la vicenda, la 'tendenza fonamen-

⁹ «Culturalizzare» Gentile – precisa Sasso poco oltre – significa contribuire a non capire la sua specificità: che è strettamente speculativa, e richiede interpreti attrezzati e idonei perciò a passare, per raggiungere il nucleo, attraverso la sua spessa e dura corazza» (Sasso, *La «rimozione» di Gentile*, p. 56).

¹⁰ *Ibi*, p. 55.

¹¹ «Il sapere stabile è spesso oggetto di fastidiosa ripulsa o di aperta ostilità. Viene considerato come un sapere dogmatico, e perciò violento; come un modello teorico dell'antichità greca, e perciò come una proposta speculativa storicamente superata» (Vigna, *Il frammento e l'intero*, p. 21).

¹² «La potenza è reale e dunque è potenza della scienza, solo se è pubblicamente riconosciuta. Pertanto [...] la scienza può dominare le cose solo se domina, con-vince la coscienza che ne riconosce la potenza» (E. Severino, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998, p. 24).

¹³ E non penso solo alle cosiddette scienze della natura, ma anche alla matematica, se è vero che un matematico autorevole la può oggi definire come «un'attività di proposta e di soluzione di problemi: facili o difficili, superficiali o profondi, teorici o pratici, puri o applicati. E la loro scorta è inesauribile, anche perché le soluzioni ne pongono spesso di nuovi [...]. I matematici ritengono comunque che i problemi che essi si pongono non soltanto siano risolvibili, ma anche che saranno, prima o poi, effettivamente risolti» (P. Odifreddi, *La matematica del Novecento. Dagli insiemi alla complessità*, Einaudi, Torino 2000, p. 165, corsivo mio).

tale¹⁴ della contemporaneità, che allontana in modo ineluttabile il nostro tempo da quella interrogazione radicale che sin dall'origine è appartenuta alla filosofia e la configura essenzialmente – al di sotto delle differenze specifiche – come «affermazione dell'incompatibilità tra esistenza del divenire ed esistenza dell'immutabile»¹⁵, con la conseguente necessità di negare quest'ultimo allo scopo di salvaguardare la (presunta) evidenza del primo¹⁶.

Confrontarsi con Gentile costringe appunto a spingerci, in un modo o nell'altro, al di là della superficie, a scendere fin nel nocciolo profondo della riflessione filosofica (sebbene questo, come s'è accennato, non implichi affatto – e non implicò per Gentile – né l'abbandono della superficie a un destino di indifferenza e di irrilevanza né, tanto meno, la rinuncia a fare i conti con le emergenze e le urgenze del quotidiano). Ciò resta vero anche se il pensiero di Gentile appartiene esso stesso all'orizzonte della contemporaneità e, lungi dall'essere un'epigonale filosofia della provincia, deve essere collocato – come taluni studiosi autorevoli hanno finalmente¹⁷ cominciato a rivendicare – nel contesto di un orizzonte europeo, da un lato in ragione della sua prossimità con i grandi temi della fenomenologia¹⁸, dall'altro per la sua capacità

¹⁴ Cfr., su di un alto piano speculativo, E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988.

¹⁵ *Id.*, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, p. 79.

¹⁶ «L'intera civiltà occidentale cresce all'interno della persuasione che il divenire sia l'evidenza originaria. Ma solo un poco alla volta il divenire si libera da ciò che, lungo la storia dell'Occidente, impedisce il divenire, lo rende impossibile e inintelligibile, e che è quindi in contrasto con la sua evidenza originaria [...]. Una volta affermata l'esistenza del divenire, il divenire è destinato a non rimanere una parte del tutto e cioè è destinato ad essere inteso come il tutto, attraverso la distruzione di ogni immutabile che pretenda di dividersi il tutto col divenire. Se il divenire esiste, l'unico che può esistere è il divenire» (E. Severino, *Attualismo e 'serietà' della storia*, in *Id.*, *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando, seconda edizione ampliata e riveduta, Roma 1981, p. 117).

¹⁷ «La storiografia corrente, in genere, misconosce la qualità filosofica dell'attualismo confinandola entro la nota quanto pigra formula di "neo-idealismo italiano". Al contrario, l'attualismo prende un diverso senso se lo si colloca entro lo sfondo che ha reso possibile e se, insieme, lo si espone come un elemento di questo sfondo. Da ciò risulta evidente come l'attualismo può essere tanto più compreso quanto più lo si considera in rapporto a quelle filosofie che sono state generate dal medesimo problema» (S. Natoli, *Evanescenze dell'io. Note per una rilettura dell'attualismo*, in AA.VV., *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, Editori Riuniti, Roma 1993, p. 243).

¹⁸ «Gentile attraverso la radicalizzazione dell'immanenza supera l'opposizione e la

di ripensare la filosofia hegeliana nella direzione di un superamento della figura moderna della soggettività¹⁹.

Di più, ci si può anche non limitare ad accertare l'appartenenza dell'attualismo a quest'orizzonte e spingersi sino ad affermare – lo ha osservato, assai correttamente, Eugenio Garin – che sia stata precisamente quella di Gentile l'esperienza di pensiero più significativa che ha consentito alla cultura del nostro Paese di sperimentare «in forme proprie e originali la crisi profonda del pensiero europeo fra Ottocento e Novecento»²⁰: l'apertura del pensiero filosofico italiano a Hegel, la sottolineatura dell'importanza cruciale della relazione Hegel-Marx²¹ e della filosofia della prassi, la comprensione del valore e dei limiti del pragmatismo sono tutti elementi che, a giudizio del Garin, la filosofia italiana

separazione astratta di soggetto e oggetto e attinge pienamente quel piano dell'intenzionalità che per altre vie viene guadagnato dalla fenomenologia di Husserl. Ma Gentile si porta oltre l'orizzonte della fenomenologia. La relazione intenzionale, di impianto fenomenologico, se da un lato supera l'astratta separazione tra soggetto e oggetto, dall'altro ne tiene tuttavia ferma la polarità. [...] Lo sforzo della fenomenologia è quello di svuotare l'Io dal mondo perché il mondo appaia nella sua purezza, di svincolare la coscienza dal flusso della vita per far sì che i contenuti d'esperienza appaiano nella loro pura e semplice daità. Questo vuol dire andare alle cose. Non così in Gentile. Alle cose non si va, con esse si è da sempre compromessi. L'attualismo che pure rigorosamente guadagna il piano dell'intenzionalità si rende tuttavia conto che essa non è suscettibile di nessuna *epoché*. Nell'attualismo l'esperienza dell'oggetto non può dar luogo a un'oggettivazione dell'esperienza. L'esperienza, infatti, è attiva e perciò non può essere fermata, pena l'astrazione» (S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 27-28).

¹⁹ «Quel che si legge in Gentile non è certo lo stesso di quel che dice Heidegger, ma altrettanto sicuramente non è eterogeneo da quanto in quel pensiero viene enunciato. Questa singolare convergenza è indice di una più profonda necessità. L'orizzonte che accomuna la grande filosofia del Novecento è la deriva dell'hegelismo, ma è proprio tale deriva che impone la cosa che non può non essere pensata: la *dissoluzione del soggetto moderno*» (Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, pp. 35-36).

²⁰ E. Garin, *Introduzione*, in G. Gentile, *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Garzanti, Milano 1991, p. 78 (d'ora in poi OFG).

²¹ Sull'importanza della lettura gentiliana di Marx non ci dovrebbe stancare di insistere, non foss'altro perché, come ha indicato alcuni anni or sono Carmelo Vigna, da un punto di vista speculativo «la verità di Marx è Gentile» (C. Vigna, *Gentile interprete di Marx*, in *Enciclopedia '76-'77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1977, p. 895; del medesimo autore è da vedere anche *Le origini del marxismo teorico in Italia*, Città Nuova, Roma 1977). Ma questo è un discorso che ci porterebbe lontano e che esula dai limiti tematici che ci siamo imposti in questa sede.

ha potuto attingere precisamente in ragione del confronto con l'attualismo gentiliano.

Di più ancora: si può finanche riconoscere nell'attualismo gentiliano – e questo lo riconduce in modo ancora più radicale e profondo all'orizzonte della contemporaneità – uno dei maggiori protagonisti della vicenda (alla quale poc'anzi si è fatto cenno e che costituisce il filo conduttore più evidente e significativo dell'interpretazione che da tempo Emanuele Severino propone della conformazione e dello sviluppo della cultura contemporanea e, nell'ambito di quest'ultima, della filosofia di Gentile) di progressivo disconoscimento degli immutabili e di crescente 'adeguazione' alla (presunta) evidenza del divenire inteso come uscire dal nulla e ritornare nel nulla.

Una vicenda della quale l'attualismo gentiliano deve essere ritenuto uno dei momenti più significativi anzitutto in ragione del proprio carattere fundamentalmente antiassolutistico: Giovanni Gentile – ha scritto Severino – «è stato uno dei pensatori più radicalmente *antiassolutisti* della cultura contemporanea. Gentile non è estraneo alla temperie generale della cultura e del pensiero contemporaneo. Anzi, Gentile ha fatto con potenza radicale quello che tutta la cultura contemporanea ha fatto e sta facendo. La *potenza* del pensiero di Gentile – quella, a mio avviso, con la quale non si sono ancora fatti i conti – si riferisce alla circostanza che l'antiassolutismo esige la distruzione di ogni struttura assoluta e immutabile, di ogni totalitarismo. Il pensiero di Gentile si inserisce nel contesto della filosofia contemporanea – con una potenza che forse è eguagliata da Nietzsche, ma non certo da Heidegger –, per mostrare l'impossibilità che ci sia qualcosa (secondo la pretesa che era anche del fascismo²²) che abbia la capacità di fermare il movimento storico»²³.

²² «Se c'è una filosofia che per essenza sia l'opposto di ciò che l'assolutismo fascista voleva essere, questa è la filosofia di Giovanni Gentile» (E. Severino, *Giovanni Gentile distruttore degli assoluti*, in *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, p. 57).

²³ Severino, *Giovanni Gentile distruttore degli assoluti*, p. 57. La lettura severiniana dell'attualismo (del tutto coerente con l'interpretazione complessiva che Severino ha proposto della storia della filosofia occidentale come storia del nichilismo) ha cominciato a maturare già in uno dei suoi primissimi scritti, quelle *Note sul problematicismo italiano* nelle quali veniva sottolineato come il punto d'arrivo dell'attualismo e il punto di partenza del pensiero post-attualistico consistessero nella capacità di segna-

Non si può che soprassedere, in questa sede, dall'approfondimento dell'accenno al rapporto tra Gentile e il fascismo²⁴. Così come non si può che accennare di passaggio, qui, alla nuova curvatura speculativa che questo nodo cruciale dell'attualismo – l'affermazione cioè che «lo spirito non è essere o sostanza, ma *processo costruttivo, o svolgimento*»²⁵ inarrestabile; che «concepire [...] uno spirito inizialmente perfetto, o uno spirito, quando che sia, definitivamente perfetto, è non concepirlo»²⁶ – potrebbe acquistare ove venisse letto alla luce dei più recenti sviluppi degli scritti di Emanuele Severino, segnatamente alla luce dell'affermazione dell'«impossibilità che un qualsiasi essente che incomincia ad apparire impedisca – ossia renda impossibile – il sopraggiungere di ogni altro essente, cioè impedisca il proprio oltrepassamento e configuri, stabilisca e sigilli il volto definitivo del contenuto che appare»²⁷.

Tutto questo oltrepassa i limiti imposti a queste pagine. Torna utile, piuttosto, che ci si soffermi almeno brevemente sul signifi-

re «la risoluzione definitiva del rapporto di trascendenza dell'essere al pensiero» (E. Severino, *Note sul problematicismo italiano*, Vannini, Brescia 1950; ora – con modifiche – in Id., *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994, p. 369). La lettura severiniana dell'attualismo si è poi concretizzata in altri scritti significativi, tra i quali spiccano *Attualismo e 'serietà' della storia* (in *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando, Roma 1981²) e due saggi contenuti in *Oltre il linguaggio* (Adelphi, Milano 1992), rispettivamente dedicati al rapporto tra Gentile e Nietzsche e a quello tra attualismo e problematicismo.

²⁴ Qualche osservazione di massima l'ho proposta in un saggio (*La società aperta di Gentile*), che funge da prefazione a una raccolta, da me curata qualche anno fa, di alcuni importanti scritti filosofico-politici del filosofo siciliano (G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, a cura di G. Brianese, Gallone Editore, Milano 1997, pp. XXI-XLIX); in quella sede si troveranno anche talune indicazioni bibliografiche relative alla letteratura critica sull'argomento. Importanti considerazioni sono state sviluppate, più di recente, da Fabio Farotti nel volume *Gentile e Mussolini. La filosofia del fascismo (e oltre). Discussione sull'attualismo*, Pensa Multimedia, Lecce 2001; del medesimo studioso è da vedersi anche il ponderoso volume *Senso e destino dell'attualismo gentiliano*, Pensa Multimedia, Lecce 2000, che al volume su *Gentile e Mussolini* è strettamente connesso.

²⁵ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro* (d'ora in poi TGS), IV, 1, in OFG, p. 490, corsivo mio.

²⁶ Id., TGS, IV, 4, in OFG, p. 492. «Esso – prosegue Gentile – né fu in principio, né sarà alla fine, perché non è mai: *diviene*. Il suo essere consiste appunto nel suo divenire, che non può avere né un antecedente né un conseguente, senza cessar di divenire» (*ibidem*).

²⁷ E. Severino, *La Gloria. ἄσσα οὐκ ἔλπονται: risoluzione di «Destino della necessità»*, Adelphi, Milano 2001, p. 93.

cato speculativo che assume, nell'orizzonte interpretativo severiniano, l'*antiassolutismo* di Gentile, al fine di accostarci con un più solido equipaggiamento concettuale al senso dell'intersoggettività secondo l'attualismo.

Dal punto di vista di Severino, come si è incominciato ad accennare, l'epoca contemporanea è il 'luogo' che vede progressivamente tramontare – tramontare necessariamente – tutti gli immutabili dei quali è stata costellata la storia dell'Occidente. Di questa vicenda Giovanni Gentile è stato, precisamente in forza della propria radicale opzione antiassolutistica, non solo uno dei maggiori protagonisti, ma colui il quale, in qualche modo, l'ha potuta condurre alle estreme conseguenze: il filosofo che più lucidamente e potentemente di ogni altro ha messo in atto in modo radicale la distruzione degli immutabili e degli assoluti, coniugando il principio idealistico «per il quale una realtà immutabile ed esterna al pensiero è un presupposto inaccettabile» alla «consapevolezza che una realtà presupposta al pensiero è una realtà immutabile rispetto al pensiero, ossia rispetto a ciò che, per Gentile, è la vera dinamicità, il vero *divenire* dell'essere»²⁸.

Allo stesso pensiero hegeliano Gentile poteva imputare precisamente di aver mantenuto, suo malgrado, un residuo di carattere naturalistico che gli aveva precluso la possibilità di cogliere la verità della dialettica e del divenire. Nelle pagine de *La riforma della dialettica hegeliana* Gentile, discutendo la celebre pagina della *Scienza della logica* nella quale Hegel affronta il problema del rapporto tra essere, nulla e divenire, osserva che il modo in cui la dialettica hegeliana ha preteso di risolvere il problema del divenire come unità di essere e non-essere non poteva che metter capo a un risultato antitetico rispetto a quello che il filosofo tedesco s'era proposto, in quanto in quel modo si realizzerebbe un «concetto antidialettico per eccellenza», ossia quella «neutralizzazione del divenire nel divenuto»²⁹ la quale rende impossibile il dispiegarsi del divenire: «come l'essere svanisce nel non-essere, anche il divenire svanirebbe nella negazione del divenire»³⁰.

La dialettica hegeliana, in buona sostanza, pur intendendo

²⁸ Id., *Giovanni Gentile distruttore degli assoluti*, p. 58.

²⁹ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, I, IV, Sansoni, Firenze 1975, p. 17.

³⁰ *Ibidem*.

essere uno strumento dinamico di comprensione della realtà, si risolverebbe a giudizio di Gentile in un'ennesima riaffermazione della staticità e dell'alterità dell'essere rispetto al pensare; a tal punto che Gentile può spingersi sino ad affermare che Hegel aveva posseduto solamente «l'intuizione vaga del divenire»³¹, non però il suo vero concetto; e non lo poteva possedere in quanto, «invece di realizzarlo, come avrebbe dovuto, per pensarlo dialetticamente e conforme al principio dell'identità di essere e pensiero», si sarebbe limitato ad analizzarlo³².

Se vogliamo utilizzare ancora una volta le categorie interpretative severiniane, potremmo dire che neppure la dialettica hegeliana è riuscita, dal punto di vista di Gentile, a oltrepassare effettivamente *ogni* immutabile (ossia l'immutabile come tale). L'intento di Hegel, dal punto di vista di Gentile, è corretto, e consiste nella volontà di negare che vi sia una realtà immutabile esterna al pensiero. L'esito al quale perviene, tuttavia, non è felice, giacché la dialettica hegeliana non riesce a condurre effettivamente a termine tale negazione e non porta il pensiero al concetto autentico della dialettica – ossia al concetto autentico del divenire, se è vero che «il problema del divenire come unità dell'essere e del non-essere è già tutto il problema della dialettica»³³.

La realizzazione compiuta di questa negazione radicale e il conseguimento di una visione del divenire inteso come atto del pensiero che, ponendo attualmente se stesso, pone il mondo, costituisce appunto, secondo Severino, uno dei tratti più caratteristici – che pure non sempre è stato adeguatamente considerato dagli studiosi – dell'attualismo gentiliano che, in questo modo, è riuscito davvero a liberarsi di *ogni* immutabile, persino di quell'immutabile *sui generis* che sarebbe costituito da un divenire presupposto come un che di indipendente rispetto al pensiero che lo pensa³⁴.

Riepiloghiamo brevemente quest'ultima sequenza di osservazioni, aggiungendo qualche considerazione ulteriore: il pensiero filosofico, secondo Severino, «apre e protegge la dimensione del divenire»³⁵: *la apre*, nel senso che è stata la filosofia a stabilire, una volta per tutte, le categorie concettuali che hanno consentito di pensare il divenire come un uscire e un ritornare nel niente da parte degli essenti e di pensare la realtà sotto il segno del tempo; *la protegge*, nel senso che, considerando quella dimensione come l'evidenza prima e ineludibile, il pensiero filosofico ha costruito nella sua storia un poderoso apparato concettuale con il quale si è proposto di rendere ragione del divenire, per lo più mettendolo in vario modo in relazione con l'assoluto e con l'immutabile.

Il divenire, inteso nel senso sopra richiamato, è stato evocato per la prima volta dal pensiero greco³⁶, nel senso che i Greci per primi – segnatamente Parmenide – hanno pensato quelle categorie dell'essere e del nulla che hanno reso possibile pensare il divenire in modo davvero radicale (ossia, appunto, come uscire e rientrare nel nulla da parte degli essenti).

La storia dell'Occidente ha poi in vario modo declinato il senso dell'immutabile e della sua relazione con il divenire, sforzandosi da un lato di dar ragione del divenire e dall'altro e in modo complementare di edificare una regione sicura, posta al riparo dall'imprevedibilità minacciosa del divenire stesso, inteso nel senso radicale al quale s'è fatto cenno.

Il pensiero contemporaneo, a partire da questa radice profonda, si è sviluppato e continua a svilupparsi come progressiva consapevolezza della «incompatibilità tra esistenza del divenire ed esistenza dell'immutabile»³⁷ e, all'interno di questo processo,

apparente perché non aggiunge nulla di nuovo. Ma poiché questo svolgimento non è apparente, ma "evidente" e "certo" [...], si deve concludere che apparente e inesistente è il divenire che è stato presupposto al pensiero [...]. La "serietà della storia" è l'innovazione creatrice, libera, imprevedibile del divenire, e tale innovazione è possibile solo se il divenire è inteso come lo svolgimento evidente del pensiero» (E. Severino, *Attualismo e problematicismo*, in Id., *Oltre il linguaggio*, pp. 103-104).

³⁵ Id., *Oltre il linguaggio*, p. 77.

³⁶ «Prima dei Greci il divenire non appare: non appare il divenire al quale si rivolge e in cui si mantiene l'intera civiltà occidentale» (*ibi*, p. 78).

³⁷ *Ibi*, p. 79.

³¹ Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, p. 22.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibi*, p. 15.

³⁴ «Per l'attualismo [...] il divenire è "certo" e "evidente", solo se è inteso come "pensiero in atto", come l'atto del pensiero che pone il mondo – e non come dinamismo di una realtà esterna e indipendente dal pensiero. [...] Concepito come un antecedente del pensiero, al quale il pensiero deve adeguarsi, il divenire si trasforma cioè in un immutabile, rispetto al quale lo svolgimento creativo del pensiero diventa

Gentile (come, per altri versi, Nietzsche³⁸ e Leopardi³⁹) rappresenta l'estrema consapevolezza della circostanza che, «una volta affermata l'esistenza del divenire, il divenire è destinato a non rimanere una parte del tutto e cioè è destinato ad essere inteso come il tutto, attraverso la distruzione di ogni immutabile che pretenda di dividersi il tutto col divenire»⁴⁰. È in questo senso che il tutto, per Gentile, viene a identificarsi con il divenire inesauribile dello spirito, con il farsi stesso del pensiero in atto: «L'atto così inteso, è evidente, non può essere altro che il pensiero che si pensa: non il libro che fu scritto, ma il libro che si viene scrivendo: non pensiero già pensato (o pensabile perché in se stesso determinato anche prima che sia pensato), ma quel pensiero che è pensato in quanto pensante: cioè un pensiero il cui oggetto coincide col soggetto»⁴¹.

Così stando le cose, qualsiasi discorso intorno al senso del trascendentale e dell'intersoggettività nella filosofia di Gentile potrebbe aprirsi e chiudersi qui, dicendo che dal punto di vista del filosofo la totalità delle determinazioni è costituita dalla stessa totalità del pensiero che attualmente pensa se stesso («Nulla trascende il pensiero»; o detto altrimenti, «il pensiero è assoluta immanenza»⁴²) e che, per conseguenza, l'orizzonte del trascendentale coincide con (ed è esaurito da) l'orizzonte medesimo del pensare: autentico trascendentale, per Gentile, è solo il pensiero in atto che, come tale, si pone (si auto-pone) come l'intero che

³⁸ Nietzsche, proclamando, con le parole dell'uomo folle, la morte di Dio, ha proclamato appunto «la morte della dimensione stessa dell'immutabile» (*ibi*, p. 81) e ha indicato nella figura dell'Oltre-uomo «il riconoscimento della creatività originaria del divenire» (*ibi*, p. 82), la capacità di dire-sì alla vita in tutti i suoi aspetti, anche in quelli più terribili e devastanti.

³⁹ Cfr. soprattutto E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990; Id., *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 1997.

⁴⁰ Id., *Gli abitatori del tempo*, p. 117.

⁴¹ G. Gentile, *Avvertimenti attualisti*, in OFG, p. 707. E nella TGS: «Sottraetevi all'ordinaria e inconsapevole astrazione per cui la realtà è quella che voi pensate, mentre, se voi la pensate, non può essere se non nel vostro pensiero; mirate con fermo occhio a questa vera e concreta realtà che è il pensiero in atto; e la dialetticità del reale vi apparirà evidente e certa come certo ed evidente è a ciascuno di noi l'aver coscienza di ciò che pensa: il vedere, per esempio, quello che vede» (IV,18, in OFG, p. 505).

⁴² G. Gentile, *L'atto del pensare come atto puro*, in OFG, p. 319.

unifica la molteplicità (solo apparentemente irrelata) delle determinazioni. Nel capitolo XVI della *Teoria generale dello spirito come atto puro*, per esempio, Gentile scrive: «La nostra dottrina dunque è la teoria dello spirito come atto che pone il suo oggetto in una molteplicità di oggetti, e insieme risolve la loro molteplicità e oggettività nell'unità dello stesso soggetto. Teoria, che sottrae lo spirito a ogni limite di spazio e di tempo e da ogni condizione esteriore; rende pure impensabile ogni sua reale moltiplicazione interna»⁴³. E, poche righe più avanti, soggiunge: «Quando la realtà ci apparisce molteplice, egli è che non se ne vede la radice, in cui è la sua concretezza, e in cui tutta quanta, pur molteplice, è una. Sicché il vero concetto della realtà molteplice deve consistere non in una molteplicità di concetti, bensì in un concetto unico, che sia intrinsecamente determinato, mediato, svolto in tutta la molteplicità dei suoi momenti positivi. In conseguenza, poiché l'unità è del soggetto che concepisce il concetto, la molteplicità dei concetti, ossia delle cose, non può essere se non la scorza superficiale di un nocciolo che è un concetto solo: il concetto del soggetto centro di tutte le cose. Il vero concetto, che propriamente ci sia, è perciò autoconcetto (*conceptus sui*)»⁴⁴. Il che non allude in alcun modo – come è chiaro – a una qualche astrazione concettuale che perda di vista la multiformità concreta del reale; astratte, al contrario, sono le determinazioni laddove vengano intese come estranee all'autoposizione del pensiero attuale, veramente concrete quelle che sono da esso attualmente pensate (e, con ciò, «radicate» in esso). Sì che, «poiché di realtà, in universale, noi possiamo parlare soltanto mediante concetti», e poiché dunque «la sfera del reale combacia con la sfera del concetto», ne segue che «il soggetto, che concepisce sé concependo tutto, è la realtà stessa»⁴⁵.

Ma di quale soggetto si tratta? L'attualismo, ponendosi alla confluenza di due importanti percorsi di pensiero – quello della filosofia italiana a partire dal Rinascimento e che, attraverso Vico,

⁴³ Id., TGS, XVI, 1, in OFG, p. 652.

⁴⁴ Id., TGS, XVI, 1, in OFG, pp. 652-653.

⁴⁵ Id., TGS, XVI, 1, in OFG, p. 653. Per un'intelligente discussione critica di questa pagina gentiliana cfr. C. Vigna, *Attualismo, problematicismo, metafisica*, in Id., *Il frammento e l'intero*, pp. 325 ss. (in part. pp. 327-335).

è giunto sino all'età risorgimentale, e quello compiuto dalla filosofia tedesca, in particolare nel tratto che porta da Kant a Hegel – ritiene di poter conseguire due risultati principali: l'inveramento dell'Io trascendentale kantiano (che deve perdere il suo carattere eminentemente formale, il suo essere condizione meramente formale dell'esperienza possibile per porsi appunto come «la realtà stessa») e l'individuazione dell'autentico significato della dialettica (che – come s'è accennato – deve perdere ogni residuo di carattere naturalistico).

Quanto al primo punto va ricordato che Gentile considera quello dell'Io trascendentale kantiano come un guadagno fondamentale nella storia del pensiero filosofico, anche se di tale conquista Kant medesimo non aveva avuto «piena coscienza»⁴⁶. Il criticismo kantiano, infatti, aveva indicato (pur senza realizzarla, dato che Kant restò intrappolato nella rete del punto di vista naturalistico, come è dimostrato dal ricorso al *noumeno*) la possibilità di intendere il pensiero come «atto in atto»⁴⁷, vale a dire come la dimensione intrascendibile e inoggettivabile nella quale può realizzarsi in modo autentico l'«unità profonda» dell'intero⁴⁸. Ha mostrato, detto altrimenti, quel che già Berkeley aveva colto, ossia «che la realtà non è pensabile se non in relazione col l'attività pensante per cui è pensabile; e in relazione alla 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»⁴⁹.

Quanto al secondo punto, si trattava per Gentile di 'riformare' la dialettica hegeliana liberando anch'essa – come l'Io trascendentale kantiano – da ogni residuo di carattere naturalistico. In luogo della dialettica hegeliana, che secondo Gentile non è riuscita a essere se non una mera dialettica del pensato, l'attualismo propone una dialettica del pensare come la sola che renda possibile intendere in modo concreto quel divenire in cui consiste il farsi stesso dell'Io trascendentale: «l'attualità eterna (senza passato

⁴⁶ G. Gentile, *TGS*, I, 5, in OFG, p. 462.

⁴⁷ Id., *TGS*, I, 6, in OFG, p. 463.

⁴⁸ Id., *TGS*, I, 7, in OFG, p. 465.

⁴⁹ Id., *TGS*, I, 1, in OFG, p. 459.

e senza futuro) dello spirito non è concepibile mediante la logica dell'identità propria della vecchia metafisica della sostanza»⁵⁰, ma solo per mezzo di una dialettica che non è più né quella platonica – la quale era «una dialettica statica delle idee pensate»⁵¹ – né quella hegeliana – la quale, pur essendo stata considerata dallo Hegel «come il movimento delle idee pensanti», si lasciò tuttavia sfuggire «l'assoluta soggettività del pensare»⁵².

L'attualismo ritiene di possedere un principio – l'attualità della soggettività concreta del pensiero – e un metodo – quello della vera dialettica – che, superando in modo radicale ogni forma di dualismo nella direzione della più rigorosa immanenza, consentono una interpretazione dell'intero dell'essere come *totalità spirituale diveniente*, come sviluppo di quella attività pensante nella quale l'Io consiste: «Il mio pensiero è che l'Io non esca mai da sé», scrisse Gentile nel 1924 rispondendo ad alcune critiche che gli erano state mosse, quello stesso anno, da Armando Carlini nelle pagine del «Giornale critico della filosofia italiana». L'Io realizza se stesso svolgendosi in modo circolare come inesausta attività di mediazione di ciò che esso stesso produce entro di sé. La mediazione tra il soggetto e l'oggetto viene dunque operata dall'Io medesimo e si configura per ciò come «una mediazione sempre intima a lui stesso» nella quale solo in senso improprio (vale a dire in modo astratto) l'oggetto può essere ritenuto come una realtà esterna rispetto al soggetto pensante, mentre esso è piuttosto il soggetto stesso che si ritiene estraneo a sé medesimo «perché la sua mediazione è appunto prender coscienza di sé, e in questo atto sdoppiarsi in soggetto e oggetto, antitetici e correlativi»⁵³.

Ma che ne è, alla luce di queste premesse, della possibilità di una autentica relazione tra i soggetti? Che ne è, prima ancora, della possibilità stessa di affermare l'esistenza di una pluralità di coscienze? Non siamo forse costretti, a questo punto, a ricono-

⁵⁰ Id., *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze 1981, p. 24.

⁵¹ *Ibi*, p. 25. Cfr. anche *TGS*, IV, 10, in OFG, p. 496, dove si afferma che, per questo, «la dialettica platonica è solo una *apparente* dialettica» (corsivo mio).

⁵² Gentile, *Introduzione alla filosofia*, p. 25.

⁵³ *Ibi*, p. 222.

scere che quella forma di immanentismo radicale che l'attualismo ha inteso essere⁵⁴ è segnata in modo irrimediabile dal solipsismo?

Il carattere solipsistico dell'immanentismo idealistico è stato da più parti sottolineato e indicato come un limite inoltrepasabile dell'attualismo. Un idealismo rigorosamente immanentistico come quello di Gentile si porrebbe infatti – come ha scritto Gustavo Bontadini – «decisamente contro il pluralismo, cioè contro la posizione della molteplicità dei soggetti, ciascuno formalmente sostanzialmente indipendente, riguardata come la concezione volgare»⁵⁵; e non sarebbe in condizione di eludere la deriva solipsistica precisamente in ragione del proprio carattere rigorosamente immanentistico⁵⁶: «Noi non pretendiamo – ha scritto ancora Bontadini – che l'idealismo sia immediatamente solipsismo, ma che al solipsismo debba ridursi quando vuol negare l'esistenza di una realtà non sperimentata, e, da ultimo, di un Assoluto trascendente l'esperienza umana»⁵⁷.

L'orizzonte dell'intero – almeno da Kant in avanti, per ciò che concerne l'esperienza di pensiero che qui ci interessa – viene consegnato alla soggettività trascendentale e non appartiene più, com'era stato per la filosofia prekantiana, all'oggettività naturalisticamente intesa. A giudizio di Gentile, tuttavia, nemmeno in

⁵⁴ «Tutto il realismo fino al criticismo kantiano, rimane sul terreno [della] trascendenza. Vi rimane ogni filosofia la quale, anche se riduca tutto all'esperienza, questa intenda come qualche cosa di oggettivo, e non come l'atto dell'Io pensante in quanto pensa, realizzando la realtà dello stesso Io: una realtà fuori della quale non è dato pensare nulla di indipendente e per sé stante. Questo è il punto fermo, a cui si attacca l'idealismo attuale»: «l'immanenza di tutto il pensabile all'atto del pensare; o, *tout court*, all'atto; poiché di attuale [...] non c'è se non il pensare in atto; e tutto quello che si può pensare come diverso da questo atto, si attua in concreto in quanto è immanente all'atto stesso» (G. Gentile, *Concetti fondamentali dell'attualismo*, 2, in OFG, p. 759).

⁵⁵ G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 93.

⁵⁶ La filosofia gentiliana, per Bontadini, si configura come «assoluta immanenza, proclamazione dell'unità dell'esperienza in luogo di Dio» (*ibi*, p. 96) e il concetto gentiliano dell'Atto «coincide con quello dell'unità dell'esperienza» (*ibi*, p. 191).

⁵⁷ Bontadini, *Studi sull'idealismo*, p. 94. Poche righe più avanti, il filosofo scrive che «intanto l'immanenza ha un senso, definito e caratteristico in quanto [...] sia la proclamazione dell'assolutezza dell'unità dell'esperienza: tesi, quest'ultima, cui deve ridursi, se già non c'è, la filosofia gentiliana, per lasciare intendere il suo significato storico, dopo il Positivismo, di cui essa non può non teorizzare le conquiste» (*ibi*, pp. 94-95).

quel tratto dello sviluppo storico della filosofia che va da Kant a Hegel il pensiero ha saputo portare fino in fondo questa trasformazione e liberarsi in modo completo del naturalismo e del dualismo affermando il carattere infinito e infinitamente libero dell'Io: «Tutto è in me, in quanto Io ho in me il tempo e lo spazio come ordini di tutto ciò che si rappresenta nell'esperienza [...]». Per questa sua infinità, a cui tutto è immanente, l'Io è libero»⁵⁸.

Tutto è in me. Potrebbe essere più esplicito l'esito solipsistico? Come altro potrebbe configurarsi l'Io dell'attualismo se non come ripiegamento su se stesso e in se stesso? Eppure da un lato Gentile è risolutamente determinato a negare un esito di questo genere, dall'altro l'opera alla quale è rimasto consegnato il suo testamento spirituale – *Genesi e struttura della società* – si muove in una direzione radicalmente diversa, indicando proprio nella società intesa come 'luogo' dell'accadere della relazione intersoggettiva la realtà autenticamente propria dell'umano e suggerendo la possibilità che l'attualismo sia interpretabile (quanto meno – ma verosimilmente non solo – dal punto di vista dell'etica e della filosofia della prassi) come una filosofia capace di un oltrepasamento concreto del solipsismo, magari proprio nella direzione, alla quale più sopra s'è fatto cenno, di un superamento del carattere soggettivistico dell'io⁵⁹.

Che Gentile non intendesse l'attualismo come una filosofia solipsistica risulta peraltro in modo del tutto esplicito anche da altri suoi scritti: «L'Io del solipsista è un Io particolare e negativo, che perciò può sentire la sua solitudine e l'impossibilità di uscirne. Perciò il solipsista è egoista. Nega il bene, come nega la verità. Ma il suo Io è negativo perché è identico a se stesso; e cioè cosa, e non spirito»⁶⁰; quello dell'attualismo, viceversa, «è il principio della progressiva infinita universalizzazione dell'Io stesso, il quale in tal senso è infinito, e non esclude nulla da sé. Ogni limite è supera-

⁵⁸ G. Gentile, *Concetti fondamentali dell'attualismo*, 4-5, in OFG, pp. 760-761.

⁵⁹ «La filosofia dell'atto, nel suo esito più rigoroso, viene a coincidere con l'inabissamento dell'io non più determinabile come fondamento positivo del mondo, ma come quell'*accadere del mondo* che si dà ad essere nel suo semplice e puro accadere. Se ciò è vero, la concettualità dell'atto può essere adeguatamente compresa solo se la si interpreta alla luce dell'inabissarsi della soggettività» (Natoli, *Evanescenti dell'io*, p. 259).

⁶⁰ Gentile, *Concetti fondamentali dell'attualismo*, p. 769.

bile per quest'intima energia che è la stessa energia del pensiero pensante»⁶¹, compreso quel limite che è costituito dall'orizzonte dell'Io solipsisticamente inteso.

Questa «energia» capace di superare ogni limite trova una delle proprie raffigurazioni più efficaci nella dimensione della società. È qui, forse più che altrove, che tocchiamo con mano il senso di appartenenza della coscienza individuale a una dimensione inesauribilmente in trasformazione nella quale ciascuno è ciò che è non in ragione della propria individualità isolata quanto piuttosto della rete di relazioni che lo unisce a ciascun altro e della comune appartenenza a una realtà – quella sociale, appunto – che non sovrasta gli individui, forzandoli a essere ciò che essi non sono, ma che costituisce il terreno al quale essi per loro stessa natura appartengono.

Punto fermo della dottrina gentiliana è la persuasione che «l'individuo umano non è un atomo» e che «immanente al concetto di individuo è il concetto di società»⁶². Non potrebbe essere diversamente, stante la radicale negazione dell'isolamento e dell'astrazione che caratterizzano l'attualismo⁶³, la quale importa che la molteplicità non possa essere intesa come la molteplicità di enti separati e irrelati l'uno rispetto all'altro, ma sempre e solo come una molteplicità unificata dall'attività inesauribile dello spirito. Questo vale per le cose⁶⁴, ma con evidenza ancora maggiore vale per quegli enti affatto particolari che sono gli esseri umani, i quali solo per equivoco possono essere atomisticamente intesi come individui indipendenti gli uni rispetto agli altri, ciascuno dotato di una propria specifica e autonoma consistenza: il sog-

⁶¹ *Ibi*, p. 770 (corsivo mio).

⁶² G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, IV, 1, a cura di G. Brianeese, Gallone Editore, Milano 1997, p. 36 (d'ora in poi GS).

⁶³ «La distinzione tra pensiero astratto e pensiero concreto è [...] la chiave di volta di tutta la nostra dottrina» (G. Gentile, *TGS*, VIII, 1, in OFG, p. 537).

⁶⁴ «La molteplicità delle cose non sta accanto all'unità dell'Io; essa appartiene alle cose in quanto queste sono oggetto dell'Io, ossia in quanto tutte vengono raccolte nell'unità della coscienza. Le cose sono molte in quanto sono insieme, raccolte nell'unità della sintesi [...]. Quindi, in tanto c'è molteplicità, in quanto c'è sintesi di molteplicità e di unità. La molteplicità, per essere quella molteplicità che è propria dell'oggetto della coscienza, implica la risoluzione della molteplicità stessa; implica cioè l'unificazione di questa nel centro a cui tutti i raggi infiniti della sfera convergono» (G. Gentile, *TGS*, III, 16, in OFG, p. 486).

getto, «per essere se stesso, deve rinunciare, non può non rinunciare alla sua solitudine: *deve essere con un altro; è con un altro*»⁶⁵. Questo «altro» potrà anche apparire, se considerato astrattamente, come un che di estraneo alla coscienza, se non addirittura come qualcosa di ostile, «ma la logica dell'atto spirituale importa che la cosa diventi *alter*, e l'*alter* si avvicini e parli e collabori col soggetto in una vita spirituale comune»⁶⁶. Questo vale per qualsiasi relazione, segnatamente per quella che, astrattamente, riteniamo si instauri tra individui, ciascuno dei quali viene pensato come estraneo all'altro.

Certo, si potrebbe sostenere che la società si costituisca precisamente come momento unificante di queste individualità preesistenti, ma si cadrebbe in questo modo in un equivoco analogo a quello nel quale sono caduti coloro i quali hanno ritenuto che il pensiero fosse un'attività che, in un modo o nell'altro, doveva riuscire a cogliere il senso e la struttura di una realtà esterna a esso e a esso preesistente. Pensare ciascun uomo come un'individualità finita e particolare e la società come la società degli individui, più o meno artificiosamente costruita per collazione di finitezze trascendibili, significa assumere precisamente quel punto di vista che all'attualismo ripugna: «Contro questo atomismo sociale e politico, che frantuma e sopprime l'unità sostanziale della convivenza umana, rendendola accidentale e privandola perciò di ogni valore che sia un valore assoluto, e cioè un valore vero, non c'è uomo di energica coscienza morale che non si ribelli. Siffatto atomismo è infatti, come ogni atomismo, materialismo; e il materialismo è il crollo di ogni moralità»⁶⁷.

Primo non è l'individuo (dal quale sorgerebbe, per progressiva unificazione, la società): prima, dal punto di vista dell'attualismo, è la società, la quale dunque ha sì un'origine, ma puramente «ideale»⁶⁸, e sorge cooriginariamente al sorgere dell'autocoscienza: «Il costituirsi dialettico dell'autocoscienza è lo stesso formarsi della società trascendentale»⁶⁹, la quale dunque non esiste né prima né indipendentemente da quella.

⁶⁵ GS, IV, 4, pp. 38-39 (corsivo mio).

⁶⁶ *Ibi*, p. 39.

⁶⁷ GS, II, 2, p. 16.

⁶⁸ GS, IV, 7, p. 43.

⁶⁹ *Ibidem*. E, prosegue Gentile, «non si tratta qui di un'astratta dialettica dello spirito conoscitivo; ma della reale dialettica dello spirito nella sua praticità».

Conoscere se stessi⁷⁰ significa anzitutto riconoscere la propria appartenenza a una comunità sociale e statale nella quale ciascuno, incontrando l'altro, incontra se stesso (e, per converso, incontrando se stesso incontra l'altro): «l'altro, diciamo così, empirico, che è prima di tutto persona fisicamente diversa da noi, dal punto di vista della dialettica pratica onde questo altro è il nostro altro ed entra in rapporto con noi, è né più né meno di quell'altro, che ci si presenta da principio in sede trascendentale. Non ci sono due altri: uno trascendentale e l'altro empirico. L'empirico è lo stesso trascendentale, con in più taluni riferimenti determinati dal processo dell'esperienza»⁷¹.

Un incontro, quello dell'io con l'altro, che vive sotto il segno unificante della spiritualità⁷² e che non cessa mai di rinnovarsi, assumendo forme sempre nuove come sempre nuove sono le forme assunte dal divenire dello spirito; un incontro che non ha termine nemmeno dinanzi alla morte⁷³, anch'essa vista da Gentile come «un fatto sociale»⁷⁴ che è possibile solamente sotto la specie della relazione intersoggettiva: «Paradossalmente può dirsi che il solitario non muore»⁷⁵, e che quel farsi muto del corpo in cui la morte consiste ha bisogno anch'esso di un interlocutore, il quale non è indifferente alla morte dell'altro in quanto egli è «il nostro altro»⁷⁶ e che, a dispetto del suo apparire esanime, «rimane per altro presente: non più nostro e pur sempre nostro, perché negato nella sua astrattezza e riportato nel seno del concreto atto spirituale. *Resurrexit, non est hic; est nobiscum, immo in nobis*. E questo Noi non si può scavalcare senza che venga meno la stessa esperienza – l'unica possibile – della morte»⁷⁷. L'esperienza della

⁷⁰ «*Nosce te ipsum*: questo è il punto»; sono queste – come è noto – le parole con le quali si conclude *Genesi e struttura della società* (GS, XIII, 7, p. 163).

⁷¹ GS, IV, 7, p. 44.

⁷² «Ogni rapporto spirituale, ogni comunicazione tra la nostra e l'altrui realtà interiore, è essenzialmente unità» (TGS, I, 7, in OFG, p. 465).

⁷³ Sull'esperienza della morte nel pensiero di Gentile è da vedere il denso saggio di G. Sasso, *L'atto, il tempo, la morte*, in Id., *Filosofia e idealismo. II. Giovanni Gentile*, pp. 53-164.

⁷⁴ GS, XIII, 7, p. 161.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ GS, XIII, 7, p. 162.

⁷⁷ *Ibidem*.

quale, per conseguenza, si trasfigura in una esperienza di immortalità⁷⁸ precisamente in ragione del riconoscimento di quello che noi, in quanto spirito, siamo essenzialmente: «eterna autocritica, eterna rivoluzione»⁷⁹.

⁷⁸ «L'immortalità dell'uomo vivo è quella dell'uomo che vive perché muore sempre a se stesso: perché, così vivendo, egli si muove nella eternità» (*ibidem*).

⁷⁹ GS, XI, 5, p. 103.