



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CAGLIARI

SCUOLA DI DOTTORATO IN FILOSOFIA ED EPISTEMOLOGIA

DOTTORATO DI RICERCA

IN DISCIPLINE FILOSOFICHE

CICLO XXVIII

TITOLO TESI

**SUL PROBLEMA DELL'ASTRATTO. LA *MEDITATIO MORTIS* NELLA
FILOSOFIA DI G. GENTILE**

Settore scientifico disciplinare di afferenza

M – FIL/03

Presentata da: Marina Pisano

Coordinatore Dottorato: Prof. Andrea Orsucci

Tutor: Prof. Pierpaolo Ciccarelli

Esame finale anno accademico 2014 – 2015

INDICE

SUL PROBLEMA DELL'ASTRATTO. LA *MEDITATIO MORTIS* NELLA FILOSOFIA DI G. GENTILE

INTRODUZIONE	p. 5
CAP. I	
COMMENTO AL X CAP. DELLA <i>TEORIA GENERALE DELLO SPIRITO COME ATTO PURO</i>	
1. <i>Considerazioni introduttive</i>	p. 14
2. <i>L'attualismo e i due concetti di astratto</i>	p. 18
3. <i>Immortalità</i>	p. 31
4. <i>Dio e l'immortalità</i>	p. 45
5. <i>Il mondo e l'immortalità</i>	p. 56
6. <i>Al cuore delle ragioni</i>	p. 63
7. <i>Le sorti dell'astratto</i>	p. 67
CAP. II	
<i>FORMIDO MORTIS: L'IGNOTO NEL SISTEMA DI LOGICA COME TEORIA DEL CONOSCERE</i>	
1. <i>Le ragioni del Sistema di logica: il positivo che segue al negativo</i>	p. 75
2. <i>Il concetto dell'ignoto: un'altra figura dell'astratto</i>	p. 84
3. <i>Il significato del concetto di "autoanalisi" gentiliano</i>	p. 94
4. <i>"Chi non dubita non ama": ritorno al concetto di ignoto</i>	p. 103
5. <i>Essenza o esistenza? Contingenza o necessità? Ancora sul dubbio e l'ignoto</i>	p.107
6. <i>L'io indifferente: sull'aporia del dire l'indicibile</i>	p. 113
7. <i>Il valore del logo astratto</i>	p. 125
8. <i>Il divenire dell'atto: luce e tenebra della conoscenza</i>	p. 132
9. <i>La morte</i>	p. 141

10. <i>La particolare esistenza dell'ignoto (e della morte)</i>	p. 147
---	--------

CAP. III

IL SENTIMENTO E L'IMMORTALITÀ NELLA *FILOSOFIA DELL'ARTE*

1. <i>La crux philosophorum della meditatio mortis gentiliana</i>	p. 154
2. <i>L'attualismo tra le istanze dell'eternità e del divenire</i>	p. 162
3. <i>Il filo aureo del soggetto: l'arte e il sentimento</i>	p. 167
4. <i>Il sentimento tra immediatezza e dialetticità. Parte I</i>	p. 176
5. <i>Il sentimento tra immediatezza e dialetticità. Parte II</i>	p. 187
6. <i>Il sentimento e il pensiero concreto</i>	p. 203
7. <i>L'arte immortale: un possibile risolvimento?</i>	p. 215
8. <i>Il sentimento, o l'origine del divenire immortale</i>	p. 229

CAP. IV

L'ULTIMO CONTRIBUTO TEORICO AL PROBLEMA DELLA MORTE IN *GENESI E STRUTTURA DELLA SOCIETÀ*

1. <i>Riepilogo dei risultati della meditatio mortis gentiliana e l'Avvertenza di Genesi e struttura della società</i>	p. 242
2. <i>La nuova prospettiva teorica del IV capitolo di Genesi e struttura della società</i>	p. 249
3. <i>L'Io tra astratto e concreto</i>	p. 257
4. <i>L'Io e il nulla</i>	p. 266
5. <i>La dialettica dell'astratto concretamente concepito</i>	p. 272
6. <i>Il concetto di società tra empirico e trascendentale</i>	p. 279
7. <i>La meditatio mortis: riferimenti alla religione e alla eudemonia</i>	p. 285
8. <i>Equivoci sull'immortalità</i>	p. 294
9. <i>La morte dell'altro</i>	p. 301
10. <i>La morte dell'Io</i>	p. 306

INTRODUZIONE

SUL PROBLEMA DELL'ASTRATTO. LA *MEDITATIO MORTIS* NELLA FILOSOFIA DI G. GENTILE.

Il presente lavoro è dedicato all'analisi e al commento dei principali luoghi testuali in cui Giovanni Gentile, nell'arco della propria esperienza speculativa – seguendo la traccia di percorsi lineari ed espliciti, ma anche, nondimeno, la sottotraccia di sentieri argomentativi, e di intuizioni, più faticosamente oscuri ed impliciti – è andato progressivamente pensando, rielaborandolo a più riprese, il problema della morte. Sebbene la *meditatio mortis* non sia effettivamente una delle cifre investigative più ripetute e costanti all'interno degli studi del pensatore, essa si determina, tuttavia, come una riflessione *limite*, rispetto a cui l'attualismo è stato chiamato a rispondere circa i temi e le questioni più decisive della propria architettura speculativa. L'"attuosità" inesauribile dell'atto pensante; il portato ontologico delle determinazioni *pensate* di contro all'attività del soggetto *pensante*; l'eternità, eppure insieme anche il divenire del reale; inoltre, non ultima, la possibilità di ripensare daccapo la questione del cominciamento, sono tutte questioni che giungono a compiuta elaborazione, e si manifestano, accompagnandosi inestricabilmente al tema della morte.

Le opere gentiliane che il presente studio intende sottoporre ad analisi, interpellandole nella penombra speculativa della *meditatio*, sono principalmente quattro, corrispondenti peraltro ai quattro capitoli del presente lavoro: *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916); *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917-22); *La filosofia dell'arte* (1931); e in ultimo, *Genesi e struttura della società* (1946).

La prima e la seconda parte della presente disamina considerano rispettivamente il X capitolo della *Teoria generale* e il II capitolo della Parte IV del *Sistema di logica*. Attraverso l'analisi di queste opere, susseguitesì nella stesura a distanza di pochi anni, si è cercato di assecondare una duplice intenzione ermeneutica: in primo luogo, ci si è preoccupati di fornire un quadro espositivo delle principali *figure*

teoriche disimpegnate dalla riflessione gentiliana; mentre, in secondo luogo, ci si è impegnati nel tentativo di individuare un assunto speculativo *comune*, o, se si vuole, un *sostrato* concettuale più o meno implicito del discorso, che potesse fornire continuità prospettica alla varietà dei problemi emersi a partire dall'analisi dei testi, e che potesse fungesse da traccia da seguire per uscire dall'*empasse* di alcuni rilevanti nodi aporetici dell'attualismo.

Per quanto concerne le principali *figure teoriche* coinvolte nella *meditatio mortis* del pensatore, è bene sin da ora richiamare al fatto che esse non si limitano ad essere comparse concettuali utili e strategiche soltanto per la *messa a fuoco* del tema della morte, poiché esse rappresentano, altresì, i termini fondamentali e più generali attorno a cui viene interamente edificata l'impalcatura speculativa dell'attualismo; sicché, considerato da questo punto di vista, il tema della morte non può aggiungersi come prospetto investigativo *ulteriore* a queste figure, ma deve crescere nel seno di quegli stessi nodi teorici, rappresentandone la continuazione, lo sviluppo, e, nondimeno, come cercheremo di mostrare, l'approfondimento. Al severo e serrato stile argomentativo dell'attualismo si accompagna, intensificandolo, una diversa sapienza compositiva, cui corrisponde un'inquietudine di pensiero a cui solo la *meditatio* poteva adeguatamente corrispondere.

Limitandoci a considerare più da vicino quelle *figure teoriche* che compongono dall'interno, strutturandola, la riflessione sulla morte, è possibile schematizzare nel modo seguente l'architettura speculativa dell'attualismo: il *primo* elemento teorico impiegato dalla riflessione del filosofo è sicuramente quello del pensiero *concreto*, il quale delinea il perimetro dell'orizzonte *trascendentale* della realtà, ovvero la regione noetica all'interno della quale tutto ciò che “è” sorge e si mantiene nell'esistenza. Il *secondo* elemento preso in considerazione dal filosofo è invece quello dell'*astratto concretamente concepito*, mediante cui il pensatore definisce formalmente il profilo della “determinazione” *prodotta* dall'attività noetica della coscienza concreta, o, in altri termini, il “pensato” realizzato dall'idealità del “pensante”. La *terza* figura facente parte del quadro speculativo dell'attualismo, è, infine, quella dell'*astratto astrattamente concepito*, problematica figurazione concettuale attraverso cui Gentile cerca di

indicare il margine ed il limite dell'impercorribile ed inesistente "nulla" *ulteriore* alla regione del concreto.

Ora, come si è accennato in precedenza, questi tre elementi chiave dell'attualismo costituiscono lo scheletro argomentativo di fondo in relazione a cui filosofo conferisce forma alla sua *meditatio mortis*. La *tesi* principale sottesa alla riflessione del filosofo – tesi estrapolata dapprima nel sottosuolo concettuale implicito della *Teoria generale*, e osservata successivamente nella più esplicita movenza argomentativa del *Sistema di logica* – è invece ricapitolabile brevemente nel modo seguente: nella realtà interamente *ideale* del pensiero *concreto*, la morte non è un evento che possa riguardare in alcun modo l'assolutezza del pensiero trascendentale; eppure, a ben vedere, attraverso il lavoro di scavo ermeneutico svolto sul X capitolo della *Teoria*, comincia ad apparire chiaramente che la morte, paradossalmente, non è neppure un avvenimento che possa concernere le determinazioni prodotte dall'attività noetica di una siffatta coscienza. Difatti, se l'astratto *concretamente* inserito nella regione onto-noetica del concreto si rivelasse un elemento effettivamente "caduco" e "mortifero", ebbene, in quel caso, esso, proprio mediante la vicenda del suo annichilimento, andrebbe necessariamente a scavare un profondo vuoto d'essere in quella che, invece, non può che concepirsi come l'incorruttibile distesa del pensiero, e l'*ousia* dell'atto finirebbe per essere inquinata dall'interno da un'ingiustificabile *apousia*. Sì che, in ragione di questa considerazione, Gentile si ritrova infine a poter propriamente indicare l'espressione cadaverica della morte solo all'interno di quell'oscuro e indeterminabile "deserto" di nulla, che si è poc'anzi definito come l'astratto *astrattamente* concepito.

Per quanto questo assunto della *meditatio mortis* gentiliana possa *prima facie* apparire libero da vistose contraddizioni speculative – onde sembrerebbe che esso si appoggi semplicemente all'antico e "fermissimo" principio per cui, da un lato, ciò-che-è "è" (è vivente), mentre dall'altro, ciò-che-non-è "non è" (è morto) –, in realtà, esso si rivela come uno degli esiti più controversi e di difficile decifrazione della riflessione del filosofo. Difatti, sebbene Gentile affermi esplicitamente e in più di un'occasione la necessità che il pensato (l'astratto *concretamente* concepito) si

mantenga eternamente vivente all'interno dell'egida immortale dell'atto del pensiero (il concreto), egli, pur tuttavia, in tutta la sua produzione, continua ad indicare con l'equivoca espressione "morte", tanto l'esser *nulla* dell'astratto astrattamente concepito, quanto una certa fase della *vita* della determinazione concretamente inserita nell'eterno dominio del concreto.

Nei testi gentiliani si trovano, pertanto, contrassegnate con uno stesso nome due situazioni speculative totalmente distinte: se la "morte" dell'astratto *astrattamente* concepito consiste nel suo essere avvinto dal *nulla* di pensiero (e quindi di realtà) che esso è già da sempre; la "morte" dell'astratto *concretamente* concepito, invece, rappresenta quel particolare momento in cui il pensato, da oggetto attuale della coscienza, *diviene* un contenuto *passato*. Il primo genere di morte (quello relativo all'astratto posto *al di là* del concreto) non accade, quindi, in un dato momento della vita dell' "oggetto", ma, a ben vedere, è lo stato perenne in cui ciò che non esiste si trova avviluppato, senza alcuna possibilità di redenzione – sì che, mai, nemmeno per un istante, ad esso è consentita partecipazione all'esistenza del trascendentale. Il secondo genere di morte (quello concernente l'astratto inserito entro il concreto), al contrario, non richiede, per compiersi, né l'esser nulla della determinazione, né, tantomeno, il suo declino, passando dall'orizzonte dell'*essere* a quello del *non essere*; in questo caso, infatti, l'astratto che muore è necessariamente composto, in ogni suo momento (sia *presente*, sia *passato*), della stessa "materia ideale" ed eterna del concreto.

Da questa prospettiva, allora, come si comprenderà immediatamente, la prima esigenza ermeneutica maturata dal presente lavoro è stata quella volta a stabilire la netta discrasia che intercorre tra le due valenze del concetto di morte nel sistema attualistico. Infatti, solo attraverso la segnalazione di questo netto discrimine, si ritiene sia possibile non lasciar dileguare dai testi quella tesi fondamentale – ma non già per questo immediatamente chiara ed esplicita – mediante cui Gentile stabilisce che *il concreto e l'astratto concretamente concepito sono immortali, mentre la morte riguarda solo il nulla dell'astratto astrattamente concepito*. Se si confondessero l'uno con l'altro i diversi sensi che il pensatore adotta per descrivere le differenti situazioni speculative viste

poc'anzi – di chi “muore” perché è già da sempre “nulla” e di chi “muore” in quanto “diviene eternamente” –, il “trapassare” eterno dell'astratto *concretamente* concepito rischierebbe sicuramente di essere frainteso con la caducità di ciò che muore in quanto originariamente smarrito nel nulla, con la conseguenza che, a quel punto, risulterebbe impossibile anche solo cogliere i passaggi testuali in cui il filosofo suggerisce il complesso concetto che sta a fondamento della sua intera *meditatio mortis*: ossia quello con cui stabilisce la possibilità dell'accadimento di una *morte immortale* – o, in altri termini, di un *divenire eterno* (dell'eterno).

A partire dal quadro speculativo poc'anzi delineato, il presente studio procede considerando dettagliatamente il IV capitolo della Parte I e il V capitolo della Parte II dell'opera *La filosofia dell'arte*. In questa occasione testuale, il problema principale su cui si incentra la speculazione del filosofo deriva dalla presa di coscienza da parte del pensatore di una spinosa difficoltà speculativa. Infatti, l'assunto fondamentale della sua *meditatio mortis* – secondo il quale, tanto il concreto, quanto l'astratto *concretamente* concepito devono intendersi all'insegna dello statuto dell'immortalità –, tendendo ad intensificare il carattere, si potrebbe dire, “eternizzante” degli elementi “positivi” implicati nel sistema, rischiava di essere d'ostacolo alla statuizione di un altro aspetto teorico non meno importante e caratteristico della “vita” delle determinazioni attualistiche: il loro essenziale *divenire*. In altri termini, all'interno di una realtà interamente contrassegnata dall'impronta dell'eterno – sia per quanto riguarda il lato proprio del cerchio trascendentale, sia per quanto concerne le singole determinazioni pensate all'interno di esso –, diveniva assai difficile, per il pensatore, riuscire a rintracciare perlomeno un punto concettuale in cui osservare un'autentica esplicazione della *scaturigine* del divenire del pensiero. Difatti, ammettere, così come egli aveva ammesso, uno statuto eterno per le determinazioni di un pensiero a sua volta immortale, insinuava, proprio al centro del suo sistema, il sospetto che l'atto pensante, ben lungi dal poter essere qualificato come il perpetuo *fieri* del reale, desse luogo piuttosto ad una totalità già da sempre confitta nell'immutabilità. *La filosofia dell'arte*, pertanto, è uno dei testi più complessi della produzione del filosofo, e la ragione della sua difficoltà risiede proprio nel

fatto che a rivelarsi estremamente problematica è la strettoia teorica da cui Gentile, in quest'opera, tenta di divincolarsi. L'analisi del testo del '31 prende dunque le mosse dall'esigenza di comprendere se ci sia una reale possibilità, per il sistema attualistico, di poter "accordare" il principio cardine dell'*eternità* del concreto e delle sue interne astratte figurazioni, con quell'altro, pur irrinunciabile, del *divenire*.

Dunque, il pensatore rinviene la possibilità di rintracciare la "scintilla" del divenire in una realtà tutta identicamente eterna, all'interno del portato concettuale dispiegato dal concetto di *sentimento*: ovvero il massimo grado di espressione speculativa interna alla nozione di *soggettività*. Definire esattamente cosa rappresenti questa figura così complessa all'interno del quadro della filosofia gentiliana non è affatto un compito semplice, dal momento che Gentile ne fornisce perlomeno tre definizioni differenti: tutte internamente problematiche, e tutte escludentesi l'una con l'altra. Il sentimento viene infatti delineato, sia come un elemento *impensabile* della soggettività – al modo di un inconcepibile astratto *astrattamente* concepito –; sia come un elemento *dialettico* attivamente partecipe all'interno del pensiero – un astratto *concretamente* concepito, ma, altresì, di aspetto *eminente* e superiore rispetto al pensiero trascendentale –; sia in modo tale che esso venga *in toto* identificato allo stesso orizzonte *trascendentale* – divenendo pertanto indistinguibile dal *concreto*.

La difficoltà incontrata dal filosofo nel determinare l'esatto significato teorico del concetto di sentimento, ovvero di quell'elemento speculativo che, nei suoi piani, avrebbe dovuto rappresentare il perfetto raccordo tra l'*irrequietezza* del divenire e l'*eternità* del pensiero (e dei pensati), si ripropone immutato anche all'interno del secondo capitolo (dal titolo *Arte immortale*) che, dell'opera del '31, si è scelto di prendere analiticamente in considerazione. Senza entrare nel merito di questa ulteriore dissertazione gentiliana, volta a delineare il profilo speculativo, tanto del concetto di morte, quanto di quello, ad esso "gemello", d'immortalità, si può perlomeno sottolineare, in proposito, che, anche in questa sezione testuale, le problematiche fin'ora esposte non trovano alcuna chiara risoluzione: né quella relativa all'uso ambiguo del concetto di "morte" – che si è detto essere utilizzato dal filosofo per nominare, spesso indiscriminatamente, sia il "nulla" dell'astratto

astrattamente concepito, sia il “divenire” passato dell’astratto concretamente concepito –; né, tantomeno, quella concernente il tentativo di “raccordare” il carattere *eterno* della realtà del concreto, con la scaturigine del *divenire* al suo interno. Sì che, rilevata questa *empasse* in cui si era *oborto collo* ritrovato il discorso attualistico, può quindi facilmente comprendersi come Gentile, nel pervenire a quella che sarebbe poi risultata la fase conclusiva della sua produzione testuale, si trovasse nella difficile condizione di dover chiarire, oltre l’equivoca relazione tra l’eternità e il divenire del pensiero, anche il precipuo statuto ontologico relativo a quell’“astratto” che, nelle pagine de *La filosofia dell’arte*, aveva contribuito a rendere ancora più oscura la sua già intricata riflessione: il *soggetto* (ossia quell’astratto in grado di “verticalizzarsi” nel *sentimento*).

Genesi e struttura della società, l’ultima opera del filosofo, espone emblematicamente il tentativo gentiliano di superare le annose asperità che insidiavano il suo sistema, attraverso l’indagine privilegiata dello statuto e delle implicazioni speculative derivanti da quell’astratto concretamente concepito rappresentato dall’*individuo*.

A questo riguardo risulta estremamente rilevante il contributo teorico contenuto nel IV capitolo dell’opera, giacché all’interno delle vie argomentative di questa sezione testuale – come d’altronde Gentile si preoccupa di sottolineare già nell’Avvertenza del testo – trova compiuto sviluppo una significativa “innovazione” concettuale entro il discorso del pensatore: in questa occasione, difatti, Gentile arriva a descrivere, per la prima volta, *esplicitamente*, la capacità noetica dell’uomo come il dominio sintetico in cui coabitano, ravvivandosi di luce dialettica, tutti gli elementi della realtà. Nei termini specifici di *Genesi*, l’individuo guadagna, qui, il suo più proprio *ethos* ontologico divenendo il “portatore”, o, se si vuole, e il “custode” di quel particolare genere di *societas* che circoscrive il perimetro della relazione tra il sé (il soggetto) e il suo indisgiungibile *alter* (l’oggetto). Come si può comprendere già a partire da questi pochi accenni, in quest’opera, il portato speculativo dell’astratto concretamente concepito, nell’eminente forma del soggetto, acquisisce allora un peso e un valore ontologico che mai, nei testi precedenti, aveva anche solo potuto sperare di ottenere; giacché, difatti, nelle ultime pagine del IV capitolo di *Genesi*, il

soggetto, l'individuo umano, trasfigura se stesso, fino ad arrivare a rilucere del medesimo bagliore che fino ad allora era spettato esclusivamente al concreto.

Genesi e struttura della società chiude il lungo percorso teorico del filosofo con una riflessione intorno al tema della morte; e la nostra disamina, giungendo, così, anch'essa al suo termine, si preoccupa di segnare gli ultimi risvolti speculativi della *meditatio mortis* gentiliana in relazione all'innovazione teorica guadagnata nel IV capitolo. È chiaro, difatti, che una volta stabilita l'identità tra la cosiddetta società "empirica" (costituita in seno all'individuo umano) e quella "trascendentale" (corrispondente al termine del concreto), anche il senso della "morte" muti all'insegna del nuovo statuto ontologico acquisito dal soggetto. Tuttavia i profondi ripensamenti a riguardo di quella difficile materia rappresentata dalla "natura" dell'astratto, non risultano capaci di liberare fino in fondo la *meditatio mortis* dall'inquietudine delle sue più riposte ombre speculative.

D'altronde, se tutto il percorso speculativo compiuto da Gentile, e con esso la stessa esplicitazione di pensiero guadagnata nella *meditatio*, possono essere intese alla luce di una progressiva liberazione del divenire dalla morte (e, con esso, una progressiva restituzione dello stesso *morire* alla vita dell'eterno) – dacché la vita del pensiero è sempiterna *unitamente* alla vita delle proprie determinazioni –, tuttavia, l'"aroma del non essere", così come Gentile andava definendolo in *La filosofia dell'arte*, ritorna talora prepotentemente a farsi insostenibile, ritorna a farsi più greve di quanto effettivamente non dovrebbe, e diventa all'improvviso, in seno alla vita dello spirito, il segnale non più trascurabile dell'ingombrante presenza (celata eppure insieme manifesta, *risolta* eppure anche insieme *irrisolta*) del *caput mortuum*, ovvero dell'astratto astrattamente concepito. È forse un segno di questa irriducibile indecisione speculativa, di questa inquietudine non mai risolta circa la relazione occulta tra la vita e la morte – oppure nondimeno la relazione tra quella morte che è anch'essa vita e quella morte che è morte soltanto – la domanda che Gentile rivolge a sé stesso, nelle ultime pagine di *Genesi e struttura della società*, intimamente, in una prossimità e sincerità di confidenza che, di nuovo, solo la *meditatio* potrebbe consentire: «ma l'anima pensa sempre?».

In uno scenario luminoso di sistema come quello dipinto a fatica dal rigore speculativo dell'attualismo, la risposta, "positiva", "inesausta", era certo pronta a venire; ma la domanda, sia pure per un istante, diventava senz'altro la cifra, anch'essa inesauribile, di un inquietudine che aveva accompagnato il filosofo fino alla fine. Sì, l'anima pensa sempre. Si compiva così la parabola speculativa dell'attualismo, e, di lì a poco, si sarebbe compiuta, concludendosi precocemente, anche la stessa vita di Giovanni Gentile.

I – SUL PROBLEMA DELL’ASTRATTO. LA *MEDITATIO MORTIS* NELLA FILOSOFIA DI G. GENTILE.

COMMENTO AL X CAP. DELLA *TEORIA GENERALE DELLO SPIRITO COME ATTO PURO*.

1. *Considerazioni introduttive.*

Il X capitolo della *Teoria generale dello Spirito come atto puro*¹ di Giovanni Gentile può essere definito, senza indugi, e secondo diversi ordini di ragioni, come una delle più rilevanti sezioni testuali dell’opera del 1916. In esso, il filosofo dell’attualismo si confronta, per la prima volta, e attraverso un’elaborazione ampia e scrupolosa, con il fitto nodo teorico in cui egli trova composte, insieme, le difficili e inscindibili tematiche dell’*immortalità* e della *mortalità* del reale; le quali – questioni “gemelle” – vengono qui dipanate dal filosofo mediante l’indagine della loro relazione con tre termini fondamentali del sistema attualistico: quelli di anima, mondo e Dio. A riprova del peculiare peso concettuale che deve riferirsi al capitolo in questione, si può sottolineare che, precedentemente alla trattazione della *Teoria generale*, alle tematiche della morte e dell’immortalità non furono dedicati che pochi e fugaci accenni all’interno delle opere gentiliane – ad esempio in un limitatissimo numero di pagine del *Sommario di Pedagogia come scienza filosofica*, e della *Riforma della dialettica hegeliana*². D’altronde, anche successivamente al 1916, esse non conobbero quell’assidua riscrittura, la quale, invece, il filosofo era solito riservare alle questioni proprie del suo attualismo. Difatti, le elaborazioni – più o meno sistematiche – dei concetti di immortalità e mortalità posteriori al X capitolo possono contarsi, letteralmente, sulle dita di una mano: Gentile torna a dedicargli spazio in un cospicuo numero di aforismi inediti risalenti al 1920³; nel IV capitolo, intitolato *L’Ignoto*, della parte III del II volume del *Sistema di Logica come teoria del conoscere*

¹ G. Gentile, *L’immortalità*, in *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Sansoni, Firenze 1944 – (I^a ed. 1916), pp. 132-148.

² Per quanto riguarda *La Riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1954 – (I^a ed. 1913), le pagine in cui si trova un breve accenno alla questione sono le pp. 102-103, mentre per quanto riguarda il *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. II, Sansoni, Firenze 1932 – (I^a ed. 1913), ci si riferisce alle pp. 173-175.

³ Consultabili nel saggio di G. Sasso, *L’atto, il tempo la morte*, in *Filosofia e Idealismo II*, Bibliopolis, Napoli 1996, pp.92-97.

(1924); nel capitolo V della Parte II di *Filosofia dell'arte* (1931); e, in ultimo, nel noto capitolo finale del testo pubblicato postumo *Genesi e Struttura della Società* (1946)⁴.

Dunque, già secondo questo primo rispetto, relativo all'anomala casistica delle occorrenze in cui le tematiche della morte e dell'immortalità compaiono nei testi gentiliani, si potrebbe certamente affermare che il X capitolo, oggetto specifico della presente trattazione, riveste un ruolo perlomeno peculiare all'interno del complessivo sistema attualistico. Ancor di più, ci si potrebbe spingere a sospettare, addirittura, che tale discontinuità della trattazione fosse dovuta, in realtà, alle innumerevoli difficoltà che Gentile doveva avvertire, più o meno esplicitamente, all'interno del nucleo tematico di questi due concetti; i quali, però, ciononostante, egli, pure, doveva reputare imprescindibili alla sua riflessione filosofica (tanto da spingerlo, per esempio, ad aggiungere all'ultima stesura di *Genesi e Struttura della società* l'ultimo capitolo dedicato al tema della morte⁵).

Eppure, nonostante il loro interesse, le ragioni adducibili per sottolineare il notevole spessore concettuale che deve riferirsi al capitolo centrale della *Teoria generale* non possono ridursi a quelle svolte fin'ora. Infatti, il motivo più considerevole che spinge al rilevamento della grande importanza della sezione testuale in questione è, piuttosto, il seguente: il X capitolo si rivela lo scenario privilegiato in cui osservare l'insorgenza di una peculiare movenza speculativa in seno all'attualismo, che non si avrebbe timore a definire come il suo più autentico e profondo contributo alla filosofia e al pensiero. Si intende più specificatamente affermare che, attraverso la teorizzazione delle tematiche della morte e dell'immortalità, Gentile si spinge ad una radicalità teorica tale, da riuscire ad esaltare ed emblemizzare, insieme, non solo il portato esplicito del suo sistema,

⁴ A rigore, dei brevi accenni al tema della morte si trovano anche nel testo *Manzoni e Leopardi* (1928) e nella introduzione al testo commemorativo per la morte del figlio, dal titolo *Ricordi di Giovannino* (1942), ma si tratta, appunto, come si diceva, di soli accenni alla questione e non di vere e proprie trattazioni sistematiche. Queste ultime si ritrovano solo nei capitoli succitati della *Teoria*, della *Logica*, della *Filosofia dell'arte* e di *Genesi e struttura della società*; sezioni testuali che, per tale ragione, costituiranno il fulcro dei quattro capitoli del presente lavoro.

⁵ U. Spirito, *La religione di Giovanni Gentile*, in *Note sul pensiero di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1954, pp. 86-87, avverte: «il libro nacque nella scuola e precisamente dalle lezioni tenute all'università nell'anno 1942-43, ma fu scritto tra l'agosto e i primi di settembre del 1943 a Troghi (Firenze). L'Avvertenza porta la data del 25 settembre e intorno a quella data, se non addirittura dopo, fu scritto il capitolo XIII che porta il titolo "La società trascendentale, la morte e l'immortalità". Infatti, nel manoscritto che si conserva nell'archivio della *Fondazione Gentile*, il libro si chiudeva con il capitolo XII e anche l'indice si fermava a questo capitolo. Il manoscritto del XIII risulta aggiunto in un secondo tempo e con una nuova numerazione».

ma anche, e soprattutto, il turbamento originario da cui la sua filosofia è sotterraneamente chiamata. Sicché, il motivo essenziale per cui si ritiene di poter rintracciare nel capitolo della *Teoria generale* la cifra più complessa e, nel contempo, più autentica dell'attualismo è quello per cui, in esso, si dà a vedere una particolare "vertigine" espositiva; frutto, questa, dell'*oscillazione* prodotta, da un lato, dallo sforzo gentiliano di risolvere in una *risposta* esplicita, coerente e definitiva tutti i problemi insiti nei concetti di morte e immortalità, e, dall'altro, dall'inaspettato riproporsi – proprio *tra le righe* della risposta – di una insoluta inquietudine speculativa.

In altri termini, vista la sfuggevole materia che si sta trattando, si può affermare che la presente analisi del X capitolo, si occuperà, principalmente, di lasciar trasparire, nella filigrana concettuale del testo, una problematica, o una questione critica, la quale si ritiene essere il vero e proprio assillo teorico dell'intera filosofia gentiliana. Anticipando, per ora solo con un accenno, il problema in questione, si può perlomeno indicare che esso risiede tutto in una duplice difficoltà incontrata dal filosofo: quella di fornire, all'interno delle proprie categorie filosofiche, un'adeguata statuizione dell'empiria e della molteplicità; e quella di definire lo specifico peso ontologico posseduto dall'oggetto all'interno del volume semantico della soggettività. Come si tenterà di mostrare mediante l'analisi testuale, Gentile sentirà a tal punto impellente l'esigenza di fornire un'adeguata risposta a queste sollecitazioni problematiche, fino a reagire a tale turbamento originario della sua teoresi, forgiando un vero e proprio *Leitmotiv* argomentativo. Egli, infatti, come si avrà modo di osservare, in ognuna delle differenti sezioni argomentative che verranno prese in esame nel seguito dell'analisi, avanzerà sempre secondo una medesima cadenza speculativa: dapprima, con la negazione, *toto coelo*, delle precedenti e inadeguate teorizzazioni offerte lungo la storia del pensiero; e, successivamente, proseguendo – in un quadro speculativo ormai sgombro da errate credenze o insufficienti considerazioni – con l'applicazione della sola e verace posizione attualistica; la quale, oltre a stabilire la nota teoria per cui «un mondo spirituale è concepibile soltanto in questo modo: che non si contrapponga

all'attività di chi lo concepisce», si impegna a statuire anche che: «questa proposizione, che il mondo spirituale è concepibile soltanto come la realtà stessa della mia attività spirituale, sarebbe evidentemente assurda se non si tenesse ben ferma la distinzione [...] tra Io trascendentale e io empirico; e non si tenesse egualmente ben fermo il concetto, che la realtà del primo è la realtà fondamentale, fuori della quale non è possibile pensare il secondo»⁶.

Dunque, come si accennava, nonostante il filosofo si impegni, alle volte quasi al limite dell'ossessione, a irreggimentare ogni più svariata problematica incontrata dalla sua speculazione attraverso l'applicazione particolare della dottrina generale appena esposta, egli, effettivamente, più che riuscire a placare l'insorgenza delle criticità presenti nel suo sistema, altro non ottiene invero – a dispetto dell'apparente inequivocabilità della sua retorica argomentativa – che l'apertura di quello che, poc'anzi si è detto essere un *oscillamento* concettuale, ma che ora potrebbe anche definirsi come una vera e propria *sfasatura dialettica* all'interno del suo sistema. Difatti, il filosofo, applicando ai problemi derivanti dalle tematiche della morte e dell'immortalità quello che si è indicato essere il suo consueto schema argomentativo – cioè quello per cui egli stabilisce che tutto è pensiero, sì, ma anche che, all'interno di questa regione noetica, si deve distinguere tra ciò che è empirico e ciò che invece è trascendentale –, da un lato, ritiene di risolvere la questione ammettendo uno statuto “immortale” per il solo soggetto inteso come orizzonte trascendentale (escludendo quindi da questo cerchio eterno l'io empirico); mentre, dall'altro, però, avverte egli stesso come una tale risoluzione non esaurisca affatto la complessità della questione, di modo che, allora, come si vedrà, in certi luoghi testuali, sarà portato a lasciare aperta la possibilità di un radicale ripensamento dell'essenza dei termini implicati.

Sì che, una volta che si sarà mostrato lo scarto concettuale tra l'apparente linearità della superficie argomentativa del testo e il suo celato fondamento, il compito dell'indagine sarà quello di mettere in luce il conseguente divario tra le intenzioni speculative di cui Gentile, *in actu signato*, si fece promotore, e l'effettiva ricaduta che,

⁶ G. Gentile, *La realtà spirituale*, in *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., pp. 16-17.

in ultimo, le sue tesi ebbero *in actu exercito*. Si è convinti, infatti, che proprio nel diffalco tra la soglia esplicita e quella implicita del testo si manifesti, intensificandosi, il più profondo ed essenziale contributo dell'incedere speculativo del filosofo attualista.

A tal proposito, è doveroso sottolineare, però, che tale ambiguità, o, vertiginosità, avvertita in seno alla argomentazione gentiliana, non la si ritiene frutto di un mero errore speculativo, o, ancor più, di un qualche compromesso teorico volto a far tornare i conti del sistema. Si tratta di tenere sempre presente, invece, che proprio poiché la teoresi attualistica emerge e sorge come una *risposta* ai problemi implicati dai concetti d'immortalità e mortalità, proprio per questo, essa richiede necessariamente, come suo ineliminabile fondamento, l'originario e inquieto statuto della *domanda*. Il qual ultimo, dunque, resta ineliminabile. Sì che, potrebbe dirsi, l'oscillazione concettuale a cui si assisterà seguendo la disamina gentiliana, non sarà dovuta ad altro che non al rivolgersi del filosofo verso l'eco di un'urgenza lontana: verso il riverbero di una domanda passata, che, ancora, nella risposta, sopravvive. Queste, quindi, pur nella loro sinteticità, sono le ragioni complessive che spingono la nostra analisi a tentare di pervenire fino al fondo dell'inquietudine di questo X capitolo; là dove domanda e risposta saranno visibili nella loro sintetica compresenza, nella loro polifonia, e dove quindi si ritiene che sarà possibile rintracciare il senso più originario dell'ineludibile "sconcerto" della riflessione gentiliana.

2. L'attualismo e i due concetti di astratto.

Nella *Teoria generale*, l'argomentazione attualistica sul senso dell'immortalità esordisce con la presa di distanza dalla totalità delle precedenti rappresentazioni speculative volte a dimostrare – erratamente – l'eternità dell'anima. Per Gentile, infatti, l'intero complesso degli atteggiamenti speculativi che risultano antecedenti alla filosofia dell'atto non si dimostrano in grado di comprendere, e quindi superare, il difetto originariamente contratto nella loro stessa posizione; sì che,

nell'attualismo, la storia della filosofia occidentale risulta essere contrassegnata, *simpliciter*, da quella che il filosofo definisce come *logica dell'astratto*.⁷

Con quest'ultima espressione, il filosofo intende più specificatamente indicare quel genere di "teorie" che, pur volendo intendere la realtà nel suo complesso, perdono di vista, paradossalmente, proprio l'elemento che è loro *più prossimo* e che, a rigore, non dovrebbero poter trascurare, ovverosia, la loro stessa prospicienza noetica sul mondo. Si tratta di quelle concezioni, tanto di senso comune, quanto filosofiche, le quali, nel momento stesso in cui dischiudono la loro apertura conoscitiva, incespicano e si arrestano necessariamente in una, o, "elementare" – nel caso delle posizioni doxastiche –, o, più "complessa" – nel caso delle posizioni prettamente filosofiche –, forma di *dualismo*. Quale che sia il caso, deve comunque affermarsi, tanto per l'una, quanto per l'altra circostanza conoscitiva, che ognuna di queste posizioni si qualifica come tale solo a condizione di urtare, a un certo punto, un qualche genere di oggetto, di *dato* imperscrutabile e oscuro; il quale, così inteso, si aggiunge *ab extra* alla conoscenza. Inoltre, a ragione di questa scissione dualistica, in cui l'oggetto risulta essenzialmente differito dalla presa conoscitiva, tali teorie sono portate a pensare la propria attività intellettuale come, in certa misura, *svuotata* da ogni reale ed effettiva capacità cognitiva in relazione all'oggetto, fino al punto, nei rilievi più estremi e radicali, da esasperare questo greve divario riconoscendo addirittura in se medesime la stessa sostanziale *impotenza* della materia dirimpetto, oggettivandosi. Un esito certamente drammatico, quest'ultimo, ma tuttavia inevitabile: una perenne camicia di Nesso che ogni pensiero – ritenendo di mancare, anche solo per un istante, della propria capacità noetica – si trova costretto a vestire.

⁷ A questo proposito si può riportare quanto affermato da B. De Giovanni nel suo testo, *Disputa sul divenire*, Editoriale Scientifica, Napoli 2013, pp. 5-6, là dove, esaminando l'attualismo gentiliano in relazione alla filosofia di E. Severino, l'autore si sofferma sul giudizio complessivo che i due filosofi attribuiscono alla storia del pensiero filosofico fin dalle sue origini, ed evidenzia come, è vero che tanto l'attualismo quanto la filosofia di Severino «si interpretano e si rappresentano come un nuovo inizio, l'inizio di un pensiero nuovo, mai tentato prima», con la differenza però che se per Gentile «la filosofia si avvicina per gradi alla soluzione finale che lui, Gentile, impersona» per Severino, anche se qui non è diretto oggetto di discorso, «l'Errore abissale in cui, a suo giudizio, precipita la filosofia occidentale alle sue origini [è] un blocco compatto [...] e tutto il processo resta più incapsulato nell'Errore di quanto non avvenga in Gentile».

Queste logiche dimidiate e parziali – poiché fuorviate dalla dimenticanza dell'autentico portato del proprio (pur inalienabile ed originario) atto contemplativo – ritengono, allora, dalla prospettiva “alterata” che le caratterizza, di dover fissare, al di là del proprio perimetro intellettuale, la compiutezza e l'autonomia di un dato estrinseco al loro pensiero, il quale diviene per loro un *alter* sempre più distante e irraggiungibile. Questa la ragione di fondo per cui il discorso attualistico le definisce, senza distinzione, *logiche astratte*: ossia incapaci di tenere ferma l'unità originaria e necessaria (da reputarsi invece *concreta*) tra l'atto dell'intendere e la realtà intenzionata, tra l'osservare e l'osservato, o ancora, per restare nell'alveo della sintassi gentiliana, tra soggetto e oggetto, pensante e pensato.

La filosofia dell'atto, invece, al contrario di quanto accade nel circolo del logo astratto, definendosi come l'esclusivo contrafforte della *logica vera e concreta*, si impegna nella propria coerentizzazione del logo dispiegandosi in una duplice tensione speculativa: da un lato, essa volge ogni strale teorico a sua disposizione verso una costante e radicale *negazione* degli illusori presupposti che si diano come ulteriori al pensiero; dall'altro, invece, tende, mediante innumerevoli sforzi speculativi, a una decisa *riconduzione* di ogni qual genere di contenuto (pensabile) alla sua origine spirituale. La logica del concreto portata avanti dall'attualismo, si muove, allora, contemporaneamente su un doppio fronte: tramite lo stesso gesto concettuale con cui esautora la pratica del pensiero astratto, essa implica e innesca anche un processo di “riappropriazione” dialettica, per così dire, di tutti quegli oggetti che da sempre la storia del pensiero ha *affisso* all'antitetico ed esteriore piano della realtà. Seppure, a questo proposito, è già doveroso sottolineare che, questi ultimi – se rettamente intesi come appartenenti alla perenne *explicatio* del pensiero –, risultano essere, a rigore, *già da sempre* inclusi nel confine concreto del logo; il che significa, di conseguenza, che essi non devono attendere la fatica di una dimostrazione, o anche solo il cenno di una esortazione teorica, per sussistere, veritativamente, secondo la loro stessa natura di pensati del (e nel) pensiero. Pertanto, il tentativo, portato avanti dall'attualismo, di *far avvedere* il logo astratto della propria errata *considerazione* nei riguardi della realtà – ossia di mostrargli ciò che

già è, ma di cui esso non si accorge –, non è confondibile con quell'altra pure possibile intenzione teorica, la quale, mediante il proprio argomentare, ritiene di ripristinare, non solo la rettitudine della posizione astratta, ma anche l'autentica esistenza delle cose nel pensiero (come se le teorie astratte avessero potuto, con il loro errare, anche compromettere e distorcere la realtà della materia di cui discorrono, o, in altri termini, far avverare una chimera impossibile⁸). Sì che, la forza del logo concreto di contro a quello astratto si rileva proprio qui, nel fatto che esso guadagna la sua “vittoria” speculativa sull'altro, non tanto in virtù di una sua arbitraria potenza, ma piuttosto per la sua capacità di obbedire (*ob-audire*), quindi di prestare ascolto, a quell'origine da cui esso proviene (e da cui proviene anche il logo astratto, seppur esso resta sordo alla sua medesima provenienza). Allora, si è detto, la logica concreta si esplica mediante un solo ma duplice gesto: nell'atto attraverso cui *nega* le posizioni astratte, anche si *riappropria* di quei contenuti di pensiero che si credevano al di là del logo; là dove, però, alla luce di quanto chiarito poc'anzi, tale “riappropriazione” è da intendersi, non tanto come il guadagno di ciò che precedentemente *non* si possedeva, ma piuttosto come l'avvedimento dell'essenza di ciò che *già da sempre* si stringeva tra le dita⁹.

Per avvicinarsi maggiormente a questi fondamentali motivi della filosofia attualistica, basti fare cenno, per ora, ad uno dei più usuali e noti ragionamenti che essa impiega per rendere conto del suo portato concettuale; si tratta di

⁸ In realtà, secondo il dettato attualistico – essendo ogni oggetto riconducibile al pensiero, e così all'autentica esistenza – alla chimera (pensata) deve appartenere uguale statuto ontologico dell'oggetto più comune e noto. Ma un conto è la chimera pensata *concretamente*, ossia inserita nella sua inscindibile relazione al pensiero; un altro, invece, è la chimera puramente *astratta*, esistente al di là dell'atto pensante, alla quale, secondo il dettato attualistico, non appartiene nessuna esistenza. Potrebbe a ragione obiettarsi, però, che anche questa chimera puramente astratta viene comunque nominata e quindi ontologizzata dal pensiero che la pensa come impossibile: questo sarebbe senz'altro vero, se non fosse però che deve tenersi in considerazione che Gentile era perfettamente cosciente di tale problematica, e difatti egli tenta di rispondervi sistematicamente nel suo *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, Laterza, Bari 1922 – (1^a ed. 1917), pp. 159-63 (risposta che ora non può essere anticipata, ma che verrà trattata nel par. 6 del II capitolo del presente lavoro).

⁹ Anche se, a questo punto, potrebbe obiettarsi che l'avvedersi di ciò che pure già si possiede rappresenta comunque una sorta di nuovo “profitto”, un vantaggio rispetto alla precedente condizione in cui, certo, l'oggetto è, sì, presente, ma *come insaputo*. Allora dovrà risponderci, a tale obiezione, che i due lati della questione dovranno essere stretti insieme: l'oggetto pensato non è mai, in nessun punto, autonomo rispetto al pensiero – altrimenti non potrebbe nemmeno dirsi l'erroneità della logica astratta –, ma nel momento in cui la logica concreta indica questa verità dell'oggetto, esso viene accresciuto nel suo volume, non solo perché inserito nel pensiero (nel quale già si trovava), ma anche perché *saputo* entro il pensiero. Dunque, non si nega che vi siano, attraverso la logica concreta, dei sempre nuovi accrescimenti conoscitivi, ma si esclude che vi possa essere un accrescimento ulteriore, che sopravanzì il confine del pensiero.

quell'argomento di natura *elenctica* che affonda le sue radici nelle ragioni più originarie del pensiero e a cui persino l'attualismo, la filosofia del *fieri*, deve riferirsi nei momenti critici della sua esposizione, evocandolo di contro alle fallacie della logica dell'astratto. Tale procedimento confutativo consiste, sostanzialmente, nello svolgimento del seguente ragionamento: nel momento stesso in cui le posizioni astratte ritengono di poter affermare l'esistenza di una qualsiasi realtà autonoma e ulteriore al cerchio dell'idealità, in realtà, loro malgrado, ad altra sorte non vanno incontro, che a quella di consumare e avvilire la differenza che invece vorrebbero preservare – tra il sé e l'oggetto, tra il pensiero e la realtà –; poiché, se davvero esistesse questo qualcosa che esse reputano radicalmente estraneo alla propria intellesione, tale oggetto dovrebbe essere, perlomeno, *tanto alieno* da non poter neppure recare “notizia” della propria estraneità – ossia nemmeno dovrebbe poter essere pensato. Ciò significa, allora, in primo luogo, che – nonostante tutti gli sforzi e gli espedienti elaborati dalla logica astratta per scavare un divario tra pensiero e realtà – ogni oggetto, ricompreso nell'orizzonte della pensabilità, nel momento stesso in cui viene pensato, deve essere, per ciò stesso, perlomeno determinato come “materia” noetica intrinsecamente inscritta all'atto che lo pensa; e, che, in secondo luogo, la stessa sorte deve inevitabilmente investire anche quel particolare contenuto pensabile che consiste nella posizione della pura e semplice valenza “formale” della *ulteriorità* di contro al pensiero – ossia quel contenuto che consiste esso stesso nel supporre la semplice *possibilità* che vi siano oggetti oltre il pensiero. Difatti, anche questo oggetto – che rappresenta la possibilità dell'ulteriorità –, una volta affermato, deve essere essenzialmente ricondotto al cerchio ideale della conoscibilità – in cui viene risaputo e risolto.

Il medesimo argomento, peraltro, esercita la sua funzione forse più radicale nei confronti di quella specifica forma di astratta ulteriorità in cui consiste l'esplicita formulazione della *negazione* dello statuto assoluto e originario del pensiero. Quest'ultima, infatti, mediante la sua avversione al carattere trascendentale ed inaggrabile della soggettività, non si limita ad affermare l'astrattezza e fissità del “dato” al di là dello spirito, ma vorrebbe addirittura auto-costituire se stessa – la

propria posizione – come valida *alternativa* all'idealità. Eppure, anche in questo caso, nonostante la veemenza di tali intenti, se ci si chiedesse con quale grammatica concettuale la negazione potrebbe mai anche solo “accennare” la propria avversione all'egida totalizzante del pensiero, altra risposta non si otterrebbe, se non quella per cui anch'essa – la negazione –, per dar voce a se stessa, dovrebbe necessariamente acconsentire all'unica sintassi possibile: quella del logo concreto. Ora, se la domanda circa lo statuto del “linguaggio” adottato dalla negazione per esercitare la propria avversione metafisica, potrebbe apparire, a tutta prima, retorica, in realtà, all'interno del sistema attualistico, essa riscopre tutta la sua serietà più propriamente speculativa. Infatti, nel tentare di rispondere a questa domanda, Gentile si ritrova in un netto e relevantissimo bivio teorico: o il disconoscimento del pensiero – portato avanti dalla negazione – deve essere concepito, a sua volta, come un atto del pensiero – quindi, sì, dotato di senso e saldezza, ma, proprio per questo, originariamente privato del suo afflato di negazione –, oppure, in caso contrario, esso dovrà necessariamente ridursi ad essere un nulla-di-pensiero, un a-pensiero, un inconcepibile nulla¹⁰. Stando così i termini dell'*aut-aut*, allora, si deve concludere che, o la negazione – come ogni altro concetto d'ulteriorità – si quietava nella regione del pensiero (che tutto lascia essere e possibilità – persino il suo detrattore), o, semplicemente, non sarà che nulla (esattamente come ogni altra sorta d'ulteriorità illusoriamente intesa dal logo astratto).

Ci si trova allora, seguendo gli argomenti peculiari del discorso attualistico, ad un punto della trattazione in cui è opportuno rilevare che, una volta posto e stabilito il soggetto pensante come fondamento dell'intero spazio semantico della realtà, la filosofia dell'atto deve di necessità anche confrontarsi e fare i conti con la definizione di quegli *oggetti* che il pensiero, pensando, *realizza*. A questo proposito, è interessante notare la *tensione* speculativa che si determina nell'argomentare

¹⁰ A proposito del *dire nulla* della *negazione* si rimanda all'interessante dibattito che si sviluppò tra Gustavo Bontadini e Emanuele Severino a metà degli anni '60, in seguito alla pubblicazione di E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, 1964, fasc. II, pp. 137-175 (ora in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010 – I^a ed. 1995 – pp. 19-61), a cui G. Bontadini fece seguire il suo *Sozein ta phainomena. A Emanuele Severino*, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1964, 6, pp. 439-468 (ora in Id., *Conversazioni di metafisica*, vol. II, Vita e Pensiero, Milano 1971, pp. 136-166).

gentiliano, dal momento che questo, da un lato, avverte profondamente l'esigenza di non ricadere a propria volta nell'errore tanto a lungo criticato, ossia quello della logica astratta – che voleva gli oggetti pensati come realtà autonome ed irriducibili rispetto al soggetto –; ma che, dall'altro – proprio in virtù del rispetto dei concetti cardine che lo contraddistinguono –, deve anche tentare di non appiattare il concetto di “pensato” identificandolo interamente a quello di pensante – pena, altrimenti, il cadere in un monismo privo di qualsiasi dialetticità. Difatti, è vero che la filosofia dell'atto è tutta rivolta alla dimostrazione della trascendentalità del pensiero rispetto ai pensati – del soggetto rispetto all'oggetto –, ma, proprio per questo, essa pure si dedica con ugual forza teoretica alla statuizione dei *prodotti* dell'atto pensante; dato che, altrimenti, se gli oggetti creati da quest'ultimo non acquisissero un vero e proprio statuto ontologico (pur sempre entro la regione del pensiero), sarebbe l'atto stesso, in ultima battuta, ad esaurire immediatamente il suo compito e la sua ragion d'essere¹¹ (come a dire: il pensiero sarebbe un creatore di nulla, quindi un nulla di creatore).

Ebbene, a causa della tensione che si produce nella movenza argomentativa gentiliana tra l'esigenza di rigettare gli oggetti concepiti dalla logica astratta, e la

¹¹ Già a partire da questa affermazione, a cui però nel corso del lavoro si darà sempre maggior seguito, si può avanzare per lo meno la prospettiva di un dissenso rispetto alla lettura che dell'attualismo condusse Gustavo Bontadini. Il filosofo neoscolastico, infatti, pur avendo corrisposto profondamente alla filosofia gentiliana, dichiarando apertamente che il concetto di «Unità dell'esperienza» della sua filosofia fosse da intendere esattamente come l'Atto gentiliano (si veda ad esempio, G. Bontadini, *Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 59), riteneva anche di dover superare il maestro, perlomeno, per quanto concerneva quella parte della dottrina attualistica che, ai suoi occhi, determinava l'annichilimento degli astratti empirici. Egli scrive, infatti, *Come oltrepassare Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. XI, Sansoni, Firenze 1966, p. 10: «secondo il Gentile, la risoluzione del logo astratto nel concreto [...] non è un guadagno storico, che, una volta conseguito, debba essere passato all'archivio [...], ma qualcosa di permanente [...]. Il pensiero, cioè, dovrebbe continuamente, strutturalmente, alienare da sé l'oggetto, per poi rifarne il recupero. In tale situazione il formalismo assoluto si presenta come un traguardo definitivo – proprio in quanto mai definitivo! – e come limite insuperabile. [...] Questo teorema del formalismo assoluto è l'ultima rilucente della filosofia, presa nel senso della millenaria tradizione. È teorema *speculativo*, in quanto per *speculativo* si intende, appunto, il riferimento all'Intero. È *speculativo*, perciò, in quanto posizione dello stesso piano *speculativo*. Ma con l'attualismo il piano stesso resta deserto. Appunto perché, su quel piano, tutto viene dialettizzato». Ebbene, senza anticipare troppo, si può avvertire, però, che attraverso il nostro lavoro cercheremo di mettere in luce come la regione del concreto, per lo stesso Gentile, non restasse affatto “deserta” rispetto ai suoi contenuti, ma anzi, fosse volta a conservarli nella loro specificità. Per la stessa ragione, si tenterà di opporre ragioni contro l'interpretazione che dell'idealismo – ma il discorso è identico in questo caso anche per il neoidealismo – fornisce il più eminente allievo di Bontadini, ossia E. Severino, che scrive, *La terra e l'essenza dell'uomo*, in *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 198-99: «per l'idealismo [...] la coscienza è orizzonte trascendentale che contiene in sé il tempo; e dunque è eterna. Ma l'eternità esprime qui il privilegio ontologico del pensiero rispetto agli enti pensati, come l'idea di Platone è privilegiata rispetto agli enti sensibili. La fondazione idealistica dell'eternità del pensiero è cioè destinata al fallimento, come ogni dimostrazione metafisica dell'esistenza di un ente immutabile». Per una breve ma interessante delineazione di alcune linee fondamentali del rapporto *speculativo* sviluppatosi tra Bontadini, Severino e Gentile si rimanda a L. Grion, *Bontadini vs. Severino*, in *Bontadini e la metafisica*, V&P, Milano 2008, p. 417-79.

volontà di determinare dei contenuti pensati, degli oggetti, che siano dialetticamente correlati, ma insieme anche distinti dall'atto medesimo, si può – e si deve – rintracciare, nella filosofia dell'atto, un particolare *sdoppiamento* del concetto di *pensato*, o, altrimenti detto, di *astratto*. Con questo termine, infatti, l'attualismo intende indicare sia l'oggetto *astrattamente* autonomo rispetto al pensiero, e, pertanto, privo di qualsiasi statuto ontologico (la chimera che sosta appena oltre l'orizzonte manifesto del pensiero) –; sia l'oggetto *concretamente* implicato nella dinamica spirituale, ossia quel contenuto che persino la logica astratta deve avere dinnanzi agli occhi, e che si costituisce come la determinazione in grado di conservare la sua peculiare *differenza* dall'atto pensante, pur senza mai varcarne la soglia noetica.

Su quest'ultimo punto, inoltre, è necessario esplicitare ancora qualcosa: si deve chiarire più precisamente, difatti, attraverso quale genere di movenza l'oggetto riesca a ridefinire la propria differenza specifica rispetto al pensiero che lo realizza, dal momento che, fin'ora, per affermare un siffatto grado di differenza e di residuale “allontanamento” del contenuto pensato dal soggetto pensante, ci si è avvalsi soltanto di una ragione prettamente apagogica, la quale, in negativo e per assurdo, si è limitata a mostrare che l'assenza di una simile “differenza” comporterebbe l'arresto immediato dell'attività creante dell'atto.

Ebbene, deve stabilirsi che il pensato, a tutta prima, nell'immediatezza del suo sorgere, è *identico* al pensiero che lo pone, è *speculum sine macula* dell'orizzonte da cui proviene; sennonché, esso, divenendo un pensato *passato*, obbliga a pensare e statuire una distanza irriducibile tra sé e il puro pensiero che lo ha posto – una distanza che ovviamente si dilunga solo all'interno del cerchio concreto dell'idealità –, iniziando così a mostrare i tratti distintivi del proprio *singolare* volto¹². Questa, quindi, è una movenza che, all'interno della più ampia distinzione tra il pensato come oggetto della logica dell'astratto e il pensato come contenuto della logica

¹² Spiega Gentile già nel suo testo *L'atto del pensare come atto puro*, in *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p.185: «quello, adunque, che si dice pensiero d'altri o nostro in passato, è in un primo momento il nostro pensiero attuale, e in un secondo momento una parte del nostro pensiero attuale: parte inscindibile dal tutto cui appartiene, e reale, perciò nell'unità del tutto stesso».

concreta, segna il sorgere di uno sdoppiamento all'interno dello sdoppiamento, di uno scarto nello scarto. Solo la variazione diacronica ci consente propriamente di *dualizzare* il “pensato” quale oggetto della sola logica prettamente attualistica – ossia il pensato inserito nella dialettica spirituale del pensiero – intendendolo come contenuto identico e, insieme, tuttavia, come contenuto differente rispetto alla sua origine ideale. Invece, vale la pena specificarlo, la prima tipologia di “oggetto” – quello che afferisce alla macro distinzione tra il logo concreto, da una parte, e l'oggetto della logica astratta, dall'altra –, non conosce alcuna ulteriore articolazione entro la propria concettualizzazione; ma ciò non significa che sia possibile far derivare questa apparente uniformità o *semplicità* interna dell'oggetto astratto (astrattamente inteso), da una sua più salda *coerenza* di contro al pensato concreto, perché la tautologica e inarticolata identità con sé medesimo del contenuto erroneo – frutto della logica astratta – scaturisce unicamente dal fatto della sua non esistenza. Come a dire: non si danno distinzioni di sorta all'interno del nulla. Ogni errore, pertanto, non può avere margine di scarto da se stesso e resta necessariamente inchiodato alla propria nullità.

A ragione dell'ampia distinzione tra i concetti derivanti dalle due tipologie di logiche, nel seguito della trattazione ci si riferirà a questi due generi di oggetto rispettivamente con i termini di: *astratto astrattamente concepito* (l'oggetto erroneo che, se rettamente inteso, non esiste) e *astratto concretamente concepito* (il contenuto partecipe della dinamica spirituale, a sua volta scisso tra l'attuale identità con lo Spirito e la pur immediata e concreta presa di distanza da esso)¹³.

¹³ M. Visentin, *Attualismo e filosofia della storia*, in *Il neoparmenidismo italiano. Le premesse storico-filosofiche: Croce e Gentile*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 429-430, spiega: «abbiamo allora, davanti a noi, le seguenti costellazioni concettuali. Da un lato, l'astratto astrattamente concepito, la natura, il meccanismo, la materia, la molteplicità come spazio, ovvero ciò che la realtà spirituale [...] esclude, nega, rifiuta in modo assoluto, come una pura contraddizione o insensatezza; qualcosa che non ha né può avere alcun ruolo nel processo di svolgimento dello spirito, perché in realtà non è affatto qualcosa: è nulla, non è niente. Dall'altro, l'astratto concepito concretamente, la storia, la contraddizione dialettica, il logo astratto, la molteplicità come tempo, vale a dire ciò che articola la sintesi a priori, o, se si preferisce, l'atto spirituale».

Sì che, ora, posti i termini centrali del discorso attualistico¹⁴, diviene possibile iniziare ad interpellare adeguatamente il testo gentiliano nei riguardi del tema precipuo dell'immortalità. Scrive il filosofo:

L'affermazione dell'immortalità dell'anima è immanente all'affermazione della stessa anima, che è il più semplice, elementare, e quindi imprescindibile atto del pensiero; il quale non può essere meno che Io, affermazione di sé. La difficoltà estrema di rendersi conto dell'essenza di questa primissima e veramente fondamentale realtà, e quindi le insufficienti concezioni, in cui per lungo tempo s'è dovuta travagliare la mente umana, han generato tante forme diverse, tutte inadeguate, d'intendere il rapporto onde l'Io è legato all'oggetto, e l'anima al corpo e a tutto ciò che, essendo spaziale, non può non essere temporale; e han dato luogo, in conseguenza, a diversi, e tutti insufficienti, modi di concepire, e fin di negare, l'immortalità. Negazione, che era essa stessa una maniera di affermare la potenza, e quindi il valore, e l'immortalità dell'anima.¹⁵

In questo primo passaggio testuale si ritrovano riepilogate le principali tematiche attualistiche di cui si è fin'ora discusso: ovvero, da un lato, la severa critica gentiliana rivolta nei confronti della totalità delle posizioni teoriche astratte, e, dall'altro, l'affermazione fondamentale della priorità trascendentale dell'atto del pensiero rispetto ai suoi oggetti pensati. Come si è già accennato, infatti, il pensiero riveste, nel sistema attualistico, l'indiscusso ruolo di *prius* ontologico, in quanto, esso, non potendo ravvisare nulla di ulteriore a sé (ma non certo per una sua colpevole cecità, bensì, perché, come un felice re Mida, fa *suo* tutto ciò che tocca¹⁶), si costituisce, *ipso facto*, come assoluto orizzonte della realtà.

¹⁴ Assunti fondamentali dell'attualismo che però potrebbero essere ricapitolati paradigmaticamente attraverso una netta sentenza di E. Severino (seppur il filosofo tenga a sottolineare le differenze del suo sistema rispetto a quello gentiliano, si vedrà più avanti come la questione non sia così semplice), *Studi di filosofia della prassi*, Vita e Pensiero, Milano 1984 – (I^a ed. 1962), p.29: «l'esistenza inautentica è l'accettazione del "fatto", e il "fatto", così accettato, non è altro che la natura naturalisticamente intesa, di cui parla l'attualismo. La verità non accetta invece nulla in questo modo. Essere nella verità significa pertanto essere nella vita e nell'atto: qui nulla è "fatto", "risultato", "dato", bensì ogni fatto, risultato, dato è affermato solo in quanto si sa perché lo si afferma, sì che esso non si costituisce più come un già fatto, un già concluso o verificato, un che di imputabile ad altri, ma diventa atto, verifica del risultato, cioè attuale risultare, ricostruzione del dato, cioè darsi. E quindi è proprio perché la verità è vita e atto, che essa è anche libertà, se qui libertà significa la passività dell'accettazione».

¹⁵ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., pp. 135-36.

¹⁶ Ma è poi davvero così felice questo re Mida? È vero che, al contrario del re della Frigia, il pensiero è quel sovrano che può possedere per davvero, e senza alcuna resistenza, gli oggetti *manifesti* (e che per lui rappresentano il metallo più prezioso); eppure, come si ricorderà, è anche vero che, proprio alla luce di questa immediata disponibilità del contenuto per il pensiero, Gentile sente impellente anche la necessità di delineare un qualche genere di scarto tra il sé *pensante* e l'oggetto *pensato*: quest'ultimo, infatti, – concretamente concepito –, si è visto acquistare – o forse, addirittura, conquistare – una sua speciale autonomia all'interno del cerchio dell'idealità, nel punto in cui esso diviene un pensato passato (autonomia che invece non può appartenere al pensato presente). Ebbene, la ragione del

L'atto intellettivo, quindi, è da intendere all'interno della speculazione gentiliana come l'unica regione d'esistenza in grado di definirsi come fondamento auto-fondantesi. È chiaro, difatti, che questo Spirito, o Io trascendentale, essendo il cerchio inviolabile in cui tutto – anche l'alterità – trova luogo, deve rappresentarsi, perciò stesso, anche come la cagione di se medesimo. Se, però, ad ulteriore conferma di quanto sostenuto, si volesse assumere, per almeno un istante, la prospettiva di un presunto obiettore, il quale, al contrario, reputasse di poter sostenere che la regione dell'idealità è, sì, principio di tutti gli essenti, tranne di quell'essente che è essa stessa, si cadrebbe immediatamente in una situazione teoretica paradossale. Difatti, dal momento che il pensiero che pensa (fonda) gli tutti gli essenti, ad eccezione di se stesso, richiede, per sussistere, di essere a sua volta pensato (fondato), si deve concludere, a rigore, che esso non sia affatto pensiero (sebbene, in un primo momento, lo si sia creduto tale), ma che bensì si riveli un pensato – alla stregua e con pari statuto di ogni altro contenuto molteplice. E, inoltre, una volta appurato che ciò che si credeva “pensante” è invece soltanto un “pensato”, il discorso deve anche poter procedere al punto in cui si deduce, con ragione, che il vero pensiero, quello che fonda – oltre ogni pensato – pure se medesimo (pena, altrimenti, il rivelarsi anch'esso fondato e non fondamento), resta posto incontraddittoriamente come unico e solo fondamento, anche di quel primo “pensiero” limitato (che abbiamo visto essere in realtà “pensato”) che si credeva principio d'ogni essente ad esclusione di sé¹⁷.

delineamento di questa distanza, ricavata tra il soggetto e l'oggetto, sembra essere proprio quella per cui, senza un pur breve allontanamento, il pensiero non potrebbe “fruire” dei suoi stessi pensati, perché essi sarebbero semplicemente il suo identico riflesso. Quindi, l'esigenza gentiliana di tener ferma, entro la regione trascendentale del pensiero, una scissione, può essere compresa anche attraverso questa immagine: perché il soggetto pensante non si ritrovi ad avere a che fare con una realtà indisponibile (come il vero e proprio re Mida), esso deve riconoscere una qualche distanza tra sé e i suoi oggetti pensati; pena, altrimenti, il trasformarsi di ogni suo contenuto nel proprio identico (là dove è chiaro, invece, che si può *apprendere* e *manifestare* (nel senso etimologico del *manifestus*, del toccare con mano) solo a fronte di una differenza tra soggetto e oggetto).

¹⁷ Questo è il caso, per esempio, della posizione berkeleyana, che Gentile prende in considerazione esplicitamente nel primo capitolo della *Teoria generale*, cit., pp. 3-10. Berkeley, nel suo *Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* (1710), da un lato si avvicina al principio di idealità della speculazione gentiliana, affermando che la realtà è pensabile solo in relazione all'attività pensante che la concepisce, ma dall'altro, prosegue il suo discorso ammettendo l'esistenza di una mente divina che faccia da presupposto a quella umana, finita. Si leggano i seguenti, paradigmatici, passaggi: «si è mostrato con evidenza che i corpi, di qualunque forma o connessione, sono semplicemente idee passive nella mente, la quale è più lontana ed eterogenea da essi, che non lo sia la luce dall'oscurità» (*Trattato dei principi della conoscenza umana*, Sansoni, Firenze 1955, tr. it. di S. Drago Del Boca, p. 54). E ancora: «ma quantunque vi siano parecchie cose che sono certamente prodotte con l'intervento degli agenti umani, appare tuttavia evidente ad ognuno

Quindi, come si è visto, seguendo una simile posizione teorica, il pensiero, posto sì come causa, ma limitatamente alla sola regione del molteplice, resterebbe svilito, non tanto come *assoluto* fondamento (poiché questo, seppur celato allo sguardo di tale posizione erronea, rimane intatto alle sue spalle), ma piuttosto *proprio* come causa circoscritta al dominio della molteplicità: un esito paradossale, questo, come si accennava inizialmente, dal momento che esso, pur conseguendo dalla tesi portata avanti dal presunto obiettore, palesemente la contraddice – di modo che, quindi, il presunto obiettore infine si ritroverebbe nella condizione di svilire il suo stesso dire proprio avanzando con la sua stessa posizione.

Allora, solo a partire dalla vera concezione dello Spirito, inteso come l'assoluto fondamento auto-fondantesi, si potrà giungere a dispiegare nella loro verità i problemi trattati dall'attualismo, e, in particolare, nel caso presente, quelli implicati dalle questioni della morte e dell'immortalità: sì che, il punto di partenza dell'indagine deve essere, quindi, quello per cui, superate le inadeguatezze logiche di una filosofia ancora astratta, si rifiuta anche, come si legge nell'ultimo passaggio del testo succitato, il loro assurdo disconoscimento dell'eternità; cosicché possa aprirsi alla comprensione il senso autentico della questione della vita immortale.

Si deve da subito chiarire, dunque, che la negazione dell'eternità del concetto di spirito comporterebbe una grave compromissione della sua infinità e assolutezza. Come si è letto, però, nel passo testuale su riportato, Gentile riferisce le sue argomentazioni, non tanto alla nozione di spirito, o di pensiero trascendentale, bensì al semplice concetto di *anima*; il quale, forse, dapprincipio, potrebbe apparire assiologicamente subordinato rispetto ai precedenti, ma che, invece, si rivela essere, qui, «il più semplice, elementare, e quindi imprescindibile atto del pensiero». Immanente all'affermazione della pura esistenza dell'anima – concepita *a questo punto* della speculazione gentiliana come identica allo spirito –, si scopre, infatti, del tutto adesa, anche l'attestazione dell'eternità che la concerne. Sì che, posto questo, diviene quasi scontato far conseguire all'equazione attualistica la seguente

che quelle cose chiamate Opere della Natura, [...], *non sono* prodotte dalla volontà degli uomini e nemmeno ne dipendono. Vi è quindi qualche altro spirito che le produce; giacché sarebbe contraddittorio che esistessero di per se stesse» (ivi, p. 56).

considerazione, per cui: se l'affermazione dell'immortalità dell'anima coincide con l'attestare l'eternità dello stesso atto del pensiero, allora, all'opposto, negare l'immortalità della medesima deve implicare il rifiuto dell'assolutezza dello spirito. Ma, come si è discusso precedentemente e si deve tenere sempre presente, negare il pensiero non è possibile in nessun caso, nemmeno quello in cui la sua negazione perverrebbe, indirettamente e trasversalmente, attraverso il rifiuto dell'esistenza immortale dell'anima. L'argomento con cui si sancisce l'imperturbabilità dell'essenza del pensiero (e dell'anima come suo primo gesto intellettuale) è sempre il medesimo: o la negazione *possiede statuto* – ed è quindi fondata dallo stesso atto del pensiero che intendeva contraddire (potremmo dire: è anch'essa un astratto concretamente concepito) –, oppure, semplicemente, la negazione *non è* – perché priva di una grammatica concettuale che le permetta anche solo di esprimere la sua esistenza, che le permetta anche solo di dire “io” (come ogni astratto astrattamente concepito). È per tale ragione che Gentile conclude il passo succitato sostenendo, ancora una volta, *elencticamente*, che anche la negazione dell'immortalità dell'anima – e quindi dello spirito – non è altro che «una maniera per riaffermarne la potenza»; esattamente così come è impossibile negare il pensiero, se non a patto di esprimersi mediante le sue stesse parole, riaffermandolo, quindi, nell'atto (con l'atto) stesso con cui lo si voleva negare.

Ora, prima di procedere con l'analisi della vera e propria “*pars construens*” dell'argomentazione gentiliana, potrebbe risultare utile porre una sorta di interrogativo-guida alla lettura che verrà. Come si è fin qui inteso, l'affermazione dell'immortalità dell'anima coincide, per il filosofo attualista, con la stessa dichiarazione dell'assolutezza del pensiero; e, pertanto, alla luce di questa ormai nota equazione, potrebbe insinuarsi un dubbio, o, forse (a questo livello dell'argomentazione non lo si può ancora configurare chiaramente), un'equivocazione, proprio nei riguardi del senso da attribuire all'impiego, – qui, preminente – del concetto di anima. Ci si potrebbe interpellare, infatti, sul motivo che spinse Gentile a impostare il suo discorso sull'immortalità proprio mediante l'uso del termine “anima” – e non invece attraverso l'utilizzo ben più diretto del

concetto di spirito (giacché è quest'ultimo a principiarsi da se stesso l'anima e non viceversa). E, inoltre, si potrebbe addirittura sospettare che, in questa scelta – non semplicemente lessicale, ma anche concettuale – sia riposto un significato ben preciso. Ma quale? È in questo punto problematico dell'analisi che si crede sia lecito introdurre l'interrogativo-guida a cui si accennava poc'anzi, e che si ritiene un utile strumento ermeneutico per comprendere più approfonditamente la questione suddetta. Ebbene, si vuol chiedere: l'anima, nella sua pur *minima* differenza rispetto allo spirito, si farà baluardo di un'istanza che, in un qualche modo, eccede il pensiero trascendentale, oppure infine si scoprirà del tutto identica a quest'ultimo? O ancora, in altri termini, dimostrare l'immortalità dell'anima sarà lo stesso che dimostrare l'eternità del pensiero, oppure significherà smuovere dal fondo speculativo dell'attualismo degli altri termini rispetto all'orizzonte assoluto del reale?

Sarà necessario, dunque, durante la lettura del testo, tenere fisso lo sguardo sia sul concetto di anima, sia sul suo peculiare impiego in relazione a quello di spirito, per tentare di comprendere la reale complessità dell'argomentare gentiliano in questo X capitolo, così da fornire una risposta al quesito – che si reputa centrale e preminente per la questione dell'immortalità – posto in queste righe.

3. Immortalità.

La prossima sezione della *Teoria generale* che ci si appresta a discutere esporrà la *paradigmatica* e più esplicita *risposta* gentiliana al problema dell'immortalità dell'anima. Tuttavia, prima di poter pervenire alla diretta citazione del prossimo passaggio testuale, si rendono imprescindibili per lo meno due considerazioni: la prima riguarda semplicemente l'uso dell'aggettivo impiegato pocanzi nel definire “paradigmatica” la risposta attualistica. Si vuole anticipare, infatti, che lungo il corso del X capitolo, Gentile inscena e atteggia, riproponendola secondo diverse angolazioni e prospettive teoriche, un'unica e medesima *specie* argomentativa; attraverso di essa, dapprima egli affronta la questione dell'immortalità in relazione alle caratteristiche che debbono riferirsi al termine, precedentemente incontrato,

dell'anima; in seguito, procede con l'approfondimento del problema dell'eternità mediante la trattazione dei concetti di Dio e di religione; e, in ultimo, si dedica a indagare la possibilità di una valenza eterna anche per ciò che è inteso come il mondo naturale. Ebbene, queste differenti e pur specifiche direzioni speculative verranno tutte intraprese seguendo la falsariga di quell'unico tracciato argomentativo, che, come si vedrà a breve, viene approntato dal filosofo nel prossimo passaggio testuale dedicato all'immortalità dell'anima.

La seconda considerazione che si intende svolgere in via preliminare, pur essendo strettamente legata a questa prima osservazione introduttiva, pure si rivela, rispetto ad essa, eccedente e irriducibile. Si è detto che, nel presente paragrafo, ci si occuperà di esporre quella che può definirsi come la *risposta paradigmatica* esplicitamente offerta da Gentile al problema dell'immortalità; una *risposta*, quindi, che, proprio in vista della sua funzione archetipica, assurgerà a ruolo di modello per le successive formulazioni della questione. Da ciò, allora, si potrebbe lecitamente desumere che il X capitolo rappresenti anche, in certo senso, un'esemplare manifestazione di chiarezza e limpidezza speculativa per tutto l'impianto del sistema attualistico. Tuttavia, se ad una iniziale lettura ne seguisse un'altra, e una ancora successiva, si incomincerebbe a notare come lo schema paradigmatico eseguito insistentemente nel capitolo – schema che, in certo senso, è lo specchio della tipica movenza attualistica –, non riesce completamente a estinguere quella che, nel testo, si presenta come una nota concettuale eccedente e, in qualche modo, dissonante, ma la quale, non per questa sua eccedenza e dissonanza, risulta invero meno decisiva per l'economia speculativa complessiva del X capitolo. Sì che, il rilevamento di una simile eccedenza e dissonanza concettuale rappresenta di per sé stesso il motivo per cui, a ben vedere, qui, non si potrebbe proprio sottoscrivere un'interpretazione che si limiti ad indicare esclusivamente la *linearità* e la *coerenza formale* del testo gentiliano¹⁸. La ragione di questa ambiguità presente nel testo, e

¹⁸ Non si può sottoscrivere che il X capitolo sia paradigma espositivo della più salda teoria attualistica nei riguardi della immortalità-mortalità del reale, benché sia interpretazione piuttosto diffusa (come si legge, ad esempio, nei testi di: M. Gensabella Furnari, *La «meditatio mortis» di Giovanni Gentile*, in *Itinerari dell'idealismo italiano*, Giannini, Napoli 1989, p. 92; o di F. Albergiani, *Religione e immortalità secondo Giovanni Gentile*, estratto dagli *Atti dell'Accademia di Scienze Lettere e Arti di Palermo*, serie IV – vol. XXIX – 1968-69 – Parte II, p. 34; oppure ancora in U. Spirito, *La religione di*

tuttavia non ancora esplicitamente dispiegata, la si comprenderà, forse, più chiaramente, riprendendo quell'immagine ermeneutica, proposta *in nuce*, in sede introduttiva, circa la necessaria e reciproca coimplicazione dei termini di *domanda* e *risposta* all'interno della speculazione attualistica. Come si è accennato introduttivamente, infatti, il primo termine (della domanda) – anche se, effettivamente, non lo si è ancora direttamente incontrato nel testo –, può essere impiegato proprio per qualificare quella tendenza sotterranea e carsica che, dissonante ed eccedente, pure si intravede in filigrana tra gli argomenti del filosofo; mentre, l'altro (la risposta), può essere considerato invece come l'espressione della direzione più chiara ed esplicita del testo, ovvero come lo schema argomentativo paradigmatico eseguito più manifestamente in quest'ultimo. Ebbene, applicando questa distinzione tra *domanda* e *risposta* a quanto si è detto al principio del presente paragrafo – ovvero che a questo punto del testo il filosofo presenta manifestamente il “modello archetipico” per le sue successive formulazioni concettuali – si comprende immediatamente come il prossimo passaggio testuale che si andrà a considerare rivesta una grande rilevanza proprio per il suo compito di esporre – nel senso di portare in luce – la lampante *risposta* gentiliana al problema dell'immortalità, senza, invece, rivelare, nel contempo, anche la *domanda* da cui la risposta come tale inevitabilmente proviene e *si sviluppa*. Dunque, se da un lato, proprio rispondendo, o, meglio, “corrispondendo”, ai problemi implicati dai concetti della morte e dell'immortalità, Gentile forgia e istituisce la struttura logico-argomentativa manifesta del testo; deve anche considerarsi che, così facendo, egli necessariamente attenua e mette a tacere la profonda *inquietudine* contenuta nella *domanda*. Rilevare questo, tuttavia, non significa, ben inteso, implicitamente

Giovanni Gentile, cit., p. 87), perché quanto Gentile afferma nei riguardi del tema della morte e della immortalità già in questo capitolo, come anticipato, a nostro dire, oscilla e muta radicalmente. Si ritiene che i succitati interpreti indichino una saldezza della dottrina dell'immortalità gentiliana prendendo in considerazione solo la prima parte della riflessione del filosofo – quella esplicita – senza considerare invece la seconda – quella implicita – pur presente, e non marginalmente, nel suo discorso. Il portato espositivo contenuto carsicamente nel testo che stiamo analizzando, inoltre, lo si ritroverà, e non più celatamente come in questo testo, negli ulteriori luoghi testuali in cui il filosofo si occupa specificatamente della tematica in questione; i quali, come già anticipato in sede introduttiva, non sono numerosi: oltre gli aforismi inediti del 1920 – consultabili nel saggio di G. Sasso, *L'atto, il tempo la morte*, in *Filosofia e Idealismo* II, cit., pp.92-97 –, si tratta del capitolo IV sull'*Ignoto*, della parte III del *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, Sansoni, Firenze 1959 – (I^a ed. 1922), pp.192-212; quello dal titolo *Arte Immortale* de *La filosofia dell'arte*, Sansoni, Firenze 1975 (I^a ed. 1931), pp.285-300; e l'ultimo celebre capitolo *La società trascendentale, la morte e l'immortalità* di *Genesis e Struttura della Società*, cit., pp. 138-71.

affermare che la risposta gentiliana – la “superficie argomentativa” del testo – sia un’elusione della domanda, poiché, anzi, al contrario, è nostro intento voler suggerire che essa, proprio scontrandosi con il problema portato innanzi dalla domanda, sia il naturale compimento di quest’ultima. Sennonché, pur alla luce di questa intenzione, deve parimenti essere tenuto fermo che, così come una conclusione non potrà mai coincidere, per quanto ci si sforzi, con la sua origine (anche l’identificarle, difatti, non comporterebbe che un involontario distinguerle), anche una risposta (e quindi anche quella gentiliana ai problemi propri del suo sistema) dovrà sempre essere considerata, in certa misura, come la contraffazione della sua domanda d’origine. Sì che questa, a ben vedere, è la ragione per cui, prendendo in considerazione la prima parte del testo, quella in cui Gentile esegue e istituisce il modello argomentativo per le successive dimostrazioni dell’immortalità (legate ai concetti di Dio e del mondo), non sarà possibile rintracciare immediatamente l’inquietudine della domanda, il problema principale attorno a cui pure si sviluppa tutto il capitolo, ma solo si ravviserà la risposta gentiliana alla difficoltà teoretica che la sommuove.

Chiarito questo punto, però, si deve anche avvertire che la complessità e la vertiginosa problematicità a cui il X capitolo tenta di *reagire* e di *co-rispondere*, è, sì, tale da richiedere, in qualche modo, un *preliminare* occultamento della domanda *nella* risposta gentiliana – la risposta, infatti, come già detto, nell’atto del rispondere, è originariamente portata a *velare* l’inquietudine della domanda, neutralizzandola –, eppure, proprio in quanto la risposta, come suddetto, co-risponde alla domanda, e ne costituisce, diciamo così, un suo momento o una sua figura, allora essa non può mai consumare e ammutolire completamente in sé la domanda da cui sorge, o perlomeno, non può farlo, non può ammutolirla, fino al punto da far risultare la risoluzione come un’integrale sospensione della problematicità originariamente dischiudasi con la domanda (a cui sempre la risposta deve sinteticamente rimanere legata). Pertanto, come si vedrà nello stesso procedere del capitolo, ad un certo punto del testo, la tesi gentiliana non resterà *semplicemente* risposta, bensì, tramuterà, mettendosi nuovamente e più esplicitamente in ascolto della stessa domanda da cui

proviene. Il testo subirà allora *in fieri* una vera e propria trasformazione della propria sintassi, e le oscillazioni che si registreranno nell'argomentazione gentiliana saranno da intendere, nella presente indagine, come il segno e l'epifenomeno di una simile tramutazione concettuale, ovvero come la cifra "perturbante" di una risposta che, rispondendo, si mette, però, anche *in ascolto* della propria origine.

Questa lettura – che vorrebbe essere quasi un esercizio attualistico sull'attualismo – intende quindi mostrare come l'essenza del contributo del filosofo non risieda tanto nella prima "pura" e "astratta" formulazione data *in risposta* al problema dell'immortalità, bensì, nel suo successivo e sintetico "rampollare" – per usare un termine gentiliano – con la stessa problematicità da cui si origina. Allora, si avverte, non ci si dovrà lasciar irretire dalla ostentata rigidità della prima risoluzione attualistica, ma si dovrà procedere oltre di essa, scrutando con attenzione le oscillazioni e le variazioni presenti al suo interno, fino al punto da attendere che sia il testo stesso a mostrare più direttamente la correlazione tra domanda e risposta; poiché, si ritiene, solo in questa correlazione si ritroverà il senso *più profondo* dell'attualismo. Per ora, però, dopo aver a lungo indugiato in queste pur indispensabili osservazioni di carattere introduttivo, si consideri la sola *risposta* gentiliana al problema dell'immortalità e della caducità dell'anima. Scrive Gentile:

Qual è il significato dell'immortalità? L'anima si pone come Io; e come Io, non ha bisogno di dottrine psicologiche e metafisiche per essere affermata, poiché ogni dottrina, anzi ogni respiro della nostra vita spirituale, presuppone tale affermazione. Ma quest'essere che si pone da sé, opponendosi ad ogni realtà, si pone appunto come diverso da ogni altra realtà. Quindi, se c'è questo mondo naturale che l'anima si trova davanti, questo mondo e l'anima non sono la stessa cosa: e come questo mondo è molteplice, essa si aggiunge a tale molteplicità; e poiché questa molteplicità è spaziale e temporale, *natura*, [...], anch'essa come tutti gli altri elementi della molteplicità, si può concepire soltanto come nata e destinata a morire[...]. Ma l'Io non è soltanto posizione dell'altro, e quindi opposizione di sé a quest'altro, e moltiplicazione. L'Io è anche, e prima di tutto, unità, per cui tutti i coesistenti dello spazio si abbracciano d'un solo sguardo nel soggetto, e tutti i successivi nel tempo sono i compresenti in un presente che nega il tempo [...]. Lo spirito perciò non può schierarsi in mezzo al molteplice, senza pur intravedere che gli sovrasta e lo domina e ne trionfa, sottraendosi alla sua legge. Lo intravede subito che s'accorge

(accorgimento essenziale ad esso ed originario) del *valore* del suo porre l'oggetto e contrapporvisi, ossia del valore d'ogni propria affermazione, inintelligibile come tale senza la discriminazione del vero e del falso [...]. Chè niente si pensa senza pensare che così va pensato e non altrimenti: niente cioè si pensa, se non come vero che si distingue al suo contrario. [...] Questa verità non può essere per ciò soggetta alla spazialità e temporalità delle cose naturali: le trascende, pur essendo quel che deve pensarsi di esse; e si pone come eterna. L'eternità del vero importa l'eternità del pensiero in cui il vero si manifesta. [...] E questa sarà la ragione per cui, fatto trascendere il vero, bisognerà pur fare trascendere lo spirito[.]¹⁹

Sebbene si sia deciso di richiamare in un'unica lunga citazione tutti i passaggi decisivi della dimostrazione gentiliana dell'immortalità per testimoniare l'estrema chiarezza e la rigorosa consequenzialità dei suoi argomenti; di seguito si cercherà di estrapolare e scindere i suoi momenti decisivi.

La prima sezione argomentativa da sottolineare è sicuramente quella per cui, nella tesi attualista, l'esistenza dell'anima è il *presupposto* di ogni atto spirituale, nel senso che ogni dottrina o attività intellettuale deve tautologicamente implicare come suo *prius* logico-ontologico l'affermazione dell'esistenza dello Spirito. In queste prime righe non si incontra alcuna differenza tra il concetto di anima, di Spirito, di pensiero, o di Io; sembrerebbe, anzi, che si possa assimilare, senza complicazioni, l'affermazione riportata nella citazione precedente, per cui l'anima è «il più semplice, elementare, e quindi imprescindibile atto del pensiero», a quella appena letta, per cui l'anima non deve attendere «dottrine psicologiche o metafisiche per essere affermata». Attraverso questa lettura congiunta, l'anima – primo atto del pensiero – verrebbe sempre più avvicinata al suo principio, *quasi* al punto da risultare indistinguibile da esso.

Quanto alla fondazione concettuale della valenza preminente dell'anima rispetto ad ogni dottrina o atto spirituale, essa consiste nella serie di argomentazioni già incontrate, per cui, sostanzialmente, secondo Gentile, l'affermazione di un qualsiasi *fatto* considerato come ulteriore all'attività del pensiero (o anima, Spirito, che dir si voglia) è da ritenersi autocontraddittorio in quanto frutto di una *logica astratta* (che pone, appunto, *astrattamente* degli "oggetti" al di là di se stessa). Ogni dottrina di tal

¹⁹ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., pp. 136-37.

genere, infatti, supponendo che vi sia una realtà al di là dello Spirito, deve ricorrere, per *affermare* la propria tesi, perlomeno, ad un atto di conoscenza; sì che, nel momento stesso in cui essa crede di dimostrare la limitatezza del pensiero (in quanto qualche entità, concepita *ab extra*, dovrebbe limitarlo), in realtà, non esercita che l'assoluta potenza di ciò che vorrebbe negare: l'infinita compiutezza dell'Io; la quale, quindi, si manifesta persino nel dar voce, nel possibilitare – o meglio, anzi, *concretare* – la sua stessa negazione.

Ora, una delle forme più eminenti in cui tradizionalmente la logica astratta crede di rinvenire ed attestare una realtà opposta allo Spirito è l'affermazione della natura, o, detto altrimenti, del mondo. Anche in questo caso, però – come in qualsiasi altro del resto –, si dovrà applicare il ragionamento svolto poc'anzi, e ribadire come, a rigore, soltanto in virtù di una mera *credenza* sia possibile ritenere il mondo un oggetto astratto al di là dell'idealità; dal momento che esso *in verità* può essere così *inteso* (come mondo astratto dallo spirito) solo in quanto, evidentemente, è pensato e quindi incluso nella vita concreta del pensiero.

Ebbene, tenendo presente questo guadagno speculativo – per cui il mondo, in verità, non è un astratto ulteriore allo Spirito, ma un oggetto concretamente correlato al pensiero – diviene utile, a questo punto, procedere direttamente all'approfondimento del secondo segmento speculativo dell'argomentazione gentiliana: quello in cui il pensatore afferma che l'anima, auto-ponendosi, si *oppone* ad ogni altra realtà che appaia ulteriore ad essa – nella fattispecie si oppone a quel “diverso” rappresentato, appunto, dal «mondo naturale [...] che si trova davanti» –; là dove, ovviamente, questa opposizione dell'anima al mondo non comporta il ricadere in una posizione astratta, ma il permanere concreto di ognuno dei termini – l'anima e il mondo – nel cerchio ideale della concretezza spirituale.

Questa affermazione gentiliana, però, nonostante voglia preservare la priorità attualistica dell'orizzonte spirituale rispetto ai termini che, in esso, si fronteggiano (in questo caso quelli di anima e mondo), non può evitare di far sorgere una curiosa discrasia all'interno della definizione del concetto di anima, o, in altri termini, non può evitare che si determini una sorta di repentino scivolamento di senso tra il

primo passaggio testuale e questo secondo. Difatti, se, come precedentemente notato, a tutta prima, l'anima viene definita come la consapevolezza originaria che lo Spirito ha di sé e pare coincidere addirittura con lo stesso atto del pensiero assoluto e inconcusso, nel passaggio appena citato, essa viene come in certo senso degradata, ridotta ad essere un mero ente tra gli enti: solo un "uno" *tra i molti*.

Assumere, infatti, che l'anima si trova dinnanzi al mondo, e che ad esso si oppone, non porta a null'altro che ad ammettere, in primo luogo, il fatto che «se c'è questo mondo naturale che l'anima si trova davanti, questo mondo e l'anima non sono la stessa cosa», e, in secondo luogo, che anche il termine dell'anima – fin'ora indicato come la stessa effigie dello spirito trascendentale – non può infine aspirare ad essere più che una delle *alternative* del molteplice (esattamente come il mondo, suo opposto).

Pertanto, stando a quanto espresso dalla prima definizione, all'anima devono appartenere gli stessi caratteri dello Spirito quale *assoluto* e *concreto* orizzonte onto-noetico, ossia appunto l'assolutezza, l'infinità, e, pertanto, l'immortalità (giacché essa coinciderebbe con il pensiero intramontabile di ogni pensabile); mentre, stando a quanto si afferma nell'immediato proseguo testuale, essa risulta, infine, ben più vicina ai contenuti pensati piuttosto che all'atto pensante della totalità spirituale. Da questo vero e proprio capovolgimento concettuale in cui viene coinvolto lo statuto speculativo dell'anima, allora, deve conseguire, ovviamente, un profondo ripensamento di tutti i suoi attributi: come elemento limitato e finito del molteplice, essa non può più assurgere al grado dell'assoluto, infinito e immortale, bensì, afferma Gentile, «si può concepire soltanto come nata e destinata a morire, concorrendo nella vicenda stessa di tutte le cose transeunti, con cui si accompagna». Sì che, alla luce della delineazione di queste ben radicali differenze insite in quello che parrebbe essere, però, un medesimo concetto, diviene naturale interpellarsi su questi punti: in primo luogo, come si deve effettivamente intendere il concetto gentiliano dell'anima? Si deve concepire, forse, come la regione eterna in cui i molteplici trascorrono nel pensiero o, piuttosto, come essa stessa uno degli elementi molteplici e transeunti? E in secondo luogo: questa certa distinzione

concepita *nel* e *del* medesimo concetto, potrebbe essere frutto di un mero errore gentiliano, o trova invece una legittima spiegazione in seno alla filosofia attualistica? La risposta a questi quesiti viene fornita in quella che si potrebbe annoverare come la terza parte della dimostrazione attualistica dell'immortalità, là dove Gentile chiarisce che queste due concezioni dell'anima non sono affatto escludentesi l'un l'altra, ma, che, anzi, devono richiedersi a vicenda: difatti, così come l'esistenza del *molteplice* (di cui anche l'anima si scopre parte) richiama e richiede il concetto di un'*unità* (anch'esso identificantesi con il concetto di anima – intesa però come Spirito assoluto) in cui esso possa “moltiplicarsi” e incrementare se stesso; viceversa, anche l'unità, richiede, invero, per esplicarsi, dei termini da “unificare” e normalizzare. In altre parole, il rapporto tra l'uno e i molti può essere affrontato e percorso da ambedue le prospettive dei termini della relazione: il concetto di molteplice, da un lato, deve essere, sì, tale da comporsi e sviscerarsi nei molti, ma, dall'altro, può sussistere solo a patto che i termini di cui si compone siano concepiti come tali proprio poiché trascesi in un'unità – dato che, senza un sostrato comune che riconosca e riunifichi i molti come tali, questi ultimi non potrebbero nemmeno essere qualificati come *molti*, ma solo come degli “uno” senza relazione di sorta con gli altri²⁰. L'unità, invece, dal canto suo, non sarebbe certo concepibile a prescindere dalla sua azione unificante, ragion per cui essa deve esigere e implicare una molteplicità su cui esercitarsi, pena, altrimenti, l'insussistenza e la vacuità del suo stesso intrinseco gesto originario. Sì che, a partire da questa bilateralità del rapporto tra uno e molti, dal loro biunivoco equilibrio, inizia a chiarirsi il senso e l'occasione speculativa per cui Gentile, nel punto argomentativo precedente, ha potuto svolgere il suo discorso avanzando ben due definizioni del concetto di anima.

La prima definizione, esprimendo il rapporto uno-molti secondo la prospettiva dell'unità, ha presentato il termine di anima nell'identità con il concetto concreto di Spirito trascendentale, come l'atto genuino e auto-coscienziale del pensiero assoluto, fino al punto da configurarla come la stessa unità fondativa ed eterna del

²⁰ Circa la questione della distinzione dei molteplici non ci si può esimere dal riferimento alle pagine dedicatigli da Gennaro Sasso, nel capitolo V intitolato *Dell'Errore*, del suo *Essere e Negazione*, Morano, Napoli 1987, pp. 327-363.

molteplice. Mentre, la seconda determinazione del concetto di anima, volgendosi all'altro lato del rapporto uno-molti, ha portato l'anima al livello del mondo materiale, rendendola un ente spirituale *opposto* alla molteplicità, un astratto (concretamente concepito) necessitante – come uno tra i molti – di un cerchio unitario in cui essere mantenuta perlomeno per la durata della sua vita transeunte e mortale.

Dunque, per rispondere alla serie di domande poste in precedenza, deve notarsi che le due concezioni dell'anima presenti nel testo attualistico non sono, ovviamente, prodotto di una "svista" gentiliana, né frutto dell'oscillazione di un medesimo incoerente concetto; poiché, al contrario, nonostante Gentile le designi ambedue con lo stesso termine di "anima", esse rappresentano i due poli ben distinti – le due anime appunto – del rapporto tra uno e molti, pensiero e pensati, spirito e molteplicità. Sennonché, e questo lato deve essere evidenziato quanto il precedente, pur differenziandosi nettamente tra loro, le due anime non sono affatto esclusive ed isolate l'una nei riguardi dell'altra, ma sono tali, anzi, da implicarsi e rimandarsi a vicenda necessariamente. Questa è la ragione sostanziale per cui Gentile afferma la duplicità del concetto di anima, tendendo questo termine fino ai suoi due versanti più lontani: l'uno, in cui l'anima altro non è che «posizione dell'altro, e quindi opposizione di sé a quell'altro», e l'altro, per cui essa risulta «prima di tutto, unità».

Si giunge, così, al punto fondamentale della dimostrazione dell'immortalità elaborata nel discorso attualistico, ossia alla statuizione salda e irrevocabile del discrimine, che rispecchia la doppia valenza dell'anima, tra ciò che il filosofo definisce come *Io trascendentale* e *io empirico*. L'asperità intrinseca alla questione della morte e dell'immortalità, su cui tante dimostrazioni astratte si sono imbattute, difatti, secondo il filosofo, risiede tutta nella comprensione ambigua e scorretta di questi due termini, ovvero nella *confusione* tra le due concezioni dell'anima fin'ora presentate; tanto che, il compito che egli si propone a questo punto dell'argomentazione risiede proprio nel portare a compimento una definitiva chiarificazione di tali concetti. In primo luogo, ciò che va precisato, e che, in questo contesto, possiede un irrevocabile peso speculativo, è l'osservazione per cui, in

quella che si è nominata come la *risposta* attualistica al problema dell'immortalità (ossia il piano esplicito e manifesto del discorso), l'anima è da considerarsi immortale *solo e soltanto* se intesa nel suo primo senso, quello per cui essa è identica all'Io trascendentale e rappresenta lo stesso fondamento ontologico dell'intera realtà.

A questo proposito, l'argomento che il filosofo ritiene più congruo per portare avanti la dimostrazione dell'eternità dello Spirito, lo si ritrova nella parte finale del testo succitato, là dove egli adduce, in maniera paradigmatica, che “pensare” significa sempre e necessariamente “pensare il vero”, e che pensare il vero «importa l'eternità del pensiero in cui il vero si manifesta». Ma cosa significa, propriamente, “pensare il vero”? L'esposizione forse più chiara in cui Gentile precisa tale espressione, è quella esemplare contenuta nel suo breve testo del 1911, *L'atto del pensare come atto puro*; là dove egli scrive:

Non c'è ricerca filosofica o scientifica, né c'è pensiero di nessuna sorta senza la fede del pensiero in se stesso, o nel proprio valore, senza il convincimento spontaneo e incrollabile di pensare la verità. Lo scettico, che crede di tagliare alla radice questa fede, quando sospende l'assenso, come il solito partito ragionevole che resti al suo pensiero, si ferma nella certezza inconcussa di questa ragionevolezza della sua sospensione, e vive, poiché continua a pensare, della fede in questo suo ritroso e vuoto pensiero. Il fatto del pensare, [...], presuppone questa affermazione della verità del pensiero nel pensare quello che si pensa attualmente.²¹

Come si evince dalla lettura, anche in questo caso – in cui, a doversi chiarire, è il significato dell'espressione “pensare il vero” –, l'argomento privilegiato dal filosofo è pur sempre quello di natura *elenctica* per cui negare il pensiero – o, qui, la verità del pensiero – non si può, se non mediante una rovinosa autocontraddizione. Con che *verità*, infatti, il negatore potrebbe mai dissentire al valore veritativo del pensiero? È evidente che ogni posizione che intende contraddire la verità, pretendendo però di mantenere per sé lo stesso statuto veritativo che vorrebbe negare (giacché ritiene di essere per lo meno negazione e non anche non-negazione della verità), in realtà, riafferma *in actu exercito* ciò che voleva negare *in actu signato*.

²¹ G. Gentile, *L'atto del pensare come atto puro*, cit., p. 183.

Questa è per Gentile la dimostrazione più originaria della verità del pensiero, e da essa discende un'importante conseguenza speculativa. Infatti, posto l'argomento per cui l'atto pensa sempre e necessariamente il vero, e posto che, a ben vedere, la verità non può essere oggetto, né, tantomeno, contenuto di altri che di se stessa, allora bisognerà concludere che lo stesso atto, che pensa il vero, partecipa originariamente dello statuto di quella verità che esso va pensando. E in effetti quale gesto potrebbe mai “dominare” il vero se non l'atto stesso della Verità?

È evidente che, se il vero è autenticamente tale solo se concepito come “uno” e “assoluto”, allora, a rigore, esso non potrà mai, in nessun caso, risultare *oggetto* di dominio altrui, ma dovrà sempre essere concepito come continua ed irrevocabile presenza a se stesso – pena, altrimenti, il non essere affatto il vero, bensì il relativo e il transeunte. Ed inoltre, si consideri che, poiché questo uno-assoluto non può che essere eterno nella sua natura inconcussa, è necessario concludere che anche il pensiero che pensa il vero – e che coincide con il vero stesso – debba di necessità costituirsi come un atto eterno: *immortale*.

Quest'esito concettuale, a cui si giunge seguendo il compimento dell'argomento gentiliano volto a concepire l'autentica essenza dell'anima, tuttavia, riguarda il termine in questione solo se inteso nel suo primo significato, ossia come il gesto originario connaturato all'Io assoluto e trascendentale, come quell'unità *concreta* che verbigera e mantiene al suo interno il molteplice pensato *in quanto pensato*. Solo in questo senso l'anima è definibile, nella *risposta* gentiliana, come immortale, e solo per questo rispetto essa beneficia del medesimo statuto del vero. Il discorso si svolge in modo ben diverso, invece, per la seconda definizione di questo concetto; poiché, per quanto concerne l'io empirico, l'*astratto concretamente* concepito, ossia l'anima considerata in *opposizione* al molteplice, l'esito a cui si giunge è totalmente opposto: essa, infatti, decaduta a uno tra i molti, viene inevitabilmente coinvolta nella vicenda e nelle sorti mondane e contingenti della molteplicità. Il luogo in cui essa viene a ritrovarsi è quello del molteplice e della natura, regione della differenza e della precarietà – dove «nessuna cosa è l'altra, ed ognuna è, prima non essendo e

poi essendo, e non essendo dopo essere stata, ossia nascendo e morendo»²² –; sicché, secondo questa vita alternativa che le tocca in sorte, l’anima, confusa tra gli “uno” della natura, non può in alcun modo sottrarsi al fatidico andamento della vita mortale. Come si diceva, quindi, le due antifrastiche definizioni dell’anima incontrano due esiti totalmente opposti, che Gentile si cura bene di delineare e marcare nelle più profonde differenze, dal momento che confonderle significherebbe ricadere nei consueti errori della logica astratta.

Ma ora, prima di procedere oltre questo primo tassello dell’indagine, volto a stabilire il paradigmatico andamento degli argomenti gentiliani circa il concetto di anima, si vuol ricordare quanto suggerito al termine del paragrafo precedente, attraverso la posizione di una sorta di interrogativo-guida per la lettura del capitolo. In quell’occasione ci si era domandati se, in ultima istanza, nelle argomentazioni attualistiche della *Teoria*, si sarebbe assistito alla sola dimostrazione della natura “immortale” dell’Io trascendentale (l’anima nel suo primo senso di *pensante* assoluto e concreto), o, forse, anche a quella del più limitato io empirico (l’anima facente parte del mondo e quindi intesa nel suo ruolo di *pensato* concretamente concepito). Ebbene, a questo punto della trattazione può essere già posto in evidenza, che, nel quadro speculativo della *risposta* gentiliana al problema dell’eternità dell’anima (ossia, di nuovo, nel solo piano esplicito della discussione), non vi è dubbio che la dimostrazione dell’immortalità coinvolga esclusivamente l’Io trascendentale e non anche quello empirico. Lo si è ripetuto più volte: l’anima, questo termine ambiguo che Gentile attribuisce a due ben distinti ambiti del reale – il trascendentale e l’empirico, l’unità e la molteplicità –, non conosce una sintesi concettuale comune per le sue alterne vicende, dal momento che necessariamente, per uno dei suoi lati, quello concreto, deve immortalarsi come l’Io che tutto pensa e crea; mentre per l’altro, astratto, è destinata a decadere e perire come qualsiasi altro contenuto molteplice del pensiero. E anzi, a suggello di questa profonda scissione che è emersa tra le qualità essenziali dell’anima *come* “Persona” trascendentale e dell’anima *come* individuo astratto (ma pur sempre concretamente concepito), il filosofo

²² G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 136.

applica il medesimo procedimento argomentativo per ben altre due volte nel corso del X capitolo: come si vedrà, dapprima, in relazione al concetto di Dio e, di seguito, del mondo, senza mai dar luogo ad oscillazioni nella sua formulazione.

Sennonché, posto con fermezza questo innegabile e lampante risultato della teoresi gentiliana, non si deve perdere di vista anche il lato più oscuro e problematico carsicamente presente nel sottosuolo teorico del X capitolo della *Teoria generale*. Come si è più volte prospettato, proprio la formulazione, si potrebbe dire, così “insistente” della *risposta* gentiliana – nonostante le continue attenzioni e precauzioni teoriche usate da Gentile per conferire compattezza e coesione alla propria posizione –, disimpegna, oltre l’ovvia e “positiva” esposizione dei suoi certo esemplari argomenti, anche il margine “negativo” di una interrogazione; la quale, a questo stadio della riflessione gentiliana, sorge e si sviluppa all’*interno* del testo, ma solo attraverso un certo grado di *nascondimento*: la *risposta*, quindi, *cela* – ma, appunto, *cela*, e pertanto, nello stesso tempo, anche *rivela* –, il battito oscuro e problematico da cui proviene, ossia, la *domanda* di cui è risposta.

Pertanto, alla luce delle due direzioni testuali presenti nel capitolo, può ribadirsi che, solo in seguito all’affievolirsi dell’eco e della ridondanza argomentativa e retorica della risposta gentiliana al problema dell’immortalità (per cui, lo si vuol ricordare nuovamente, immortale è solo il trascendentale e non anche l’empirico), e solo dopo l’inevitabile emersione dell’inquietudine originaria da cui tutto il discorso si dipana, si potrà davvero affermare di aver scrutato il testo attualistico nel suo senso veramente complessivo – ovvero nella *sintetica* commistione di domanda e risposta. Prima di allora, invece, si dovrà necessariamente attendere al fine di pronunciarsi definitivamente nei riguardi del quesito-guida del presente contributo; il quale, come si ricorderà, interroga se stesso sostanzialmente su questo punto: nella trattazione gentiliana, è davvero solo l’infinito e assoluto trascendentale a salvarsi? Oppure la preoccupazione di fondo di questa filosofia sorge proprio per far fronte ad una esistenza più flebile e incerta? Per ora non è data risposta, o meglio, è data solo l’esplicita *risposta* gentiliana, la quale, tuttavia, come si è visto, non riesce ad esaurire interamente il problema.

4. Dio e l'immortalità.

Il X capitolo, a questo punto, prosegue con la strategica applicazione della medesima sequenza argomentativa, già impiegata nei riguardi della dimostrazione dell'immortalità dell'anima, e ora riferita invece, come anticipato, allo studio dei concetti di Dio e di religione. Gentile si confronta qui con uno dei temi a cui maggiormente si è dedicato lungo tutto il corso della sua speculazione, a partire dai saggi dei primi anni del '900, raccolti in *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* (1909), fino al suo ultimo testo *Genesi e struttura della società* (edito postumo nel 1946). La ragione utile a spiegare un così profondo interesse da parte di Gentile nei riguardi delle questioni che concernono il concetto di Dio e, considerato nella sua generalità, il concetto di religione, potrebbe essere così espressa: la religione è quella certa dottrina che, facendo coincidere la propria attività spirituale con la posizione noetica di un Oggetto *assoluto* – Dio appunto –, ha di mira implicitamente, volente o nolente, la negazione dello statuto ontologico del soggetto²³. La capacità conoscitiva di quest'ultimo, infatti, se messa a cospetto dell'assolutezza dell'Oggetto religioso, non riuscirebbe a sorreggersi e a sostenersi senza perire: Dio, difatti, non è un oggetto che può essere scrutato conoscitivamente²⁴, non è uno tra i molteplici; tanto che, se l'anima, nella sua accezione empirica, vi si opponesse, ebbene, essa non potrebbe *opporsi* se non il tempo necessario alla sua mortificazione ontologica – derivata, appunto, dalla “differenza” rispetto a questo genere di Oggetto. Paradossalmente, allora, l'unica misura in qualche modo adeguata per attingere la

²³ A questa implicazione della religione non v'è modo di sfuggire, per il filosofo, come d'altronde egli spiegava già nel suo *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Laterza, Bari 1921 – (I^a ed. 1909), contrapponendosi al movimento Modernista (il quale riteneva di poter fondare e giustificare l'unione intellettuale tra scienza e fede, tra indagini storiche e vecchi dogmi della tradizione). Ad esempio, Laberthonnière, a giudizio di Gentile il più eminente rappresentante di questo movimento insieme a Blondel, riteneva di poter assumere – riporta il Nostro nel saggio *La filosofia dell'azione del Laberthonnière*, in *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, cit., p. 23 – che: «da nostra personalità, [...], non è soppressa ed assorbita in quella di Dio. Si tratta solo d'una comunione della volontà nostra e della volontà divina. Trasformarsi in Dio non è cessare di esser se medesimo, ma volere ciò che vuole Dio. Questa trasformazione è amore; non presa di possesso, ma dono di sé. E il dono di sé presuppone il possesso di sé, quindi la propria autonomia. Due volontà che si amano, si uniscono, ma non fanno una volontà: restano due». Ebbene, secondo Gentile tale tesi – dell'irriducibilità dell'uomo al Dio – non era fino in fondo sostenuta nemmeno da Laberthonnière, poiché, anche dalla sua prospettiva, diceva Gentile, ivi, p. 38, «per credere in Dio, dobbiamo farci ([*soltanto*] in un qualche modo, egli dice) Dio», e giacché, pur «con tutto l'amore del mondo, non è possibile servire due padroni!» (p. 39), allora anche i Modernisti *in ultimo* ricadevano nella tesi dell'assolutizzazione del Dio.

²⁴ Di nuovo, nonostante il tentativo del Modernismo, il quale si costituì, afferma il filosofo, *Il modernismo e l'Enciclica «Pascendi»*, in *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, cit., p. 40: «il maggiore sforzo che il cattolicesimo abbia mai fatto o possa fare per riaffiatarsi col pensiero moderno e riconciliarsi, come si suol dire, con la scienza».

sostanza del divino, si rivela essere una tragica *kenosis*: lo svuotamento del soggetto che diverge dal Dio. Dunque, poiché la religione, stando alla stessa definizione di Gentile, si scopre sostanzialmente coincidente con il *misticismo*– quindi con quella pratica (al limite dell’esperibile) di annullamento del soggetto di contro all’oggetto – , essa viene inevitabilmente concepita dall’attualismo come uno dei suoi maggiori avversari speculativi²⁵, e, in quanto tale, come una dottrina da smascherare nelle sue

²⁵ Sebbene Gentile soleva contrapporre nettamente il suo idealismo al misticismo, è nota l'accusa contraria che gli rivolse Benedetto Croce (la polemica tra i due filosofi prese avvio nel 1913 nella rivista «La Voce», allorché Croce decise di spostare al piano pubblico la disputa fino ad allora rimasta privata – cfr. l'introduzione di G. Sasso al *Carteggio 1896-1900* tra i due pensatori, Aragno, Torino 2014, pp. IX-XXXV). Croce, *Una discussione tra filosofi amici*, in *Conversazioni critiche*, serie seconda, Laterza, Bari 1950 – (I^a ed. 1918), sottolineava così il suo dissenso: «miei cari amici della *Biblioteca filosofica di Palermo*, e tu che sei primo fra tutti così nel valore come nell'amicizia, il vostro idealismo attuale non mi persuade» (p. 67). E continuava: «Voi battete su questo punto: che bisogna guardarsi dal trascendere l'atto; e se ciò significasse che non bisogna introdurre nell'atto spirituale distinzioni astratte, [...], il consenso continuerebbe. [...] Ma il significato che voi attribuite all'attualità non è questo: non è rivolto contro la distinzione resa astratta, ma contro ogni distinzione, perché per voi astratta è la distinzione stessa; non affermate il concetto concreto (unità nella distinzione), ma la concretezza senza concetto. [...] Perdonate; ma codesta è la schietta posizione mistica, e si esprime, o piuttosto non si esprime, nell'Ineffabile» (p. 68). Accusa a cui Gentile rispose attraverso il cap. XVIII, dal titolo *Idealismo o misticismo?*, della *Teoria generale*, cit., pp. 254-265. Ma Croce non è stato il solo a rintracciare nell'attualismo il germe del misticismo: un altro sostenitore dell'inflessione mistica dell'attualismo è stato Francesco Valentini, *La controriforma della dialettica hegeliana*, Editori riuniti, Roma 1966, p. 112, il quale, commentando un passo gentiliano tratto da *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze 1952 – (I^a ed. 1933), p. 32, scrive: «l'immagine del corpo mistico sorge spontanea alla mente leggendo questi brani. L'atto è un'unità organica, è unico ed è plurimo, nel senso di essere il vincolo spirituale che unisce le molte *persone*, sottraendole alla loro empiricità irrelativa, e configurandosi come persona delle persone. Motivi analoghi e immagini analoghe possono trovarsi in molti pensatori spiritualisti». In tempi più recenti, invece, l'esistenza di un originario nucleo mistico nella filosofia di Gentile è tesi sostenuta, ad esempio, da Massimo Cacciari, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004. Egli scrive: «nel suo infinito attuarsi, nel suo essere processo eterno, *gioia* del fare perpetuo, lo Spirito non viene a capo dell'ignoto se non accogliendolo; nel suo attuale *fare*, pensa l'ignoto, ma non potrebbe in alcun modo disvelarlo. E qui Gentile è 'mistico' in forza delle aporie stesse del Mistico» (p. 433). E continua: «l'atto, che tutto muove e tutto spiega, si rivela *atopos*, ovvero esiste come eterno morire, così come 'moriva' nella sovra-divinità dell'anima amante del Mistico, di cui Gentile si sente qui interprete ed erede» (p. 434). Con ciò certamente Cacciari non vuole negare che Gentile si sia palesemente schierato contro il misticismo, come chiarisce bene nel suo saggio *Il problema religioso in Gentile*, in *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, Marsilio, Venezia 1995, pp. 15-18. Scrive a proposito, p. 17: «Gentile ha anche pagine nelle quali il Mistico viene criticato secondo schemi molto usuali e banali. Il misticismo allora, come la posizione dell'oggetto immediato, modello di un atteggiamento religioso tutto asservito alla posizione tra immanenza e trascendenza. Ma ci sono altre pagine nelle quali Gentile assume esplicitamente la posizione del Mistico come quella a lui più vicina e congeniale, quella che maggiormente riflette la sua così inquietante religiosità. Abbiamo già ricordato come il pensiero in atto sia visto da Gentile come l'iniziatore assoluto, ciò che nulla presuppone, che tutto ha in sé e da sé produce. [...] Ebbene, Gentile tende a chiamare proprio un tale pensiero, per il quale lo spirito propriamente non è che il suo infinito attuarsi, processo eterno, gioia del fare perpetuo, col nome di "Misticismo"». Chi invece negava con particolare foga e decisione il legame tra l'attualismo gentiliano e il misticismo era G. Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo*, Vita e pensiero, Milano 1996 – (I^a ed. La Scuola, Brescia 1946), che rivolge i suoi strali contro la critica crociana. Dapprima Bontadini descrive la polemica tra i due filosofi in questi termini: «basterà sapere – come tutti sanno – che il *leit motiv* [sic], e tutto il motivo della cosa è la *distinzione* che non vorrebbe mettersi d'accordo con l'*unità*, o meglio con una certa unità, appunto quella gentiliana; che a sua volta non vorrebbe fare la pace con la distinzione, o meglio con una certa distinzione, appunto quella crociana» (p. 8). Ma seppure la polemica sembri, inizialmente, un'ingenua contrapposizione tra chi vuole la preminenza dell'unità (Gentile) e chi invece della distinzione (Croce), Bontadini avverte che non semplicemente l'attualismo prende le parti dell'unità, difatti, dice, «tutti ricorderanno che il Gentile non solo afferma la distinzione, ma le infinite distinzioni, come a dire tutta la ricchezza della terra e del cielo, da saziare ben altra fame di concretezza che quella di Benedetto Croce. Ma questa, proprio tutt'altro, del resto, che insaziabile, è schifiltosa e rifiuta – con poca grazia – la troppa grazia, trincerandosi della pudicissima quanto risolutiva ragione che quella così offerta è l'informe accozzaglia della molteplicità empirica: e si sa bene che, quando tra gli amici hegeliani si riesce ad impugnare questa lancia dell'empiria, la partita è vinta» (pp. 8-9). Insomma secondo Bontadini: «il Croce si lascia

implicazioni erronee²⁶. Pertanto, affermato il motivo dominante del continuo e travagliato confronto del filosofo con la religione e con il concetto di Dio, la ragione che lo spinge ad affrontare la questione del religioso a più riprese, anche nel mezzo di questo capitolo dedicato all'immortalità è la seguente: stando ai propositi che, *de facto*, la dottrina religiosa porta avanti, l'eternità del suo Oggetto divino negherebbe l'immortalità del soggetto conducendolo misticamente all'annichilimento; mentre, per la filosofia dell'atto, è proprio il termine del soggetto ad assumere il ruolo preminente della speculazione. Esso, in prima battuta, rappresenta l'orizzonte trascendentale di tutto il reale (il soggetto, pertanto, coincide con il concreto), ma, pure, in una seconda, partecipa essenzialmente del mondo stesso (sì che il soggetto può essere inteso anche come un astratto concretamente concepito) – come d'altronde si è visto precedentemente percorrendo le argomentazioni riguardanti il concetto di anima; scissa, quest'ultima, tra il definirsi, da un lato, come Io trascendentale, e, dall'altro, come io empirico e mondano. Detto in altri termini, può notarsi che Gentile rinviene, anche nella filigrana concettuale della religione, il segno specifico dell'ormai nota logica dell'astratto, in quanto egli individua la principale movente della fede “mistica” esattamente nel credere, velleitariamente, di poter porre un oggetto al di là del

sfuggire in uno il significato storico e sistematico del pensiero gentiliano, credendo che la logica dell'astratto stia fuori di quella del concreto [...]. Si lascia sfuggire persino l'intento dell'avversario, che non ha punto un tal desiderio, ma l'opposto: e quanto a comprensione dell'idealismo attuale non è molto sopra ai più fatui e superficiali seguaci di quest'ultimo, quelli di ch'egli, Croce, ha fatto spasso per le sue trionfali “battute di caccia” (p. 11). Sarebbe pertanto solo per una fondamentale e colpevole incomprensione che Croce ha potuto stabilire «tre capi d'accusa», tali per cui il sistema attualistico: «1) è *misticismo*, 2) è *panlogismo*, 3) è *fenomenismo scettico*» (p. 10). Ma, secondo Bontadini: «dopo quel che s'è detto si scorgerà di leggeri – e valga altresì di riprova – come cadano ad una ad una anche le tre specificazioni dell'obiezione crociana. Anzitutto quella del misticismo “che ricusa come inadeguati [...] i concetti della mente, tutti quanti sono, e tutti alla pari [...] concetti empirici e concetti puri (quei concetti puri, quelle 'idee', quei 'valori', sui quali tanto ha faticato e fatica la critica filosofica [leggi: Benedetto Croce]), e risolve la verità in quel che è di là dalla forma del concetto, e che è poi l'ineffabile, o la 'vita' indiscriminata e indistinta”. Ora già sappiamo – per andare a ritroso – che questa cotal vita, secondo il Gentile, come indiscriminata ed ineffabile non ha nessunissima realtà, poiché se è vero che per pensare qualcosa bisogna pensare, è reciprocamente certo che per pensare bisogna pensare qualcosa – e sia pure il pensiero –; senza perciò mettere il qualcosa, ossia il distinto obbiettivo, fuori dal pensare, ma anzi dentro, come sua sostanza prima» (p. 12).

²⁶Viceversa, però, se rettamente intesa essa può rappresentare, per la filosofia dell'atto, anche uno dei migliori alleati possibili. D'altronde Gentile stesso si dichiara cristiano e cattolico nella discussa conferenza *La mia religione*, trascritta nelle sue due versioni, in *La mia religione e altri scritti*, Le lettere, Firenze 1992, con le seguenti parole, p. 46: «io sono cristiano. Sono cristiano perché credo nella religione dello spirito. Ma voglio subito aggiungere, a scanso di equivoci: io sono cattolico». Per poi spiegare più approfonditamente, p. 48: «la religione cristiana è la religione dello spirito, per la quale Dio è spirito; ma è spirito in quanto l'uomo è spirito; e Dio e uomo nella realtà dello spirito sono due e sono uno: sicché l'uomo è veramente uomo soltanto nella sua unità con Dio [...] e Dio da parte sua è il vero Dio in quanto è tutt'uno con l'uomo, che lo compie nella sua essenza». Per una breve panoramica sul dibattito acceso da questa conferenza gentiliana si veda U. Spirito, *La religione di Giovanni Gentile*, cit., pp. 77-101.

soggetto conoscente – seppur, in questo specifico caso, si tratterebbe, addirittura, del porre l'autonomia di un Oggetto assoluto. Quale che sia, comunque, lo statuto dell'oggetto ulteriore al soggetto – infinito o finito, inconoscibile o conoscibile –, il problema a cui va incontro il logo astratto – e, quindi, anche la religione astrattamente intesa – è sostanzialmente sempre il medesimo: porre un oggetto *al di fuori* della regione del pensiero significa, infatti, cadere inevitabilmente nella più rovinosa delle contraddizioni, per cui, ciò che si vorrebbe affermare *in actu signato*, verrebbe definitivamente negato *in actu exercito* (sì che, certamente, si può sostenere, *apertis verbis*, che il pensiero non rappresenta la condizione di possibilità dell'oggetto, ma solo a condizione di accettare che, anche questa tesi, come qualsiasi altra, la si possa affermare esclusivamente mediante lo stesso pensiero che si intendeva limitare).

Pertanto, chiarite le linee essenziali e necessarie a comprendere i passaggi fondamentali del X capitolo dedicati al tema di Dio e della religione, si può riportare il testo gentiliano nei suoi punti più rilevanti. Là dove il filosofo scrive:

La filosofia della religione, p. es., e la religione naturale hanno posto l'immortalità dell'anima tra i principii costitutivi della stessa religione. Ma la verità piuttosto è il contrario [...]. La religione [...] è posizione dell'assoluto nella sua posizione astrattamente oggettiva, che, come tale, è la negazione del soggetto, e conduce perciò al misticismo, autonegazione dell'individualità del soggetto, e identificazione immediata di sé con l'oggetto. L'immortalità invece è affermazione che il soggetto fa di sé nel proprio assoluto valore. [...] La religione nella sua estrema e ideale posizione non è realizzabile: perché lo stesso misticismo, che nega il valore del soggetto, è attività di questo, e quindi implicita affermazione del suo valore. La trascendenza assoluta allo spirito non si può affermare senza negarsi. Dio non può essere tanto Dio che non sia lo stesso uomo. [...] Sicché non il concetto di Dio pone l'anima immortale; ma il concetto di Dio in quanto nostro concetto, e quindi manifestazione della potenza dello spirito; ossia il concetto della nostra anima, la quale volgendosi a Dio, non sa concepirlo se non eterno; esso implica l'immortalità.²⁷

L'argomentazione gentiliana, anche in questo passo, prende abbrivio dal capovolgimento della comune e illusoria concezione astratta dell'oggetto preso in esame: nello specifico, il compito che, in questo caso il filosofo si prefigge è quello

²⁷ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., pp. 138-39.

di dimostrare come, nonostante comunemente si sia inclini a credere che la nozione dell'immortalità dell'anima sia *avvalorata* dalla dottrina religiosa, in realtà, la questione sia totalmente da rimettere in discussione. Si deve infatti considerare, che la "notizia" dell'Oggetto assoluto, recata per mezzo della religione al soggetto finito, deve soddisfare, per assolvere alle proprie intrinseche condizioni di possibilità, due principi teorici tra di loro congruenti: il primo principio teorico è quello che, in ragione dell'assolutezza dell'Oggetto universale, impone di pensare la figura divina in modo tale da escludere ogni genere d'ulteriorità che dall'esterno la limiti; il secondo, invece, è il principio per cui, di converso, il soggetto dimidiato del rapporto conoscitivo debba essere pensato, paradossalmente, in grado di sopravvivere alla relazione con l'Oggetto divino solo il frattempo necessario ad esaudire il proprio annichilimento. Dal primo principio consegue il secondo, e proprio dall'assoluta autarchia dell'oggetto divino, di cui la religione pure reca "notizia", scaturisce determinatamente l'originaria vanità della posizione gnoseologica del soggetto conoscitivo: quest'ultimo, infatti, non potendosi mantenere come alterità al di là dell'assolutezza divina, si configura semplicemente come il termine *su* cui Dio accade con la propria luce, l'oblio in cui l'Oggetto può manifestare la propria universalità.

Ebbene, alla luce di queste pur brevi considerazioni, è comunque già possibile intendere il motivo fondamentale del dissenso gentiliano nei confronti di quelle posizioni succitate, le quali, forse a causa del giudizio troppo affrettato, tipico delle prospettive astratte, credono di poter ravvisare, nella dottrina religiosa, una valida ed effettiva dimostrazione dell'eternità dell'anima, mentre, a ben vedere, proprio il termine che vorrebbero eternare viene – mediante la parola religiosa – dissolto ed annichilito. In quella che è l'ottica del filosofo, infatti, la religione può condurre, tutt'al più, ad una *distorsione* dell'autentica prova dell'immortalità (ossia di quella prova portata innanzi dall'attualismo); dal momento che i suoi principi, come si è visto poc'anzi, altro non ottengono che, dapprima, il differimento del tempo della salvezza dall'ora al poi, e, in ultimo, l'annullamento irrevocabile dell'eternità di quella particolare forma di soggetto che è l'uomo stesso – la cui esistenza viene

tenuta in scacco, annullata nel suo valore eterno e *attuale*, nel momento stesso in cui viene rimessa nella vita eterna del Dio.

Certamente però, a questo punto, se si volesse almeno per un attimo distogliersi dalla sequenza argomentativa proposta dal testo gentiliano, per osservare da una prospettiva critica più complessiva la direzione degli argomenti fin qui proposti dal filosofo, potrebbe notarsi che, da un certo punto di vista, il discorso attualistico nei riguardi dell'immortalità *non* si costituisce come l'esatto *contrario* di quello svolto dalla dottrina religiosa. Si è appena sostenuto, difatti, che, nelle implicazioni del discorso portato avanti da quest'ultima, il soggetto-uomo viene nullificato dalla sola presenza dell'Oggetto assoluto; il quale quindi si rivela tanto più preponderante del primo termine, da indurlo al più totale annichilimento. Ora, questo risultato ottenuto dalla riflessione religiosa – lo si afferma forse rischiando di spingersi al limite del paradosso – *non appare* (e si sottolinea: non appare), in un primo tempo, così lontano da quanto si è detto precedentemente nei riguardi delle due concezioni attualistiche dell'anima: infatti, anche rispetto ai due generi di anima si è stabilito che *soltanto* la prima, quella trascendentale, è l'unica davvero destinata all'immortalità; mentre la seconda, empirica, esattamente come il soggetto-uomo al cospetto di Dio, non può rivendicare null'altro che un'esistenza caduca e mortale. Ciò su cui, allora, è interessante soffermarsi, è la ferma volontà gentiliana di prendere distanza da una concezione, quella religiosa, la quale, a tutta prima, sembrerebbe presentarsi ben più familiare, che non estranea, allo svolgimento della filosofia dell'atto. Sì che, la domanda che si vuol porre, a questo punto, è la seguente: perché Gentile non accetta quella che potrebbe definirsi la *kenosis* dell'individuo dinnanzi a Dio, se egli concepisce, similmente, la morte dell'anima empirica proprio entro la regione trascendentale del pensiero?

Una risposta a tale quesito la si potrebbe ricavare seguendo perlomeno due direzioni: una esplicita, rintracciabile, infatti, nello stesso testo gentiliano; e una più nascosta e implicita, non immediatamente visibile, forse, allo stesso sguardo del filosofo.

Per quanto riguarda il primo genere di risposta, si deve considerare che, per Gentile, una volta stabilita l'astrattezza – e quindi l'erroneità – della concezione religiosa (derivante dalla scissione tra i termini di Dio e di uomo, di Oggetto assoluto e soggetto limitato) il discorso non sia affatto concluso, ma anzi, sia appena iniziato. Infatti, dalla prospettiva del filosofo, a questo livello discorsivo, il lavoro speculativo più rilevante è ancora tutto da compiere. Si tratta, infatti, di riuscire a liberare, mediante una sorta di opera di “traduzione”, i termini del divino e dell'umano (dell'Oggetto e del soggetto) dalla loro implicazione con le erroneità della logica dell'astratto, per inverarli attraverso i principi del logo concreto. È in questo passaggio, o traslazione, tra i due generi di logo che si rende allora visibile nella superficie esplicita del testo l'effettiva distinzione tra le due posizioni; sebbene queste ultime, come già detto, potrebbero sembrare, in un primo momento, ben più simili di quanto esse stesse potrebbero mai ammettere (dal momento che, come si è notato, entrambe le argomentazioni concludono con l'affermazione dell'eternità del termine infinito – Dio o il pensiero trascendentale – e della mortalità di quello finito – l'uomo o l'io empirico). Posto questo, si tratta, ora, di delineare, seguendo il discorso gentiliano, le distinzioni tra le due visioni in gioco: ebbene, da un lato, si ha a che fare con una concezione religiosa *astratta*, ancora fondata sulla *differenza* – e non, invece, su una più sintetica distinzione – tra infinito e finito, tra Oggetto assoluto e soggetto limitato, quindi con una posizione incapace di pervenire ad una autentica compenetrazione tra i due termini che essa coinvolge; mentre, dall'altro, ci si trova dinnanzi l'alternativa in cui consiste la posizione attualistica *concreta*, tutta volta a dimostrare l'autentica immortalità nella vita *presente* dello Spirito, nella sintesi attuale di quei *distinti* che sono Dio e l'uomo.

Pertanto, alla luce di quanto appena detto, può ricavarsi come, secondo Gentile, il discrimine tra religione e filosofia dell'atto consista, non tanto nell'esito, di per sé astratto, delle due posizioni, quanto piuttosto nel concreto tragitto percorso per giungere a quel risultato – che quindi soltanto estrinsecato rispetto al suo tragitto potrebbe davvero apparire altro da ciò che essenzialmente è. La religione, infatti, ammette l'immortalità di Dio e la mortalità dell'uomo tenendo questi due termini

tragicamente “scombinati”; essi, come si è potuto osservare, nel loro avvicendamento mistico, riescono a congiungersi solo in un punto, e per giunta solo in quello in cui si disgiungono: allorché l’uomo, incontrando Dio, si annichilisce sotto il suo peso. La filosofia dell’atto, invece, è vero che, similmente, immortala il trascendentale e mortifica l’empirico, ma essa giunge a questo risultato solo a patto che i due vivano e muoiano, ognuno secondo la sorte che gli conviene, *insieme*. Non sarebbe possibile intravedere il volume di quell’Io trascendentale in cui tutto accade, se esso venisse svuotato del suo contenuto; né, tantomeno, sarebbe possibile afferrare il passare dell’io e del molteplice, se questi non venissero ricondotti alla regione del pensiero che li origina.

Avendo chiarito allora la ragione che spinge Gentile ad essere sicuro della differenza tra il suo sistema e quello religioso, e prima di vagliare il motivo invece più implicito della discrasia tra le due concezioni prese in esame, si dovrà tentare di comprendere la specifica modalità tramite cui il filosofo ritiene di poter “tradurre” l’astrattezza della concezione religiosa nella concretezza del suo sistema attualistico. Per esattezza si deve subito specificare che non è tanto la posizione attualistica a negare, e, quindi, superare, quella religiosa, ma, piuttosto, si deve notare come sia la stessa affermazione religiosa ad auto-disconoscere se stessa e quindi a permettere la traslazione dei suoi caratteri in quelli della filosofia a lei inizialmente avversa. La ragione di un simile rovesciamento è quella, peraltro già incontrata nel testo, per cui deve sostenersi che ogni «trascendenza assoluta allo spirito non si può affermare senza negarsi». In questo caso, l’ulteriorità supposta al di là dello Spirito ha assunto la forma precipua ed eminente, come si intende immediatamente, dell’assoluto Oggetto divino; il qual ultimo, addirittura, pretende di *manifestarsi* obliando il soggetto conoscitivo, così da liberarsi da ogni limite ascritto alla sua assolutezza. Tuttavia, comprendendo la vicenda religiosa alla luce dell’ermeneutica attualistica, appare da subito chiaro come lo stesso auto-annichilimento del soggetto richiesto dal Dio non possa essere che una nuova e decisiva riconferma della potenza onto-

gnoseologica, non dell'Oggetto, bensì dello stesso Soggetto²⁸: il quale, infatti, anche accettando la sua vicenda "suicida" dinnanzi a Dio, si rivela, di nuovo, l'autentico agente di ogni accadimento possibile, essendo egli il solo e il vero artefice del proprio sacrificio²⁹. Sì che, risultando la religione una dottrina irrealizzabile – in quanto «lo stesso misticismo, che nega il valore del soggetto, è attività di questo, e quindi implicita affermazione del suo valore» –, anche in questo caso, come in tutte le precedenti occasioni concettuali concepite dalla logica astratta, si assiste alla messa in opera della classica strategia argomentativa gentiliana: la quale, come di consueto, partendo dal rilevamento dell'autocontraddittorietà della posizione fallace (*pars destruens*), riesce poi a giungere alla positiva affermazione dei medesimi concetti – quelli del Dio e dell'uomo, in questo caso – ma attualisticamente intesi (*pars costruens*)³⁰. In relazione a quest'ultima fase argomentativa e alla traduzione della astratta sintassi religiosa in quella attualistica concreta, è interessante ricordare la suggestiva conclusione gentiliana del passo succitato, che recita: «Dio non può essere tanto Dio che non sia lo stesso uomo». Questa sentenza, allora, in primo luogo, ammonisce ancora una volta dal ritenere che il concetto massimamente pensabile sia semplicemente l'Oggetto divino – dal momento che l'unico vero agente del rapporto religioso si è rivelato essere il Soggetto umano (artefice appunto del proprio annichilimento, e quindi anche della sua stessa "rinascita") –, e,

²⁸ Come nota G. Sasso, *La questione dell'astratto e del concreto*, in *Filosofia e Idealismo*, vol. II, cit., p. 287: «il compimento del soggetto è qui, *eo ipso*, senza divario (e comunque sia della coerenza), il suo non esserci più, il suo immediato essere nient'altro che la sua propria negazione».

²⁹ Cosicché diviene possibile paragonare l'attualismo ad una luce senza contrasti; immagine che si ritrova espressa potentemente nel testo di Carmelo Meazza, *Note, appunti e variazioni sull'attualismo*, ETS, Pisa 2004, pp. 84-85, che scrive: «se il delimitarsi heideggeriano ha sempre richiamato il soccorso metaforico della luce del chiaroscuro di Hölderlin, non sarebbe fuorviante chiedersi a quale luce della tradizione speculativa possa alludere Gentile [...]. Ebbene, l'unica luce che alluda ad una civiltà speculativa differente da quella richiamata dalla potenza dei chiaroscuri è la *Claritas* medievale. Non andrebbe mai dimenticato che la sua cifra cromatica è proprio l'oro bizantino. [...] L'intimità dell'oro bizantino non consente allo sguardo di differire in un limite».

³⁰ V. A. Bellezza, *Intorno alla concezione attualistica della religione*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. XI, Sansoni, Firenze 1966, p. 309, nota un interessante mutamento di prospettiva negli scritti gentiliani, per cui: «per il Gentile degli scritti raccolti ne *Il Modernismo* [...] s'impone un'alternativa indeclinabile: o cattolicesimo o pensiero moderno; o religione o filosofia. Ma il Gentile non si fermò a questa concezione illuministica e hegeliana; per il Gentile attualista non c'è questa alternativa. La religione non è più per lui una forma dello spirito inferiore alla filosofia e a questa soccombente, ma un momento dialettico o trascendentale, e quindi necessario, dello spirito nella sua unità e concretezza o filosofia». A proposito di tale questione delle forme dello spirito scrive G. Sasso, *La questione dell'astratto e del concreto*, cit., p. 270: «nel delineare le forme assolute dello spirito (e fin dal 1913 Croce ebbe a notarlo con grande acutezza) Gentile in effetti oscillò; e ora le definì, al di qua della sintesi, come astratte, ora invece come determinate, ora assunse l'arte e la religione come astratte ed inattuali, ora prese l'astratto e l'inattuale come arte e religione». Si veda pertanto anche B. Croce, *Conversazioni critiche*, II, cit., pp. 89-93.

in secondo luogo, suggerisce che, se, in vista di ciò, si volesse comunque utilizzare il termine “Dio” per indicare, questa volta, il soggetto di conoscenza – e non più l’oggetto conosciuto –, allora, si dovrebbe tenere ben saldo che questo Dio non è più confondibile con quello religiosamente inteso – che esclude l’uomo fuori di sé –, ma, bensì, si dovrebbe rilevare che esso piuttosto è identico allo Spirito trascendentale attualisticamente inteso (che tiene insieme, quindi, nella sua cerchia, tanto Dio, quanto l’uomo).

Tramite quest’opera di “traduzione” dal Dio religioso a quello filosofico, Gentile non ritiene, quindi, sia necessario escludere il concetto del divino da una corretta dimostrazione dell’immortalità dello Spirito, a patto, però, come già detto, di inverare tale principio religioso mediante una dimostrazione autenticamente sintetica. Ciò equivale a sostenere, utilizzando i termini precisi della precedente dimostrazione dell’immortalità dell’anima, che, una volta appurata l’autocontraddittorietà del concetto meramente astratto di Dio (come oggetto senza alcuna relazione al pensante, che in realtà non esiste), ci si trova a dover fare i conti con altre due concezioni distinte del medesimo oggetto: la prima è quella concreta, per cui Dio può essere il “nome” dato allo stesso Io immortale e trascendentale (con tutti i caratteri che ne conseguono); la seconda, invece, è quella per cui l’oggetto religioso, piuttosto che il pensante, può rappresentare il pensato: ossia quell’astratto concretamente concepito che, pur appartenendo alla dinamica spirituale, non riesce a mantenersi interamente all’interno del perimetro dell’eternità (come abbiamo visto accadere nella precedente sezione argomentativa all’anima intesa come io empirico). Allora, ricordando l’ultimo passaggio testuale succitato, dobbiamo concludere, con Gentile, che «non il concetto di Dio pone l’anima immortale; ma il concetto di Dio in quanto nostro concetto, [...], esso implica l’immortalità», poiché, appunto, “incarna” la vera capacità spirituale – la quale tutto pone e crea, essendo, questa sì, veramente immortale. Il compito esplicito che l’attualismo si pone, dunque, è proprio quello di comprendere ogni concetto alla luce della vita attuale dello Spirito, di tradurre in concreto ciò che soltanto si credeva astratto, e di restituire così le concezioni spirituali alla loro verità. Questa è,

come abbiamo visto, la dimostrazione attualistica esplicita volta a segnare la sua reale e autentica differenza dalla dottrina religiosa, una differenza non solo di contenuto (tra un concetto di Dio escludente l'uomo, ed uno, invece, concretamente includente), ma anche di metodo (poiché l'attualismo non vuole semplicemente destituire le posizioni contrarie, ma addirittura inverarle).

Eppure, lo si è fin'ora soltanto accennato, vi è un'altra ragione per cui la filosofia dell'atto non può coincidere con la religione, ed è una ragione non immediatamente visibile, forse, neppure allo stesso Gentile. Ci si ritrova, difatti, con questo discorso, a quel livello testuale carsico e sotterraneo a cui più volte si è fatto riferimento, in cui oltre l'esplicito portato concettuale del sistema gentiliano, si ritrova frammista anche l'inquietudine originaria a cui esso risponde. Ebbene, secondo questo livello argomentativo, l'esito della dottrina religiosa (che vede l'istituirsi dell'immortalità di Dio rispetto alla mortalità dell'uomo) e il risultato di quella attualistica (che decreta l'eternità dell'Io trascendentale, ma non di quello empirico), sebbene, di nuovo, apparentemente, possano sembrare simili e affini, in realtà non potrebbero essere più lontane. La ragione, però, questa volta risiede tutta nel significato più oscuro e nascosto che abita la risposta gentiliana al problema dell'immortalità: se nella dottrina mistica l'immortalità del Dio e la mortalità dell'uomo sono esiti necessariamente richiesti dall'andamento argomentativo religioso, in quella della filosofia attualistica, il risultato non può definirsi altrettanto lampante. Lo si è chiesto più volte, e lo si vuol ripetere anche in questa sede: è davvero così scontato che, in questo X capitolo, ad essere dimostrato nella sua valenza eterna sia, in ultimo, solo il termine trascendentale? O, forse, la domanda da cui origina la risposta gentiliana mostra un di più di senso, che la risposta, da sola, non potrebbe del tutto esaurire?

Sebbene a questo punto del discorso non si possa fornire una spiegazione esaustiva in merito (in quanto ci si trova ancora ad avere a che fare con la sola risposta gentiliana), si può, però, perlomeno affermare che la differenza implicita tra le due concezioni – religiosa e attualistica – è quella per cui, da un lato, si ha una dottrina astratta, il cui risultato è certo e stabilito (per quanto poi esso, dalla prospettiva

attualistica, sia erroneo); dall'altro, invece, si incontra un sistema concreto, il quale, a ben vedere, è concreto proprio perché sintetico – e quindi comprensivo tanto della sua esposizione esplicita, quanto del turbamento ad esso implicito –, al punto che il suo stesso esito diviene incerto, oscillante, perché travagliato tra le sue molteplici istanze. Ed in ciò, pertanto, si ritiene che possa essere indicata la più radicale differenza tra le due concezioni prese in esame.

Ma ora, percorse le principali argomentazioni gentiliane nei riguardi del concetto di Dio, deve avvertirsi che anche il passo successivo sarà, di nuovo, nella direzione della risposta esplicita alla questione dell'immortalità del reale. Questa volta però, piuttosto che risalire nell'analisi fino a Dio, il filosofo scenderà, con i suoi argomenti, a carpire il fondo del concetto del mondo, per terminare, così, la sua ricognizione generale degli elementi principali in relazione a cui si svolge l'esistenza dell'anima: Dio e la natura, appunto.

5. Il mondo e l'immortalità.

Si è così giunti al terzo momento positivamente costruttivo del capitolo, quello in cui Gentile, dopo aver dimostrato l'immortalità dell'anima e di Dio – immortalità che deriva, solo e soltanto, dall'identificazione di questi termini con l'Io trascendentale – si risolve di prendere in considerazione anche quel termine in cui consiste il mondo naturale. A differenza dei primi due oggetti del discorso, la natura si manifesta a tutta prima come il contenuto più distante dalla vita del pensiero. Se, infatti, l'anima e Dio sono immediatamente concepibili, anche comunemente, come atti spirituali, o addirittura come lo stesso Spirito, il mondo, al contrario, pare resistere più ostinatamente all'azione pensante del Soggetto, come ciò che *natura* – inteso quest'ultimo come *verbum actionis* del nascere e generare – permanendo in una condizione di indifferente ulteriorità rispetto al pensiero.

Eppure, nonostante il mondo naturale si contraddistingua notoriamente per essere un orizzonte a sé, con regole e leggi proprie, anch'esso viene affrontato e discusso da Gentile al modo fin'ora impiegato nei riguardi dei concetti di anima e di Dio: dapprima, quindi, l'oggetto in esame viene considerato nella sua valenza astratta, e,

in seguito, riscoperto nel suo autentico valore concreto; il che significa, tradotto in relazione al tema specifico dell'immortalità, che, inizialmente, il termine resta estraneo alla dimostrazione della sua significanza eterna, salvo poi essere riscoperto, in ultimo, come lo stesso Spirito immortale. Così è accaduto al concetto di anima – il quale si è visto essere, sì, io empirico e molteplicità, ma, per ciò stesso, anche l'unità dell'Io trascendentale –, e, similmente, a quello di Dio – che pur rappresentando dapprima l'assoluto Oggetto astratto scisso dal soggetto, viene tradotto attualisticamente, poi, nella sintetica e concreta compresenza con il suo opposto. Pertanto, ora, questa medesima trasmutazione deve compiersi anche in relazione al concetto di mondo. Citiamo, quindi, i passaggi decisivi del più breve paragrafo dedicato al tema dell'immortalità della natura:

L'immortalità è dello spirito, e lo spirito non è la natura, e appunto perciò, e soltanto perciò, non si chiude nei limiti di nessuna cosa naturale, e della natura in genere, che non è mai tutta. Giacché la natura, come non è infinita spazialmente, non è infinita né pure nel tempo. [...] Ma questa indefinitezza della natura, a sua volta, non sarebbe intelligibile se non fosse effetto della infinità dello spirito, che pone tutti i limiti di tempo superandoli, e quindi accogliendo in sé e risolvendo nella propria immanente unità ogni molteplicità temporale.³¹

La natura, elemento già incontrato nella prima parte del testo dedicata all'analisi del concetto di anima, viene definita anche qui, in questa terza sezione argomentativa, analogamente alla definizione fornita precedentemente, come il sistema del molteplice suddiviso e scandito secondo le strutture dello spazio e del tempo. Essa è il luogo del divenire, là dove ogni elemento che ne partecipa, è destinato a trapassare da una condizione ad un'altra: dal nulla all'essere, da una certa qualità ad un'altra, e poi, viceversa, dall'essere al nulla. La natura è, quindi, in altri termini, la regione del mortale, e ogni elemento enumerato nel molteplice che essa contiene non può sfuggire alla sua legge. Così come non poteva sfuggire ad una tale dinamica coercitiva – attraverso cui il mondo obbliga i suoi enti molteplici alla cadenza tra l'essere e il nulla –, il concetto di anima incontrato al principio del X capitolo. In quell'occasione, seppur il centro dell'interesse speculativo spettava

³¹ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., pp. 140-41.

appunto all'anima e non ancora al mondo, quest'ultimo aveva comunque ricoperto un ruolo fondamentale: esso, infatti, era stato caratterizzato come quell'insieme differenziato e molteplice rispetto a cui l'io era chiamato ad opporsi, come il gorgo insuperabile in cui non si procede, se non perdendocisi. E, difatti, neppure l'anima, vi era passata illesa: essa, oppostasi alla natura, si era riscoperta nulla più che un io empirico, caduca e mortale al pari di ogni altro contenuto mondano, scissa e travagliata in una vicenda spazio-temporalmente limitata. Ovviamente, poi, in quei passaggi testuali, si chiariva parallelamente che la sorte dell'anima inserita nella natura, quindi lasciata alla sua mortalità, non poteva in alcun modo toccare e inficiare il destino alterno di quell'altro genere di Io, inteso, questo, come la più profonda Personalità, l'immortale Spirito trascendentale. Ebbene, nonostante qui ci si trovi a dover fare i conti con la centralità di un altro concetto, quello di mondo, e non più con quello dell'anima, l'argomentazione si svolge in una maniera del tutto analoga: in primo luogo, poiché, è vero, qui, l'io empirico non è più direttamente citato, ma, tuttavia, lo è indirettamente, come parte del mondo, come una delle alternative del molteplice che affollano la natura; e, in secondo luogo, perché i caratteri che appartengono al mondo, ossia molteplicità e caducità, sono i medesimi che specificavano l'anima empirica, sì che i due discorsi risultano di necessità particolarmente legati.

Anche in questa sezione testuale, infatti, similmente alla prima, si chiarisce che per quanto il mondo possa, in se stesso, decomporsi, esso avrà pur sempre a fondamento della sua esistenza, il punto inconcusso della realtà; ovvero ciò che, pur costituendo l'unità dei molteplici, non resta tuttavia impigliato nella loro differenza: l'Io trascendentale. Tuttavia, questa suddetta vicinanza tra le argomentazioni volte a caratterizzare, da un lato, il concetto di anima, dall'altro, quello di mondo – vicinanza motivata dal legame che ambedue questi termini devono allacciare con l'Io trascendentale –, potrebbe essere messa in discussione da un'obiezione critica. Potrebbe notarsi, infatti, che, mentre l'anima empirica e quella assoluta sono due concetti ben differenti l'uno dall'altro – in quanto il primo appunto è individuale, il secondo universale –, al contrario, i concetti del mondo e dell'orizzonte

trascendentale si caratterizzano nell'essere, parimenti, luogo di un molteplice, un'unità riferita ai molti. In vista di questa somiglianza di genere, quindi, l'obiezione potrebbe consistere nel contestare che il rapporto tra natura e Io trascendentale risponda effettivamente allo stesso genere relazionale di quello intercorrente tra l'anima individuale e quella assoluta.

Eppure, nonostante il mondo e l'orizzonte assoluto del pensiero si configurino, ambedue, come un'unità in cui coesistono molteplici enti o contenuti, si deve pur tener fermo che l'uno – il mondo – è l'ambito che viene travolto dalla vicenda di cui è luogo; l'altro, invece, – l'Io –, si determina come l'orizzonte eterno e inconcusso dell'intera manifestazione del reale. Allora si può certamente affermare che il mondo è, sì, l'*insieme* del molteplice e di ciò che coesiste in un luogo e si sussegue nel tempo, ma, ciononostante, non deve mai dimenticarsi che anch'esso, alla pari di ogni ente molteplice, risulta spazio-temporalmente determinato. Questo carattere contingentato della natura, quindi, a ben vedere, la assimila essenzialmente al concetto individuale di anima, piuttosto che a quel termine in grado di auto-fondarsi, che è invece lo Spirito assoluto: tant'è che il mondo, alla pari dell'io empirico, per poter essere posto nella sua unità spazio-temporale, deve essere a sua volta pensato e, così, fondato dallo Spirito di cui risulta imprescindibile contenuto.

Lo stesso discorso, poi, deve valere anche per le strutture su cui si regge il divenire del mondo, ossia quelle dello spazio e del tempo. Un'ampia trattazione di queste due categorie la si trova nel capitolo immediatamente precedente a quello considerato dalla presente indagine; pertanto, per sussumere molto brevemente la questione, si può estrapolare da esso, per lo meno, una breve citazione, la quale risulta particolarmente emblematica in questo contesto. Scrive Gentile nel capitolo IX della *Teoria generale*: «non noi siamo nello spazio e nel tempo; anzi lo spazio e il tempo [...] è in noi»³².

Questa affermazione la si potrà soppesare in un suo più ampio portato speculativo, considerando che, secondo il dettato attualistico, spazio e tempo, empiricamente

³² Ivi, p. 122. Per un'ampia trattazione del tema dello spazio e del tempo – peraltro in relazione alla concettualizzazione della morte e della immortalità – si rimanda al testo di G. Sasso, *L'atto il tempo la morte*, cit., pp. 56-75.

intesi, per potersi manifestare nella loro compiuta unità concettuale, devono necessariamente apparire in quello che potrebbe definirsi come uno spazio a-spaziale e un tempo a-temporale. Difatti, l'indefinitezza degli spazi che si osservano moltiplicarsi nella natura, di per sé, non permetterebbe in alcun modo di fissare un solo e unico concetto di spazio; così come, analogamente, la temporalità – intesa come durata tesa tra un passato, un presente e un futuro – si andrebbe a perdere senza un presente in grado di mantenere a-temporalmente, ossia eternamente, il dilungarsi dei suoi *momenti* empirici. Dunque, proprio perché spazio e tempo, per loro natura, si protrarrebbero indefinitamente senza potersi mai davvero affermare, anche solo il poter nominare l'unità del loro concetto già dimostra e prova che anch'essi sussistono solo e soltanto in virtù dello Spirito; il qual ultimo, si potrebbe dire, icasticamente, in un'immagine, sta allo spazio come il punto e al tempo come l'istante.

Anche questa volta, allora, così come in relazione alle precedenti dimostrazioni concernenti i contenuti dell'anima e di Dio, l'argomentazione rintracciabile al fondo delle parole di Gentile è quella ormai divenuta consueta, per cui se il termine del mondo venisse concepito secondo una mera *logica astratta*, esso andrebbe a perdersi nell'indefinito disfacimento che compete ogni sorta di ulteriorità rispetto al pensiero; mentre, nel qual caso venisse interpretato alla luce della *logica concreta* – che nulla lascia essere fuori dallo Spirito –, anche questo concetto verrebbe, o, inverato nella sua essenza immortale come *attuale* identità al pensiero trascendentale, oppure, ricompreso nella regione dell'idealità come un *pensato* – certo, mortale e caduco, ma, perciò stesso, pur sempre pensato.

Inoltre, anche per il presente discorso, deve essere confermato – a rischio di risultare ripetitivi – quanto si è esposto fin'ora nei riguardi dell'esplicito apporto concettuale fornito dalla *risposta* gentiliana al problema dell'immortalità. Come si ricorderà, infatti, essa rappresenta – senza eccezione neppure per la trattazione del concetto di mondo – quell'esplicita argomentazione del filosofo volta essenzialmente a immortalare, mediante concetto, l'atto assoluto del pensiero, ma, pure, di converso, a rendere irrevocabile la caducità dei pensati. E, d'altronde, pure

deve essere qui ricordato, parallelamente a quanto appena espresso, l'interrogativo-guida che si è posto più volte nel corso del presente lavoro, e che recita più o meno in questo modo: posta la risposta attualistica al problema dell'immortalità, e posta, quindi, implicitamente, anche la domanda perturbante da cui tale risposta deve provenire, può davvero concludersi che l'attualismo è una filosofia volta esclusivamente alla dimostrazione della sola immortalità del concetto concreto del pensiero? Può davvero sostenersi, in ultimo, che il sistema gentiliano impegni ogni sua forza speculativa per elaborare la dimostrazione – si potrebbe dire scontata – dell'immortalità dell'assoluto? Non sembrerebbe, questa, più che un'effettiva dimostrazione, piuttosto un'affermazione tautologicamente già provata?

Oppure, forse, la risposta di Gentile a questa *vexata quaestio*, nel ritrovare la sua domanda originaria, riesce a spingersi più in là di quanto non appaia immediatamente da queste prime argomentazioni presenti nel testo? Quest'ultima suggestione è quella con cui, a conti fatti, si è terminata fino ad adesso ogni analisi delle tematiche gentiliane. Eppure, stando alla formulazione che Gentile, in modo reiterato, ha fornito, dapprima, riguardo all'immortalità dell'anima, in seguito, circa l'eternità di Dio, e, in ultimo, nei confronti del valore a-spaziale e a-temporale del mondo, parrebbe proprio che in questo X capitolo non si dia uno spazio speculativo capace di svincolarsi dalla *superficie* della *esplicita risposta* gentiliana. Difatti, il termine dell'astratto, o di pensato, pur sdoppiandosi in quei due concetti precedentemente definiti come “astratto astrattamente concepito” e “astratto concretamente concepito”, non pare trovi in nessuna delle sue forme una via per l'immortalità: nel primo caso, se astrattamente concepito, l'astratto è addirittura considerato dall'attualismo come un mero concetto autocontraddittorio e quindi nullo (dal momento che, esso, credendo di potersi affermare oltre il pensiero, in realtà, riafferma quest'ultimo per via del suo semplice *porsi*). Nel secondo caso, invece, se concretamente concepito, l'astratto diviene protagonista di una vicenda definibile, per lo meno, come equivoca: esso, infatti, nell'*istante* in cui è pensato, resta identico allo spirito immortale, sennonché, non appena trascorso, prende distanza, in qualche modo, dall'atto pensante, configurandosi – sempre all'interno

del cerchio ideale – molteplice e mortale. Si legga, infatti, a tal proposito, questa chiarissima sentenza gentiliana:

La conclusione è, che se noi empiricamente ci consideriamo nel tempo, ci naturalizziamo, 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, [...], è radicata in una personalità superiore, e soltanto in essa è reale. [...] Ormai è chiaro. [...] La sola immortalità, dunque, alla quale si possa pensare, e alla quale effettivamente si è sempre pensato, affermando l'immortalità dello spirito, è l'immortalità dell'Io trascendentale; non quella, in cui si è fantasticamente irretita la mitica interpretazione filosofica di quest'immanente affermazione dello spirito, l'immortalità dell'individuo empirico.³³

Un giudizio che pare inappellabile, quello di Gentile. L'immortalità, infatti, ancora una volta, viene riferita al solo concreto Spirito trascendentale, mentre, l'io empirico, il Dio come Alterità, il mondo come molteplice, sono tutti definiti degli oggetti inequivocabilmente mortali. Ciò parrebbe significare, allora, che il compito della filosofia dell'atto altro non sia che quello di liberare la speculazione dagli errori e dalle false credenze del passato, per poi lasciare manifestare da sé la tautologica evidenza di quella che può definirsi come la già da sempre salva verità spirituale: l'immortalità dell'eterno.

Senonché, dopo aver assistito al progressivo accrescimento della mole argomentativa dell'attualismo, può dichiararsi conclusa, con queste ultime osservazioni gentiliane nei riguardi del mondo naturale, la *risposta* gentiliana al problema dell'immortalità. Proprio l'istante di silenzio in cui una risposta conclude, però, l'attimo di smarrimento che cade tra essa e il suo proseguo, può configurarsi come il più adatto e proficuo per soppesare il vero portato concettuale in essa contenuto: la presente analisi, quindi, sfrutterà la conclusione di questa prima estesa parte del capitolo, per iniziare finalmente a vagliare se, effettivamente, il sistema palese ed esplicito elaborato da Gentile regga, come è sembrato fin'ora, o, se, al contrario, esso vacilli in se stesso, anche solo per un istante, dando luogo a conseguenze teoretiche insospettabili.

³³ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., pp. 141-42.

6. *Al cuore delle ragioni.*

A questo punto del capitolo, una volta espressa la peculiare risposta attualistica al problema dell'immortalità – per cui eterno è definibile solo l'atto trascendentale del pensiero, mentre gli oggetti pensati devono necessariamente restare al di qua della natura immortale da cui vengono posti – il nostro filosofo, abbastanza sorprendentemente, torna sulla propria tesi, affermando:

Il cuore, - poiché con tal nome sogliamo esprimere gli interessi più intimi e concreti dell'individualità spirituale, - ci chiede invero l'immortalità dell'empirico, oltre che del trascendente. Ci chiede l'immortalità del nostro essere individuale, così com'esso si concreta in un sistema di relazioni particolari appoggiandosi alla concretezza positiva degli'individui naturali. [...] Il che, in generale, vuol dire, che l'immortalità mia si concreta nella immortalità del molteplice.³⁴

Ebbene, il passaggio testuale appena riportato si rivela particolarmente pregnante ai fini della presente indagine, in quanto, si ritiene, esso segna una *svolta* decisiva all'interno del X capitolo della *Teoria generale*. Dopo la ripetuta e risoluta affermazione della teoria attualistica nei riguardi del tema dell'immortalità – la quale, si vuole nuovamente sottolineare, escludeva l'eternità dell'empirico salvaguardando solo quella del trascendentale –, in queste poche ma determinanti righe, Gentile torna infatti sul vivo della questione, non tanto con un argomento, quanto piuttosto con quello che si potrebbe definire un puro *invito* speculativo. Quest'ultimo, oltre che sorprendere per il contenuto concettuale di cui si fa carico – difatti esso, come si è potuto leggere, si costituisce come una vera e propria sollecitazione a ripensare la possibilità di definire immortale l'io empirico e il mondo, oltre che l'io trascendentale –, potrebbe disorientare anche per la ragione che esso è un invito che viene mosso da una istanza molto particolare: difatti proviene da ciò che Gentile designa semplicemente come il “cuore”. Una figura, questa, che, senza dubbio, a tutta prima, appare quantomeno inusuale. Tuttavia, nonostante l'iniziale disorientamento, ciò che deve subito notarsi a proposito di questa istanza del cuore, è sicuramente il suo ruolo profondamente filosofico: essa,

³⁴ Ivi, p. 141.

infatti, riesce a farsi carico e a manifestare un turbamento tale, al punto da essere in grado di rimettere in discussione l'intero apparato concettuale della filosofia dell'atto, sconvolgendo il corso stabilito dall'argomentazione del capitolo. Dinnanzi ad una simile urgenza teorica, ovviamente, diviene, ora, necessario approfondire il portato e la significanza reale di ciò che Gentile appella come il "cuore", tentando così di comprendere l'autentico valore che esso riveste all'interno dell'incedere attualistico.

Per rendere più intelligibile la sintassi gentiliana attraverso l'impostazione che si è data al presente lavoro, si potrebbe denotare il "cuore" come il portavoce di quel turbamento originario che si è fin'ora indicato come il fondamento celato al di sotto di ogni teorizzazione esplicita e manifesta: la *domanda* da cui sorge l'esigenza di rispondere e porre a sistema i termini di un problema. Analogamente alla funzione che si rintraccia nella *domanda* – funzione che risiede nell'essere il problema originario su cui è necessario che si erga ogni tentativo di risposta (la quale, ovviamente, non sarebbe risposta ma pura affermazione se non implicasse in sé la domanda di cui è appunto responso) –, anche il *cuore* esprime, come scrive lo stesso Gentile, «gli interessi più intimi e concreti» che stanno *in nuce* ad ogni ragionamento. Esso, pertanto, si scopre ottemperare al ruolo di quell'elemento "perturbante" che doveva *urgere*, allora, sebbene in modo carsico e oscuro, persino al fondo delle precedenti teorizzazioni nei riguardi della questione dell'immortalità. Tuttavia, soltanto ora, nel breve spazio di silenzio aperto dalla fine della risposta gentiliana, il cuore ha potuto finalmente emergere e, quindi, riesporre quella certa inquietudine principale da cui *sorge* originariamente il problema dell'eternità³⁵. A partire da ciò, peraltro, ci si potrebbe anche spingere a dedurre che, dalla stessa prospettiva

³⁵ Questa istanza del cuore, peraltro, risulta di notevole interesse soprattutto se approfondita attraverso il confronto con quanto Gentile afferma nei suoi riguardi nel II vol. del *Sistema di logica*, vol. II, cit., in particolar modo nella parte III, cap. VI dal titolo *L'autosintesi*, e nel cap. VII intitolato *Emendatio intellectus*, della parte IV. In questi due capitoli infatti il filosofo esplicita il senso autentico della breve definizione che attribuisce al cuore nella *Teoria* (dove il cuore rappresenta l'espressione dei nostri interessi più intimi e *concreti*). Nella *Logica*, nel secondo dei due capitoli appena citati, il cuore infatti altro non costituisce che «la sola vera intelligenza: quella per cui il sapere edifica e non distrugge [...]: perché migliora, eleva, universalizza e però potenzia, e cioè realizza lo spirito, in cui questo mondo esiste come può esistervi, sempre incompiuto, sempre in via di compiersi» (p. 329). Inoltre, una breve trattazione della figura del cuore nella riflessione gentiliana la si trova in A. Galimberti, *Il tema e il nodo della logica gentiliana*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. VII, Sansoni, Firenze 1954, pp. 137-38.

gentiliana, l'esito della teoria attualista – l'affermazione dell'eternità del trascendentale ma non dell'empirico –, per quanto ripetuto e ribadito, non poteva, in nessuna delle sue versioni (dell'anima, di Dio e del mondo), risolvere e placare appieno il suo turbamento originario. E, difatti, in questo passo testuale tale “domanda perturbante” riaffiora con tutta la sua forza inespresa, chiedendo attraverso l'istanza del cuore: è davvero legittimo negare che l'empirico – l'astratto concretamente concepito – sia immortale?

Come si sarà già notato, il problema in questione, la richiesta di eterizzazione dell'empirico da parte del cuore, non viene riferito a quel genere di oggetto considerato, dalla filosofia dell'atto, come un contenuto puramente astratto dal pensiero – quest'ultimo, difatti, resta, anche a questo livello discorsivo, un concetto autocontraddittorio –, ma, piuttosto, viene riferito esclusivamente all'oggetto pensato concretamente, e, quindi, inserito necessariamente entro l'attività dello Spirito. Solo in relazione a questo genere di astratto, infatti, la questione dell'immortalità si manifesta come niente affatto conclusa (sebbene così non apparisse in tutta la prima parte del capitolo). Ed allora converrà tornarci seguendo il ragionamento del filosofo.

Egli, difatti, esposta la richiesta del “cuore”, prosegue:

Ma conviene in primo luogo considerare, che io, in quanto attribuisco, o riconosco, al molteplice il valore, per cui sento il bisogno di affermarne l'immortalità, non sono uno degli elementi del molteplice, ma l'Uno, l'attività, in se stessa immoltiplicabile, e perciò principio della molteplicità. In secondo luogo, che cotesta molteplicità di cui mi preme, [...], è la molteplicità che ha valore: quella molteplicità, che non si astrae dall'attività che la pone, e non è astrattamente molteplice, [...], ma si realizza nell'unità stessa attuale dello spirito.³⁶

In questo passaggio testuale immediatamente successivo a quello della cosiddetta “svolta” del capitolo, si assiste – quasi come se in queste righe si manifestasse un qualche insuccesso speculativo –, a una sorta di arresto dello sviluppo argomentativo del filosofo. Difatti, Gentile – dopo essersi disposto, con grande fatica e soprattutto onestà teoretica, a sacrificare tutti i guadagni concettuali ottenuti

³⁶ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 143.

nelle precedenti dissertazioni (dando ascolto all'imprevedibile richiesta del cuore) –, torna, qui, sui propri passi, e alle sue consuete argomentazioni. Giunto al punto di dover definire nuovamente lo statuto ontologico di quell'astratto, come si è pocanzi osservato, inserito nella dinamica spirituale (ossia dell'astratto concretamente concepito), il filosofo – invece che proseguire sulla scia dell'avvertimento del cuore (il quale guardava all'eternità dell'empirico) – torna ad affermare che l'immortalità che si va cercando nel mondo empirico – sia nella propria persona, sia nelle cose care –, in realtà, la si troverà esclusivamente nell'attività di ciò che tutto pone e mantiene in sé: ossia, di nuovo, nell'Io trascendentale, l'uno dei molti, il pensiero dei pensati.

Quindi, la reazione gentiliana all'esigenza portata innanzi dal cuore, sembrerebbe voler confermare *in toto* la dottrina esposta precedente tramite i concetti di anima, di Dio e di mondo. Difatti, nell'ultimo passaggio considerato, il filosofo ribadisce che anche allorquando si desidera l'immortalità dell'empirico, in realtà ad essere implicato nell'eternità sarà sempre e solo l'atto assoluto del pensiero; di modo che, quindi, ogni ricerca volta a provare l'eternità dell'io nel mondo, infine, troverà confermato solo il gesto fondante dell'Io trascendentale; così come, se anche si volesse tentare una dimostrazione dell'immortalità del molteplice – in cui quell'io vive –, non si incontrerebbe, di nuovo, che l'immortalità della realizzazione dello Spirito sempre attuale.

Tuttavia, seppur il testo paia aver già arrestato quella che si è definita la svolta del X capitolo, è interessante soffermarsi ancora sulla natura dell'astratto concretamente concepito, ossia di quell'oggetto di cui il “cuore” aveva richiesto l'immortalità. Il pensato inserito nel cerchio del pensiero, come si è avuto modo di osservare precedentemente nel presente lavoro, deve costantemente altalenare tra due condizioni, tra cui si farà bene, anche ora, a distinguere nettamente: la prima è quella in cui viene pensato *attualmente* dall'Io, e in cui addirittura coincide concretamente con l'atto che tutto pone (giacché, l'atto non pone altro che l'attualità di se stesso); la seconda è quella per cui esso, pur restando parte dello svolgimento ideale, diviene un pensato *passato*, e, così transitando, si rivela, più

propriamente, nella sua natura di astratto (pur concretamente concepito). Ebbene, posto questo discrimine, si deve notare che Gentile, nel rispondere all'esigenza esposta dal cuore, quasi a voler "ridurre" gli elementi problematici dell'argomentazione, prende in considerazione *solo* quel pensato facente parte del "primo battito" della sintesi in cui si compone l'astratto concretamente concepito. Ossia, in altri termini, il filosofo prende ad esame esclusivamente quell'oggetto indistinguibile dal soggetto; nei riguardi del quale la dimostrazione dell'immortalità appare senza dubbio più semplice. Ma, come si comprende, il problema dello statuto eterno dell'empirico non è che ulteriormente rinviato per quanto concerne la sorte dell'astratto concretamente concepito inteso nel suo "secondo battito" – quello in cui l'oggetto diviene un pensato passato e assume per ciò stesso (all'interno di questo duplice concetto) la più radicale valenza d'astratto.

Fin'ora, quindi, il filosofo actualista, a ben vedere, non ha avuto parole definitive se non per quanto riguarda le (più palesi) nature dell'astratto astrattamente concepito e del concreto: il primo termine, essendo un concetto auto-contraddittorio, neppure si pone come possibile oggetto di discussione sull'immortalità; il secondo, invece, consistendo nell'assoluto e quindi intramontabile orizzonte del reale, ha ottenuto sin dal principio la dimostrazione del suo valore eterno. Per quanto riguarda invece la complessa questione concernente l'astratto concretamente concepito, può notarsi come Gentile non riesca a definire una precisa linea di risposta; da un lato, egli stesso si rende conto di non poter escludere in modo definitivo che il molteplice, in quanto prodotto dell'atto spirituale, non viva della stessa verità del pensiero; dall'altro però non si risolve di dimostrarlo se non tornando ad un concetto di astratto del tutto appiattito su quello di concreto, e lasciando, pertanto, palesemente inesaudita la richiesta del "cuore" di guardare l'oggetto nella sua distanza dal soggetto (una distanza concreta, sia chiaro, e non un'astratta separazione) ed eternarlo per ciò che esso peculiarmente è (ossia, non in quanto concreto, ma proprio in quanto astratto – come l'oggetto passato *in relazione* al concreto).

7. *Le sorti dell'astratto.*

Giunti al commento delle ultime pagine di questo rilevante X capitolo, si devono ora considerare i passi testuali conclusivi dedicati dal filosofo attualista al tema dell'immortalità; così da tentare di comprendere se, infine, egli riesca a prendere una posizione definitiva circa lo statuto immortale – o, altrimenti, mortale – di quel termine travagliato che si è scoperto essere l'astratto concretamente concepito. Scrive il filosofo:

Quel che muore di noi e dei nostri cari è la materialità che mai non è stata. Giacché la materialità che è veramente, non è quella semplice astrazione dell'atto spirituale, che è la materialità apparente, a cui d'ordinario guardiamo, inconsapevoli dello spirito che l'avviva e la fa essere. Quell'astrazione non è immortale, perché essa non esiste. La materialità che è molteplicità dello spirito, è nello spirito; e in esso è e vale quel tanto che realizza dello spirito. *La sua immortalità consiste nella sua mortalità.* [...] 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.³⁷

La sentenza con cui Gentile apre l'ultimo paragrafo del testo è decisiva: «quel che muore di noi e dei nostri cari è la materialità che mai non è stata». Si deve porre particolare attenzione alle implicazioni di questa tesi, poiché, a ben vedere, proprio in questo quadro concettuale si giocano le sorti dei termini del discorso fin'ora esaminati: muore ciò che non è mai stato, si è detto, ossia quella materialità, come si spiega subito dopo, che appare ordinariamente al nostro sguardo senza coinvolgimento all'eterna e attuale presenza dello Spirito alle sue spalle. Ora, la materialità che muore perché non è mai stata, nel discorso gentiliano, sembrerebbe doversi intendere come quell'«astratto *astrattamente* concepito», che, auto-contraddittoriamente, viene posto e pensato isolatamente dalla sua invece necessaria relazione alla vita dello spirito: difatti, solo a riguardo di un termine simile potrebbe affermarsi che non è mai stato – ossia che è già da sempre nulla. Tuttavia, sebbene l'analogia tra la materia che non è mai stata e l'oggetto astratto da qualsivoglia rapporto con il pensiero sembri conseguire necessariamente dal testo,

³⁷ Ivi, pp. 146-47.

un'implicazione derivante da questa che pare effettivamente la posizione del filosofo non convince immediatamente: poiché, a ben vedere, accettando una simile correlazione – tra ciò che muore perché non è mai stato e l'astratto astrattamente concepito –, sembrerebbe di dover anche concludere che, tra tutti i termini del discorso analizzati, l'autentico portatore della natura mortale sia *proprio* l'astratto *astrattamente* concepito. E questa conclusione comporta l'ovvio problema di attribuire l'evenienza della morte – sia pure questa un'evenienza del nulla sull'essere –, entro il perimetro di un concetto che, fin'ora, nelle precedenti considerazioni gentiliane, non è mai stato configurato come caduco; e non lo è mai stato – così definito –, per una ragione di coerenza: giacché è chiaro che la morte dovrebbe poter spettare solo ad una esistenza, certo, precaria e contingente, ma, proprio per questo, realmente esistente³⁸. Sì che, alla luce di questa considerazione, è ovvio che stabilire una correlazione tra ciò che muore perché non è mai stato e l'astratto astrattamente concepito non è un'operazione così semplice come poteva sembrare; dal momento che il puro astratto – questo è un punto fermo della riflessione gentiliana – non dovrebbe essere neppure l'istante necessario a morire. Se alla luce di questa problematica cercassimo, allora, di limitare il carattere paradossale dell'esito a cui Gentile sembra essere pervenuto, e interpretassimo la sentenza del filosofo come riferita, non all'astratto astrattamente concepito, bensì a quello *concretamente* concepito, giungeremmo, tuttavia, a delle conseguenze teoretiche, se possibile, ancor più paradossali: difatti, se si assumesse che a non essere mai esistito fosse l'oggetto concretamente pensato, ebbene, la dinamica tra pensante e pensato verrebbe completamente a mancare di uno dei suoi termini fondamentali – di quello del pensato –, dissolvendosi essa stessa.

³⁸ Tale problematica è rilevata anche da G. Sasso, nel V capitolo intitolato *Dell'errore*, del suo testo *Essere e negazione*, cit., p. 338, benché egli consideri il concetto dell'errore, e non di morte, all'interno del sistema actualistico. Tuttavia, la problematica è la medesima, in quanto sia l'errore, sia il mortale, sono considerati in ambedue i casi come astratti astrattamente concepiti. Egli scrive a proposito: «posta infatti, e tenuta ferma, l'equazione “falsità-inesistenza”, è evidente che l'espressione in virtù della quale si dice che il “falso” è il suo “esser negato”, e per questo è “inesistente”, non può non significare che, e sia pure originariamente, è la negazione del falso a “far sì” che questo sia come negato e, perciò, come “inesistente”: con la conseguenza che, se è la negazione a “renderlo”, attraverso il suo esercizio, “inesistente”, esso dovrà ben essere, innanzi alla negazione, e come condizione di questa, “esistente”, non “inesistente”».

Ovviamente tra una situazione problematica – la prima che si è prospettata – e una impossibile – questa seconda – pare legittimo arrendersi a quella del primo genere, e quindi assumere che la sentenza in questione (per cui a morire, secondo il filosofo, sarebbe ciò che non è mai esistito) sia riferita all’astratto astrattamente concepito. A proposito del quale, peraltro, Gentile aggiunge che esso «non è immortale poiché non esiste».

Strana ed ambigua argomentazione questa appena citata, in particolar modo perché in essa la non-immortalità del termine astratto (astrattamente concepito) non viene dedotta dal carattere essenziale di quest’ultimo, bensì, ricavata, *simpliciter*, dalla non-esistenza di tale – assurdo – oggetto. Ma non è tutto qui, perché, inoltre, deve essere rilevato che una simile movenza speculativa sembrerebbe introdurre nascostamente, all’interno dell’incedere gentiliano, anche una sorta di equivalenza per cui, se ciò che non esiste – *poiché* non esiste – non è immortale, allora, di converso, tutto ciò che esiste – *poiché* esiste – dovrebbe potersi ritenersi immortale. E in effetti, proseguendo la lettura, questo, a dir poco radicale, parallelismo parrebbe essere confermato, là dove, incontrando l’altro genere di astratto – quello concretamente concepito, il quale, mantenuto dialetticamente in relazione al concreto, è lungi dal non essere mai esistito – Gentile lo definisce immortale. A differenza dei passaggi testuali precedenti, nei quali il filosofo si arrestava alla sola affermazione dell’immortalità del “primo momento” dell’astratto concretamente concepito (quello attuale e identico all’Io trascendentale), il discorso si spinge, qui, fino al suo limite (e rischio teorico) più estremo: l’argomentazione gentiliana, infatti, finalmente, si sporge a considerare il “secondo momento” insito nel concetto dell’astratto (quello in cui esso diviene un pensato passato), valutando la sua distanza – percorsa, ovviamente, all’interno alla dinamica spirituale – rispetto all’Io trascendentale. In altri termini, sebbene nel precedente paragrafo si sia visto indietreggiare il filosofo dinnanzi alla esigenza problematica manifestata dall’istanza del “cuore”, ora, invece, lo si può osservare affrontare direttamente l’inquietudine originaria sottesa al suo discorso sull’immortalità. Ebbene, egli stabilisce che la vita dell’astratto nel concreto, del pensato nel pensare, è una vita che si consuma e che

muore, sì, ma non al modo, deve subito aggiungersi, dell'astratto astrattamente concepito: perché quest'ultimo, lo si è visto pocanzi, decede come ciò che *non è mai stato*; mentre, al contrario, l'astratto concretamente concepito – questo pensato che *passa* nel concreto pur senza mai estrinsecarsi dalla regione del trascendentale – muore come ciò che *è ed è stato*. In quest'ultima parte del capitolo, pertanto, il filosofo concettualizza un particolare genere di mortalità, che consiste nello spegnersi di ciò che è *veramente* – di ciò che partecipa della verità – e che dunque deve definirsi – nonostante si dica mortale – *immortale*. Sarebbe un autentico paradosso: l'astratto concretamente concepito, si dice, muore da immortale; difatti, esso non viene «impietrato» nel non-essere della morte, ma sopra-vive, morendo, alla morte, risignificandola come vita³⁹. È chiaro, a questo punto, che la morte di ciò che non è mai stato (l'astratto astrattamente concepito) e la morte di ciò che è ed è stato nell'eterno (l'astratto concretamente concepito) non possono essere considerate alla stessa stregua: la prima è da ritenersi come un puro non-essere (di ciò che è già da sempre un nulla); la seconda, invece, nella sua essenziale differenza rispetto alla precedente, non implica nessun genere di annichilimento, ma richiede, invero, un di più, un qualche mutamento (e incremento) morfologico entro la regione dell'essere. La concettualizzazione della morte del pensato, nell'attualismo, richiede quindi una sorta di proliferazione delle forme dell'astratto (che “muore”), le quali, peraltro, devono essere tutte assunte e inscenate all'interno della regione eterna del pensiero: dapprima, il pensato possiede la forma propria del presente, successivamente, quella del passato; l'una e l'altra sono i punti di un arco che l'astratto tende, e la cui tensione Gentile nomina come “morire”, ma che, a ben vedere, potrebbe ugualmente appellare come “trascorrere”. Quel che è certo, però,

³⁹ È interessante notare come la profonda risignificazione della morte da parte di Gentile non sia la sola presente all'interno del sistema attualistico, difatti, come nota Davide Spanio, persino il concetto di divenire, nella filosofia dell'atto, non è più pensabile secondo la logica dell'andare e tornare nel nulla. D. Spanio, *L'identità, il soggetto e l'orso bianco*, in *Bontadini e la metafisica*, cit., p. 398, , scrive: «il divenire attualistico non era né “la mutazione, quella che cadeva sotto l'occhio” e nemmeno quella evocata dalla “metafisica classica” nei termini di un “passaggio dalla potenza all'atto” che chiamava in causa il tempo. Che l'atto del pensare fosse chiamato da Gentile “divenire” dipendeva esclusivamente da ragioni storico-filosofiche, essendo che quel concetto scaturiva da “uno speciale ben noto modo di critica e risoluzione del concetto antico dell'essere”, ma esso “formalmente” si “conciliava tanto con la mutazione come con la non mutazione (necessaria o contingente) del suo contenuto, considerato in sé stesso ed astrattamente”. Il divenire gentiliano non imponeva cioè la forma all'essere, ma si limitava intanto a registrarla, come un fatto, per quanto eminente, sul quale il pensiero non metteva ancora le mani – non avendo esso, propriamente, né mani né altri strumenti capaci di interagire originariamente con il mondo».

qualunque sia il nome che si ritiene più appropriato, è che ogni forma assunta dall'astratto viene partecipata, per ciò stesso, anche dal concreto che lo contiene, e, così, pure, viene inverata e immortalata.

Ora, per ricapitolare in poche righe il lungo percorso svolto attraverso le molteplici argomentazioni del X capitolo, si può sottolineare, ancora una volta, che la differenziazione appena presentata dei due diversi concetti di morte, non ha trovato alcuno spazio concettuale in tutta la prima elaborazione tematica del capitolo. Nelle iniziali sezioni testuali, infatti, – che presentavano la cosiddetta *risposta* gentiliana alla questione della immortalità del reale –, si avanzava solo un unico e ancora astratto significato della morte: quello per cui il morire consisteva semplicemente nel divenir nulla di un non meglio specificato molteplice caduco. Solo successivamente alla “svolta” determinata dalla *domanda* del “cuore” – nel momento in cui, quindi, tra le righe della risposta ha potuto riemergere anche, *sinteticamente*, il suo turbamento originario – inizia quindi a baluginare nel testo il duplice e originale concetto di mortalità che si è poc'anzi analizzato.

In conclusione, allora, per stabilire il significato – che si ritiene il più sintetico e complesso di questo X capitolo della *Teoria generale* – dei concetti fin'ora incontrati, possono essere schematicamente ripresi i principali termini del discorso alla luce della pervenuta *sintesi* tra *domanda* e *risposta*: ebbene, l'astratto astrattamente concepito può essere definito, senza dubbio, come il vero e proprio termine mortale del sistema attualistico – là dove, la morte, in questo caso, assume il significato di esser già da sempre nulla, e non quello di un divenir nulla dell'essere –, in quanto esso è stato più volte concettualizzato da Gentile come il già da sempre morto, un paradossale non-essere⁴⁰. L'astratto concretamente concepito, invece,

⁴⁰M. Visentin, *Attualismo e filosofia della storia*, cit., p. 430, nota: «nell'effettivo e specifico modo di disporsi del pensiero attualistico riguardo alla questione dell'astratto, l'astratto astrattamente concepito non è affatto un puro non-essere, una semplice assurdità: è *qualcosa*». Posta quindi una certa positività del concetto di nulla nel sistema gentiliano, ci si dovrebbe dedicare a comprendere se essa sia, come sostiene Visentin, un'irridimibile aporia in seno all'attualismo, o se il positivo significare dell'a-significanza non sia invece comprensibile alla luce di una prospettiva differente, come quella proposta da E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, p. 219, dove si legge: «l'incontraddittorietà del nulla, il nulla come nulla, si manifesta dunque solo in quanto il nulla sia tenuto fermo come momento del nulla come significato autocontraddittorio. Ché, se daccapo si dice che, dunque, il nulla come nulla «si manifesta» e dunque è, è da *ripetere* che questo manifestarsi, questo essere, è appunto l'altro momento della concreta autocontraddittorietà. [...] In quanto i due momenti si distinguono, nel primo *in quanto distinto dal secondo* non è contenuto il secondo; onde il nulla è lasciato nella sua assoluta o incontaminata negatività». Relativamente a tale

risultato il termine più ambiguo del capitolo, sebbene vada incontro, anch'esso, a ciò che Gentile ancora una volta nomina come l'evento della morte, va incontro a ben altro genere di sorte: difatti la morte dell'oggetto inserito nella dinamica spirituale non ha più nulla in comune con l'essere nulla o il diventarlo. Si è visto come, in relazione a questo secondo genere di astratto, al contrario, la morte indica un certo mutamento di forma di ciò che esiste – il quale muta dall'essere un pensato presente ad un passato –, il quale, a ben vedere, non ha più niente a che vedere con il nulla implicato dall'annichilimento dell'astratto astrattamente concepito. L'astratto inserito nella dinamica del pensiero, infatti, è – in ogni sua forma – un eterno, e si mantiene nella regione eterna dello Spirito proprio attraversando queste diverse soglie dell'apparire, senza mai «impiettrarsi» nel nulla. Quindi, poiché nella concettualizzazione concernente l'astratto concretamente concepito la morte consiste semplicemente nel passare dall'essere un pensato *attuale* ad un *passato* nel cerchio eterno della spiritualità trascendentale, la mortalità del pensato potrebbe essere definita, in un'immagine, come un transitare eterno per la regione immortale del pensiero, o, come un “divenire” di forme eterne nell'eterno⁴¹.

In ultimo, il pensiero, l'orizzonte intramontabile in cui accade e trascorre ogni molteplice “mortale immortale”. Questo è stato, forse, il termine che sin dal principio si è dimostrato il meno travagliato di tutti: a riguardo però va specificato, perlomeno, che se inizialmente esso poteva apparire come il concetto di un “uno” solo e immortale, al termine della presente analisi, può affermarsi ancora che esso è,

dibattito sulla possibilità o meno di risolvere la cosiddetta aporetica del nulla si ritiene doveroso citare perlomeno i seguenti testi: G. Sasso, *Essere e Negazione*, cit., in particolare pp. 263-279, M. Visentin, *Il neoparmenidismo italiano. Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2010, in particolare pp. 299-426, e N. Cusano, *Capire Severino. La risoluzione dell'aporetica del nulla*, Mimesis, Milano 2011, in particolare pp. 77-108, che riprende brevemente il dibattito sviluppato tra Severino, Sasso e Visentin. Su questa aporia rilevata in seno al sistema attualistico, comunque, si tornerà nel proseguo del presente lavoro, al 6 par. del II capitolo di questo lavoro, dedicato al *Sistema di logica come teoria del conoscere*.

⁴¹ Che il divenire attualistico degli enti all'interno della regione trascendentale del pensiero non sia comprensibile alla luce del mero passaggio dal nulla all'essere (nascita), e dall'essere al nulla (morte), lo spiegano esemplarmente alcuni passaggi del paragrafo conclusivo del testo di D. Spanio, *Idealismo e Metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 317-18, dove si legge: «creare significa evidentemente produrre qualcosa; dunque, qualcosa che è. Inutile tentare di sottrarsi a questa conseguenza. L'identità dell'essente rappresenta l'a priori di ogni posteriori: il principio di non contraddizione è davvero il “destino” del divenire e della contraddizione. D'altra parte, abbiamo anche detto che l'origine del mondo è il niente da cui vengono le cose che sono; dunque, non il niente, e basta, ma il niente da cui vengono gli essenti che obiettivamente cadono sotto i nostri occhi. [...] Il mondo viene dal nulla, ma il suo venire dal nulla è già da sempre, e non patisce in alcun modo le insidie del tempo».

sì, uno e immortale, ma non per questo solo. Il concreto, infatti, si è dimostrato essere la vita non solo di sé medesimo, ma anche dell'astratto, di cui si trova a vestire la varietà di forme del suo trascorrere. E, allora, la domanda del cuore, così come l'interrogativo-guida che più volte ha trovato spazio nel presente testo, ottengono, infine, tra le oscillazioni del X capitolo, la risposta del filosofo (quella autentica, questa volta, in sintesi con la domanda): immortale è il trascendentale, mentre, mortale è l'empirico, ma solo a patto di non confondere più la "morte" della varietà molteplice come il suo annichilirsi, essendo ogni accadimento un baluginio eterno dell'atto immortale⁴².

⁴² Quanto sostenuto, allora, ci pare contraddica l'analisi della filosofia gentiliana condotta da Emanuele Severino. Secondo quest'ultimo, difatti, Gentile sarebbe uno dei più grandi interpreti del senso perseguito sin dagli albori dalla filosofia occidentale: ossia del nichilismo. Severino in, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, p. 90, scrive: «il senso greco del divenire – l'unità dell'essere e del non-essere – permane anche nell'attualismo gentiliano, come permane in Hegel e nella nietzschiana attività creatrice e annientatrice del soggetto. Non solo, ma la dialetticità, ossia il divenire del pensiero è, anche per Gentile, l'evidenza suprema – purché sia intesa come il divenire del pensiero in atto». L'atto gentiliano, per Severino, sarebbe matrice del divenire nichilistico in quanto esso, pensando, creerebbe la realtà, e perciò permetterebbe l'uscire ed il tornare nel nulla degli enti (dei pensati). Tuttavia, come si è cercato di mostrare, l'istanza più profonda della filosofia dell'atto è quella tale per cui si tenta di mantenere nella regione dell'eterno non solo lo Spirito concreto, ma anche ogni pensato empiricamente inteso; tanto che si arriva ad immortalare la stessa morte, strappandola al senso nichilistico che da sempre l'ha intesa come il cadere nel nulla degli essenti. Sicché, nell'attualismo, la morte come non-essere appartiene solo e soltanto a ciò che non è mai stato: l'astratto astrattamente concepito, il nulla. Nel proseguo del lavoro si tornerà più volte, sia a mostrare l'autentico valore della morte nei riguardi dell'astratto concretamente concepito, sia a raffrontare le tesi gentiliane con quelle severiniane; le quali, ci pare, ben lungi dall'essere così radicalmente lontane da quelle attualistiche (come vorrebbe Severino), si mostreranno, invece, un valido strumento ermeneutico per comprendere più a fondo la riflessione gentiliana.

II – SUL PROBLEMA DELL’ASTRATTO. LA *MEDITATIO MORTIS* NELLA FILOSOFIA DI G. GENTILE.

FORMIDO MORTIS: L’IGNOTO NEL SISTEMA DI LOGICA COME TEORIA DEL CONOSCERE.

1. Le ragioni del Sistema di logica: il positivo che segue al negativo.

Nella prima Prefazione, datata 6 Novembre 1921, del *Sistema di logica come teoria del conoscere* Gentile espone in forma estremamente chiara e limpida la ragione che, a capo di tutte le altre, lo aveva mosso e sollecitato nella stesura della sua opera in due volumi (1917-1922). Un’opera, questa della *Logica*, di un solo anno successiva (per quanto concerneva per lo meno l’uscita del I vol.) alla *Teoria generale dello spirito come atto puro*, e che – almeno per quello che poteva apparire ad una prima impressione di lettura – tornava ad affrontare, secondo un medesimo incedere, i concetti fondamentali con cui il filosofo aveva appena cessato di confrontarsi nel testo di poco precedente⁴³.

Pertanto, prima di riprendere ad affrontare direttamente il tema che conviene al presente lavoro – la *meditatio mortis* presente a più riprese all’interno del percorso speculativo gentiliano – risulta particolarmente interessante fare preliminare riferimento proprio all’intenzione portante che aveva guidato Gentile nell’elaborazione del suo *Sistema*. Solo una volta fatta chiarezza su tale avvertenza, quindi, si procederà all’analisi delle pagine dedicate specificatamente alla tematica precipua della presente disamina critica; ovvero, quelle – lo si vuol anticipare – del II capitolo, della parte IV del testo, dal suggestivo titolo *L’ignoto*.

Ebbene, Gentile, sin dalle prime righe della Prefazione della *Logica*, si preoccupa di esplicitare il compito più ampio al quale la sua opera tentava di rispondere. Egli

⁴³ La stessa tesi di laurea di Luigi Scaravelli, *La logica gentiliana dell’astratto*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, p. 29, inizia con questa considerazione: «quando si passa dalla *Teoria generale dello Spirito come atto puro* di Giovanni Gentile al suo *Sistema di Logica come Teoria del Conoscere*, la prima impressione è di trovare nuovamente esposte le idee che già avevamo viste elaborate nel primo lavoro, e di muoverci in un mondo già noto, con un procedimento consueto ed un risultato identico». Ma, appunto, che i risultati e i temi delle due opere siano “identici” lo si può dire solo ad una “prima impressione”. Si tornerà più avanti su questo punto.

scrive:

Ho concepito questo sistema di logica nella speranza di dar soddisfazione a un mio antico bisogno, di colmare l'abisso che nella storia della filosofia del secolo decimonono s'era aperto fra l'antica concezione analitica del pensiero definita nella logica aristotelica e la nuova dialettica dell'idealismo inaugurata da Kant e sviluppata da Hegel.⁴⁴

Per Gentile si trattava dunque anzitutto di rivolgere la propria analisi, ed il proprio irrisolto turbamento speculativo, al ripensamento dei risultati raggiunti da un'intera tradizione di studi, quella del secolo decimonono; la qual ultima, secondo il filosofo, aveva condotto ogni riflessione storico-filosofica basandosi esclusivamente sul discrimine segnato dalla *differenza* tra due generi di logica: da un lato, quella derivante dalla tradizione aristotelica; dall'altro, invece, quella proveniente dalla matrice kantiano-hegeliana. Tale tendenza storiografica, volta più a scavare il solco della differenza tra i due *logoi* alternativi, piuttosto che a colmarlo, trovava ragione del suo intento nell'effettiva possibilità di irrigidire la prima tipologia di logica sotto la predominante categoria dell'*analisi*, e, parallelamente, nell'occasione di poter fissare, invece, la seconda, sotto quella opposta e alternativa della *sintesi*. Una tendenza, questa, che, quindi, in certa misura, riusciva certamente a cogliere un'attitudine specifica delle logiche sottoposte alla sua classificazione, ma che, d'altra parte, proprio nel fermarsi a stabilire il punto precipuo dei due *logoi*, rischiava di sacrificare uno sguardo più ampio e complessivo sulla sua materia d'indagine.

Ora, è interessante notare che il dissenso maturato da Gentile nei confronti della prospettiva storica adottata nel secolo decimonono, non spingeva la sua riflessione a cadere ingenuamente nella tendenza opposta rispetto a quella da lui criticata. Il suo *Sistema*, infatti, non intendeva certo rivolgersi alla cieca e mera *identificazione* dei due generi di logica succitati. Piuttosto, il filosofo intendeva dimostrare che questi due «metodi di pensiero» (analisi e sintesi), pur apparendo per un certo rispetto come «escludentesi a vicenda»⁴⁵, e pur conservando legittimamente la loro distinzione, se sviluppati con rigore nelle loro *implicazioni* avrebbero anche iniziato a

⁴⁴ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, cit., p.V.

⁴⁵ Ivi, p. VI.

mostrarsi invero l'uno come un *risvolto* dialettico dell'altro: fondamenti reciproci all'interno del complessivo quadro del pensiero.

Per ottemperare ad un simile compito, come appare chiaro procedendo nella lettura della Prefazione, il testo della *Logica* era stato concepito attraverso una netta *tripartizione*: la prima parte dell'opera era deputata alla *deduzione* della nuova posizione critica, capace di mantenere nella loro tensione reciproca i due pur distinti generi di logica; mentre, le due sezioni seguenti avevano invece il compito di riesporre i singoli domini concettuali – l'una, del logico analitico, l'altra, di quello sintetico – alla luce della nuova consapevolezza del problema. Sì che – e si presti particolare attenzione a questo passaggio testuale, poiché in esso si immette un particolare sdoppiamento precedentemente inarticolato – Gentile chiosava: «il passaggio dalla prima alla seconda di queste due parti doveva e confermare la verità della logica classica e additare il nesso vitale e però l'unità delle due forme nella legge organica del pensiero»⁴⁶.

Una tale conclusione, deve immediatamente notarsi, ridefiniva, inaspettatamente e in maniera ben più articolata e complessa di quanto non riuscisse a trasparire nelle righe precedenti, il compito sotteso a tutto il testo della *Logica*. Tale compito, infatti, stando a quest'ultima affermazione gentiliana, non risultava essere più semplicemente uno e unico, ma uno, sì, e doppio insieme: se, dappprincipio, il fine del testo era stato ristretto alla sola dimostrazione dell'unità sostanziale della logica analitica e di quella sintetica; l'ultimo passaggio citato rivela invece che, prima di giungere a questo risultato ultimo, pure occorreva preliminarmente stabilire una sorta di pre-risultato; volto a indicare la *verità* più propria del logico classico aristotelico: l'analisi.

Ebbene, quale ragione stava dietro a questo *particolare* sdoppiamento della missione teoretica gentiliana? Balza immediatamente agli occhi, infatti, che, rispetto a quanto esposto da Gentile (ossia l'intenzione di dimostrare l'*unità* delle due logiche passando per l'inveramento del *primo* logico), sarebbe certamente risultato più calibrato un prospetto di questo tipo: lasciando immutata, come ultima meta

⁴⁶ Ivi, p. VII.

concettuale, la medesima dimostrazione dell'unità dei due *logoi*, sarebbe stato più congruente – o, perlomeno, più piano ed equilibrato – dichiarare di voler mostrare prioritariamente il senso autentico e pregnante, tanto della logica analitica aristotelica, quanto, però, anche di quella sintetica kantiano-hegeliana. Difatti, solo in questo modo, avvalendosi di una tale simmetria espositiva, si sarebbe potuto dimostrare con argomento l'unità delle due logiche: esplicitando la verità intrinseca di *entrambi* i termini del rapporto.

Ma non è questo quanto afferma Gentile. Il filosofo, difatti, interrompe la “naturale” esplicazione dei compiti derivanti dalla tripartizione testuale della *Logica*, affermando semplicemente che per pervenire alla dimostrazione ultima dell'unità delle due logiche, si doveva preliminarmente dimostrare la verità della logica classica. *Due* compiti, dunque, in disequilibrio rispetto alle *tre* parti di suddivisione del testo.

Ci si ritrova, quindi, dinnanzi ad una mera svista del filosofo? Piuttosto, nel rispetto del pensatore di cui si stanno seguendo le fila del ragionamento, si ritiene che egli dovesse avere in vista qualcos'altro per ritenere di poter pervenire alla dimostrazione dell'unità delle due logiche mediante l'esclusiva conferma della verità della logica classica. Dato che, però, il significato più riposto della sua precedente affermazione circa il compito della *Logica* non risulta immediatamente esplicabile, per comprendere la prospettiva del filosofo si tenterà di pervenire nuovamente al senso della asserzione oggetto d'analisi, prendendo temporaneamente distanza da essa, e aprendo ad un diverso, ma parallelo, ordine di considerazioni.

Perché si possa giungere a fornire una risposta all'interrogativo posto pocanzi, si deve allora prendere nuovamente in considerazione la presa di distanza che, chiara e manifesta, spingeva Gentile a discostarsi nettamente dall'approccio storico del secolo decimonono. A tal proposito è interessante osservare come, a ben vedere, la necessità avvertita da quella tradizione storico-filosofica – ovvero l'esigenza di porre in risalto la differenza, piuttosto che non la vicinanza, tra il *logo* della classicità e quello della modernità – non fosse in realtà del tutto estranea neppure all'incedere proprio della speculazione attualistica.

Non si sta affermando, in questo modo, come pur potrebbe apparire, che Gentile nella *Logica* abbia dichiarato un intento (*unificare* le due logiche) perseguendone tuttavia un altro (*distinguere* le due logiche). Si vuol invece sottolineare come egli, nei volumi del '17 e del '22, debba aver avvertito la necessità teoretica dell' "unità", proprio poiché precedentemente, e ai suoi stessi occhi, non doveva essersi ancora presentata l'occasione di ovviare adeguatamente al problema della *separazione* tra le due logiche, ovvero di volgere il suo sistema a guardare più compiutamente in direzione della loro *unità*.

Come si ricorderà, all'inizio della presente introduzione, si è fatto un rapido cenno all'apparente identità sistematica tra i testi della *Teoria* e della *Logica*, affermando che queste due opere furono concepite da Gentile in un arco temporale piuttosto ristretto (a distanza di un solo anno, anche se poi l'uscita del II volume della *Logica* tardò per motivi di natura contingente), e che, esse, ad un prima impressione, potrebbero apparire addirittura del tutto consimili, quanto a tematiche e a dottrina. Se questo fosse tutto il vero, però, si avrebbe forte difficoltà a comprendere il motivo per cui Gentile, nella Prefazione del '21, senta il bisogno di porre l'accento sul ruolo innovatore del suo *Sistema*: l'opera in cui, *finalmente*, egli aveva potuto rispondere al suo antico bisogno di unificare la logica antica e la logica moderna. Un bisogno, questo, al quale, prima della *Logica*, evidentemente, egli non aveva potuto corrispondere; sì che, già da questo rilievo sarebbe lecito incominciare a dedurre che le due logiche, anche nel suo attualismo, dovevano essere rimaste – in qualche modo e per un certo periodo – scisse e separate.

Ora, sebbene in questa sede non sia possibile esaminare esaustivamente i motivi più reconditi della vicinanza o lontananza tra la *Teoria generale* e il *Sistema di logica*⁴⁷, tuttavia, per tentare di pervenire ad una risposta soddisfacente circa il nostro precedente interrogativo (che consiste nel chiedersi perché Gentile, nella Prefazione della *Logica*, leghi la dimostrazione dell'unità dei due *logoi* esclusivamente al preliminare accertamento della verità della logica analitica e non anche di quella

⁴⁷ Si rimanda piuttosto all'analisi di L. Scaravelli, *La logica dell'astratto nel sistema dell'idealismo attuale*, in *La logica gentiliana dell'astratto*, cit., pp. 29-69; o di B. De Giovanni, *Giovanni Gentile*, in *Enciclopedia Italiana, Il contributo italiano alla storia del pensiero*, Filosofia 2012, Appendice VIII, con particolare riguardo al paragrafo *Teoria generale e Logica*, pp. 611-612.

sintetica) non si può esimersi totalmente dal far luce sulla questione, riportando, perlomeno, la valutazione che lo stesso filosofo fornì a proposito del *rapporto* tra le sue opere. Questa preziosa valutazione la si ritrova nel penultimo capitolo del volume del '22, là dove il pensatore, facendo la stima del suo lavoro passato, si spinge a riconsiderare il percorso speculativo svolto a partire dalla *Teoria* fino a quel momento. Ebbene, in quelle pagine, egli chiarisce come nell'opera del '16 sia effettivamente presente un differente approccio al problema del rapporto delle due logiche. Nel capitolo suddetto, dal titolo *L'unità della Filosofia*, egli scrive:

La negatività originaria dell'atto che nega la natura per realizzare se stesso è il principio della filosofia come *Teoria generale dello spirito*: polemica contro tutte le forme di naturalismo e introduzione alla filosofia come teoria dell'atto in cui lo spirito consiste: atto che, appreso così, nella sua forma generale di libertà che nega e assorbe il meccanismo del mondo, si può vedere nel suo attuarsi concreto e positivo, nella sua legge, nella sua verità, mediante la *Logica*. Teoria generale e Logica sono perciò due facce della stessa filosofia: una delle quali guarda al negativo, e l'altra al positivo.⁴⁸

Dunque, fermo restando che, in relazione all'intento argomentativo della *Logica*, anche in questo luogo testuale Gentile conferma quanto aveva esposto nella Prefazione (ovvero che essa è un'opera volta alla sussunzione dei differenti in unità, sia, come si è visto precedentemente, perché essa tende a unificare le due logiche, sia, come afferma in quest'ultimo caso, perché essa vuole essere la verità concreta e positiva della legge dell'«assorbimento» del meccanismo del mondo); tuttavia, in questo passaggio testuale si conferma anche indubbiamente quanto si asseriva poc'anzi. Difatti, Gentile dichiara qui apertamente che la *Logica* ha potuto dedicarsi al suo compito «positivo» di intrecciare i nessi tra elementi differenti, solo e soltanto perché in precedenza la *Teoria* aveva già esaurito il pur necessario compito «negativo» di sciogliere e negare ogni qual genere di *omologia* tra – si afferma qui – la «natura» e lo «spirito» (termini, questi, che potrebbero anche tradursi, però, per non

⁴⁸ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, cit., p. 369.

perdere il senso complessivo del discorso, rispettivamente, con quelli di logico “analitico” e “sintetico”⁴⁹).

Alla luce di ciò, tentiamo allora di tirare le fila del discorso, e di riconnettere due questioni che solo apparentemente possono essere considerate separatamente: quella relativa all’affermazione del compito “positivo” della *Logica* rispetto a quello “negativo” della *Teoria*, e quella relativa al quesito esposto precedentemente; il quale si interrogava sul motivo per cui Gentile aveva affermato che la dimostrazione dell’unità delle due logiche doveva passare per il solo accertamento della verità del logico analitico (e non anche di quello sintetico).

Ebbene, in primo luogo, è da notarsi che la *Logica* può configurarsi come l’opera «positiva» dell’attualismo, ovvero come il luogo in cui il filosofo può tentare di riconnettere i differenti “atteggiamenti” logici (degli antichi e dei moderni), solo in quanto essa si sviluppa *al termine* del portato «negativo» della *Teoria* (la quale scindeva, là dove il *Sistema*, invece, unificava). L’atteggiamento teoretico “negativo” della *Teoria*, infatti, deve essere sottolineato, mostrava l’altra faccia della filosofia dell’atto e rientrava con uguali diritti e rilevanza nel sistema speculativo gentiliano, alla pari della più tarda movenza “positiva” della *Logica*.⁵⁰ Pertanto, deve stabilirsi che, quando Gentile afferma, nella prima Prefazione alla *Logica*, che la sua opera si sarebbe impegnata a connettere, contro la storia della filosofia del secolo decimonono, le istanze proprie della logica analitica aristotelica con quelle della logica sintetica kantiano-hegeliana, egli aveva appena concluso il percorso teoretico

⁴⁹ Pur avendo qui “ceduto” a questa semplificazione terminologica, per poter meglio osservare la dinamica sviluppatasi tra *Teoria* e *Logica*, si vuol rimandare al capitolo III, dal titolo *La questione dell’astratto e del concreto*, del testo di G. Sasso, *Filosofia e Idealismo*, vol. II, cit., pp. 165-382, dove l’eminente critico avverte della sottile differenza tra il significato dei concetti di astratto e concreto, utilizzati nel *Sistema di Logica*, e quelli utilizzati precedentemente di pensato e pensante. Egli avverte infatti: «per quanto, nella ricerca delle origini dell’idealismo attuale, ci si spinga indietro, e per quanto forte sia stata la tendenza del suo autore ad anticiparne gli inizi, non è possibile, per quel che concerne la questione dell’astratto e del concreto, oltrepassare a ritroso la data del 1911/12, ossia il periodo nel quale Gentile compose le due memorie palermitane su *L’atto del pensare come atto puro* e su *Il metodo dell’immanenza*. E anche in questi scritti la traccia che se ne trova è, a rigore, alquanto debole. La questione dell’astratto e del concreto, alla quale qui si allude, ha infatti bensì stretta attinenza con quella del “pensato” e del “pensante” [...]. Ma della distinzione del pensato dal pensante, e di questo dal pensato, quella dell’astratto dal concreto, e del concreto dall’astratto, è qualcosa di più di un aspetto: è una specificazione, un’essenzializzazione, un arricchimento che, obiettivamente, nella prima introduce un elemento di forte complicazione».

⁵⁰ Circa la differenza sviluppatasi tra queste due opere, pur strettamente connesse, V. Vitiello, *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Guerini, Napoli 2003, p. 139, osserva emblematicamente: «nella *Teoria* il primato del soggetto gli aveva impedito di cogliere l’autonoma funzione positiva dell’oggetto, e tuttavia quel primato non andava abbandonato. Il *Sistema di logica* rispondeva ad entrambe le esigenze»; ed inoltre egli ribadisce la propria posizione anche in *Identità e divenire. Giovanni Gentile: dal pensiero al sentimento*, in *La Filosofia Futura*, n. 01 / 2013, Mimesis, Milano 2013, p. 93-94.

interno alla *Teoria*, ossia il luogo testuale in cui egli stesso, in certo senso, aveva “negato” e “scisso” la logica analitica dalla sintetica.

Nel testo del '16, Gentile si era preoccupato di portare agli estremi il lato “negativo” dell’attualismo: egli aveva negato la realtà della natura, ossia dell’astratto, per affermare di converso l’assolutezza dello spirito, cioè del concreto e, pertanto, si era occupato di scindere il logo analitico – o, in altri termini, astratto – da quello sintetico – o, altrimenti detto, concreto. Da ciò si comprende, di conseguenza, come dalla prima fase attualistica fosse uscito ben definito, nella sua intrinseca verità, solo il termine *sintetico* del concreto; mentre, al contrario, il termine (analitico) dell’astratto fosse stato esplicitato come solo *oggetto di negazione*. Quest’ultima, allora, risulta essere la ragione alla base di quella particolare movenza argomentativa gentiliana su cui ci si è interrogati fino a questo momento: Gentile nella Prefazione afferma che la *Logica*, quindi la sua opera guidata dall’istanza teorica positiva, è volta ad unificare le logiche degli antichi e dei moderni, e, parallelamente, a concepire lo statuto veritativo del logo analitico, ma non anche di quello sintetico, proprio perché di quest’ultimo già aveva dimostrato l’autenticità e verità nella *Teoria* (e lo aveva dimostrato proprio contrapponendolo all’inautenticità del logo analitico e astratto)⁵¹. Si può affermare, quindi, che nei volumi del '17 e del '22 Gentile avverte l’esigenza di dover riparare al debito contratto nei riguardi dell’astratto nell’opera del '16, e che proprio questa intenzione intesserà il testo che sarà oggetto d’analisi di questa sezione testuale dedicata al *Sistema di Logica*.

Nel chiudere questa breve introduzione, però, si vuole spendere qualche ulteriore considerazione per ricordare, pur sommariamente, il risultato del precedente commento al capitolo X della *Teoria*. Attraverso la lettura precedente ci si era ritrovati dinnanzi un concetto di astratto piuttosto “ambiguo”; quest’ultimo – che nel X capitolo era stato significato da Gentile come il *mortale* di contro allo spirito assoluto e *immortale* –, da un lato, si era scoperto essere, paradossalmente, nient’altro

⁵¹ Nota L. Scaravelli *La logica dell’astratto nel sistema dell’idealismo attuale*, cit., p. 33: «il problema dunque del rapporto fra *Logica* e *Teoria generale* è, come abbiamo sopra detto, importantissimo, perché oltre a servire a caratterizzare il significato della *Logica*, è anche indice del valore della *Teoria generale* stessa nella quale già si assomma tutto il pensiero di Gentile, in quanto l’esamina nel processo storico che è proprio il suo mondo e la sua realtà».

che nulla (un oggetto chimerico e impensabile), dall'altro, invece, si era dimostrato, in ultimo, ben più vicino allo spazio semantico del concreto di quanto non apparisse ad una prima istanza (al punto che, addirittura, esso, al termine del testo, era stato definito come il contenuto eterno del pensiero immortale). Un simile risultato, il quale additava la profonda rilevanza del termine dell'astratto all'interno della filosofia dell'atto – pur ricavato certamente dal piano ermeneutico implicito e carsico del testo – poteva quindi emergere già a partire da un'attenta analisi condotta sul testo della *Teoria*.

Lo si è ricavato in quest'opera, si diceva, la quale si scopre essere, agli occhi dello stesso filosofo, l'opera “negativa” dell'attualismo, ossia il luogo in cui il termine dell'astratto doveva fornire esclusivamente l'occasione per sollevare il concetto del concreto, senza richiedere, di per sé, di essere posto al centro analisi. Ora, però, si tratta di andare a indagare un testo, la *Logica*, che si propone esplicitamente di togliere il velo all'astratto, di toccare “positivamente” la sua consistenza, e da cui quindi si attende un ulteriore e decisivo approfondimento circa lo statuto di questo tema fondamentale dell'attualismo. Se nella *Teoria* il concetto più proprio dell'astratto lo si doveva, appunto, recuperare da un sottosuolo testuale, qui, nella *Logica*, esso riscopre il suo ruolo determinante, potremmo dire, e come tale verrà trattato anche in questa esposizione.

Il capitolo che si andrà a commentare nello specifico, come già anticipato, reca il titolo *L'ignoto*, ma al suo interno riserverà ampio spazio ad una nuova e rilevante *meditatio mortis* dell'attualismo gentiliano. Tuttavia, fermo restando che questo sarà il testo centrale della disamina, deve anche avvertirsi che, in quanto la *Logica*, come si è visto, si propone, oltre che di unificare i due generi di logica suddetti, anche di confermare la verità specifica della logica analitica (ossia del logo astratto); allora, proprio per comprendere più a fondo i temi disimpegnati nel capitolo di nostra pertinenza, si dovrà fare costante riferimento anche alla parte II del *Sistema* dedicata esplicitamente ad una tale dimostrazione (dell'astratto appunto). Si tratterà, quindi, di articolare il commento al capitolo II della parte IV della *Logica*, attraverso il costante riferimento anche alla precedente parte II, là dove Gentile fornisce il suo

«concetto della logica classica». Quest'ultimo, infatti, come indica il filosofo a conclusione della Prefazione del '21, è «d'importanza vitale in tutto il Sistema», e perciò stesso, «un punto, pel quale bisognerà passare»⁵².

2. *Il concetto dell'ignoto: un'altra figura dell'astratto.*

Il capitolo II della parte IV del *Sistema di logica come teoria del conoscere* rappresenta un altro dei rari luoghi testuali in cui Gentile si confronta più esplicitamente e diffusamente con il concetto della morte. Si confronta esplicitamente con esso, si è detto, eppure, nonostante ciò, il riferimento a tale tematica non viene affrontato immediatamente: difatti, in questa occasione, ad assumere il ruolo di oggetto centrale dell'analisi è piuttosto il tema dell'ignoto (come d'altronde indica lo stesso titolo del capitolo). Ebbene, quale sia precisamente il nesso speculativo che correla reciprocamente le due tematiche – e della morte, e dell'ignoto –, emergerà progressivamente dal commento a questa densa sezione testuale; anche se, in realtà, un tale e preliminare compito investigativo, potrebbe anche apparire irrilevante o superfluo a chi, ad una prima intuizione, ritenga che il rapporto che lega i due concetti sia già, invero, del tutto evidente, anche senza fare ricorso ad alcuna ulteriore analisi speculativa. Secondo questa prospettiva, infatti, si potrebbe semplicemente considerare l' "ignoto" come quell'oggetto che, appunto perché ignoto, non si lascia contenere sotto alcun profilo conoscitivo, o, ancora, come quell'oggetto di cui, tutt'al più, può conoscersi l'esistenza, ma mai l'essenza, poiché assolutamente avviluppato nel dubbio e nella latenza conoscitiva. Allora, se si seguisse questa indicazione, in effetti, il concetto di "morte" apparirebbe immediatamente come la conseguenza speculativa più radicale ed emblematica di quello dell' "ignoto". Difatti, tanto l'una (la morte), quanto l'altro (l'ignoto), possono essere considerati due "oggetti" di cui perviene notizia solo nella misura paradossale in cui essi, appena saputi, divengono per ciò stesso inaccessibili, e che, pertanto, sono conosciuti solo nel punto della loro inconoscibilità.

⁵² G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, cit., p. VII.

Quindi, si diceva, *qualora* questo intendimento potesse effettivamente circoscrivere sia l'essenza del concetto della morte, sia l'essenza del concetto dell'ignoto, allora potrebbe apparire del tutto comprensibile il motivo per il quale Gentile abbia deciso di comporre insieme le due tematiche. Tuttavia, non si è affatto convinti che, nel quadro delle coordinate concettuali messe a disposizione dall'attualismo gentiliano, le cose possano stare effettivamente così, o meglio, che esse stiano *semplicemente* nel modo in cui le si è poc'anzi tratteggiate.

Si ritiene, al contrario, che nel capitolo considerato, i concetti della morte e dell'ignoto subiscano una profonda risignificazione teorica; la quale, pur *appoggiandosi* alla definizione pocanzi analizzata, si porta invero nella condizione di travalicarla, facendo "lievitare" dialetticamente i concetti, si potrebbe dire, nella loro "poligonia"⁵³. Un simile artificio speculativo, messo in opera dalla filosofia dell'atto secondo la sua tipica cadenza argomentativa, merita un'attenta indagine e insieme obbliga ad orientare la comprensione verso un radicale *ripensamento* del nesso che correla dialetticamente il concetto di morte e quello dell'ignoto.

Si incominci quindi il confronto diretto con il testo. Si può subito notare che il primo paragrafo del capitolo reca il titolo di *Certezza e dubbio* e che in esso non si trova alcun esplicito riferimento al concetto di morte; il quale, come precedentemente detto, pur essendo centrale in questa trattazione, non per questo è presente immediatamente come oggetto d'analisi. Dunque, prima di tornare alla tematica propria della presente disamina si dovrà seguire da vicino il percorso argomentativo compiuto dal filosofo nella sua analisi. La sua prima affermazione sulla questione è la seguente:

La dimostrazione è acquisto di certezza e liberazione dal dubbio. Il quale consiste nella coscienza dell'opposizione analitica dell'oggetto al soggetto, dell'altro all'Io, del logo astratto al concreto.

⁵³ Il riferimento è ovviamente al concetto di "poligonia" giobertiana che Gentile fece suo a più riprese (come ad esempio nel discorso tenuto nell'Aula Magna dell'Università di Firenze il 9 Febbraio 1943 intitolato *La mia religione*, cit.). Gioberti elabora questo suo concetto per dare immagine del valore autentico della religione cattolica, la quale, nella sua *Riforma Cattolica*, (§ 101), è così definita: «essendo universale» il cattolicesimo «dee essere tale anche riguardo alle varie tempre intellettuali, ed essere accomodato a tutte, dal selvaggio al filosofo». Sicché, appunto, esso «dee accomodarsi a tutte, senza dismettere però la sua unità». Da questa esigenza nasceva perciò l'immagine della «poligonia» del cattolicesimo: un'unità di infiniti lati. In questo senso, quindi, anche i concetti della morte e dell'ignoto saranno indagati nella loro poligonia, proprio poiché ogni tematica per Gentile è sempre un uno "prismatico", un uno dalla infinite rifrazioni.

Donde la impossibilità di vincere definitivamente il dubbio nella logica dell'astratto, come logica analitica.⁵⁴

Ebbene, da quanto si è letto si può a tutta prima osservare che Gentile non fornisce le prime coordinate per intendere il concetto di ignoto *ex parte obiecti*, svolgendo una riflessione direttamente sulla sua “natura”. Egli preferisce invece approcciare la questione dell'ignoto *ex parte subiecti*, ovvero attraverso il riferimento alla particolare situazione *noetica* che si produce intorno ad esso: l'ignoto è quella certa realtà a cui la conoscenza può riferirsi solo mediante l'atteggiamento circostanziale del *dubbio*. E questa constatazione risulta preziosa per mettere adeguatamente a fuoco il senso di un'ulteriore complicazione teorica. Infatti, poiché – come afferma il filosofo nel passo succitato – il dubbio è da intendere come «la coscienza dell'opposizione analitica dell'oggetto al soggetto», allora, ciò significa che esso non si configura come una circostanza noetica originaria, ma piuttosto come la *conseguenza* di un diverso genere di “conoscenza”: nella fattispecie, esso consegue a quella certa *comprensione* della realtà, la quale, mediante l'*opposizione* gnoseologica dei termini di “soggetto” e “oggetto”, produce, da un lato, un oggetto che le rimane ignoto (perché appunto scisso dal soggetto che dovrebbe poterlo afferrare), e, dall'altro, quel genere di *coscienza* dell'opposizione che è appunto il dubbio. Una tale conoscenza, quindi, mancando inevitabilmente il riferimento noetico all'oggetto concepito isolatamente – perché spinto dall'opposizione al soggetto al di là del confine attingibile dallo sguardo di quest'ultimo –, genera infiniti dubbi sulla realtà. Nel quadro concettuale disegnato a partire dalla riflessione gentiliana surriferita può essere dunque tratto il seguente schema speculativo: da un lato, si presenta l'“ignoto”, il quale altro non rappresenta, a ben vedere, che una nuova figura attraverso cui si manifesta l'oggetto *astratto* nel discorso gentiliano – termine estremamente travagliato e problematico in cui si imbatte la filosofia attualistica –; dall'altro lato, invece, l'analisi espone il “dubbio”, ossia l'amaro e inevitabile risultato di quella conoscenza che, riferendosi ad un oggetto concepito *separatamente* dal soggetto, potrebbe definirsi, in certo senso, una conoscenza “disapprendente”.

⁵⁴ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, cit., p. 192.

L'ossimoro, tuttavia, benché insolubile, necessita un chiarimento. Deve infatti rimanere fermo che la conoscenza cui il dubbio inerisce sia, in quanto conoscenza, una certa forma di "apprendimento", e tuttavia, "ciò" che, a rigore, questa conoscenza dubitabonda afferra e apprende nel suo esercizio non è altro che il proprio *andare a vuoto* nei confronti del proprio oggetto di conoscenza. Ciò che il dubbio *conosce* è allora in realtà l'*assenza* del proprio oggetto. Quest'ultimo, infatti, concepito attraverso la logica analitica come oggetto originariamente *scisso* dal soggetto conoscente, si rivela perennemente *incognito* ed irraggiungibile all'afferramento noetico posto in essere dalla soggettività. In questo senso, se non si volesse perdere la preziosa polisemia concettuale che Gentile mobilita nella sua considerazione speculativa, bisognerebbe pertanto concludere che il logo astratto, a cui il dubbio consegue, è una conoscenza siffatta da produrre l'afferramento di uno smarrimento noetico, gesto il quale scopre appunto nel concetto di "ignoto" la cifra di tutta la sua complessità speculativa.

L'ignoto, allora, è l'astratto: il termine oggettivo *isolato* da quello soggettivo. Mentre, come appare subito chiaro, alla conoscenza disapprendente e analitica spettano le veci della *logica astratta*. È necessario tuttavia sostare ulteriormente sulla questione e cercare di ottenere una definizione più specifica di quell'altro termine incontrato nel precedente passaggio testuale, ossia il dubbio.

Gentile afferma qualcosa di molto rilevante su questo concetto. Egli lo definisce come una «coscienza». Ma coscienza di cosa? Ebbene, a ben vedere, il dubbio, in quanto coscienza, si configura come quel poco *sovrappiù* di consapevolezza che necessariamente deve restare acquisita *in seguito* all' "incapacità" della conoscenza analitica di disvelare l'essenza di un qualsiasi oggetto della realtà. Il mancato appagamento conoscitivo che si verifica a causa della conoscenza analitica è possibile soltanto se accompagnato dall'assunzione di uno sfondo appercettivo che renda positivamente visibile il mostrarsi di quella "mancanza" noetica. Il dubbio, ancora una volta, è quindi *coscienza* di un mancato apprendimento della conoscenza analitica, è apprensione di un incontro con la cosa, con la realtà, che non si è verificato, e che, pertanto, è andato *a vuoto*. Dal momento che – opposti

analiticamente soggetto e oggetto – il *logo* non riesce a carpire la realtà, allora, conseguentemente, *sorge* il dubbio sulle cose che sono.

La dissertazione sull'ignoto nel *Sistema* si apre insomma con un giudizio decisamente laconico nei riguardi della logica analitica, o, altrimenti detta, logica astratta. Essa, infatti, proprio a causa della sua impronta “isolante”, come spiega il filosofo, non sarà mai in grado di superare il dubbio che si insinua nello scarto noetico aperto irriducibilmente tra il soggetto conoscente e il mondo da esso (s)conosciuto. Con ciò, dalla lettura di questi rilevanti passaggi della *Logica* sembrerebbe *prima facie* di poter chiaramente riconoscere il timbro speculativo tipico di uno dei numerosi passi testuali della *Teoria generale*, in cui la logica astratta viene apertamente negata, e, quindi, superata da quel diverso genere di logica, non più analitica, bensì *sintetica*, che è la logica “concreta”. Così sembrerebbe, se non fosse che, in questo caso specifico, nonostante il logo analitico venga effettivamente definito come un atteggiamento del tutto frammentario e parcellizzato di intendere la realtà, tuttavia esso viene *anche* indicato come il luogo noetico in cui sorge e si sviluppa il “dubbio”, ovvero quel *sovrappiù* di coscienza che, come rilevato in precedenza, in qualche misura deve anche eccedere la conoscenza puramente analitica. Ciò potrebbe apparire come una ben poco invidiabile rivincita del logo astratto nei riguardi delle definizioni esclusivamente negative attraverso cui esso era stato precedentemente qualificato nella *Teoria*, se non fosse che, lo si sottolinea ancora una volta, il dubbio è propriamente la «coscienza dell'opposizione analitica dell'oggetto al soggetto» e pertanto è come tale un occhio vigile e attento sulla realtà. Benché esso sia certamente profondamente legato e coinvolto nella sostanziale insufficienza cui è destinata la conoscenza analitica, tuttavia il dubbio è per lo meno in grado di affermare, con certezza, che le cose supposte al di là del soggetto sono *ignote*, conducendo quindi il pensiero nella condizione di potersi – *in un qualche modo* – emancipare dalla conoscenza analitica, così da approdare ad un genere di conoscenza che, *per quanto* analitica, si rende tuttavia in certo modo *consapevole* della propria intrinseca finitudine. Il dubbio non crede di avere dinnanzi la realtà, là dove invece vede solo ombre e parvenze; al contrario, sa bene di non

essere padrone di quegli oggetti che gli rimangono costitutivamente incogniti. A questo punto dell'indagine, però, si potrebbe certamente controbattere che il dubbio resta comunque una coscienza di cui ci si deve liberare al fine di ottenere una dimostrazione compiutamente chiara e limpida della realtà – e questa constatazione viene peraltro svolta dallo stesso Gentile in esergo –; eppure, ciononostante, deve anche restare fermo il fatto che, tra il credere di vedere rettamente, mentre invece si è *orbi*, e il sospendere ogni giudizio sulle cose perché si è *coscienti* di non vedere distintamente, vi è una sostanziale ed irriducibile differenza. Nell'un caso si erra *in toto* e ciecamente, poiché si dà luogo ad una integrale trasfigurazione della realtà, nell'altro, pure in qualche modo si continua ad errare, poiché la realtà resta in ogni caso indisponibile, eppure si perviene anche ad un duplice guadagno conoscitivo: si restituisce alla realtà la cifra della latenza che gli spetta (qualora venga intesa analiticamente), e insieme si sottrae dall'errore il *subiectum* dell'atto conoscitivo (infatti, per quanto concerne questo secondo guadagno, tutto è sottoposto al dubbio, *tranne* l'essenziale e autentica incapacità del soggetto di possedere certezza delle cose).

Non è un caso, infatti, a questo proposito, che Gentile prosegua l'argomentazione svolgendo un esplicito riferimento a Cartesio:

Donde il concetto geniale di Cartesio quando, postosi in tutta la sua universalità il problema del dubbio (*de omnibus dubitandum*), vide che nell'Io che pensa è la sola possibile eliminazione del dubbio e l'acquisto di quella certezza, che quindi apparve manifestamente consistere nella presenza del pensiero pensante nel pensato.⁵⁵

L'analogia istituita tra il *de omnibus dubitandum* della filosofia cartesiana e la *coscienza del dubbio* (genitivo soggettivo) in seno al logo analitico non è un passaggio che possa passare inosservato. Infatti, rispetto alle trattazioni che venivano dedicate alla questione del logo analitico nella *Teoria generale*, quest'ultima tematizzazione della *Logica*, in seno alla quale l'analogia viene istituita, è indice di un radicale mutamento dell'atteggiamento critico gentiliano nei confronti della logica dell'astratto. Nella

⁵⁵ Ibidem.

Logica infatti – lo si è già anticipato in sede introduttiva, ma ora lo si può osservare nel concreto andamento argomentativo che il filosofo prospetta –, il logo astratto non è più inteso come un termine meramente erroneo, suscettibile di sola negazione da parte della filosofia dell'atto⁵⁶, bensì è un elemento anch'esso *positivo*, “portatore” di un certo grado di verità. In questi primi passi del testo, pertanto, l'elemento veritativo *intrinseco* al logo astratto viene riconosciuto appunto nell'attività della coscienza dubitante; la quale, come si è visto, non *crede* di sapere là dove non sa, ma piuttosto sopravvive alla prospettiva meramente *doxastica* sul mondo, maturando la *certezza* di avere effettivamente a che fare con oggetti propriamente oscuri e impenetrabili. Essa, però, pur rappresentando un autentico punto archimedeo all'interno alla logica analitica, non è ancora per ciò stesso intendibile come superamento di quest'ultima, ma deve anzi essere concepita come una sua parte necessaria e ineludibile. Il dubbio, infatti, è coscienza dell'opposizione analitica tra il soggetto e l'oggetto, e quindi della mancata sinteticità del primo termine nei riguardi del secondo, ma non per questo, tuttavia – ovvero, per via del sovrappiù di attenzione e consapevolezza che gli viene attribuita rispetto ad una del tutto cieca posizione astratta (posizione che non sarebbe in alcun modo capace di avere cognizione dei problemi gnoseologici derivanti dalla scissione tra soggetto e oggetto) –, è possibile intenderlo come un'attività conoscitiva in grado di travalicare interamente il problema dello scarto analitico tra i due poli della realtà. Il dubbio resta dubbio: *vero*, poiché è cosciente dell'opposizione critica tra soggetto e oggetto, e tuttavia *erroneo*, perché avviluppato tra le tenebre, ad esso non ulteriormente discernibili, di quell'opposizione.

All'interno del quadro concettuale approntato da Gentile in queste sezioni della *Logica* il dubbio si rivela dunque un elemento ibrido, un concetto internamente innervato da tensioni opposte: da un lato, esso, seppur radicato nelle vicende della logica astratta, sembrerebbe realizzarsi come un concetto propriamente *teso* verso il superamento della logica analitica – rappresentando infatti il momento in cui il logo

⁵⁶ Anche se, in realtà, esso non risultava un mero termine erroneo nemmeno in tutto il sottosuolo *implicito* della *Teoria*.

si *rende conto* di non aver acquisito nessuna certezza attraverso il presupposto realistico di un mondo ulteriore all'atto conoscitivo –; dall'altro, però, proprio nel prendere coscienza dell'immenso spazio d'ombra noetica a cui è sottoposto il logo astratto, esso non riesce tuttavia a trovare una positiva via di fuga, rimanendo costretto nel dominio di un inquietante limbo ontologico. Il dubbio *sa* la limitatezza della conoscenza analitica, ma non per questo riesce a convertire concretamente le ombre delle figure ignote da essa proiettate sullo scenario del mondo. In questo modo, il dubbio rimane completamente inserito nella vicenda della logica analitica. La reale alternativa al logo astratto, quindi, non è rappresentata dal dubbio bensì esclusivamente dal logo concreto. Quest'ultimo non dubita, poiché è limpida certezza: esso *sa*, *ab origine*, che non sussiste alcuno scarto tra soggetto e oggetto, e nega la loro opposizione, nel mentre che, parallelamente, ne afferma l'unità. D'altronde che il superamento della logica analitica non avvenga per quella spuria via di mezzo che è il dubbio, ma attraverso il salto irriducibile compiuto dalla logica della sintesi, lo si percepisce anche allorché Gentile scrive, come visto precedentemente, che «il concetto geniale di Cartesio, postosi in tutta la sua universalità il problema del dubbio» fu propriamente quello mediante cui il filosofo vide che esclusivamente «nell'io che pensa è la sola possibile eliminazione del dubbio». Anche in questo caso, infatti, il dubbio (pur ricoprendo un ruolo determinante per il sopravanzare della certezza) risulta comunque un elemento da eliminare: difatti, una volta assicurato l'io pensante alla verità e alla consapevolezza della sintesi, il passo successivo che l'argomentazione gentiliana si vede portata a compiere non può essere che quello di affrettarsi a cancellare ogni traccia di dubbio, e, quindi, di irrequietezza, dalla cristallina trasparenza dell'io. Tra logica analitica e logica sintetica, tra errore e verità, a rigore, non si dà via di mezzo e il dubbio, quindi, non può rappresentare un ponte tra le due sponde, né un modo di produrre la verità *a partire dall'errore*⁵⁷.

⁵⁷ Anche nelle *Meditationes* di Cartesio vi è un punto particolarmente illuminante in cui si dà a vedere come il dubbio non sia “ospite” gradito entro la verità dell'ego. Si legge nel celeberrimo passo delle *Meditazioni Metafisiche*, trad. it. di S. Landucci, Laterza, Bari 2007, p. 41: «ma se ci fosse un non so quale ingannatore, quanto mai potente ed astuto, che si dia da fare ad ingannarmi sempre? Ebbene, nel caso che lui mi inganni, allora non c'è dubbio che esisto anch'io; e, mi inganni pure quanto ne è capace, non potrà però mai far sì che io non sia niente, fintantoché penserò

A questo punto dell'indagine, allora, risulta indispensabile porsi un quesito: infatti, posta questa inaggirabile limitatezza della conoscenza dubitante, perché mai definire il dubbio una *coscienza*, invece che un'incoscienza? Perché concedergli un tale spicco nell'ambito della logica astratta? Si torna così a dover nuovamente fare i conti con l'intrinseca ed irriducibile polivocità di tensioni che compongono questo ambiguo concetto. Si è detto, infatti, che, sebbene la coscienza dubitante sia *intrinseca* alla logica analitica, anche rappresenta, in essa, un punto di verità: il dubbio sa, autenticamente, che opponendo il soggetto all'oggetto non vi sarà mai modo di rischiarare compiutamente l'essenza delle cose, e pertanto esso è, per questo rispetto, portatore di verità. Ma, stabilito questo, subito si deve tornare a mettere l'accento sulla sua necessaria appartenenza alla fallacia del logo analitico.

Scrutando meglio la questione è possibile osservare peraltro che il medesimo carattere "altalenante" del concetto di dubbio appartiene anche, di converso, allo stesso logo analitico. Difatti, pure quest'ultimo deve essere necessariamente definito in modo duplice: da un lato, in quanto logica astratta, giocata nell'opposizione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, il logo analitico è un errore, anzi, l'errore per eccellenza; ma, dall'altro, invece, essendo il luogo in cui sorge e dimora il dubbio (quindi la *coscienza* dell'erroneità), anche il logo analitico è un'istanza vivificata da un certo spirito veritativo.

A ben vedere, nel testo analizzato, la duplice tensione tra vero e falso si rivela la grammatica speculativa portante in relazione alla quale vengono implicitamente configurate tutte le determinazioni concettuali che si presentano nell'argomentazione gentiliana. Si leggano, a questo proposito, le seguenti ed esemplari parole gentiliane:

Ma se l'autosintesi è inconcepibile, secondo osservammo, ove essa non sia ad un tempo autoanalisi, e l'autoconcetto è bensì unità ma anche distinzione ed opposizione di sé e del

di essere qualcosa». Strana chiusa questa cartesiana. Difatti il discorso si sarebbe dovuto concludere, a rigore, per la consequenzialità degli argomenti: "mi inganni pure quanto ne è capace, non potrà però mai far sì che io non sia niente, fintantoché verrò ingannato". E invece anche Cartesio, esattamente come accade in questi passaggi gentiliani, estromette il dubbio non appena egli, con la sua riflessione, giunge a toccare anche un minimo punto di verità. Nel proseguo dell'analisi si vedrà quale sorte toccherà al dubbio nell'argomentazione di Gentile.

concetto, il dommatismo è un concetto limite, al quale non si perviene mai; poiché il pensiero è certezza in quanto è dubbio; e chi non dubita punto, neppure ha una fede certa nella sua verità.⁵⁸

Precedentemente il filosofo aveva affermato, celebrando i fasti della filosofia cartesiana, che solo nell'Io che pensa sussiste la possibilità di eliminare il dubbio a favore della certezza, e che quindi – giungendo alla conclusione attualistica per eccellenza –, solo nell'unità di una logica sintetica – che connetta e non piuttosto opponga soggetto e oggetto – sussiste l'autentica capacità di pervenire a delle dimostrazioni che riescano a stabilire la vera essenza delle cose. *Ma*, aggiunge ora Gentile, deve anche asserirsi che non può darsi alcun logo sintetico che non richieda per la sua costituzione il logo analitico, o, detto in altri termini, un'unità che non abbisogni intrinsecamente della preliminare distinzione dei termini che essa ha il merito di comporre. Sì che, a partire da quanto esposto, il filosofo conclude che non può sussistere certezza⁵⁹ (logo concreto) senza dubbio (logo astratto), o un'unità senza distinzione.

Sebbene dunque resti posto che, per Gentile, si può trovare certezza, ossia verità, solo nell'Io che pensa, anche questa determinazione del soggetto pensante dovrà essere problematizzata e decrittata (come si è precedentemente indicato per il dubbio e per il logo analitico) come un concetto intrinsecamente abitato da tensioni opposte: verità ed errore, certezza e dubbio, sintesi e analisi.

È importante, però, insistere ulteriormente su questo passaggio appena citato. In esso infatti il filosofo svolge un significativo riferimento ad un elemento concettuale molto particolare che fino ad ora non è stato messo in rilievo in ragione della necessità di poter seguire con maggiore chiarezza espositiva la questione della

⁵⁸ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, cit., p. 192.

⁵⁹ E. Severino, nella introduzione, dal titolo *Attualismo e storia dell'Occidente*, a *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2014, pp. 9-69, nota come Gentile fosse solito adoperare non una, ma due accezioni del termine verità, le quali, ben distinte tra loro, non devono essere confuse: una è la certezza fideistica, l'altra la verità assoluta. Scrive Severino, p. 51: «da struttura dello spirito (autocoscienza) [...] si presenta come verità assolutamente innegabile e definitiva. [...] Tuttavia in Gentile la parola “verità” assume anche un altro significato, che già presente nelle opere precedenti, si accentua in *Filosofia dell'arte* e in *Genesi e struttura della società* (scritto nell'estate del 1943 e pubblicato postumo nel 1946). Gentile è ben lontano dal confondere questi due significati [...]. Nell'atto di pensare (o di fare, che in quanto umano è sempre un pensare) l'uomo – ogni uomo – è cioè convinto di pensare il vero; ma in verità (cioè secondo la verità innegabile della coscienza attualistica dello spirito) egli *ha fede* di pensare la verità». Pertanto, in relazione al nostro testo, si dovrà ben distinguere tra la verità assoluta del logo concreto – la sintesi di soggetto e oggetto –, e la fede del logo astratto – l'analisi di soggetto e oggetto –, il quale, pur *credendo*, avendo fede, di disporre correttamente dei termini della realtà, in verità resta essenzialmente precluso ed obnubilato rispetto all'autentico senso del loro “rapporto”.

“poligonia” dei termini del discorso. Ci si riferisce determinatamente al concetto di «autoanalisi» utilizzato poc’anzi dal filosofo, là dove egli ha affermato che «l’autosintesi è inconcepibile» senza che «essa non sia ad un tempo autoanalisi». A questo punto del discorso la questione urge una chiarificazione.

Se il termine di *autosintesi* non crea particolari problemi alla comprensione – la sintesi infatti è immediatamente concepita come un concetto mobile, che richiama alla riflessione del sé su se stesso –, quello di *autoanalisi*, al contrario, si presenta come un concetto più denso, di più difficile decifrazione, la cui esplicazione incontra non poche asperità logiche. Gentile stesso, infatti, all’inizio di questo paragrafo, definisce l’analisi come «l’opposizione dell’oggetto al soggetto», quindi come un’istanza logica astratta, distinguente, incapace di smuovere i termini dalla loro puntiforme ed immota sussistenza. Ora, invece, in questo passaggio successivo, mediante l’uso del prefissoide “*auto*” egli carica il concetto di analisi di un elemento ulteriore, lasciando che il logo astratto venga connotato da un qualche dinamismo interno, del quale ora conviene osservare le implicazioni.

Si ritiene infatti che in questo singolo elemento lessicale, aggiunto quasi, potrebbe sembrare, surrettiziamente, sia contenuta la *chiave di volta* dell’intero *Sistema di Logica*. Per comprendere adeguatamente la questione in tutta la sua portata speculativa occorre, tuttavia, prendere momentaneamente le distanze dal presente capitolo sull’ignoto, per volgere, invece, ad una prima di molteplici incursioni ausiliarie alla parte II del *Sistema*, ossia a quella sezione interamente dedicata alla logica dell’astratto, e definita da Gentile (come ricordato in sede introduttiva) «un punto, pel quale bisognerà passare».

3. Il significato del concetto di “autoanalisi” gentiliano.

In questa sede non verrà fornito un esaustivo commento alle dense e decisive pagine che Gentile dedica, nella sua *Logica*, al problema dello statuto del logo dell’astratto. Tuttavia, svolgere ora il riferimento ad alcune sezioni argomentative della II parte del *Sistema* risulta necessario proprio per comprendere quel particolare termine dell’«autoanalisi», incontrato nel capitolo dedicato al concetto di ignoto.

Ebbene, dappprincipio, si tenga presente l'espressione concettuale più generale che il filosofo fornisce della logica dell'astratto, ossia di quella logica precedentemente definita come analitica e intrinsecamente caratterizzata dall'opposizione dell'oggetto al soggetto. Scrive il filosofo:

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. Perciò la logica comincia propriamente con Socrate [...]. L'essere pensabile è la risposta alla domanda socratica: τί ἐστίν; e però è concetto. [...] La differenza tra l'essere (naturale) e il concetto (essere pensato) [...] si può schematicamente fissare, dicendo che l'essere (naturale) è A, e il concetto, invece, o essere pensato, è $A = A$.⁶⁰

Il primo punto da fissare a proposito della definizione gentiliana nei riguardi della logica dell'astratto – punto che già da ora può fornire le coordinate concettuali necessarie per approntare una prima, anche se non esaustiva, significazione del termine dell'autoanalisi –, è questo: essa è *logica*, quindi è *pensiero*. Nonostante la logica analitica sia effettivamente determinabile solo come un pensiero errato, ovvero come un pensiero mosso dalla credenza realistica di un mondo concepito scisso e ulteriore rispetto all'atto conoscitivo, e benché dunque la logica analitica sia ritenuta sostanzialmente incapace di sopravanzare rispetto alla perenne condizione di dubbio che la caratterizza, essa è e rimane “logo”. In accordo con quanto anzidetto, si deve peraltro considerare che, per quanto un tal genere di logica fissi – o, meglio, creda di fissare – l'*opposizione* tra l'oggetto e il soggetto di conoscenza, in verità l'oggetto su cui essa si esercita – e che, isolato dal soggetto pensante verrebbe quindi condannato ad una perenne condizione d'inconoscibilità – è pur sempre un oggetto in qualche modo pensabile, ovvero un “concetto”.

Invece, in una situazione del tutto opposta a quella del concetto pur pensato dal logo astratto (e, di nuovo, va ribadito, che, qui, non ha alcuna rilevanza se ciò che quest'ultimo pensa sia erroneo o parziale), si trova l'oggetto “impensabile”: ossia l'essere naturale. Se, infatti, il primo termine, il pensato astratto, viene fatto

⁶⁰ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, cit., pp. 153-54.

corrispondere alla formula $A = A$, il secondo invece, l'oggetto naturale, viene fissato dal filosofo attraverso il solo elemento "A".

L' "A" è l'impensabile, si diceva, poiché riguardo ad esso non si può supporre neppure quel *minimum* di pensabilità che è garantito dalla struttura di un'identità tautologica; quest'ultima, infatti, costringerebbe la determinazione a costituirsi secondo lo schema della riflessività, ovvero, a contrarre in sé stessa quel pur minimo grado di relazione (di A con sé stesso) che invece il semantema irrelato "A" rifiuta e rigetta. Ciò significa, quindi, che, riguardo a un tale elemento a-logico, se considerato *come tale*, non può asserirsi nemmeno che esso (A, ossia l'essere naturale) sia *identico* a se stesso (all'A, all'essere naturale), questo non può essere asserito, pena, altrimenti, il suo mutamento da essere naturale (A) a concetto (A = A).

$A = A$, al contrario, è l'elemento primo della logica, il rapporto d'identità più semplice, abitato dal flebile ed aurorale dinamismo della coscienza (là dove il termine "A" dell'essere naturale è addirittura definito da Gentile come una «stecchita unità»⁶¹), ma che, nonostante dica poco, pur tuttavia qualcosa dice, essendo l'elemento intrinseco al pensiero. Come afferma Gentile, infatti: «pensare dunque è pensare qualche cosa, o pensare quell'essere che è qualche cosa; non fissare soltanto l'essere, ma l'essere identico seco stesso»⁶².

Il logo astratto, allora, per il tanto che è *logo* è pensiero, e, quindi, relazione, ma, per il tanto che è *astratto*, risulta in grado di costituire solo relazioni parziali, incapace di coinvolgere nella sua attività riflessiva tanto il termine dell'oggetto quanto quello del soggetto (dal momento che, altrimenti, se vi riuscisse, sarebbe logo concreto, e non logo astratto). Esso, quindi, oltre alla sua specifica tendenza analitica (astraente il pensato dal pensante), comporta inevitabilmente che, *come* pensiero, gli venga

⁶¹ Ivi, p. 154.

⁶² Ivi, p. 156. Queste parole gentiliane riportano alla mente quelle più tarde che E. Severino rivolge al suo maestro G. Bontadini, nel testo *Ritornare a Parmenide*, cit., pp. 56-57: «per Bontadini "un pensiero che si contraddice, si annulla. Contraddicendosi dice il doppio di quel che dovrebbe dire, ma il risultato del troppo dire (implicito o esplicito) è l'annullamento del pensiero". [...] Ma che cosa significa che un pensiero che si contraddice si annulla? Significa che è un non pensar nulla? Che non si accende alcun atto di pensiero? Che quando ci si contraddice è come se non si fosse coscienti di nulla? Si deve rispondere di no, giacché pensare che il positivo è il negativo [...] è pur sempre un pensare; aberrante fin che si vuole, ma vivo».

riferito un grado di sinteticità sempre e comunque indissociabile dalla sua natura; una simile motilità appartiene infatti intrinsecamente al logo analitico (in quanto esso è pensiero) e gli consente, all'insegna del prefissoide "auto", di *combinare* attività analitica ed attività sintetica – seppure il senso di questa relazione non sia ancora dato a vedersi in tutta la sua portata speculativa.

L'oggetto pensabile dal logo analitico, il "concetto", è dunque, nella sua forma più semplice, l'oggetto identico a se stesso: $A = A$; *identico*, perché pensato in relazione a se medesimo, ma, pure, nello stesso tempo *astratto*, perché ritenuto erroneamente isolato dalla relazione sintetica con l'atto del pensiero (giacché, di nuovo, è da notarsi che, qui, è sotto analisi la logica analitica dell'astratto e non quella sintetica del concreto). $A = A$ è dunque un oggetto che, proprio perché pensato, e pensato dal logo astratto, viene in certo senso *schermato* dall'opposizione analitica dell'oggetto al soggetto e, alla luce di questo rispecchiamento alterante, viene creduto esistente a prescindere dalla sintesi con l'atto del pensiero che pure necessariamente lo concepisce. Eppure, nonostante il logo analitico non ritenga di dover sintetizzare in unità l'atto del pensiero e l'oggetto pensato, tuttavia, si deve sottolineare, esso, perlomeno, deve possedere effettiva coscienza della relazione della cosa con se stessa, in modo da forgiare, pur nei soli riguardi del pensiero pensato (e non anche del pensiero pensante) l'identità di A con A .

Ora, posto il discrimine tra l'essere naturale (A) e il concetto ($A = A$), e stabilito che quest'ultimo – e non il primo – è l'oggetto propriamente concepito dal logo astratto, si può muovere un ulteriore passo avanti, interpellando nuovamente il testo gentiliano:

L'essere che è pensiero pensato è dunque 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. Possiamo dire semplicemente [...] che l'essere come pensiero pensato è il sistema chiuso dell'identità dell'essere con se medesimo: $A = A$. Ora, il concetto di identità, [...] importa non pure la identità, ma anche la differenza di cui la identità dev'essere risoluzione. [...] Se l'affermazione dell'identità $A = A$ non fosse distinzione dei due A

concorrenti nel rapporto d'identità, essa non sarebbe affermazione. E la distinzione è analisi, che nell'unico rapporto $A = A$ distingue i termini del rapporto stesso A, A .⁶³

Se le prime righe di questo passaggio testuale ripropongono nuovamente inalterati i concetti affrontati poc'anzi, il seguito della citazione fornisce invece alcuni elementi ulteriori e decisivi per comprendere il concetto da cui questa breve disamina della II parte della *Logica* era partita: il concetto di *autoanalisi*.

L' "analisi", definita dallo stesso Gentile come il gesto mediante cui il logo astratto *oppone* l'oggetto al soggetto, non è un concetto che a tutta prima *parrebbe* potersi immediatamente e pacificamente comporre insieme al prefissoide "auto"; dal momento che quest'ultimo, più che a un gesto di scissione – proprio dell'analisi astrante che scinde soggetto e oggetto – si riferisce piuttosto ad un atto sintetico di riflessione, di *ripiegamento* del sé verso se stesso. Un gesto quindi – quello dell' "auto" – non di astrazione e analisi, bensì, propriamente considerato, di unificazione e sintesi. Ma, come si è visto, al contrario di quanto si poteva inizialmente ritenere, proprio il logo astratto, costituendosi come pensiero dell'opposizione del soggetto all'oggetto – quindi costituendosi come analisi – deve essere inteso *come* "pensiero", e, quindi, inevitabilmente, come esso stesso in certo modo "foriero" di *relazione*. Il logo astratto, difatti, pensa $A = A$ (il concetto), e non "A" (l'essere naturale), così da porre pertanto una, per quanto minima, relazione d'identità. Questa considerazione, quindi, avvicina sensibilmente il termine "auto" (di riflessione) a quello di "analisi" (il quale, pur restando un gesto astrante, viene compiuto dal logo e, pertanto, *per via* di una riflessione).

Eppure, posto questo motivo di connessione tra i due termini (di "auto" e di analisi), Gentile, nel passaggio succitato, svolge un ulteriore rilievo ed è portato ad osservare che ogni pensiero, costituendosi come l'*unità* di due termini, proprio per ottenere tale risultato, preventivamente deve pure separarli. Perché il logo analitico possa affermare l'identità di A con se stesso ($= A$), il primo e il secondo A devono anche parallelamente essere suscettibili di una scissione che *allontani* l'uno dall'altro termine. Il logo astratto – che *in quanto* logo, ossia pensiero, pone *in relazione* la cosa

⁶³ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, cit., pp. 180-81.

con se medesima, strappandola al muto essere naturale – deve, per poter chiudere in una relazione d'identità A con A , anche nel contempo *distinguere* e analizzare questi ultimi termini.

La logica analitica, allora, da un lato, è pensiero, e, quindi, posizione della relazione $A = A$ (posizione di un concetto), ma, dall'altro, proprio in quanto pensiero sintetico essa implica anche la scissione, sia del contenuto pensato dall'atto pensante, sia dei termini che compongono l'identità tautologica – che pure è essa stessa a porre – di A e A . In questo modo, se è vero che la precedente connotazione di “auto” – attribuita al concetto di “analisi”, e manifestatasi nella sua autenticità ontologica, nella relazione sintetica di $A = A$ posta in essere dal logo astratto – sembrava poter riscattare il logo analitico dal “degrado” della sua pura erroneità noetica; tuttavia è anche vero che, sempre a riguardo delle implicazioni relative al prefissoide “auto”, là dove si ribadisce che il logo astratto deve porre la scissione dei termini del “concetto”, pure sembra in certa misura revocata per il logo analitico l'occasione di elevarsi compiutamente dalla sua astrattezza.

In relazione a quest'ultima istanza, di nuovo prettamente *analitica*, presente all'interno della relazione *sintetica* di $A = A$, deve comprendersi però che essa, come afferma Gentile, «si presta ad una doppia connotazione». La questione tende quindi a mostrare un ulteriore risvolto speculativo. Si legga, a questo riguardo, la seguente considerazione del filosofo:

Essa è l'analisi che distingue i termini della sintesi distinguendosi dalla sintesi; ma è pure l'analisi che non si può porre fuori della sintesi senza fare della sintesi un essere (un modo di essere) naturale, e rendere quindi assurda la sintesi, e impossibile se stessa. Essa, cioè, è differente, ma è anche identica con la sintesi; anzi, a rigore, è differente, o si differenzia dalla sintesi, in quanto vi si immedesima.⁶⁴

Se fino a questo punto del discorso i concetti di “analisi” e “sintesi” (da intendere, in questo caso, rispettivamente, il primo, come operazione che realizza la scissione tra i termini di A e A , e, il secondo, come operazione che realizza la relazione d'identità $A = A$) erano stati esposti, distintamente, come due dinamiche che,

⁶⁴ Ivi, p. 183.

necessarie, risultavano altresì alterne e discontinue all'interno del logo astratto, ora, invece, nel passaggio surriferito, sembra che essi vengano interamente epurati da qualsiasi residuo di mera astrattezza. Il ragionamento gentiliano è il seguente: se ogni unità, in quanto tale, in quanto ovvero è un'unità e non una distinzione, richiede che i termini da essa unificati siano, perciò stesso, anche suscettibili d'astrazione (altrimenti verrebbe svilito proprio l'atto dell'unificazione, reso impotente, e, sì, anche del tutto inutile dall'assenza di una scissione da "riparare"), e se, di conseguenza, ogni sintesi, a ben vedere, proprio in quanto è sintesi, rivendica al suo interno l'esistenza dell'analisi dei termini che essa unifica; ebbene, premesso tutto ciò, allora il ragionamento condotto da Gentile invita implicitamente a dover illuminare il termine dell'analisi di una nuova luce ermeneutica. Difatti, non solo la sintesi abbisogna al proprio interno dell'analisi, ma anche l'analisi, a sua volta, per essere se stessa, deve richiedere la sintesi. Ma ciò significa che, a rigore, la sintesi può far sì che l'analisi sia autenticamente analisi proprio abitando *ab intra* la sua stessa analiticità e non pungolandola dall'esterno, *ab extra* rispetto alla sua astrattezza. Se $A = A$ è un rapporto d'identità (una sintesi) tra *due* termini (che sono *due*, certo, proprio per via dell'analisi), sia il primo, sia il secondo A possono tuttavia risultare effettivamente intellegibili come il *primo* e il *secondo* A (oggetti d'analisi) solo a patto che essi siano concepiti come tali all'interno della sintesi, contati, quindi, nell'ordine di un primo e di un secondo termine solo se preliminarmente posti *in relazione*; in questo modo, pertanto, si ottiene il seguente esito speculativo, dove, schematicamente: il-*primo*- A [che è il primo A in quanto *non* è il secondo A della sintesi] = il-*secondo*- A [che è il secondo A in quanto *non* è il primo A della sintesi]. Si che, i termini allora possono essere *distinti*, analizzati, solo se, nel contempo, vengono *relati*, sintetizzati.

Pertanto, se l'analisi non fosse, essa stessa, corroborata ed alimentata al suo interno, nella sua attività, dalla sintesi, il suo gesto astraente sarebbe messo nella condizione paradossale di riuscire, esercitandosi sul primo e sul secondo A , a privare i termini addirittura degli attributi di "primo" e "secondo", rendendoli, ambedue dei soli "A": degli esseri naturali impensabili. Invece, l'analisi che spezza la sintesi $A = A$,

tutt'al più riesce a rendere i due A – dapprima relati – degli A irrelati, i quali però necessariamente ancora «coesistono, se non altro escludendosi reciprocamente»⁶⁵.

Mediante l'itinerario espositivo pocanzi affrontato si rende finalmente possibile mettere maggiormente a fuoco il concetto di “autoanalisi” utilizzato da Gentile nel capitolo *L'ignoto*. Rimodulando la suggestiva affermazione che il filosofo usa nei riguardi di Dio nel capitolo X della *Teoria* (ossia: Dio non può essere tanto Dio da non essere lo stesso uomo), si potrebbe suggerire che: *l'analisi non può essere tanto analisi da non essere la stessa sintesi* (e la medesima affermazione potrebbe valere anche qualora venissero invertiti i termini di analisi e sintesi).

L'analisi risulta dunque il carattere predominante della logica dell'astratto, in almeno due sensi. Il primo senso è quello per cui il logo astratto scinde e oppone, lo si è ripetuto più volte, l'oggetto conosciuto dal soggetto conoscente. Il secondo senso, invece, è quello indubbiamente più intricato, per cui, se da un lato, essendo il logo astratto un *logo*, bisogna riconoscere che esso ha a che fare propriamente con *concetti* e non con muti esseri naturali – e che quindi ha a che fare con delle vere e proprie sintesi ($A = A$ è la sintesi in cui si dinamizza una pur minima soglia di identità) –; dall'altro lato, è anche necessario segnalare che il logo astratto, proprio perché è anch'esso intrinsecamente portato a concepire dei rapporti sintetici, allora, all'interno di questi ultimi, è necessario pensare che, come logo *astratto*, la sua attività astrante sia da intendere all'insegna di un nuovo genere di analisi (nuova rispetto a quella prima che viene esercitata semplicemente *opponendo* soggetto e oggetto) tra i termini del rapporto (A e A).

L'analisi è il carattere predominante della logica dell'astratto, e questo deve restare fermo (altrimenti non vi sarebbe neanche più bisogno di distinguerla dalla logica sintetica del concreto), e tuttavia bisogna ancora portarsi nella condizione di intendere adeguatamente il ruolo essenziale di questa istanza *analitica* che la logica dell'astratto porta avanti con sì tanta perseveranza ed attenzione. Si vuol riportare in proposito un altro passaggio, estremamente chiaro, del testo gentiliano:

⁶⁵ Ivi, p. 184.

L'analisi è la stessa sintesi qualora quei termini che essa divide, li tenga bensì divisi, ma nel rapporto reciproco della loro sintesi. A è A in quanto ciascuno di questi due termini è diverso dall'altro, ma come identico all'altro: vale a dire, l'uno è l'altro, perché l'uno suppone l'altro, ed è pensato perciò come l'altro: e nessuno dei due si può pensare da solo, irrelativo.⁶⁶

Quindi, «l'analisi è la stessa sintesi», ossia – ora può comprendersi meglio in proposito la ragione di fondo – è *autoanalisi*. Quest'ultima è dunque un'analisi in quanto si compone solo e soltanto *nella* e *con* la sintesi, la qual ultima è in grado di dar ragione all' "auto", alla riflessione, al piegamento (e non solo alla distinzione) dei concetti, entro il termine dell'analisi. I contenuti che l'analisi scinde, infatti, possono essere da essa così opposti e distinti, perché, avverte Gentile, tale operazione avviene *all'interno* della sintesi: l'analisi spezza ciò che la sintesi teneva insieme; e, così facendo, ciò che dapprima era relato ($A = A$), diviene irrelato (A, A). Ma l'irrelatezza di A e A causata dall'analisi entro il dominio intrascendibile della sintesi rende comunque identici l'uno e l'altro termine, per la ragione che in questa nuova circostanza, essi si costituiscono appunto come *entrambi* termini irrelati, e, come tali, identici (così come essi erano identici anche nella sintesi in quanto *entrambi* vi erano relati). Vi è irrelatezza, allora, solo là dove vi è un'originaria relazione, e, tuttavia, vi è relazione solo nella misura in cui insieme si lascia essere compossibile pure l'irrelatezza, la quale, in questa prospettiva, è dunque un modo o una *espressione* della stessa sinteticità (ma non la stessa sinteticità).

Con ciò si può comprendere perché il concetto di autoanalisi utilizzato dal filosofo nel testo di nostro interesse sia, come lo si è definito precedentemente, la vera e propria *chiave di volta* del *Sistema*. Nell' "auto" dell'analisi è già essenzialmente riposta l'intera sinteticità di questo termine, e quindi la sua verità⁶⁷. Dunque, a differenza della *Teoria*, che, a detta di Gentile, tratteggiava l'astratto in termini soltanto *negativi*, la *Logica* si preoccupa di scorgerne invero l'intrinseca *positività*, la qual ultima,

⁶⁶ Ivi, p. 185.

⁶⁷ A proposito dell'uso gentiliano del prefisso "auto", V. Vitiello, *Identità e divenire*, cit., p. 92, nota: «anteporre al giudizio, e così al sillogismo, il prefisso "auto" non cambia in nulla la cosa. Perché l'alternativa è questa: o la dialettica dell'astratto è vera dialettica e movimento, vero divenire, allora, perché essa sia tale, il soggetto, il pensiero pensante, deve essere totalmente coinvolto in essa, e pertanto la (presunta) dialettica dell'astratto viene a coincidere con dialettica del concreto; oppure la dialettica dell'astratto è dialettica per finta, un divenire osservato da fuori, studiato come oggetto, un divenire che non diviene, un fuoco dipinto, movimento *ut pictura in tabula*, epperò non pensiero pensante, ma morto essere».

appunto, è tutta riposta emblematicamente in quel prefissoide “auto” connesso e attribuito da Gentile al sostantivo analisi.

4. “*Chi non dubita non ama*”: ritorno al concetto di ignoto.

Chiusa la parentesi concernente il concetto di autoanalisi, si può tornare ora al discorso lasciato in sospeso nel capitolo II della parte IV del *Sistema*; là dove Gentile aveva stabilito che, in quanto l’autosintesi deve essere concepita nello stesso tempo come autoanalisi, allora deve anche potersi concludere che «il pensiero è certezza in quanto è dubbio; e chi non dubita punto, neppure ha una fede certa nella sua verità».

Ebbene, in seguito a queste rilevanti affermazioni, il filosofo avverte tuttavia la necessità di dover tradurre in termini, si potrebbe dire, più spiccatamente fenomenologici, quanto appena affermato. E prosegue:

Ne dà una prova luminosa la storia degli spiriti religiosi, nei quali la fede tanto è più vigorosa quanto maggiore è l’angoscia del dubbio, attraverso al quale essa matura. L’indifferente non dubita, addormentato com’è della sua miscredenza superficiale. Non sente il problema, proprio invece dello spirito che ha presente e assente insieme il suo Dio: che lo sente e non lo vede, lo cerca e non lo trova.⁶⁸

Lo spirito autenticamente religioso, per il filosofo, risulta essere il più adatto a fornire un’immagine emblematica della vita spirituale dell’uomo, il più indicato a mostrare come l’esistenza umana si giochi sempre in bilico tra dubbio e certezza, poiché sempre profondamente coinvolto e travagliato nella ricerca del Dio. In effetti, questa scelta non stupisce affatto, sia per la consuetudine gentiliana a ricorrere di frequente nelle sue argomentazioni ad esempi ed illustrazioni tratti direttamente dalla vita religiosa, sia per un motivo più propriamente speculativo, secondo cui la cifra peculiare del religioso deve certamente indicarsi nella *fede*, ovvero nella profonda relazione che l’uomo istituisce con un dubbio originario e costitutivo. Fede, e non sapere. La fede infatti è un essere persuasi, un essere indotti a credere, quindi a ricercare e a volere incontrovertibilmente un contenuto noetico

⁶⁸ G. Gentile, *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, vol. II, cit., pp. 192-93.

che tuttavia non si ha perfettamente dinnanzi – a questo riguardo rimangono programmaticamente illuminanti le parole impiegate da San Paolo per definire l'ambito di applicazione della fede: *argumentum non apparentium*, argomento delle cose che *non appaiono*; il sapere, invece, seguendo l'indicazione di un interessante rilievo etimologico, è la dimensione conoscitiva relativamente alla quale si ha “sapore”: sapere è dunque assaporare la cosa che viene saputa mediante un contatto *diretto*, “carnale”, ovvero un rapporto conoscitivo che deve eliminare qualsiasi differimento con l'oggetto di conoscenza. La fede instillata nello spirito religioso, viceversa, richiede per sua natura che sussista un profondo scarto tra questo e l'oggetto che esso brama e ricerca (Dio, l'Oggetto assoluto); essa, inoltre, implica perfino che quel *minimum* di manifestazione che pure dev'essere richiesto per un oggetto sì assoluto, ma comunque *bramato e ricercato*, accontenti l'animo del fedele solo l'istante in cui, a rigore, come *assoluto*, l'oggetto divino vada *ritraendosi* dalla conoscenza. Per la fede, cioè, Dio è un *re-velatum*: dato, e, nel medesimo, sottratto e velato nuovamente al dominio del soggetto. Questo dramma dello spirito religioso, che tutt'al più può sapere con certezza solo di aver fede, mentre l'intera figura di ciò di cui ha fede gli resta ignota, non può dare tregua nemmeno a quelle che Gentile definisce come «le religioni più spirituali», in cui Dio e l'uomo raggiungono il massimo grado di affinità. Infatti anche allorquando l'uomo arrivasse a sentirsi intimamente abitato nel suo stesso spirito da Dio, non potrebbe sostenerne il volume, se non impropriamente, assumendo ovvero una forma del tutto passiva e amorfa sotto il peso insostenibile dell'assoluto: «Dio tutto, e l'uomo nulla»⁶⁹, questa l'essenza della religione.

A fare da contraltare a questo spirito perennemente scosso dai tumulti della sua anima (che cerca e non trova, ma *poiché* cerca anche già in qualche modo possiede ciò che cerca *in quanto* lo cerca), Gentile pone la figura dell' «indifferente», dell'ignavo, di colui che non solo non crede, ma, assurdamente, non crede neppure di non credere. Questa ambigua figura certamente non dubita, ma, si badi, non perché sia certo di qualcosa, bensì, al contrario, poiché invero non è certo di nulla:

⁶⁹ Ivi, p. 193.

neppure possiede quel lume minimo, ma indivelabile, costituito dal sapere di aver fede nell'ignoto.

E, dopotutto, afferma Gentile:

Non occorre neppure ricorrere alla religione per vedere chiaramente questa verità dell'indissolubile vincolo tra dubbio e certezza [...]. In generale, quello che più amiamo è ciò per cui più trepidiamo. Lo amiamo perché sta innanzi a noi senza che se ne possa fare a meno: è il nostro altro, il non-Io in cui si attua la vita del nostro Io; e pur ci fronteggia, e noi siamo assillati dal sentimento di non possederlo[.]⁷⁰

L'esistenza dello spirito religioso, quindi, non rappresenta che l'emblema e lo spicco dato ad una condizione che, in fin dei conti, ogni uomo conosce ed esperisce di per sé anche allorquando non vola la sua intera esistenza alla ricerca e alla preghiera di Dio. Difatti, ogni genere d'amore, anche il più semplice, *espone* l'uomo al dubbio e all'ignoto. Amare significa sempre amare l'*altro*, desiderare un non-Io, che, inevitabilmente, sfugge al nostro possesso. D'altronde, deve notarsi, se anche questo altro si possedesse, non per questo esso cesserebbe di essere un altro: difatti, un altro "incatenato", un altro che pure desiderasse lui stesso di essere posseduto, resterebbe – anche e, anzi, proprio in una simile condizione – un non-Io (posseduto, incatenato, soggiogato) *dinnanzi* ad un Io (che possiede, incatena, ecc.). Addirittura, nei confronti dell'oggetto d' "amore", balena il dubbio più oscuro: esso, chiede Gentile, «è? non è?»⁷¹. Desiderare l'altro, raggiungerlo solo il tanto di perderlo, porta l'Io a chiedersi se il suo sentimento possa effettivamente costituire il segno certo dell'esistenza del non-Io. E la risposta, per colui che vive circondato dall'ignoto, non è affatto scontata.

Non si deve perdere di vista, infatti, che, tanto il riferimento allo spirito religioso, quanto quest'ultimo cenno al sentimento d'amore, altro non costituiscono, nel discorso gentiliano, che i tentativi di rappresentare in esperienze vive il travaglio tutto concettuale del logo astratto, il dubbio come inquietudine intrinseca alla logica

⁷⁰ Ivi, pp. 193-94.

⁷¹ Ivi, p. 194.

analitica, e, quindi, fondamentale, l'opposizione realistica dell'oggetto al soggetto.

Pertanto, domande "patetiche", nel senso tecnico del *pathema* che esse sprigionano, come quelle espresse poc'anzi, sono il corrispettivo empirico dei quesiti fondamentali che assillano dall'interno la filosofia dell'atto. Potrebbero, quindi, essere tradotte in questo modo: l'oggetto che il logo analitico astrae dal soggetto, è o non è? La rappresentazione analitica di una realtà *ulteriore* al pensiero rende questa realtà nulla? E lo stesso logo astratto, che presiede ogni configurazione determinata del pensiero analitico, che valore può avere?

Ma vi è un'altra domanda, che Gentile qui non pone, ma che tuttavia consegue implicitamente al suo discorso e corrisponde sotterraneamente alla logica delle figure che egli stesso ha evocato: se l'opposizione analitica tra il soggetto e l'oggetto, ad opera del logo astratto, impedisce di poter mai avere certezza dell'esistenza dei termini che strutturano il rapporto conoscitivo, e se quindi essa *exaspera* la problematica dell'esistenza di un Dio ignoto, o di non-Io che si ama (tant'è che di esso si è portati a chiedersi: «è? non è?»), che genere di riflessione speculativa potrebbe mai condursi a proposito di quelle figure limite, che, all'interno di tali situazioni astratte, addirittura, ad esempio, non credono, oppure, semplicemente, non amano?

Nella situazione precedentemente presa ad esempio, quella dello spirito religioso, infatti, non semplicemente Gentile ha dichiarato che l'Oggetto assoluto è l'ignoto che l'uomo sempre anela senza mai trovare (e che dopotutto può anelare perché lo ha già trovato), ma ha anche notato che questa situazione travagliata del religioso è comunque più vicina alla certezza che non quella di chi, semplicemente, non dubita, poiché è «indifferente». Ebbene, la terza domanda che si vuole porre al – e con il – testo gentiliano è la seguente: se si volesse tentare di trasporre e tradurre anche quest'ultima "figura" in uno di quegli elementi prettamente *logici* che intessono la trama del discorso attualistico, come la si potrebbe concettualmente rappresentare? Che significato assume, quindi, entro la logica dell'astratto, l'ombra di questa "ignavia" o "indifferenza", che fa problema nel problema? Come poter

deantropomorfizzare l'immagine per ritrovare la sua chiave propriamente speculativa?

Di seguito si cercherà di districare questa serie di difficoltà, di cui risultano già sostanzialmente intrise le prime pagine del capitolo *L'ignoto*.

5. Essenza o esistenza? Contingenza o necessità? Ancora sul dubbio e l'ignoto.

Le domande sorte dalla lettura delle prime pagine del capitolo di nostro interesse sono dunque sostanzialmente tre. Posto che il centro del discorso gentiliano verte sulla disamina di quel genere di realtà che viene posta in essere attraverso l'esplicazione della *logica analitica* – ossia da quel logo che scinde e separa l'oggetto conosciuto dal soggetto conoscente, e che quindi non riesce a raggiungere assoluta certezza su nessun contenuto pensabile (Dio, il non-io amato, e così ogni forma di *alter* rispetto al soggetto) –, i quesiti che una simile costruzione logica ha portato a formulare sono i seguenti:

- 1) l'oggetto che il logo analitico astrae dal soggetto, l'oggetto ignoto per eccellenza, può affermarsi che sia?
- 2) il logo astratto, assillato dal dubbio, ha un qualche *positivo* valore conoscitivo?
- 3) all'interno del costrutto analitico del reale si sono presentate tre rilevanti figure: l'io conoscente (dubitante), l'oggetto conosciuto (ignoto) e, in ultimo, l'io indifferente. Che cosa rappresenta questa terza figura nel merito del discorso gentiliano?

Per tentare di rendere intellegibili i punti oscuri aperti da queste domande, ci si deve appoggiare alla lettura del secondo paragrafo del testo, il quale reca il significativo titolo *Necessità dell'ignoto*: una chiara dichiarazione d'intenti.

L'abbrivio del paragrafo è il seguente:

Conoscere è conoscere con certezza, e si dubita di ciò che non si conosce, o di cui non si conosce quel tanto, che è per l'appunto materia di dubbio. Si dubita di Dio nel senso che se ne conosce l'essenza, ma non l'esistenza: si sa cosa dovrebbe essere, se fosse; ma che sia, non si riesce a sapere, non si conosce. Si dubita del valore obbiettivo delle cognizioni umane, non perché siano

ignote, esse stesse, queste cognizioni: il loro essere e contenuto è anzi il dato da cui nasce il problema; ma s' ignora quel rapporto tra il contenuto di esse e il contenuto di una presunta realtà esterna, a cui pur le cognizioni dovrebbero corrispondere.⁷²

Non si può arrivare a *conoscere* qualcosa *dubitando* di essa, sostiene qui il filosofo. Dubitare di Dio, della realtà esterna, dell'altro, implica *non* conoscere nessuno di questo oggetti. La logica astratta, quindi, pervenendo nel suo esercizio alla scissione del soggetto pensante dall'oggetto pensato, sfocia in una duplice forma di compromissione: sia in relazione al *soggetto* – di cui viene messa in dubbio la capacità di poter afferrare l'oggetto esterno –, sia in relazione all'oggetto – di cui viene messa in dubbio la possibilità di essere intrinsecamente rischiarato nella sua esistenza.

La prima domanda a cui si intendeva fornire risposta, allora, sembrerebbe trovare già una prima forma di risolvimento in queste prime righe del testo, ma, si badi, in un modo esattamente opposto rispetto a quanto il titolo del paragrafo (*Necessità dell'ignoto*) avrebbe potuto far presagire. Difatti, stando alle dichiarazioni mosse da Gentile nel passo succitato, parrebbe di poter concludere che l'oggetto scisso dal soggetto non sarà mai conoscibile, e l'ignoto non si risolverà mai in certezza (svilendo quindi, sembrerebbe, ogni possibilità di assicurare il concetto dell'ignoto all'egida della necessità). Addirittura, il filosofo si spinge ad asserire che, entro la logica dell'astratto, l'altro non sarà mai conoscibile nella sua *esistenza*, e che, semmai, lo si potrà delineare solo nella sua *essenza*. Questa è l'affermazione decisiva e, a ben vedere, anche la più sorprendente del passaggio considerato.

Difatti, nei riguardi dell'ignoto, e cercando di rispettare gli itinerari argomentativi a cui l'attualismo è solito dar rilievo, parrebbe più adeguato ritenere che, anche entro la logica analitica, sebbene l'ignoto non possa essere effettivamente conosciuto nelle sue pieghe (nella sua *essenza*), pure lo si dovrebbe a rigore poter dire esistente, dato che esso è per lo meno suscettibile della domanda: è? non è?⁷³ In altri termini,

⁷² Ivi, p. 194.

⁷³ Difatti anche l'ignoto concepito dalla logica astratta deve pur essere un *concetto*, come si è visto nel paragrafo III del presente capitolo, un $A = A$, il quale quindi, come tale è conosciuto – *dallo stesso logo analitico* – e inserito nella dinamica spirituale del pensiero.

quindi, si vuol qui notare che – anche e soprattutto secondo le consuete argomentazioni attualistiche – non ci si chiede se “qualcosa” esiste, se di esso non si possiede già preliminarmente una traccia noetica. Per questa ragione, allora, si potrebbe essere più inclini a pensare che, se pure ogni domanda nei riguardi dell'*essenza* dell'ignoto potrebbe restare senza risposta, la domanda circa la sua *esistenza*, invece, dovrebbe possedere già insita in se stessa il suo responso e ricevere così immediato esaudimento: ciò di cui si domanda l'esistenza, infatti, deve essere esistente proprio per la ragione di fondo che lo si sta ponendo in discussione (del puro nulla, al contrario, non si potrebbe chiedere alcunché). Un simile ragionamento, peraltro, così sviluppato, non risulterebbe affatto inconsueto all'interno del più peculiare incedere gentiliano. Il filosofo, infatti, esegue proprio questa emblematica movenza argomentativa ogni qual volta si confronta con le posizioni astratte che ritengono di poter affermare la realtà oltre il pensiero, ponendole esattamente dinnanzi a questo argomento: ogni teoria che voglia dimostrare la realtà *oltre* il pensiero, deve pur *pensare* (saggiare) questa presunta realtà materiale supposta al di fuori del cerchio dell'idealità. Proprio nel voler affermare la realtà come mera materia, quindi, queste stesse concezioni speculative sono costrette a pensarla, riconfinandola, *obtorto collo*, all'interno dell'orizzonte intrascendibile del pensiero che esse tuttavia intendevano valicare, senza avere alcuna possibilità di poterle davvero sfuggire. Ebbene, questo stesso argomento che Gentile rivolge lungo tutto l'arco del suo pensiero nei confronti del logo astratto, mettendolo dinnanzi alla propria sottaciuta verità⁷⁴, è il medesimo che, nel presente contesto espositivo, a rigore, dovrebbe essere tenuto presente qualora si voglia compulsare adeguatamente il concetto gentiliano di ignoto nelle sue conseguenze speculative, (ma che il filosofo sorprendentemente non svolge nel passaggio

⁷⁴ Giacché deve sottolinearsi il fatto che il logo astratto, pur credendo di poter scindere la realtà dal pensiero, in realtà, proprio nel portare avanti questa errata convinzione, ha dinnanzi, *esso stesso*, la verità del dire che sottace. Pertanto l'obiezione gentiliana al logo astratto non si occupa tanto di rettificare quest'ultimo, quanto piuttosto di invitarlo ad osservare ciò che già è implicitamente affermato nel suo discorso (ossia che la realtà materiale oltre il pensiero è già insita nel pensiero, che l'ignoto di cui si chiede se esiste o meno è già perciò stesso esistente). Come a dire, richiamando le note parole platoniche del *Teeteto*: neppure il logo astratto potrebbe mai convincere se stesso che «è necessario che il bue sia cavallo, e il due sia uno» (Platone, *Teeteto*, 190 b 2-8, trad. it. F. Ferrari, BUR, Milano 2011, p. 435).

testuale citato). Ciò che si vuol dire, quindi, è che, seguendo le più consuete argomentazioni attualistiche, anche in questa occasione, si dovrebbe svolgere il seguente ragionamento: poiché domandare circa l'ignoto implica affermare, *in actu exercito*, la sua stessa esistenza – giacché esso viene intenzionato e quindi concettualizzato anche dal pensiero astratto (esattamente come nel caso precedente la realtà materiale, pensata come alternativa al pensiero, veniva perciò stesso idealizzata) –, allora di esso potrà stabilirsi l'esistenza, *anche* senza poterne cogliere appieno l'essenza.

Posta *de iure* la congruenza e la sussumibilità del concetto di ignoto sotto la movenza tipica delle argomentazioni gentiliane, dunque, resta ora da comprendere il motivo per cui il filosofo non doveva ritenere di poterla applicare anche *de facto* in questo specifico frangente speculativo.

Quanto affermato da Gentile, a proposito del concetto di ignoto, nell'ultimo passaggio testuale risulta infatti procedere in tutt'altra direzione rispetto a quella che si è indicata essere come la via regia, e più caratteristica, dell'argomentare gentiliano; sia rispetto alle abituali movenze speculative attualistiche, sia – e la questione comincia ad assumere un risvolto aporetico – rispetto a quanto Gentile aveva affermato nel primo paragrafo di questo stesso capitolo. In quest'ultimo, infatti, Gentile aveva definito il dubbio – il vertice del logo astratto – come una *coscienza*, quindi come un atteggiamento vigile e attento sul problema dell'ignoto. Ora, invece, nella sezione di testo succitata, egli si porta nella condizione di sostenere esattamente il contrario, là dove, riprendendo l'esempio del dramma onto-noetico attorno a cui si travagliano gli spiriti religiosi, scrive: «si dubita di Dio nel senso che se ne conosce l'essenza, ma non l'esistenza».

Attraverso la lettura di queste ultime parole non si può non riconoscere come il profilo dell'atteggiamento dubitativo venga ridefinito alla luce di una ben poco lungimirante e capace forma di coscienza: esso si esprime infatti sull'essenza di qualcosa di cui però non conosce l'esistenza. Parrebbe un vero e proprio paradosso. Ancor maggiormente se si riportano alla mente i termini con cui inizialmente il filosofo aveva parlato del dubbio: esso non solo era stato definito la

prima vera coscienza dell'opposizione analitica tra l'oggetto e il soggetto, ma addirittura era stato caratterizzato attraverso l'analogia al *de omnibus dubitandum* cartesiano, quindi mediante il raffronto e la comparazione del proprio argomento allo stilema argomentativo tramite cui Cartesio era giunto a mostrare il punto certo ed inconcusso su cui si basava tutto il suo sistema: l'ego. Difficile pensare che il riferimento a Cartesio fosse meramente retorico o casuale.

Pertanto, si è tentato di fornire una risposta ad un problema – quello per cui ci si chiedeva se l'oggetto astratto dal logo analitico potesse essere definito esistente – e si è giunti ad intercettare una problematica ancora più ampia e spinosa; per cui, rispondendo al primo quesito, e seguendo alla lettera le indicazioni del testo ora considerato, bisognerebbe necessariamente concludere, andando contro l'intero e tradizionale schema argomentativo attualistico, affermando che, per Gentile, entro il logo analitico, *non* si può definire esistente l'oggetto astratto (anche se di esso è possibile tratteggiare l'essenza). Sembrerebbe a tutta prima che Gentile ci ponga effettivamente di fronte ad una figura – quella di chi dubita – del tutto folle e sconsiderata; la quale, conoscendo l'essenza di ciò che però non può affermare esistente, vive, appunto, alimentandosi del non-esistente, e avendo scienza dell'immaginario.

Lasciando momentaneamente da parte questa nuova problematica sviluppatasi tra le righe del testo, in seno al tentativo di rispondere al primo quesito posto dalla presente indagine, si tenti ora invece di esaminare più da vicino il secondo interrogativo considerato, ossia quello tramite cui ci si chiedeva se il logo astratto, assillato dal dubbio, possa acquisire qualche valore prettamente conoscitivo.

Fin'ora ci si è concentrati soprattutto nella valutazione della possibilità di conoscere o meno quell'oggetto reso ignoto dalla prospettiva analitica, ma lo si è fatto senza pensare di soppesare preliminarmente l'effettiva capacità noetica che è possibile ascrivere all'esercizio di quest'ultima. Il logo astratto, infatti, opponendo il soggetto all'oggetto, non si limita a condannare l'*oggetto* ad una perpetua inconoscibilità, ma crea per di più un io, un soggetto di conoscenza, "squilibrato" e dubbioso, quindi un io che, paradossalmente, relativamente a quanto detto poc'anzi, conosce

l'essenza, ma non l'esistenza di ciò che pure incontestabilmente gli si oppone innanzi. Questo sembrerebbe essere il risultato finale dell'operazione conoscitiva a cui perviene la logica astratta: il soggetto *dubbioso*, l'oggetto *ignoto*. Ebbene, alla luce di questo risultato, si può ritenere che il logo astratto abbia un autentico valore conoscitivo?

Se si dovesse trarre una risposta considerando i passi testuali del capitolo *L'ignoto* analizzati fino a questo punto, la risposta potrebbe non essere positiva, in particolare se si considerano certi passaggi in cui Gentile sentenzia in questo modo: «dov'è un problema è un dubbio, e la certezza è nella soluzione per cui il problema cessa di esser tale»⁷⁵. Pertanto, se il logo astratto è assillato dal dubbio, dal momento che la sua opposizione tra i termini di soggetto e oggetto crea problemi irrisolvibili, mentre il logo concreto è di converso quello che sintetizza il pensante e il pensato ridonando al pensiero requie e certezza, allora, da queste parole, dovrebbe concludersi che del primo logo è bene liberarsi, per lasciar essere esclusivamente il secondo.

Si dovrebbe concludere così se quanto esposto fino ad adesso esaurisse il testo che si sta analizzando, e se non si avesse già precedentemente avuto a che fare, seppur brevemente, con la parte II della *Logica*. Si vuol ricordare che, nei passaggi analizzati di quest'ultima, Gentile aveva espresso molto chiaramente come, per quanto elementare e fallace, la logica astratta è pur sempre logica, quindi pensiero, e che, come pensiero, essa, pur tendendo all'analisi dei termini logici, è sempre un'autoanalisi: ossia un'analisi *nella* sintesi, un'analisi che è essa stessa sintesi.

Ciò significa, allora, che, relativamente alle sezioni concettuali discusse della II parte della *Logica*, per quanto il logo astratto crei dubbio e problema, e si predisponga in questa maniera ad essere superato, esso è anche *necessario* e di un valore ontologico inalienabile. Si vedrà, nel proseguo della lettura del testo gentiliano, di decrittare il modo preciso secondo cui deve intendersi questo valore e questa necessità del logo analitico.

⁷⁵ G. Gentile, *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, vol. II, cit., p. 194.

Ma prima di procedere determinatamente nell'analisi di quest'ultimo segmento teorico, è doveroso fare menzione anche all'ultimo degli interrogativi aperti all'inizio di questo paragrafo, ovvero quello relativo alla terza "figura" incontrata nel testo, l'io *indifferente*.

Se con l'apertura della logica analitica bisogna fare i conti con i problemi concettuali che discendono dalla figurazione di un io *dubitante* e di un oggetto *ignoto*, peraltro è anche vero che con essa viene insieme ad aprirsi la possibilità di prospettare un altro tipo di io, il cui profilo concettuale risulta ancor più problematico da definire di quanto già non fosse quello delle "figure" ad esso precedenti: l'io "indifferente" – il quale non dubita perché non brama l'ignoto, ed il quale non intenziona il mondo oltre la sua ipseità. Data la sua eccezionale particolarità questo io indifferente richiede un approfondimento. Si tenterà di delinearne la figura nel paragrafo successivo.

6. *L'io indifferente: sull'aporia del dire l'indicibile.*

Nel primo paragrafo del capitolo sull'ignoto Gentile ha fornito due casi, che, paradigmatici, occorrono per conferire determinata espressione e plastica consistenza alla movenza conoscitiva del logo astratto: lo "spirito religioso" e l'"amore".

Entrambi, contraddistinti dall'opposizione analitica tra il soggetto e l'oggetto, si caratterizzano per il costante sentimento d'inadeguatezza patito dall'Io nei confronti del non-Io (nella fattispecie, Dio e l'oggetto amato), nonché per la brama e il desiderio di possesso che, conseguentemente, il primo termine si vede sempre necessariamente costretto a rivolgere nei confronti dell'altro. Ebbene, per tratteggiare con maggiore precisione la situazione di *irrequietezza* dialettica che, relativamente alle due "figure" formulate, pone in estrema *tensione* il termine soggettivo al termine oggettivo, Gentile è portato a tratteggiare il profilo chiaroscuro di una terza figura, la quale, in negativo e indirettamente, ha il compito di porre in rilievo per *contrasto* la consistenza noetica delle altre due. In questo modo, il filosofo ha contrapposto, in entrambe le circostanze, questo io "adorante"

(che ama, desidera e patisce un oggetto che resta sempre oltre l'effettiva possibilità di essere abbracciato), ad un io bieco, sordo e dalla consistenza obliqua: l'io "indifferente" (rispettivamente al Dio e all'amore); controparte tanto necessaria quanto indecifrabile di quelle figure dell'io che invece vengono descritte come essenzialmente *protese* verso i propri pur irraggiungibili *obiettivi* noetici.

Quest'ultimo genere di io non desidera possedere il suo altro, dal momento che non patisce nei confronti di quest'ultimo nessuna brama; esso, dunque, non "dubita" dell'esistenza del non-io, ma per la ragione di fondo che egli è preliminarmente disinteressato al disvelamento della sua ignota esistenza; l'io indifferente è quindi il concetto limite di un *soggetto* che tuttavia non possiede *alcuna* intenzionalità noetica – neanche fallimentare –; esso è privo, benché sia soggetto, di qualsiasi intenzione di consumare la distanza che lo isola da tutto il resto. Costituisce, in altri termini, un paradossale soggetto privo di soggettività.

Ora, se nei termini della logica astratta, che pone l'opposizione tra pensante e pensato, l'io desiderante assume le parti del *soggetto*, mentre il non-io desiderato quelle dell'*oggetto*, si deve tentare ora di comprendere che ruolo possa mai ricoprire, pensato nell'economia *interna* di tale logica, l'io indifferente. Se il logo analitico rappresenta un approccio alla realtà considerato erroneo (perché sempre *in dubbio* e in rapporto *all'ignoto*) rispetto all'approccio posto in essere dal logo concreto (perché saldo nella *certezza* e rischiarato dalla *sintesi* dei termini conoscitivi), allora, ci si deve chiedere: cosa potrebbe significare la condizione addirittura a-conoscitiva in cui si incardina enigmaticamente la figura dell'io indifferente, se quest'ultimo risulta essere errore rispetto allo stesso logo astratto, tanto quanto quest'ultimo è errore rispetto al logo concreto? Non è forse vero, difatti, che, inteso in questo modo, l'io indifferente versa in uno stato d'obnubilamento e di astrattezza ancora maggiore rispetto a quanto già non versi il soggetto che brama e desidera l'oggetto?

È possibile rispondere a questa domanda facendo nuovamente ricorso all'analisi svolta in precedenza circa la parte II della *Logica*, là dove Gentile ha distinto la logica astratta, che per quanto erronea è comunque *logo* (e quindi pensiero), da quell'altra ancor più radicale astrattezza in cui consiste addirittura l'assoluta

privazione del logo⁷⁶. La prima astrattezza ha a che fare con il “concetto” (quindi con quel *minimum* di *rapporto* che pur si deve richiedere perché sia pensabile l'identità di A con se stesso), la seconda, invece, ha a che fare con la sussistenza del mero essere naturale, privo di qualsiasi sinteticità al suo interno (la «stecchita unità» del termine A senza rapporto con se stesso).

Pertanto, se l'io religioso, come d'altro canto lo stesso io amante, assumono le parti, entro la dinamica istituita dal logo analitico, del soggetto astratto *opposto* all'oggetto, l'io indifferente rappresenta invece la completa apatia e immobilità dell'essere naturale. Esso, infatti, non desidera (e quindi non dubita di) nulla, proprio a causa del suo originario isolamento; il qual ultimo, allora, in relazione all'io indifferente si determina biunivocamente: non solo, *ex parte obiecti*, rispetto all'oggetto, ma persino *ex parte subiecti*, rispetto alla vocazione noetica del soggetto stesso. L'io indifferente, pertanto, a rigore, non è neppure un io: non è né soggetto, né oggetto, bensì, è il puro indistinto⁷⁷.

Ora, avendo inquadrato più chiaramente il ruolo della figura dell'indifferente grazie al riferimento alla parte II del *Sistema*, si potrebbe dunque fornire una risposta soddisfacente alla domanda da cui si era partiti; eppure, non si può far a meno di

⁷⁶ La differenza tra il logo astratto e il suo concetto ($A = A$) e l'essere naturale (A), come si sarà già inteso, ricalca il medesimo scarto che, nel capitolo del presente lavoro dedicato al X capitolo della *Teoria generale*, si è esplicitato mediante i termini di *astratto concretamente concepito* e *astratto astrattamente concepito*. Con il primo termine, infatti, si intendeva nominare il contenuto astratto ricompreso nella dinamica attuale dello spirito, con il secondo, invece, quell'essere assurdo e autocontraddittorio ulteriore al cerchio dell'idealità. Per meglio ricapitolare la differenza tra questi due generi di astratto si legga quanto scrive L. Scaravelli, *La logica dell'astratto nel sistema dell'idealismo attuale*, cit., p. 55: «pel primo modo d'intendere, astratto è quel termine del pensiero che si considera esterno all'atto di pensare, oggetto privo della dialettica spirituale, fissato da essa come esterno ad essa, cioè sottratto alla relazione con l'atto pensante che lo determina facendolo essere suo oggetto. Non ci vuole molto ad accorgersi che questa interpretazione dell'astratto è vuota [...]. Pel secondo modo di intendere invece, astratto è l'oggetto concreto del pensare: il pensabile, il quale è insito nella dialettica del pensare e si soggettiva, costituendosi come mondo determinato, ossia oggettivandosi».

⁷⁷ L'io indifferente, quindi, pare svolgere, entro il discorso gentiliano, la parte dell'assurdo, dell'inconsistente, del soggetto privo di soggettività; pertanto, a questo proposito converrà riportare le emblematiche parole con cui L. Scaravelli, *Critica del capire e altri scritti*, La nuova Italia, Firenze 1968, pp. 52-53, delinea un analogo problema, indicandolo già presente nella speculazione aristotelica: «l'ha fatto Aristotele? Ha preso in esame questo assoluto annullamento dell'identità, in modo da far risultare chiaro a cosa si arriverebbe con questo annullamento, e mostrare così, per antitesi, quale sia il senso da dare all'identità e al “puro significare”, al “dir qualcosa di unico?” [...]. [I] negatori del principio di identità, innalzati a problema, appartengono alla sfera della logica? sono un problema di logica? Quando Aristotele cerca di vedere che cosa avviene se l'identità è negata, si trova davanti non l'individuo negante, non l'erista, ma la contraddizione stessa col suo buio che la mente non riesce ad illuminare, e che se illumina trasforma radicalmente. Si trova davanti meno che un tronco, qualcosa di opaco come la materia [...]. Dietro il sofista, dentro il sofista, per Platone c'è il non-essere; dietro il negatore del principio d'identità per Aristotele si cela qualcosa di simile al problema della materia». E dietro l'io indifferente per Gentile, aggiungiamo noi, rivela il suo volto scarno e paradossale il problema dell'essere naturale (del nulla di pensiero).

notare che una simile risposta, nello stesso tempo in cui va chiudendo la precedente, apre la riflessione ad un'ulteriore e ben più ampia problematica. Se infatti l'io indifferente rappresenta l'afasia logica dell'essere naturale, il problema diviene adesso tentare di comprendere come si possa avere menzione di un elemento assolutamente eterogeneo alla logica (sia a quella dell' astratto, sia a quella del concreto) ma proprio *entro* la logica. In altri termini, il problema che si apre, attraverso la configurazione speculativa di un io indifferente, concerne la possibilità dell'essere nominato o anche solo pensato di un essere senza concetto⁷⁸.

Gentile, però, a ben vedere, si dimostra niente affatto sprovveduto o disarmato rispetto alla problematica poc'anzi prospettata (altro però sarebbe dire che Gentile sia poi anche stato effettivamente in grado di approntare un'adeguata *risoluzione* della questione), tanto che, nella parte II del *Sistema*, dispiegando una serie ulteriore di preziosi rilievi concettuali, egli tenta di giustificare proprio questa possibilità di dire l'indicibile. Al riguardo Gentile osserva:

L'essere, come nome astratto della sintesi, non nega niente pel fatto che esso non ha nessun diritto ad esistere, è assurdo. È il pensiero che consiste nella negazione di questo assurdo, e si pone perciò come concetto o idea, e non più essere naturale; ma, in quanto il concetto è il concetto di questo essere, esso bisogna pure che neghi questo essere nella sua immediatezza; e affermando sé, si afferma come l'opposto di quell'essere immediato. Affermazione in forza della quale questo tale essere, rispetto al concetto, è un opposto tale che se esso fosse, il concetto non sarebbe; ed essendo il concetto, esso non è. Non già quindi che esso neghi; ma è negato come un negativo, ed esso quindi nega per riflessione della sola reale negazione, che è quella del concetto.⁷⁹

⁷⁸ Sono quesiti, quelli accennati, che sono stati sollevati da molti critici dell'attualismo. Si vogliono ricordare, qui, in particolare, le osservazioni emblematiche di tre interpreti circa l'intorno concettuale di tale questione. G. Sasso, *Giovanni Gentile: filosofo aristotelico o megarico?*, in *La potenza e l'atto. Due saggi su Giovanni Gentile*, La nuova Italia, Firenze 1998, p. 26, scrive: «come l'essere è avvinto al suo "non essere", così questo all'essere, di cui è appunto il non essere. E la prima conseguenza è allora che, se l'essere e il non essere sono, nella formula del concreto, connessi, di questa connessione entrambi debbono predicarsi allo stesso modo ed esserne perciò il soggetto: come essere, dunque, non (anche nel caso del "non essere") come non essere». M. Visentin, *Gentile e il modernismo di Blondel*, in *Il neoparmenidismo italiano*, vol. I, cit., p. 274, nota: «l'astratto, che per Gentile dovrebbe poter essere concepito solo *come astratto* e dunque *non come qualcosa*, perché in una logica come la sua tutto ciò che è *qualcosa* non può che essere, sempre e comunque, *concreto* (ossia dovrebbe poter essere concepibile solo *entro l'orizzonte del concreto* e cioè nella consapevolezza – *concreta* – dell'impossibilità di concepirlo per sé stesso, vale a dire in modo, appunto, *astratto*), viene invece concepito, *concretamente*, come *qualcosa di astratto*, ossia come *qualcosa* che, *in quanto astratto*, sta per sé ed è *concepibile per sé*». V. Vitiello, *Hegel in Italia*, cit., pp. 137-138, afferma: «Gentile riuscirà a di-mostrare l'esigenza dell'astratto per il concreto stesso, ma non a mantenere l'astratto distinto dal concreto».

⁷⁹ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, cit., p. 159.

Il ragionamento gentiliano volto a *risolvere* l'aporia concernente la possibilità di dire l'indicibile, risulta, all'interno dello stesso sistema attualistico, un punto di notevole spicco e complessità teoretica, al quale va accordata pertanto un'attenzione particolare. Di seguito si cercherà di fissarne i punti principali.

Il primo punto da stabilire quando si ha a che fare con *concetti* speculativamente congenerici a questo dell'*essere naturale* (o, altrimenti, a quello dell'io indifferente), ossia con concetti che esprimono un contenuto, il quale però dice di sé di essere assolutamente *inesprimibile* – l'esempio più celebre e palese è senza dubbio quello relativo al concetto di *nulla*, donde la famigerata aporetica che ne consegue –, bisogna sempre tenere a mente che essi – tali concetti – *non* sono in grado di realizzare l'esistenza dell'inesistente, ossia non sono in grado di contravvenire a quanto il contenuto dichiara di se stesso: di non essere punto affermabile (e, quindi, dalla prospettiva attualistica, di non essere punto esistente). Per Gentile deve restare fermo, infatti, che affermare – concettualizzare – l'essere naturale (per dirlo come tale ulteriore al dominio della logica) non può significare in nessun caso realizzare l'essere naturale come essere immediato. L'essere naturale, infatti, «non ha nessun diritto a esistere, è assurdo». Esso, lo si è già visto, è quell'essere che, se sussistesse, sussisterebbe solo estrinsecamente al pensiero, alla logica, privo com'è di ogni interna riflessione (esso è il mero A, privo della sinteticità della formula concettuale $A = A$). Dato che, però, un qualsiasi contenuto che sia *al di là* del cerchio dell'idealità non è pensabile – tant'è che, se pensato, verrebbe perciò stesso ricompreso in quel suddetto cerchio, e quindi negato nella sua ulteriorità al pensiero –, allora l'essere naturale, l'essere astratto dalla logica, non può definirsi in altro modo che come nulla. Anche se, bisogna specificarsi: *esso è nulla come essere immediato, ma è come concetto*.

A questo riguardo, afferma infatti Gentile, sebbene il “concetto” *non* renda esistente l'inesistente contenuto dell'essere naturale (inesistente perché impensabile, quindi ulteriore a qualsiasi possibile partecipazione alla vita dialettica della spirito, sia in relazione alla sintesi di A con A della logica astratta, sia in relazione alla sintesi tra soggetto e oggetto attuata nella logica concreta), pur tuttavia esso, proprio per

costituirsi come concetto, non deve mancare di riferirsi *proprio* all'essere naturale – ovvero alla nullità di questo contenuto di cui è concetto. Sì che, il quesito che resta aperto a fronte di tali precisazioni è il seguente: come può il logo legittimamente *riferirsi*, senza per ciò stesso trasfigurarli, a un contenuto che, nullo, rifiuta di per sé stesso il compromesso a qualsiasi forma di riferimento? Ebbene, il concetto può riferirsi al suo inesistente contenuto (l'essere naturale) solo e soltanto *negandolo*, ossia affermando: “l'essere naturale non è”; “il nulla non è”.

Un simile contenuto concettuale, essendo dicibile *solo* come negato, può essere pertanto affermato esclusivamente a patto che il dire che lo nega non solleciti in nessun modo il contenuto non esistente ad oltrepassare la soglia invalicabile della propria inesistenza. Se, al contrario, attraverso la semantizzazione offerta dal concetto, l'essere naturale andasse ad assumere, proprio *come tale*, una qualsiasi sembianza ontologica, allora, o il concetto ($A = A$), non sarebbe – perché, al suo posto sarebbe l'essere naturale (A) –, oppure l'essere naturale “*positivizzato*” non potrebbe essere inteso come quell'*assoluto e puro* essere naturale che esso è (quindi come il puro non-essere del concetto). Ora, in questa seconda prospettiva di lettura offerta dall'*aut-aut* gentiliano, l'essere naturale (il puro nulla di concetto, che è il concetto del puro nulla) potrebbe finire infatti tutt'al più per essere confuso a qualche ulteriore forma del positivo; mentre deve invece restare fermo, che l'autentico essere naturale può essere inteso come tale solo a patto che lo si osservi come un che di interamente negativo e non anche come qualcosa che, benché negativo, partecipi insieme della natura del positivo, pena altrimenti il non trovarsi più, a rigore, nella circostanza speculativa affrontata da Gentile, ovvero quella di considerare la situazione aporetica di un concetto dell'assolutamente inconcettualizzabile; sì che, in questa seconda ipotesi interpretativa, l'essere naturale *positivizzato* non deve essere fatto coincidere, in nessun caso, con il puro essere naturale.

Tornando invece a considerare il primo caso dell'*aut-aut* imposto da Gentile, bisogna affermare che è impossibile che esso si verifichi per la seguente ragione: se l'essere naturale *fosse*, spiega Gentile, esso impossibiliterebbe ogni sviluppo del

concetto, in quanto posta come *prius* la sua «stecchita unità» (A), da essa non potrebbe svilupparsi nessuna riflessione e quindi nessun concetto di $A = A$. Ma siccome ciò che viene dato originariamente è dato *come* concetto, giacché dell'essere naturale *se ne parla*, ciò dimostra che l'essere naturale resta nullo, e che la negazione che di esso fa il concetto non porta alla positiva costituzione del suo essere immediato. Deve quindi asserirsi: la negazione del concetto nei confronti dell'essere naturale, non rende quest'ultimo un immediato essere positivo⁸⁰.

Eppure, la posizione sostenuta da Gentile, per cui, in sintesi, il “concetto” presentifica l'inesistente, ma solo nel senso che lo rende oggetto di *negazione* (e quindi non lo presentifica affatto), non può nel contempo non lasciare spazio al dubbio che, in certo senso, più che risolto il problema non venga, a rigore, che accentuato. Per via di una simile argomentazione, infatti, si demarca inevitabilmente un residuo di positività di quel nulla, il quale, anche se inesistente nel suo essere immediato, possiede comunque perlomeno *abbastanza* esistenza, *come* nulla, da poter essere negato. Il vettore, l'intenzionalità esercitata dalla negazione deve infatti pur orientarsi secondo una direzione noetica, la quale può scrivere la sua traiettoria di senso solo ammettendo un punto di contatto proprio con l'inesistenza dell'essere naturale. Il secondo caso dell'*aut-aut* esposto da Gentile è volto, non a caso, ad analizzare esattamente la natura di questo “poco più” di positività del negativo, cui necessariamente deve riferirsi il pensiero nella sua attività negante – anche se, come precedentemente rilevato, una simile positivizzazione del negativo non può comportare la totale e assoluta identificazione di esso al positivo che gli viene riferito. A questo punto della trattazione bisogna fare tuttavia particolarmente attenzione a non perdere l'orientamento nel complesso della posizione gentiliana.

⁸⁰ La vicinanza speculativa tra questo tentativo di risolvimento dell'aporia dell'essere naturale – o, in altri termini, dell'inconcettualizzabile nulla, dell'astratto astrattamente concepito – ad opera di Gentile, e il più celebre risolvimento dell'aporia del nulla intentato da Emanuele Severino nel capitolo IV, *L'aporetica del nulla e il suo risolvimento*, de *La struttura originaria*, cit., pp. 209-233, si ritiene essere incredibilmente netta, e, nel contempo, sottovalutata. Difatti, sono numerosi i rilievi del tutto consimili che i due filosofi svolgono circa la possibilità di “dire l'indicibile”. La prima di queste analogie speculative riguarda appunto la necessità, che si è già vista essere difesa da Gentile, dell'impossibilità della positivizzazione del “puro negativo” a causa della concettualizzazione di esso da parte del pensiero. Ora si veda ciò che afferma a riguardo E. Severino, nell'opera suddetta, p. 112: «allorché si afferma che la posizione del non essere attesta l'essere del non essere, non si può intendere di affermare che “nulla” significhi, in quanto tale, “essere”; ma che il nulla, che è significante come nulla, è. Il presentarsi del nulla non attesta che “nulla” significa “essere”, ma che il “nulla”, significante come “nulla”, è».

Gentile, infatti, ha anche osservato, come rilevato a proposito del primo senso dell'*aut-aut*, che se l'essere naturale, *simpliciter*, fosse, allora non sarebbe il concetto. Da questa osservazione, tuttavia, non bisogna desumere che dell'essere naturale non si possa fornire alcun genere di positivizzazione, ovvero che non gli si possa attribuire alcun genere di consistenza noetica. Evidentemente, l'esito non può essere questo, per la ragione che il filosofo, all'insegna della più generale problematica circa la possibilità di dire l'indicibile, si sta appunto esplicitamente interrogando proprio sullo statuto *concettuale* dell'essere naturale. Pertanto, quando, come nel corso della presente disamina, si perviene ad indagare quel "poco più" di positivo che l'essere naturale pare possedere (perlomeno in quanto oggetto di negazione), si deve rimanere in ascolto dell'avvertenza gentiliana circa il primo caso dell'*aut-aut*, cercando di convertire il suo ammonimento in una indicazione ermeneutica: ovvero che la positivizzazione dell'essere naturale, che pure si compie, non deve essere intesa in modo tale da convertire immediatamente l'essere naturale nella dimensione del positivo cui pure essa si riferisce; ché, se così non fosse, ovvero, se l'essere naturale si traducesse interamente *come tale* in un che di positivo, allora (ecco tornare il primo senso dell'*aut-aut*), il "concetto" non sarebbe. Gentile quindi non sta affermando che non esiste concetto dell'essere naturale – che è proprio quanto egli stesso intende indagare ponendo il secondo senso dell'*aut-aut* –, ma sta proponendo che l'essere naturale sia da intendere come un oggetto siffatto da non poter essere invero convertito e, diciamo così, interamente *transustanziato* nel concetto che pure va significandolo. Questo pare essere l'effettivo senso speculativo da attribuire alla posizione gentiliana.

Ora, a riprova di quanto appena precisato, ossia che una certa positività dell'essere naturale effettivamente vada posta, il filosofo lo assume in un passaggio testuale successivo. Là dove egli afferma:

Falso è il negativo, la cui positività è una positività riflessa, perché consiste nella negatività del positivo, che il positivo stesso (il concetto) gli conferisce come all'altro da sé, o suo opposto negativo.⁸¹

Falso il negativo, vero il positivo; falso tutto ciò che non rientra nella logica, vero ogni elemento di quest'ultima. Falso l'essere naturale, vero il logo, e, quindi, il concetto. E, tuttavia, afferma il filosofo in questo passaggio, tra i due ambiti, segnati dal più spiccato e netto divario, deve pur stabilirsi un qualche genere di *rapporto*: il logo del concetto (il positivo) si oppone all'essere naturale (il negativo) – ossia, nega il negativo –, trasmettendo e proiettando così sull'essere naturale una sorta di «positività riflessa». Quest'ultima positività, di cui parla Gentile, è esattamente quella certa “positivizzazione derivata”, ovvero, come si accennava poc'anzi, quella specie di positivizzazione non assoluta, che, dopotutto, deve appartenere proprio all'essere naturale. Gentile istituisce pertanto, all'interno del concetto relativo al termine dell'essere naturale (ovvero nei riguardi dello stesso essere naturale assolutamente *irrelato*) una particolare forma di *sdoppiamento*: esso, l'essere naturale, vale come *puro negativo*, ma insieme anche come *positività riflessa*⁸². Per il primo rispetto esso vale nulla, ma per il secondo è qualcosa. In questo modo, quando il concetto afferma – perché lo *nega* – l'indicibile (ovvero l'essere naturale che vale nulla poiché assolutamente astratto dal pensiero), ciò che nomina, a ben

⁸¹ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, cit., p. 163.

⁸² Anche questo concetto della “positività riflessa” rappresenta un punto di estrema vicinanza tra la teoresi gentiliana e quella severiniana. Nel primo paragrafo, dal titolo *Formulazione dell'aporia*, del capitolo IV, de *La Struttura originaria*, cit., p. 209, Severino rileva la fondamentale problematica concernente il nulla in questi termini: «ordunque: proprio perché si esclude che l'essere sia nulla, proprio affinché questa conclusione sussista, il nulla è *posto*, *presente*, e pertanto è. C'è un discorso sul nulla, e questo discorso attesta l'essere del nulla». E prosegue, pp. 213-214: «ogni significato è sintesi del significato “essere” e della determinazione dell'essere; ogni significato è cioè una positività (“essere”) determinata. Nel significato “nulla”, la determinazione della positività contraddice, in quanto negatività assoluta, la positività, ossia il positivo significare della determinazione». Sicché, il filosofo ritiene di risolvere la suddetta aporia con il seguente ragionamento, p. 215: «si risponderà dunque riconoscendo che, certamente, il nulla è; ma non nel senso che “nulla” significhi “essere” : in questo senso, il nulla non è, e l'essere è - [...]. Si dice dunque che il nulla è, nel senso che un positivo significare – un *essere* – è significante come l'assolutamente negativo, come “nulla”, appunto; ossia è significante come quel “nulla” che, esso, non è assolutamente significante come “essere”. Pertanto il nulla è, nel senso che l'assolutamente negativo è positivamente significante». Ebbene, questo concetto della “positività significante” del nulla adoperato da Severino per rendere intellegibile il riferimento all'altrimenti innominabile concetto del non-essere, pare del tutto consimile a quello di “positività riflessa” utilizzato da Gentile per rendere conto della dicibilità dell'essere naturale (quindi della dicibilità del nulla di pensiero, ossia del nulla dell'unica realtà concepibile: il pensiero). Inoltre, in entrambi i casi speculativi, tale positività, apposta sul negativo per eccellenza, sviluppa una *contraddizione* con il nulla (o essere naturale) a cui si riferisce, così da preservare – nella contraddizione – tanto la positività dell'uno (il dire positivo), quanto la negatività dell'altro (il nulla) – pena altrimenti non incorrere in alcuna contraddizione, e quindi l'avere a che fare non con il concetto di nulla, ma con un semplice concetto applicato ad una determinazione positiva.

vedere, non è l'essere naturale assolutamente nullo (che non esiste), ma solo la positività *riflessa* di questo. Quest'ultima, avverte infatti Gentile, è una positività che il concetto «conferisce» all'oggetto che nega, proprio nel momento in cui lo nega (dicendone il non essere).

La «positività riflessa», quindi, essendo un prodotto del concetto – perché da lui “conferita” –, è concetto a sua volta. Essa, appunto, è un positivo, è logo. Eppure è quel positivo relato ad un negativo. L'uno nega l'altro, perché l'uno è, e l'altro non è. Al di là di una tematizzazione più scrupolosa delle conseguenze teoriche che potrebbero essere effettivamente tratte dalla posizione del filosofo, in questa sede ci si limita a considerare che, all'interno del quadro concettuale fornito da Gentile, nella contraddizione sviluppantesi tra il nulla dell'esser naturale, e la sua positività riflessa, la nullità del primo termine deve restare saldamente confermata. Infatti, la positività riflessa è ciò che il concetto conferisce al suo opposto negativo: non conferisce una veste *positiva* a un *positivo*, ma mette in rapporto (sviluppando una contraddizione) un negativo e un positivo, là dove quindi è necessario che il primo termine resti negativo, e il secondo positivo⁸³.

Se si volesse invece affermare, non senza ragioni, che una volta posta la positività riflessa dell'essere naturale (di ciò che non è), quest'ultimo dovrebbe allora essere necessariamente considerato – a posteriori – nient'altro che come un positivo e non come quel termine assolutamente negativo che pure dovrebbe essere⁸⁴, ebbene, in

⁸³ Anche per questa argomentazione intrinseca al testo gentiliano si ravvisa un'evidente vicinanza speculativa con il risolvimento dell'aporetica del nulla di E. Severino. Il quale, *La Struttura originaria*, cit., p. 213, scrive: «questo “essere” del nulla non è significante come “non essere”; ma, essendo significante come essere, è essere del nulla (che è significante come nulla). La contraddizione del *non-essere-che-è*, non è dunque *interna* al significato “nulla” (o al significato “essere” che è l'essere del nulla); ma è tra il significato “nulla” e l'essere, o la positività di questo significato. La positività del significare è cioè in contraddizione con lo stesso contenuto del significare, che è appunto significante come l'assoluta negatività».

⁸⁴ Non ci si può esimere, a questo punto, dal riportare, seppur troppo brevemente, l'argomentazione critica svolta da G. Sasso, *Essere e Negazione*, cit., pp. 261-292, in *Nota. Intorno a due analisi del nulla*, del cap. III della sua opera, concernente il tentativo di risolvimento dell'aporia del nulla severiniano (ma, a conti fatti, valida anche nei confronti dei rilievi del tutto consimili mossi da Gentile nel testo preso in considerazione). Sasso, a proposito della *relazione* che deve istituire – tanto per Gentile, quanto per Severino – tra la “positività riflessa”, o il “positivo significare” del nulla e il nulla come puro negativo (o “nulla-momento”), nota, p. 266: «poiché, per quanto peculiare, l'autocontraddittorietà si presenta come una relazione, o una sintesi, di significante e significato, ecco che i momenti che la costituiscono non possono senz'altro esser ridotti ad uno. Debbono, in qualche modo, essere due: con la conseguenza che, del “nulla-momento”, Severino è costretto bensì ad assumere che “sia” assoluta negatività e che, proprio in quanto tale, si distingua dal nulla che significa, ed è; ma non può per altro escludere che sia termine di relazione e di distinzione». O, ancora, a p. 268: «del resto, se il “nulla-momento” è, come Severino assume, “incontraddittorio”, non è allora evidente che, proprio in quanto è tale, non è nulla? Non è evidente che il suo essere

questo caso, si coglierebbe certamente un nodo teorico di particolare asperità, ma si perderebbe anche di vista, ermeneuticamente parlando, il valore speculativo che Gentile attribuisce proprio al medio della positività *riflessa*, ossia a quel particolare genere di positività che il concetto conferisce al negativo senza perciò stesso positivizzarlo. Questo aspetto esegetico è importante. Se, infatti, non si tenesse fermo che la positività riflessa è un termine positivo posto in relazione proprio con un termine negativo (con l'essere naturale che non è), allora essa, a rigore, non potrebbe neppure più essere considerata una positività *riflessa*, ma bensì dovrebbe essere pensata come una semplice ed immediata positività: la positiva determinazione assunta da un termine già da sempre positivo. Si consideri in aggiunta, che l'obiezione critica che stiamo prendendo in considerazione, oltre che sviare da una fedele comprensione ermeneutica del testo esaminato, incorrerebbe peraltro, essa stessa, in un'inevitabile difficoltà speculativa. Infatti, qualora si affermasse che il negativo cui il positivo si riferisce mediante "riflessione" non è in verità negativo, ma solo un positivo, allora, in questo caso, non si potrebbe più nemmeno assumere che la positività riflessa sia, a ben vedere, la prova – a posteriori – della positività di ciò che solo si credeva essere negativo; se infatti la positività riflessa venisse scoperta come un concetto tale da non essere, in realtà, che il positivo di un positivo, allora, ci si deve chiedere: da dove potrebbe mai essere pervenuta la "notizia" di un negativo a cui solo si *credeva* di poter riferire una tale positività riflessa? Qualora infatti si denunci che il negativo, entrato a qualsiasi titolo *in relazione* col positivo (mediante positività riflessa) non può essere il vero negativo, qualora si affermasse ciò, tuttavia, ci si chieda ancora una volta: da dove, un tale ammonimento, potrebbe mai trarre *questo* "indizio" di una pura negatività (che esso dimostra di possedere), in relazione alla quale soltanto si può avvertire criticamente che quel negativo-positivizzato *non è* e non può essere l'*autentico negativo*?⁸⁵

"contenuto" non può essere preso come l'"assoluta negatività" nella quale Severino indica ciò che, in senso proprio, il principio di non contraddizione esige sia "inesistente", – l'autentica nullità del nulla?».

⁸⁵ Questa stessa problematica è stata radicalmente discussa da M. Visentin e G. Sasso, come riporta puntualmente il primo nel suo *Il neoparmenidismo italiano. Considerazioni intorno al volume di Gennaro Sasso: "La verità, l'opinione"*, in *Il neoparmenidismo italiano*, vol. II, cit., pp. 452-54: «nel corso del seminario, Sasso portò progressivamente a maturazione

Solo dalla stridente e conflittuale relazione tra un autentico positivo e un, parimenti, autentico negativo, tra il vero e il falso, tra il logo e l'essere naturale, può quindi scaturire il concetto di una positività *riflessa*. Quest'ultima, allora, non è semplicemente assumibile come la positività del concetto, e nemmeno semplicemente come la pura negatività dell'essere naturale, ma, bensì, deve essere considerata, in un orizzonte tutto logico e tutto positivo, come la cifra ottenuta dal “resto” dell'essere naturale, del suo nulla sempre residuale ed ineliminabile. Nel complesso sintattico dell'argomentazione gentiliana l'identità riflessa assurge dunque a *prova*, non che l'essere naturale fu (perché non fu mai), né che sarà (perché non sarà mai), ma che, in atto, esso *non è* (perché, appunto, esso non è).

All'essere naturale nullo, in altre parole, non è dato *resuscitare* nella positività riflessa che lo dice nullo; perché semplicemente essa lo manifesta, immoto, senza scomodarlo dalla sua eterna nullità.

Queste le ragioni, dunque, per cui Gentile ritiene di poter nominare nel suo sistema, senza incorrere in contraddizione alcuna, tutti i concetti recanti in se stessi un qualche “segno negativo”: l'essere naturale, il nulla, il puro astratto, ma anche, per tornare al tema da cui si era partiti, l'*io indifferente*.

Tale figura, infatti, come si è discusso nella prima parte di questo paragrafo, è il corrispettivo “fenomenologico” dell'essere naturale a-logico; là dove, invece, il suo

una tesi forse già implicita nel suo particolare modo di impostare il tema rappresentato da questa difficoltà. La tesi consisteva innanzitutto nel riconoscimento pieno della difficoltà stessa, per la quale, negando di essere “nulla” (o “errore”), l'essere (o la *verità*) non potrebbe fare a meno di fare del *nulla* (o dell'*errore*) *qualcosa*: l'oggetto di una tale negazione. Essa si sviluppava poi osservando che se l'oggetto di una negazione, essendo appunto “qualcosa” e non “nulla”, non può non avere un “senso” e una “verità”, non può neppure essere negato, dall'essere e dalla verità, in quanto nulla o errore. In questo modo, però, mentre veniva ribadito il carattere ineludibile del problema, si rendeva anche esplicito il fatto che la difficoltà presuppone l'idea secondo cui “qualcosa” è *essere e, in quanto tale, non è (un) nulla*. In altre parole, la difficoltà si mostrava fondata proprio su ciò (la negazione assoluta) che essa investiva e che pertanto avrebbe dovuto mettere in questione, ma che d'altra parte, rivelandosi insieme anche il *fondamento* stesso della difficoltà, veniva, da questa, nel medesimo tempo, ribadito e convalidato. [...] Per poter dire, di ciò che viene negato in modo assoluto, che, in virtù del fatto stesso di essere negato, esso è essere e perciò non è (un) nulla, è necessario ammettere che la consapevolezza della verità del “non essere nulla dell'essere” (o la consapevolezza di questo “non essere nulla dell'essere” come verità) preceda e non segua la constatazione del fatto che il negato è qualcosa. A questa osservazione Sasso replicò elaborando una tesi ulteriore, di indubbia suggestività [...]. Con questa tesi egli giungeva al riconoscimento del fatto che alla negazione che conferisce al negato consistenza ontica (facendo dello stesso “nulla” “qualcosa”) deve fare da “sfondo” una negazione che non dà luogo alla stessa difficoltà. Ma la tesi comportava anche che tale negazione potesse essere “negante e non ontologizzante” solo a patto di non venire considerata ed assunta in modo tematico. Essa, perciò, rappresentava uno sfondo, appunto, che non poteva essere colto direttamente, ma solo attraverso la messa in atto della manifestazione della difficoltà». A proposito di tale problematica si veda anche G. Sasso, *Il senso della verità. Essere, nulla, linguaggio*, in *La verità, l'opinione*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 55-88 (in particolare pp. 59-62).

contrario, ossia l'io desideroso/dubitante, si è mostrato essere il contraltare empirico del *soggetto* – analiticamente separato dall'*oggetto* – del logo astratto. Il primo genere di io, si è osservato, a differenza di quello analiticamente separato dal non-io, non brama e non desidera l'altro da sé, perché, a ben vedere, non ha nessun oggetto da amare: è solo, irrelato. L'amore, invece, trova la sua intima ragione nella separazione astratta tra io e non-io, nella brama che l'uno prova nei confronti dell'altro, a causa di quel rapporto radicalmente dimidiato (perché sempre oggetto di dubbio) sorto come frutto della logica analitica. L'io indifferente, però, non ama, non intrattiene nessun rapporto, appunto poiché, come si è mostrato, esso non è né io, né non-io: è A, l'essere naturale. Ora, questo io, che imponeva alla riflessione il problema della sua indicibile-dicibilità – poiché, così come l'essere astratto naturale, l'io indifferente si costituiva interamente al di là del campo logico del reale – può essere finalmente compreso e ridefinito concettualmente all'interno della speculazione attualistica, di modo che, ancora una volta, si può tornare, dopo l'ausilio imprescindibile della parte II del *Sistema di Logica*, alla trattazione del capitolo su *L'ignoto*.

7. Il valore del logo astratto.

Per tornare al commento del capitolo dedicato al concetto dell'ignoto, si vogliono ricapitolare brevemente i punti concettuali decisivi in relazione ai quali si dovrà ragionare di seguito.

Precedentemente erano state formulate infatti tre domande all'insegna delle quali si era cercato di costruire l'impalcatura ermeneutica centrale della presente indagine; esse concernevano: in primo luogo, la possibilità di definire esistente l'oggetto ignoto; in secondo luogo, il valore onto-gnoseologico presunto o effettivo del logo astratto; e, in ultimo, il ruolo prettamente speculativo giocato nel sistema attualistico da quella particolare figura rappresentata dall'io indifferente.

Ora, invertendo l'ordine: all'ultima di queste domande si ritiene di aver risposto mediante il riferimento alle argomentazioni della parte II del *Sistema*. L'io indifferente è il corrispettivo, l'epifenomeno in certo senso *empirico*, del problema

formale, e tutto logico, relativo allo statuto dell'astratto essere naturale. Entrambi, infatti, sia l'essere naturale, sia la figura circoscritta al profilo dell'io indifferente, come si è visto, sono *concetti* di contenuti *inconcettualizzabili* (perché ulteriori al campo ideale del pensiero e della logica). Ora, sebbene lo svolgimento rigoroso delle implicazioni teoriche di entrambi i concetti suindicati conduca, a ben vedere, a rimanere coinvolti nel dedalo di intricate sezioni argomentative, Gentile ritiene di aver comunque ottenuto buon esito speculativo nell'esplorazione dei medesimi (in particolar modo nel mettere a fuoco la radicale differenza che sussiste tra quel genere di "puro" astratto, inesistente, – di cui l'io indifferente e l'essere naturale sono, rispettivamente, la specie *empirica* e la specie *formale* – e il logo astratto – che è *logo*, e pertanto, risulta invece esistente con necessità).

Per quanto riguarda invece il secondo dei quesiti illustrati, che concerneva l'indagine circa il valore onto-gnoseologico attribuibile al logo astratto, si è proceduto in un duplice modo. Dapprima, ad esso, si è risposto *negativamente*, mettendo in dubbio l'effettivo valore della logica astratta. Quest'ultima, infatti, attraverso la sua costitutiva inclinazione all'*analisi* – quindi sfociando ad una netta contrapposizione dei termini di soggetto e oggetto –, genera, *ex parte subiecti*, non conoscenze, ma solo atteggiamenti noetici essenzialmente spuri, contraddistinti dalla "fede" e dal "dubbio", mentre, *ex parte obiecti*, produce soltanto contenuti "ignoti" e "oscuri". In un secondo tempo, tuttavia, dopo una prima e non immotivata diffidenza circa un simile atteggiamento noetico nei confronti della realtà, si è anche ricordato che, sebbene l'analiticità del logo astratto effettivamente non possa portare a nessuna *certezza* in ambito conoscitivo, tuttavia essa deve venire intesa anche secondo un risvolto dialettico più propriamente *positivo*. Il logo astratto può infatti essere spiegato come un'*autoanalisi*, ossia come un'*analisi*, che, nello stesso tempo in cui si costituisce come *analisi*, è *sintesi*: $A = A$, concetto e logo, riflessione sulla cosa, e che, *pertanto*, si istituisce essa stessa come pensiero che ha valore e necessità. Sul valore specifico di questa necessità ci si tornerà tra poco, nel proseguo del commento testuale.

Per quanto attiene invece la prima domanda che ha trovato formulazione nel presente capitolo di questa disamina – quella riguardante la possibilità di attestare, nel logo analitico, l'esistenza dell'oggetto ignoto –, piuttosto che ottenere una risposta, si è invero pervenuti, all'interno dell'analisi gentiliana, alla scoperta di un'ulteriore problematica, a cui, fin'ora, non si è riusciti a fornire una delucidazione compiuta ed esaustiva.

Nel capitolo di nostro interesse, relativamente all'esistenza dell'oggetto ignoto, Gentile asserisce infatti qualcosa di molto ambiguo: egli afferma che di esso non si può conoscere l'esistenza, ma solo l'essenza. Eppure, come si è già accennato, una simile conclusione non pare affatto quadrare con le fondamentali movenze argomentative dell'attualismo. Sarebbe stato piuttosto comprensibile ricevere da parte del filosofo una risposta esattamente inversa, che sarebbe suonata all'incirca nel modo seguente: entro il quadro analitico posto in essere dal logo astratto, dell'oggetto ignoto non può conoscersi l'essenza, ma, proprio poiché esso è un contenuto che *fa problema*, se ne può affermare *perlomeno* l'esistenza (dato che, pur come ignoto, esso è *pensabile*, e, quindi, originariamente contenuto nella realtà intrascendibile del pensiero). E tuttavia la risposta fornitaci da Gentile – fatto assolutamente emergente e non trascurabile –, è stata un'altra, ed esattamente opposta; di modo che, nel proseguo della presente analisi, si dovrà cercare di rendere compiutamente conto del motivo di questa ambiguità, che possiede delle importanti ricadute teoriche entro il sistema attualistico.

Prima di far ciò, però, si dovrà interrogare nuovamente il testo al fine di ottenere da esso ulteriori indicazioni circa il valore da attribuire alla necessità del logo astratto e quindi anche degli stessi componenti concettuali in cui esso va determinatamente figurandosi: il dubbio e l'ignoto. Un tale proseguo, come si avrà modo di vedere, giungerà ad intrecciarsi direttamente alla problematica surriferita, circa l'ambiguità e l'incoerenza della prima risposta gentiliana, ma in modo tale da esasperare le difficoltà che la concernono e da obbligare pertanto la riflessione a fare definitivamente i conti con essa.

Difatti, come si tenterà di mettere in luce, il filosofo, occupandosi di mostrare la necessità del logo astratto – e, quindi, del dubbio e dell'ignoto che si costituiscono in seno ad esso –, renderà ancora più enigmatica e paradossale la sua precedente affermazione (per cui dell'ignoto sarebbe conoscibile l'essenza ma non l'esistenza). Si inizi, dunque, a considerare nuovamente il testo. Scrive Gentile:

Il dubbio si stende per tutta la sfera dell'ignoto conosciuto come tale: noumeno, di là dal fenomeno. Ignoto, del quale nessuna filosofia, per gnostica che sia, può far a meno [...]. Così come nessuna filosofia può sopprimere il tempo, per quanto lo neghi, o lo spazio, o la natura, o l'esperienza [...]. Anche noi abbiamo negato il tempo e lo spazio e la natura e tutto il logo astratto, in cui cotesti miti trovano il modo di formarsi e affermarsi. Ma, negando il logo astratto, non abbiamo inteso di sopprimerlo, sì di risolverlo nella concretezza del pensiero pensante, dentro al quale esso si ritrova come il passato dentro il presente, *inattuale*, l'attualità spettando al presente del pensiero, che, pensando, si sottrae alla vicissitudine del tempo.⁸⁶

Il dubbio, l'ignoto, il logo astratto: la filosofia *può negarli*, afferma Gentile, ma *non sopprimerli*. Anzi, tanto più essi possono venire negati, quanto più si afferma e si ribadisce la loro inalienabile sussistenza.

Se si presta attenzione, già a questo punto del discorso, non può non svolgersi una breve considerazione riguardo la precedente affermazione gentiliana relativa all'inconoscibilità dell'esistenza dell'ignoto, la quale appare sin da ora problematica, e, al limite, contraddittoria; difatti, se dell'ignoto può affermarsi la negabilità ma non per questo può anche determinarsi la possibilità di sopprimerlo, ebbene ciò significa che proprio la sua esistenza non deve essere posta in discussione⁸⁷, giacché, in primo luogo, la sua esistenza non si può sopprimere, e, in secondo luogo, poiché, anche se negato, esso deve perciò stesso essere affermato perlomeno come un *quid* sussistente e verso cui ci si vede costretti ad esercitare la forza della negazione.

⁸⁶ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, cit., pp. 194-95.

⁸⁷ Si vuol chiarire, nel caso si nutrissero dei dubbi a riguardo, che l'esistenza dell'oggetto ignoto non può essere soppressa non solo dal punto di vista del concreto – il quale per altro, a rigore, costituendosi come certezza, neppure potrebbe aver a che fare con un autentico ignoto –, ma proprio dal punto di vista del logo astratto. L'ignoto dovrebbe potersi dire esistente proprio dalla prospettiva isolante e analitica della logica astratta: primo, perché l'ignoto si costituisce solo in seno ad essa; secondo, poiché è nella scissione rispetto al soggetto che dubita dell'oggetto ignoto che quest'ultimo, così posto in dubbio, conferma la sua esistenza. A cosa si rivolgerebbe, difatti, il dubbio, dal suo stesso punto di vista isolato, se l'ignoto non esistesse?

Ma, tornando alla problematica che si deve ora affrontare, ossia quella relativa al valore onto-gnoseologico da attribuire al logo astratto, si deve ricordare come Gentile stesso, nella *Teoria generale*, la sua opera *negativa* – come egli l’ha definita –, ha esplicitamente rivolto ogni sua forza speculativa proprio nel respingere e contraddire i risultati ottenuti dall’opposizione analitica del logo astratto. Nessun contenuto, inteso astrattamente rispetto al pensiero *in cui* e *da cui* sorge, può essere esente dalla critica fondamentale dell’attualismo; per la quale non è possibile che sussista un ente che non sia essenzialmente pensato, dal momento che non è data *realtà* che non sia la sempre presente apertura noetica dell’atto pensante. Sì che, dalla prospettiva attualistica, anche il credere di porre un oggetto astratto rispetto al pensiero non rappresenta altro che un ulteriore gesto del pensante.

Eppure, bisogna anche tenere sempre a mente che, nonostante l’imprescindibilità del radicale compito di negazione di ogni astratto, l’attualismo non si riduce a questo, e la *Logica* comincia proprio qui, dove la *Teoria* si arresta. La *Logica*, l’opera *positiva* della filosofia dell’atto, pur non offrendo nessuna esplicita rettifica al testo del ‘16, lo completa, e, così facendo, lo inverte: il logo astratto, infatti, così come viene posto in evidenza nei due volumi, pur producendo l’errata opposizione analitica di soggetto e oggetto, è anch’esso *logica* (come il logo concreto), è anch’esso pensiero: non semplicemente *analisi*, bensì *autoanalisi* (analisi che è sintesi); e dunque elemento che, appunto, può essere sì negato, ma mai soppresso⁸⁸. La negazione dell’astratto è quindi un’operazione volta al *risolvimento* di quest’ultimo nel concreto: l’astratto prende parte, *restando se stesso*, ossia non divenendo a sua volta concreto, alla già da sempre ritrovata sintesi di soggetto e oggetto. Esso, all’interno della vicenda del concreto, assume dunque la posizione del «passato dentro il presente, l’*inattuale*»⁸⁹.

⁸⁸ A scanso di equivoci, dev’essere subito sottolineato che, a rigore, nemmeno nella *Teoria* – come si è visto nel precedente commento al capitolo X – l’astratto è stato mai veramente soppresso, ma, tutt’al più, esso è stato negato. Ed anzi, esso è stato negato solo e soltanto nella superficie testuale dell’opera – venendo definito mortale, al di sotto dell’eternità del pensiero –, mentre, nelle righe argomentative che carsicamente abitavano il capitolo, l’astratto veniva invece affermato in tutta la sua positività – sì che anch’esso, infine, risultava essere l’immortale accadimento dell’orizzonte eterno del pensiero.

⁸⁹ Questa affermazione è una delle più esplicite conferme alla tesi esposta nel capitolo precedente circa il ruolo dell’astratto (concretamente concepito – o inteso come logo astratto e non come essere naturale) nella filosofia di Gentile: esso non è mai intendibile come nulla – seppur in certi passaggi della superficie teorica della *Teoria* così

L'astratto (che sia inteso come "ignoto", "dubbio", o, considerato nella sua maggiore ampiezza speculativa, come "logo analitico") non *coincide* con il concreto, ma lo abita internamente. Esso è l'analisi *entro* la sintesi, la differenza *nell'*unità. Alla luce di queste rilevanti affermazioni, allora, può nuovamente evocarsi la domanda fondamentale posta precedentemente dal filosofo nei riguardi di quella figurazione del logo astratto costituita dal non-io oggetto d'amore: l'astratto è? non è? Ebbene, ora può risponderci che esso è, ed è con necessità⁹⁰ (fatto, questo, che rende certamente ancora più misterioso il passaggio precedente in cui Gentile afferma che dell'ignoto – dell'astratto – si conosce l'essenza ma non l'esistenza). Scrive ancora il pensatore:

Neghiamo l'ignoto, poiché non altra realtà riconosciamo se non quella che si attua nel conoscere che è autocoscienza. Ma dobbiamo pur conservarlo come *inattuale*, poiché il nostro conoscere non è un immediato, ma un divenire.⁹¹

Dunque, riprende Gentile, l'ignoto, come qualsiasi altra modalità del pensiero astratto, dev'essere negato, così da non acconsentire ad attribuirgli quella certa esistenza che esso ritiene erroneamente di possedere: in altri termini, se il logo astratto crede di poter porre con verità l'opposizione analitica tra il soggetto di conoscenza e l'oggetto conosciuto, ebbene, negare i suoi "prodotti" (il soggetto dubitante, l'oggetto ignoto) significa, per l'appunto, non consentire alla validità di questa scissione, dal momento che essa, pur essendo – dato che, lo si deve ricordare, anch'essa è logica, *sive* pensiero – non esaurisce la verità di ciò che è. Ciò

poteva essere dato a intendere –, né muore – perché a morire è solo ciò che non è mai stato, come ha rivelato in precedenza il filosofo. L'astratto che si sviluppa come contenuto del concreto, o è identico al pensiero, nel momento in cui è pensato, oppure diviene un passato, instillato comunque nell'eternità del concreto. Esso, quindi, che sia presente o passato, non è mai concepibile come nulla; ma come volume del pensiero.

⁹⁰ Non si tratta, dunque, per Gentile, di esautorare l'astratto della sua propria esistenza e necessità, né di tratteggiare una realtà che sia assiologicamente intesa – da un oggetto dotato di una più flebile esistenza ad uno massimo, posto accanto al concreto. Come afferma E. Severino, che si è visto già più volte essere portatore di una dottrina estremamente vicina a quella attualistica – nonostante egli tenga a segnare più le differenze che le vicinanze della sua riflessione con l'immanentismo gentiliano –, *Poscritto*, in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 67: «non si tratta di andare dall'ordine ideale all'ordine reale, ma di riconoscere infine che *ogni* ordine (ideale o reale, illusorio o verace, fattuale o necessario), è una positività, ossia è un non esser un nulla, e come tale non gli può accadere di non essere, ossia non gli può accadere di nono esistere, e quindi è eterno, immutabile, imperituro: l'ideale come ideale, il reale come reale, l'illusorio e il verace come illusorio e verace, il fattuale e necessario come fattuale e necessario. Non si tratta di stabilire l'implicazione tra due diversi modi di esistenza, bensì di porre l'esistenza (in senso trascendentale) di ogni modo di esistenza (i modi essendo appunto le determinazioni stesse del positivo)».

⁹¹ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, cit., p. 195.

significa che il logo astratto, con la sua analisi, può affermarsi solo a patto che sia già posta originariamente la sintesi concreta tra soggetto e oggetto (che il logo analitico disattende *esplicitamente*, ma pure afferma *implicitamente*), poiché ciò che si attua presentemente, come si è letto, è la sola realtà dell'autocoscienza. L'orizzonte che *possibilita* la scissione analitica del logo astratto è il logo concreto, il quale quindi nega le velleitarie pretese del primo (ossia che la realtà si mantenga ignota oltre l'atto conoscitivo) ma conservandole tuttavia come un accadimento del tutto interno alla sua vicenda. Poiché l'opposizione tra il soggetto e l'oggetto, però, non potrà mai essere più che un contenuto posto dalla sintesi, allora, essa avrà valore come pensato, come contenuto appunto, ma non come l'atto pensante che tutto pone. Pertanto, in accordo con le considerazioni svolte nel commento al X capitolo della *Teoria*, bisogna tenere a mente che l'astratto, *in quanto* pensato, potrà essere concepito come presente o come passato: come pensato presente esso sarà tutt'uno con il pensante, ossia con la sintesi concreta da cui sarà, in atto, essenzialmente indistinguibile; mentre, come pensato passato – allontanatosi, ma non estrinsecatosi⁹², dall'atto sempre presente del pensiero, sarà invece propriamente visibile nella sua specificità di astratto. Questa, quindi, è la ragione per cui Gentile afferma che l'ignoto – ma il discorso deve valere per ogni forma di astratto concepibile – è *conservato* all'interno del dominio dell'autocoscienza come *inattuale* (come *passato*).

Il *fieri* dell'atto conoscitivo concreto, quindi, non consiste nel divenire dell'*apertura* dell'orizzonte noetico attuale – nel senso di un suo divenire *da* nulla *a* pensiero e *da* pensiero *a* nulla (non esiste infatti tempo in cui il pensiero non sia l'orizzonte della realtà) – ma nel suo scorrere, quasi si potrebbe dire, indirettamente, mediante il divenire dei suoi contenuti; i quali, da *attuali* (presenti, e, quindi, identici all'atto che li pone) si fanno *inattuali* (passati, e, anche siffatti, comunque in quanto tali conservati nel presente dell'atto).

⁹² Un'ulteriore conferma dell'inestrinsecabilità del passato dalla regione attuale del pensiero proviene dalla pagine di L. Scaravelli, *La logica dell'astratto nel sistema dell'idealismo attuale*, cit., p. 43: «non è immaginabile un passato – un dato – che già esista determinato indipendentemente dall'atto onde viene a costituirsi come passato».

Ora, per chiarire icasticamente la natura del divenire dell'autocoscienza concreta – che *diviene*, certo, mediante l'avvicinarsi degli astratti, ma diviene di un divenire eterno, che non cede mai nulla della propria *actuositas* – Gentile fornisce in queste pagine una suggestiva narrazione, la quale sarà oggetto d'analisi della prossima sezione testuale.

8. Il divenire dell'atto: luce e tenebra della conoscenza.

Una volta stabilita la necessità del logo astratto e una volta individuata la valenza speculativa precisa attraverso cui guardare per giustificare la presenza dell'ignoto all'interno dell'atto concreto della sintesi – ovvero la valenza secondo cui l'ignoto “passa” dal presente al passato dell'autocoscienza – Gentile afferma:

L'ignoto è tanto necessario al pensiero quanto il conoscere, come l'ombra è necessaria alla luce. L'ignoto è la base su cui lavora e costruisce il pensiero, la tenebra rotta dal lampo del conoscere, e che è prima e dopo il lampo: il non-essere del pensiero così oscuro come l'essere: il termine da cui passa come il termine a cui passa il pensiero, che è questo passare da un termine all'altro. Che cosa è di qua dal passare? Il soggetto che ancora non pensa e non è soggetto. Che cosa di là? L'oggetto che è pensato, e non più si pensa, e non è più oggetto. In un caso e nell'altro la tenebra, che resta quando la luce si spegne. E il pensiero è luce che si accende ma anche si spegne; pone sé come negazione del proprio non-essere e si ritrova innanzi a se stesso come negazione del proprio essere.⁹³

Ebbene, gli elementi principali che si dovranno considerare nell'analisi del concetto di divenire dell'atto sono i seguenti: da un lato, l' “ignoto”, l' “astratto”, che, nella sezione testuale surriferita, risulta trasposto da Gentile sotto le vesti metaforiche dell'*ombra*, o, ancora, dell'oscuro e inafferrabile oggetto di conoscenza; dall'altro lato, invece il “conoscere”, l'intenzione noetica del soggetto conoscitivo, la quale, nella narrazione gentiliana, viene invece avvicinata icasticamente alla chiarezza della *luce*.

Poste tali corrispondenze metaforiche è possibile figurarsi complessivamente l'immagine che Gentile pare tenere presente nella sua argomentazione, attraverso la

⁹³ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, cit., p. 195.

rappresentazione di un cono di luce, acceso in un immenso spazio d'ombra. Il filosofo afferma infatti che “prima” e “dopo”, quindi tutto attorno alla luce della conoscenza, dimorano soltanto tenebre; sì che il lampo del pensiero accade illuminando, e illuminandosi, risaltando nell'ombra.

Nel passaggio immediatamente successivo, invece, Gentile assimila la tenebra al non-essere, e, a questo proposito, si deve procedere con una certa accortezza, però, per non fraintendere l'indicazione gentiliana. Si potrebbe infatti pensare, a tutta prima, che Gentile, richiamandosi al non-essere per connotare ontologicamente la tenebra della conoscenza, stia facendo riferimento ad un puro e assoluto nulla. Tuttavia, analizzando con più circospezione il contesto espositivo in cui compare l'assimilazione, si evince chiaramente che non è possibile trarre una simile conclusione, perché il filosofo correla la tenebra riconducendola esplicitamente a quel peculiare non-essere che pertiene *specificamente* alla conoscenza (alla luce), e che, dunque, in qualche misura, la riguarda: ovvero, l'ombra, l'ignoto, l'astratto, l'oggetto.

Bisogna peraltro considerare un ulteriore ed imprescindibile aspetto dell'immagine fornitaci da Gentile. Se in un primo tempo lo scenario narrativo può sembrare immobile, offrendoci una contrapposizione sostanzialmente statica tra ombra e luce, tuttavia, procedendo nella narrazione si evince invece la presenza di una forte agitazione scenico-concettuale. L'immagine, in cui si gioca il rapporto della luce tra le ombre, viene dunque attraversata da uno scuotimento essenziale: il lampo, da fisso, diviene mobile, passa *dal* non-essere *al* non-essere: in altri termini, illumina non più soltanto se stesso, ma incomincia a perlustrare le cose, le ombre ignote, le quali divengono istantaneamente chiare, e *durano* appena il tempo di identificarsi *presentemente* con la luce, salvo poi ripassare nell'ombra, non appena il lampo del pensiero si volge altrove.

Cosa sta al di qua della luce? «Il soggetto che ancora non pensa», dice Gentile. Ciò significa: un soggetto non ancora pensante, ma che penserà non appena risvegliato dalla luce del pensiero. Cosa sta al di là della luce? «L'oggetto che è pensato, e non più si pensa», ossia un contenuto che è stato toccato dal pensiero, ma che pure è

divenuto un passato, un *trascorso* del medesimo. Dunque, cosa trova e cosa lascia il pensiero? Il filosofo afferma: «in un caso e nell'altro la tenebra, che resta quando la luce si spenga». La tenebra *resta*, dopo la luce, quando questa si rivolge altrove, così come la precede, allorquando non sia ancora giunta. Ma la tenebra, come si è visto poc'anzi nell'immagine offertaci da Gentile, sta all'astratto, all'ignoto, all'oggetto *da* conoscere. Pertanto, tenendo ferma questa prospettiva, si potrebbe essere indotti a pensare che il mondo *stia*, ovvero *resti*, nel senso che dimori realisticamente oltre il pensiero? No, soggiunge il filosofo, perché «il pensiero è luce che s'accende, ma anche si spegne [...] e si ritrova innanzi a se stesso come negazione del proprio essere». Ciò significa, propriamente, che, nell'immagine, la realtà del pensiero è, sì, la luce (la conoscenza), ma in verità è anche le tenebre (il conosciuto); poiché, allorquando il pensiero si “spegne” in un punto, per volgersi altrove, e lascia l'ombra dopo il suo passaggio, e trova l'ombra dinnanzi a se stesso, ebbene, lì, *nelle tenebre*, esso *si* ritrova – così afferma Gentile –, ritrova se stesso. Pertanto, da quanto esposto, può forse comprendersi più chiaramente come l'orizzonte veramente concreto, in relazione a cui misurare il campo d'estensione della luce, non può essere affatto ridotto all'attimale chiescenza del lampo, ma dev'essere piuttosto rinvenuto nella stessa regione in cui luce e tenebre, composte insieme, si avvicendano. Non ci sarebbe infatti luce senza la tenebra da illuminare, né alcuna tenebra da scrutare senza la feritoia aperta originariamente in essa dalla luce⁹⁴.

A questo punto, però, potrebbe forse notarsi come, nel proseguo del testo, pur essendo vero che il filosofo asserisce che il pensiero *si* ritrova nella tenebra, egli anche subito soggiunge le seguenti parole in proposito: «come negazione del proprio essere»; sicché, a partire da questa considerazione si potrebbe

⁹⁴ Ancora una volta E. Severino dà voce, paradigmaticamente, ai risvolti implicati nella teoria gentiliana. Egli, nel *Poscritto*, cit., pp. 99-100, scrive: «tutto è eterno, e il divenire è il comparire e lo sparire delle membra dell'eterno, è il loro entrare e uscire dalla luce dell'apparire. Ma l'apparire – questo occhio di luce in cui si mostra Dio – è quel momento dell'eterno che non solo rifiuta, come ogni altro momento, di non essere, ma proprio per questo rifiuto è il lume già da sempre acceso al Dio che non può spegnersi: se dell'eterno non apparisse nulla, l'apparire (ossia questo certo essere che è l'apparire in quanto evento trascendentale) sarebbe apparire di nulla e quindi non sarebbe, e cioè sarebbe un niente. Le determinazioni particolari dell'immutabile possono invece non apparire (e quindi può non apparire l'apparire di questa o quella determinazione, ossia l'apparire come evento empirico): esse sono però da sempre e per sempre presso di sé e il loro non apparire non implica l'annullamento del cerchio totale dell'apparire. Se non tutti gli ospiti della casa dell'essere escono fuori alla luce, ve n'è pur sempre qualcuno che si fa sulla soglia e si lascia illuminare dalla luce e la luce può vivere; ma se se ne stanno tutti dentro a banchettare, la luce non illumina più niente e quindi non vive più e non è più niente».

legittimamente desumere che, a ben vedere, il pensiero, nelle tenebre, si ritrova, sì, ma completamente stravolto e irricognoscibile.

Tuttavia, anche questa apparente discrepanza trova immediata soluzione poiché, per l'attualismo, che la regione in ombra neghi l'*essere* del pensiero, non importa affatto, a rigore, che essa possa stravolgere e negare, *absolute*, il pensiero; difatti, la tenebra costituisce invero una negazione dell'immota staticità del pensiero (che sarebbe, altrimenti, pari alla «stecchita unità» dell'essere naturale), rappresentando antifrasticamente già la cifra della sua vitalità. In questo modo, allora, la luce della conoscenza non è fissabile in nessun punto, poiché essa è, anche là dove ancora non è, o non è più, sì da estendersi oltre il suo stesso lampo immediato, dilungandosi sopra tutte le ombre che originariamente le appartengono (e che sono appunto le tenebre *della* luce).

Dunque, il mondo all'oscuro (l'astratto, l'oggetto, l'ignoto) non è affatto *al di là* del pensiero, ma è lo stesso pensiero, come passato, come futuro, ovvero come ciò che attende, quieto, l'ora della manifestazione⁹⁵. Afferma il filosofo, esso è «il noumeno, che non è fuori dal pensiero, e non è perciò accidentale rispetto al pensiero, ma gli è dentro»⁹⁶.

In ragione delle considerazioni svolte deve dunque indubbiamente affermarsi che, sì, la luce è la conoscenza che *attualmente* illumina se stessa, mentre l'ombra è l'oggetto declinato secondo il *prima* e il *poi* della conoscenza; ma deve anche con uguale necessità assumersi, sebbene quanto appena detto resti fermo, che il vero e proprio pensiero concreto è l'orizzonte più esteso: né luce, né ombra, ma luce e ombra insieme; apparire e poi scomparire dei pensati, i quali restano lì, *dentro* il

⁹⁵ Questa metaforica di luce e ombra doveva risultare particolarmente pregnante agli occhi del filosofo, tanto che egli la ripropone in più occasioni. Qui se ne vuol citare una, anche se tratta dal più tardo *La filosofia dell'arte*, in quanto risulta di grande utilità nel sottolineare ulteriormente questa estensione del pensiero sia alla luce sia all'ombra. Scrive G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., p. 188: «così nelle notti stellari, manca la sfolgorante luce del sole e il bosco può dirsi immerso nelle tenebre. Pure a chi vi assuefaccia l'occhio, anche nella più fitta boscaglia è dato scorgere e distinguere cosa da cosa; perché in verità la luce non manca del tutto; e, ancorché da lontananze remote, si diffonde dal cielo una luminosità, in cui son già le condizioni sufficienti alla vista».

⁹⁶ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, cit., pp. 195-96.

pensiero, *dentro* la sola realtà esistente, anche quando, prima e dopo la luce, stanno nell'ombra, *in attesa* di essere manifestati⁹⁷.

Questo, dunque, alla presente indagine esegetica, pare essere il significato più precipuo del divenire dell'atto nella filosofia gentiliana. Non si tratta, onde evitare ambiguità su questo punto, di un passaggio del pensiero dal non-essere all'essere e dall'essere al non-essere, bensì di una successione – tutta *interna* all'orizzonte noetico – dei contenuti del pensiero, che passano, da un momento di oscuramento, ad uno di manifesta limpidezza, e poi, inversamente, dalla loro presenza nella

⁹⁷ Dopo aver indicato, nel VI paragrafo del presente lavoro, la prossimità speculativa che è possibile rinvenire tra il tentativo di risolvimento dell'aporia del nulla messa in opera da Giovanni Gentile, e quello esplicitamente affrontato da Emanuele Severino, a questo punto dell'indagine si rende necessario mostrare un ulteriore motivo di vicinanza tra i due filosofi, per quanto concerne la loro esposizione speculativa del concetto di *divenire*. Per Gentile, il divenire concerne lo stesso *feri* dell'atto eterno del pensiero, per Severino, invece, è lo "spettacolo" attraverso cui va manifestandosi l'Immutabile nella luce dell'apparire. Difatti, com'è noto, per quest'ultimo, il divenire non può più essere inteso come un andare e tornare nel nulla degli enti che sono, pena l'assurdo e nichilistico risultato di equiparare l'essere al nulla. Per questa ragione, Severino tenta di ripensare tale concetto alla luce di una movenza non-nichilistica, per cui il divenire da sempre inteso come un uscire e un tornare nel nulla degli enti viene ripensato come l'apparire e lo scomparire degli enti "eterni" entro l'orizzonte intramontabile della verità dell'Essere. Cfr., a questo riguardo, E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, p. 97: «ogni ente è eterno. Quindi è eterno anche quell'ente che è lo stesso accadere dell'ente. Nella verità, l'accadere non è l'incominciare ad essere, ma l'incominciare ad apparire. Che l'ente incominci ad apparire significa che esso, eterno, esce dall'ombra del non apparire ed entra nella luce dell'apparire. Cade in questa luce. Anche questo passaggio dall'ombra alla luce ha un significato, cioè è un ente; e quindi è eterno». Ebbene, nonostante non si possa, in questa sede, che accennare a tale ripensamento severiniano, è necessario indicare, però, che, anche nell'attualismo gentiliano, il divenire è concepito esattamente attraverso un'ermeneutica che fa leva sulle categorie dell'apparire e dello scomparire, della luce e dell'ombra. Non si tratta, si badi, esclusivamente di una questione terminologica. Sin dal commento dedicato al capitolo X della *Teoria generale* si è cercato di mettere in luce come nella filosofia dell'atto il divenire non sia più concepibile come un uscire o tornare nel nulla dei contenuti del pensiero immortale, ed ora, attraverso l'ausilio della *Logica*, questo modo gentiliano di intendere il divenire può essere espresso con ancora maggiore chiarezza. Gli astratti, all'interno del cerchio eterno del pensiero concreto, quando non più pensati, vengono conservati *dentro* di esso come il passato – attuale – dell'eterno presente dello spirito. Essi attendono nell'ombra, e tornano nell'ombra, dopo che la luce della conoscenza li ha *toccati e superati*. Ma il pensiero non è solo luce, bensì luce e ombra insieme, sì che la sua eternità le ricomprende entrambe, immortalandole. Pertanto, la nota critica severiniana nei confronti dell'attualismo [cfr. ad esempio in *Gli abitatori del tempo*, Armando, Roma 1989 - (1^a ed. 1978), pp.116-127] – ovvero che esso sia ancora una filosofia nichilistica – non pare trovi conferma nei testi gentiliani, ma anzi, paradossalmente, sembrerebbe che trovi solo motivi di vicinanza e affinità. Vicinanza che fu esplicitata in maniera lampante da Cornelio Fabro, *L'alienazione dell'Occidente*, Quadrivium, Genova 1981, il quale scrive, riferendosi all'opera severiniana: «per me (e per lo stesso Severino, del resto, se ho ben capito) essa si collega, tanto per il principio come per il metodo, sulla linea del maestro Gustavo Bontadini come la conclusione, inevitabile e inconfutabile (malgrado le reazioni ed impazienze dello stesso Bontadini), di quel cerchio intenzionale ch'è l'identità gentiliana di essere e pensiero come atto puro» (p. 15). O ancora egli dichiara: «Severino fonde – come già il maestro Bontadini – l'essere di Parmenide con l'atto puro di Gentile» (p.68); oppure, «da coerenza consiste in questo – ed è Severino il primo ad ammetterla – ch'egli non ha fatto che altro che portare fino in fondo la concezione attualistica del suo maestro G. Bontadini» (p. 77); ed ancora: «non si guadagna molto a chiudere il pensiero di Severino in un'etichetta convenzionale, poiché l'interessato (e forse non del tutto a torto) non ne accetterebbe alcuna. Ciò ch'è fuori dubbio, e che nessuno dei due interessati del resto nega, è la comune professione di parmenidismo attualistico». Inoltre lo stesso Fabro ricorda a pp. 141-42 del suo testo la testimonianza circa il nesso strettissimo tra attualismo e filosofia severiniana rilasciata anche da U. Spirito, *Cattolicesimo e comunismo: metafisica delle masse, TV e compromesso storico*, Armando, Roma 1975, p. 15, il quale scrive: «il Bontadini si può ben dire oggi uno degli alunni più genuini del Gentile, e nel suo pensiero è più presente l'attualismo che non il cattolicesimo. Anche in questo caso uno sfondo equivoco non può essere negato nei suoi migliori alunni e soprattutto in Emanuele Severino, che insegnava all'università cattolica e poi fu dichiarato eretico, tanto da dover abbandonare quell'università e trasferirsi a Venezia».

manifestazione, al successivo celamento⁹⁸. Non è possibile, come si è avuto modo di vedere, che, per la concezione attualistica, lo spazio in cui i contenuti attendono “all’ombra” del pensiero sia concepito come *ulteriore* all’orizzonte noetico⁹⁹ – e che quindi i contenuti siano concepiti come nulla, o realisticamente proiettati in una qualsiasi altra realtà parallela al pensiero –, questo non è possibile, poiché, deve rimanere fermo, l’atto nella sua concretezza è tanto luce quanto ombra: esso governa sull’apparire e sul non apparire dei suoi contenuti, che gli stanno dentro, nell’uno come nell’altro caso¹⁰⁰. Essi, pertanto, possono essere definiti come non-essere del pensiero solo nel senso per cui sono da intendere come dei contenuti che negano la stasi del pensiero, l’astratta immobilità di quest’ultimo, per affermarne invece l’eterno passaggio dall’uno all’altro dei suoi contenuti¹⁰¹.

Qualora tuttavia l’uso della metaforica addotta da Gentile in questo capitolo non dovesse apportare ad un esaustivo convincimento teorico, di seguito si vuol riportare un relevantissimo passaggio sulla natura del divenire tratto dall’ormai più che citata parte II della *Logica*. Là dove, definendo il logo astratto come un *circolo* di riflessione e di pensiero – di A con A –, Gentile scrive:

Da tale circolo si crede comunemente che il pensiero logico possa uscire, in modo che altri abbia modo di pensare tanto il concetto quanto il suo non-essere. [...] O essere, o pensiero: l’essere è la negazione del pensiero, come il pensiero è la negazione dell’essere. Ma ciò non può voler dire che

⁹⁸ Si legge, a conferma di quanto appena sostenuto, in *La logica dell’astratto nel sistema dell’idealismo attuale*, cit., di L. Scaravelli, pp. 42-43, che, nel sistema attualistico: «un’azione od un pensiero, una individualità od un avvenimento storico in corso di svilupparsi, non sono novità sorte *ex nibilo*, ma si sostanziano di tutto lo sviluppo mentale e umano che accolgono e per quanto l’accolgono in sé senza spezzare la continuità della storia».

⁹⁹ A. Negri, *Le teorie estetiche di Giovanni Gentile*, in *L’estetica di Giovanni Gentile. Esistenza ed inesistenza dell’arte*, L’epos, Palermo 1994, p. 43, scrive: «attraverso la tenebra passa il pensiero per raggiungere la luce: *per aspera ad astra*. Attraverso il mondo empirico passa lo spirito per ritrovare il suo cielo. Con un’unica forza ed una sola fondamentale certezza: che il pensiero raggiunge la luce, passando attraverso la tenebra [...]. E quella certezza è, ancora, assolutezza spirituale. Ma essa vale la luce che non ha dimenticato per sempre la tenebra, vale il cielo pronto a raccogliere in sé l’immagine delle valli terrene, vale la verità rintracciata sui sentieri dell’ignoto [...]. Non cielo assoluto, dunque, non luce perenne [...]: c’è sempre la terra che attende, l’ombra che risale verso l’alto, l’ignoto che si ricompone, il particolare che ripullula orgoglioso».

¹⁰⁰ Come ricorda L. Scaravelli, *La logica dell’astratto nel sistema dell’idealismo attuale*, cit., p. 31, nell’attualismo gentiliano la filosofia – quindi l’atto, il pensiero – è «il pieno meriggio che splende sulla scena sterminata del mondo». Ossia è sostenuta la necessità di mantenere salda, dentro l’unità, la molteplicità; senza la quale l’atto si vanifica nell’indistinto del sentimento, ed il sistema si annulla nello slancio mistico».

¹⁰¹ Molto efficacemente E. Severino, *Nascere: e altri problemi della coscienza religiosa*, RCS, Milano 2005, p. 277, scrive: «nella misura in cui si crede che una cosa si annienta, è necessario che si creda anche che tale cosa esce dalla volta dell’apparire; e l’apparire delle cose non può mostrare la sorte di ciò che non appare più. Come la volta del cielo non può mostrare, a chi la guardi, quale sia la sorte del sole, quando il sole è tramontato. [...] Tutto ciò che muore è eterno; ed è eterno anche tutto ciò che ancora non è nato». Parole che, si crede, potrebbero valere perfettamente anche all’interno del discorso gentiliano suesposto.

sia dato scegliere indifferentemente tra l'uno e l'altro, pur che si rinunci all'essere, scelto il pensiero, e viceversa.¹⁰²

Queste righe sono strettamente collegate all'immagine del divenire dell'atto che Gentile ha fornito nel capitolo sull'ignoto; perciò di seguito si tenterà di mostrare proprio il senso concreto di questa connessione e il suo significato. Ebbene, nel passo appena citato il filosofo prende in esame il logo astratto, il quale, come si è visto precedentemente, nonostante opponga analiticamente il soggetto all'oggetto, è pensiero, concetto, riflessione della cosa su se stessa ($A = A$). Addirittura, in questo passaggio, il logo analitico è definito come un *circolo*, la figura che più di tutte è atta a rappresentare, per Gentile, la movenza noetica del pensiero *concreto*: ovvero la riflessione. Il concetto ($A = A$), in cui si realizza il logo astratto e che dà volume al suo circolo, come si legge al termine della parte II, è poi determinato dal filosofo più specificatamente come la «materia, tutta la materia del pensiero»¹⁰³. Da ciò si può notare la differenza sostanziale tra esso e il pensiero concreto, e, nello stesso tempo, però, anche la natura del loro inalienabile rapporto: sebbene dunque entrambi siano *logoi*, tuttavia il concetto, l' $A = A$ dell'analisi, è quel circolo “minore” che si chiude transitando entro l'altro, il circolo “maggiore”, rappresentato dal logo concreto. O ancora, emblematicamente: l'uno è l'oggetto (non più certo intendibile come un mero oggetto materiale, completamente privo di una sua propria *vis* noetica), l'altro il soggetto (pensiero di pensiero – dal momento che anche l'oggetto che viene da esso pensato è pensiero).

Pertanto – tentando ora di connettere più strettamente, da una parte, l'immagine forgiata dal filosofo nel capitolo sull'ignoto per rendere conto del divenire dell'atto, e, dall'altra, quest'ultima definizione del logo astratto fornita nel passaggio succitato –, deve notarsi che quest'ultimo termine, il logo astratto, in quanto materia del pensiero, può essere direttamente connesso al ruolo che, nella metaforica espositiva precedentemente offerta da Gentile, veniva giocato dall'ignoto, ovvero dall'ombra della conoscenza (ombra che, si vuol ricordare, non

¹⁰² G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, cit., pp. 164-65.

¹⁰³ Ivi, p. 244.

è *simpliciter* negazione del pensiero, ma semmai della sua staticità); mentre, sempre tracciando i fili delle possibili corrispondenze concettuali, il circolo più ampio del logo concreto può parallelamente venire associato all'orizzonte trascendentale di luci e di ombre in cui alla materia noetica è dato manifestarsi e obliarsi.

Sì che, una volta posta l'analogia e le corrispondenze tra i due passi testuali, deve ora comprendersi cosa Gentile determinatamente affermi, nell'ultimo passo citato, che possa rendere anche maggiormente trasparente il significato complessivo della precedente metaforica sul divenire. Ebbene, egli afferma che dal circolo dell'astratto, dal volume della materia del pensiero, non si può uscire, poiché esso è tutto ciò che è, e non può essere scambiato, a piacimento, con ciò che non è. In altri termini, quindi, il filosofo afferma che il concetto – l'oggetto in ombra – non può in alcun modo essere confuso per un non-essere. O essere (inteso qui come la staticità che nega il pensiero, quindi come il nulla di pensiero) o pensiero (l'autentica realtà), asserisce il filosofo; dove c'è pensiero non c'è essere, e viceversa: quindi dove c'è oggetto – logo astratto, circolo minore *di riflessione*, $A = A$, contenuto ignoto in ombra, etc. – non può albergare la stasi – l'essere naturale, l' A , il non-essere del pensiero (che, si deve stabilire, Gentile nomina anche semplicemente come “essere”). Gentile lo aveva affermato anche nella precedente metaforica: l'ombra è la negazione dell'essere del pensiero (quindi del non-essere di quest'ultimo), poiché, appunto, la tenebra è quell'oggetto che è esso stesso pensiero, e quindi, di conseguenza, negazione del non-essere della conoscenza.

Peraltro, si tenga anche presente che non solo dove c'è pensiero non c'è essere (o non-essere del pensiero), ma pure, bisogna concludere, non sussiste neppure un “dove” alternativo in cui possa albergare l'essere piuttosto che il pensiero: perché ad esistere è solo e soltanto il pensiero. Questo snodo argomentativo della parte II della *Logica* spiega la questione in modo esemplare: non è dato scegliere indifferentemente tra il pensiero e l'essere, perché quest'ultimo propriamente non ha luogo¹⁰⁴. E allora, applicando questo guadagno speculativo all'immagine del

¹⁰⁴ Certamente potrebbe anche asserirsi che tutto questo argomentare gentiliano, circa l'inesistenza del luogo del non-essere, dell'astratto astrattamente concepito, tutto questo rettificare e stabilire cosa possa dirsi e cosa non possa affermarsi circa l'astratto, in realtà complichino la questione in maniera esponenziale, piuttosto che chiarificarla.

divenire proposta nel capitolo sull'ignoto, bisognerà tradurre: non esiste un dove, a parte il luogo di luce-e-tenebra del pensiero; non è possibile uno spazio in cui viga la stasi, in cui i pensati si fermino e non altalenino più dall'apparire in luce al scomparire in ombra della conoscenza. Tutto divenire, pleroma di divenire, perché *tutto* pensiero; *ovunque* circoli minori (l'astratto) transitanti per il circolo maggiore (concreto); in nessun luogo, invece, il non-essere (del pensiero)¹⁰⁵. Questa, peraltro, è un'altra delle numerose occasioni in cui a Gentile viene in aiuto tutta la potenza speculativa che la sua stessa argomentazione è riuscita ad acquisire nei riguardi della possibilità di concettualizzare l'inconcettualizzabile. Come poter affermare, infatti, il “nessun luogo” del non-essere del pensiero (dell'essere), senza incorrere nell'aporia del rendere esistente proprio ciò che si dice inesistente? Il filosofo lo spiega in questo modo:

La vera catena che lega lo schiavo dell'immagine platonica [...] non è catena che possa comunque spezzarsi e lasciare lo schiavo in libertà, ma il mondo, l'universo, l'infinito, da cui nessuno schiavo scapperà mai.¹⁰⁶

Ossia, la vera catena che lega l'essere (il non-essere del pensiero) al pensiero non è una catena che possa spezzarsi, rendendo l'essere una reale alternativa oltre il pensiero. La catena è il mondo stesso, la realtà ideale nel quale il non-essere appare

Affermare l'assenza di un luogo dell'astratto, del non-essere del pensiero (quindi dell'essere), pone il problema di come Gentile possa anche solo avvertire l'esigenza di dover negare ciò che già dovrebbe essere inesistente (ci si potrebbe chiedere, difatti, quale sia la ragione che spinge a negare ciò che neppure dovrebbe conoscersi data la sua inesistenza). Simili osservazioni critiche sarebbero certamente perspicue e pregnanti, ma, tuttavia, lo si vuole chiarire, non è questo il lavoro ermeneutico che si propone di portare avanti il presente studio. Lo si è già affermato – nel sesto paragrafo relativo all'aporia del dire l'indicibile – ma è forse bene ripeterlo, visto l'accrescersi delle difficoltà speculative in cui Gentile si va ritrovando. Ebbene, questo lavoro si propone, non tanto di mettere in rilievo le innumerevoli occasioni concettuali in cui il sistema attualistico incontra problemi insormontabili, bensì, di seguire il discorso gentiliano per comprenderne i motivi e, sì, anche le discrasie tutte interne al suo percorso. Anche queste ultime, difatti, oltre che essere in sé stesse problematiche, si crede siano indice prezioso della volontà speculativa del filosofo, e pertanto utili a comprendere il fine ultimo, la meta del suo sistema. Un mancato rilevamento critico nei riguardi dell'argomentare gentiliano, pertanto, si vuol avvertire, non implica affatto l'accettazione di ogni passaggio concettuale presente nel testo, ma rappresenta una precisa scelta ermeneutica: quella di voler seguire il pensatore in ogni via tracciata dal suo sistema, anche quelle che egli doveva aver ritrovato sbarrate dinnanzi a sé.

¹⁰⁵ A. Capizzi, *La storia nel pensiero di Giovanni Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. X, Sansoni, Firenze 1962, p. 237, pur discutendo del precipuo rapporto tra storia e filosofia, conferma in qualche modo la nostra tesi della sussistenza di un divenire attualistico che sia intendibile solo come divenire dell'eterno e non nichilistico affermando: «a nostro modo di vedere, la risoluzione della storia temporale nella storia eterna conferma la nostra impressione che non la storia ma la filosofia sia in ultima analisi il pilastro dell'attualismo, e che il circolo di filosofia e storia sia in realtà una subordinazione della seconda alla prima: salvo il desiderio del Gentile di non rinunciare a dare anche alla prima il nome di storia, sia pure accompagnato da un attributo («eterna») che contraddice al sostantivo da cui dipende».

¹⁰⁶ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, cit., p. 244.

legato al pensiero solo per via della negazione che quest'ultimo compie nei suoi confronti. Il non-essere del pensiero esiste solo nel pensiero, come ciò che viene negato dal pensiero: l'unica traccia del non-essere è quindi quella già citata *positività riflessa* che manifesta esclusivamente il non-essere dell'essere (di nuovo inteso come il non-essere del pensiero). Sì che, dopo questa nuova sortita nella parte II della *Logica*, si può ora tornare al punto che si era lasciato del capitolo di nostro interesse.

9. La morte.

L'ignoto è necessario alla conoscenza, come il passato al presente, l'ombra alla luce, e, non ultimo, l'astratto al concreto. Questo guadagno speculativo emerso con chiarezza dal testo preso in esame, a ben vedere, rappresenta la risposta, tanto alla prima, quanto alla seconda delle domande precedentemente poste: ossia, quella circa la possibilità di dire esistente l'ignoto, e quella riguardante il peso concettuale specificamente attribuibile al logo astratto. Entrambi i quesiti, quindi, hanno trovato una risposta comune nei passaggi precedentemente analizzati; dev'essere infatti stabilito con fermezza che il logo analitico si è dimostrato, in quanto negazione della stasi e dell'immobilità del pensiero, aspetto necessario e per nulla accessorio entro la vita del concreto; di modo che, anche i termini conoscitivi contenuti al suo interno – l'oggetto ignoto e il soggetto dubbioso – risultano inverati e così necessariamente determinati alla luce delle vicende – e astratte, e concrete – dello spirito. Tuttavia, per quanto concerne la prima domanda sulla natura dell'ignoto, Gentile aveva inizialmente formulato una risposta teorica che guardava in una direzione assai differente da quella poc'anzi illustrata, affermando che di esso si può conoscere l'essenza ma non l'esistenza. Considerando l'importanza della sfasatura argomentativa offertaci da Gentile, si cercherà, di seguito, di perlustrare attentamente il testo andando alla ricerca della ragione essenziale che deve aver portato il pensatore a stabilire un simile scarto testuale, per il quale, lo si vuole ribadire, da un lato, il medesimo oggetto viene definito come necessariamente esistente, e tuttavia, dall'altro, la sua stessa esistenza viene nel contempo dichiarata di impossibile decifrazione (al punto da portare il filosofo a

ignorare – temporaneamente – la sua tipica movenza argomentativa per cui se qualcosa viene interpellato, o posto in dubbio, allora questo qualcosa certamente esiste come pensato, anche se di esso non è possibile cogliere l'essenza¹⁰⁷).

Ebbene, dopo aver definito, mediante il ricorso alla metaforica di luce e ombra, il divenire del pensiero, Gentile afferma:

Curiosa legge questa dello spirito, la quale affligge ed accora chi non sappia tenersi ben fermo sul punto, nel quale si regge in bilico la verità. Perché il pensiero astrae da sé e spegne la luce che è la sua vita? Perché il vivente corre così oltre la vita? Perché, insomma, la morte?¹⁰⁸

Questo passaggio testuale segna l'esplicita entrata in scena del tema fondamentale che guida il presente lavoro: il concetto di morte all'interno della speculazione attualistica; il quale pare sostituirsi, per lo meno temporaneamente, alla trattazione dell'ignoto. In realtà, però, la sostituzione tematica non comporta alcun vero e proprio mutamento argomentativo entro il testo di riferimento: i due concetti – dell'ignoto e della morte – risultano infatti segmenti teorici del tutto congruenti se considerati nelle loro implicazioni speculative; tanto è vero che è lo stesso filosofo, nella citazione surriferita, a mostrare come la «legge dello spirito», precedentemente considerata nei termini del passaggio tra luce ed ombra della conoscenza, possa essere ora ugualmente decritata all'insegna del divenire dalla vita alla morte. Pertanto, nella filosofia dell'atto, essendo il pensiero non solo l'orizzonte del pensabile, ma dell'esistente *tout court* – giacché i piani di esistenza e conoscenza coincidono –, i concetti di morte e ombra, luce e vita, si equivalgono totalmente¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Si è più volte sottolineata la paradossalità dell'affermazione gentiliana per cui dell'ignoto sarebbe conoscibile l'essenza ma non l'esistenza, e ora, per acuirne ancora maggiormente la problematicità, si vuol citare un'affermazione particolarmente pregnante che Gentile ripone nella sua *Filosofia dell'arte* e che procede esattamente all'opposto di quella poc'anzi ricordata. G. Gentile, *Filosofia dell'arte*, cit., p. 78: «può la ricerca rivolgersi anche all'ignoto, che si spera conoscere; ma la prima categoria con cui si concepisce lo stesso ignoto, che si aspira a scoprire, è questa, che esista».

¹⁰⁸ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, cit., p. 196.

¹⁰⁹ All'inizio della trattazione ci si era chiesti perché Gentile avesse deciso di trattare in un medesimo luogo testuale i concetti di ignoto e di morte. Si era provato a rispondere asserendo che la morte, in effetti, si palesa come concetto limite, come culmine dell'ignoto, e che entrambi i termini sono dunque accumulati dall'esser conosciuti anche senza poter essere scrutati interamente nella loro essenza. Si era anche avvertito, però, che questa temporanea risposta, pur dicendo il vero, non avrebbe esaurito tutto il dominio teorico implicato dalla connessione tra i due concetti, e in effetti, alla luce di quanto detto fin'ora, incomincia a emergere più chiaramente la ragione di fondo di una simile irriducibilità. La questione non è così limpida. Difatti il filosofo, da una parte, ha affermato la necessaria esistenza dell'ignoto e della morte, ma dall'altra ha pure asserito che di essi non può conoscersi se non l'essenza.

La vita del pensiero, come si è visto precedentemente, consiste nel passaggio della coscienza da una condizione di tenebra ad una di luce, e poi viceversa, così come stabilito dallo stesso Gentile, nel passaggio da una condizione di luce, ad un'altra di nuovo ottenebramento; pertanto, in vista della corrispondenza precedentemente stabilita tra la dialettica di luce e tenebra e quella di vita e morte, bisogna concludere, per analogia, che l'esistenza del pensiero risulta giocoforza segnata tanto dal transito che procede dalla morte alla vita, quanto da quello inverso che dalla vita si muove verso la morte degli oggetti che esso considera.

Il pensiero, quindi, tocca l'oggetto illuminandolo, facendolo vivere di quella medesima luce, ma pure si allontana da esso ottenebrandolo, lasciandolo perire nell'ombra. La morte, dunque, coincide con il ripiombare nell'ombra dell'oggetto, una volta che il pensiero scorra via lontano. Chiedersi, come Gentile propone, il perché della morte, il perché della tenebra, significa quindi chiedersi, sostanzialmente, il *principium rationis* del perenne divenire del pensiero, il motivo del suo fuggire da un'esistenza ad un'altra. Si prosegua la lettura del passo:

Bisogna bene por mente alla legge fondamentale del logo concreto in cui il soggetto non è se stesso, ma realizza se stesso dicendo: Io sono non-Io. Il suo essere è questo realizzarsi, questa sintesi. Spezzate la sintesi, e avrete l'Io da una parte, e dall'altra il non-Io. Due termini, che nella loro astratta differenza coincidono, poiché tanto l'Io quanto il non-Io non sono quell'Io che consiste nella sintesi.¹¹⁰

Ora, per comprendere appieno la portata speculativa di questo denso passaggio testuale appena citato si devono tenere in vista diverse questioni che lo concernono. In primo luogo si deve considerare che, da un certo punto di vista (non privo comunque di una sua intrinseca problematicità), potrebbe ritenersi che l'accadimento del pensiero, il quale consiste nell'illuminare un oggetto sottraendolo all'ombra, non crei particolari problemi alla comprensione – difatti, non esistendo alcun ente al di là della circolazione del pensiero, porre in *luce* l'oggetto appare in certo senso come il modo di *restituirlo a sé stesso*. Tuttavia, l'irradiamento conoscitivo

¹¹⁰ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, cit., pp. 196.

dell'atto conosce un vertice, toccato il quale, l'ente è invitato a congedarsi, a sottrarsi, passando dalla luce già acquisita allo scenario enigmatico di una nuova ombra noetica; ebbene, questo è, *prima facie*, un fatto occulto, certamente più difficile da comprendere di quanto non fosse quello relativo al passaggio precedente, in cui si ammirava l'ente liberarsi dalla propria contraddittoria latenza. Perché, difatti, verrebbe da chiedere, il pensiero dovrebbe volersi nuovamente immischiare con la tenebra, una volta raggiunta la luminosità della conoscenza? Ebbene, il motivo adducibile per spiegare un simile fenomeno è il seguente: gli infiniti passaggi dall'ombra alla luce e dalla luce all'ombra (o dalla morte alla vita e viceversa), non sono affatto intendibili come un *sacrificio* a cui il pensiero eternamente si sottopone, bensì, essi consistono nello stesso andamento dialettico e sintetico del logo *concretamente* inteso. La natura del pensiero, infatti, non è quella della *stasi*, lo si è già visto precedentemente, ma quella del *divenire*: cosicché quel suo certo ripiombare nell'ombra dopo aver vissuto la luce, non è affatto un momento tragico della vicenda dell'accadimento, ma segna esattamente l'istante in cui esso giunge paradossalmente ad esorcizzare il pericolo di "essere" semplicemente, ossia di "impietrarsi" in uno scenario determinato, senza più poter corrispondere alla sua intrinseca molteplicità, ovvero alla sua sempiterna *actuositas*. Lo scomparire, l'occultarsi, è paradossalmente la misura corrisposta all'essere proprio affinché l'epifania dell'ente non abbia *termine*. Il pensiero, infatti, come si è ribadito più volte, non semplicemente "è", ma perennemente si realizza, pena altrimenti il suo non essere più; sì che il logo concreto dello spirito consiste esattamente in questo: nel *passaggio* dall'Io al non-Io, dalla luce alla tenebra, dalla vita alla morte. Ma, a questo riguardo, deve subito svolgersi un chiarimento: se la morte sta alla tenebra e al non-Io, allora questa morte – attualisticamente interpretata – non può essere in alcun modo intesa alla maniera di quella che si crede consistere nel definitivo non-essere-più della vita, e, quindi, nell'annichilimento di quest'ultima. Piuttosto, la morte, nel sistema attualistico, è invero uno dei momenti, uno degli *snodi* da cui il pensiero deve passare per pervenire a se stesso. Solo nel caso (irrealizzabile) in cui si spezzasse la relazione e la sintesi tra l'Io e il non-Io, tra la luce e la tenebra, tra la

vita e la morte, potrebbe verificarsi effettivamente l'annichilimento dell'esistenza; perché la *distinzione* concreta delle determinazioni collasserebbe, ed i termini – strappati dalla loro relazione – andrebbero a coincidere, divenendo entrambi mortiferi, privi della *vis* del divenire, che *traina* l'uno nell'altro. Realizzata (necessariamente) la sintesi, invece, tanto la vita quanto la morte si fanno *vivi*, essendo più che soltanto se stessi. Nonostante l'importanza di un simile guadagno concettuale deve sempre tuttavia prestarsi attenzione ad un altro lato di questo simbiotico rapporto. Scrive Gentile:

L'atto è conoscenza; e niente di attuale può essere perciò negazione di conoscenza, ignoto. Ma, come abbiamo ripetutamente osservato, l'autosintesi è pure autoanalisi: e quindi essa unifica i due termini Io e non-Io; ma non li unifica se non in quanto li oppone rigidamente l'uno all'altro. [...] Il conoscere dunque, come auto sintesi, pone dentro di sé, come negazione di sé, dal cui superamento esso risulta dialetticamente, l'ignoto.¹¹¹

Pertanto, i due termini, luce e ombra, vita e morte, stanno dentro l'atto, ma *differenziandosi*. Essi acquisiscono la loro propria irriducibile essenza solo all'interno della relazione con l'altro, ma, appunto, la acquisiscono, e l'uno *non* è l'altro: l'ignoto non è certezza, la vita non è morte, e viceversa. Da quanto esposto sarebbe forse lecito formulare il seguente interrogativo e chiedersi se la morte, una volta posta la necessità della sua relazione alla vita, segni comunque una distanza dalla vita, configurandosi in qualche modo come un suo inevitabile non-essere.

Un simile quesito non troverebbe tuttavia soddisfacenti corrispondenze nel testo analizzato. Si è stabilito, difatti, che il termine negativo del divenire risiede *dentro* il pensiero – come l'interna negazione della stasi dello spirito –, e non al suo esterno; di modo che, esso, pur caratterizzandosi attraverso la cifra *negativa* della sua essenza, deve tuttavia insieme conservare, *positivamente*, perlomeno la sua *attuale* pensabilità. In cosa consiste allora la negatività della morte, se essa *non* può essere definita come un non-essere della vita del pensiero?

¹¹¹ Ibidem.

La risposta, intravista grazie ad una certa inclinazione ermeneutica, abita però già interamente nel testo gentiliano: la negatività di termini quali la morte, l'ignoto, il non-Io, deve giocoforza risiedere, secondo il pensatore, nel loro non essere presentemente *in luce*, ossia nel loro non essere oggetto rischiarato dall'attuale gesto di conoscenza, o, detto in positivo, nel loro essere pensati passati, *inattuali*. Queste definizioni, che Gentile stesso fornisce lungo tutto il testo a proposito dei concetti negativi della dialettica spirituale, non possono in alcun modo lasciar adito ad una lettura che veda in essi l'occasione di ribadire un vuoto tra un pensiero e un altro, per la ragione che, come asserisce il filosofo, «l'Io che non è non-Io è Io che non si conosce»¹¹². Il non-Io è dunque parte e momento che incrementa il volume dell'Io, delineandone obliquamente la curvatura; la quale, non immediatamente rischiarata dalla luce presente dello spirito, risiede sempre nell'ombra, appena discosta dalla luce noetica del pensiero.

Avverte poi, a scanso di equivoci, Gentile, che a sussistere dentro l'Io e il pensiero è proprio l'ignoto, e non una sua specie alterata, il quale «si annida nei più segreti penetranti del nostro cuore», là dove «sempre che si astragga dalla sintesi del pensiero, par sempre di udire una voce divina, un demone, o di assistere al prorompere irresistibile di una cieca natura istintiva»¹¹³.

Ciò significa, quindi, che, a prendere parte della dialettica spirituale è proprio quell'ignoto che ci fa presentire un'esistenza oltre la coscienza, l'ignoto che instilla il dubbio sulla natura assoluta del pensiero, quello che fa tremare il “cuore”¹¹⁴ della coscienza, e non invece un'oscurità noetica “di facciata”, già illuminata e risolta.

L'ignoto e la morte sono una vera e propria regione in ombra prima e dopo la luce del pensiero, perché sono ciò da cui la vita e la luce fuoriescono e a cui la vita e la luce si dirigono. Scrive Gentile a questo proposito: «dal buio al buio, attraverso una

¹¹² Ibidem.

¹¹³ Ibidem.

¹¹⁴ È d'obbligo notare a questo punto, che, nella speculazione gentiliana, allorquando viene considerato il tema della morte, appare subito appresso quella strana figurazione concettuale rappresentata dal “cuore”, cui si è già avuto modo di sottolineare la rilevanza al par. 6 del precedente commento al capitolo X della *Teoria*.

via luminosa, da cui non pure il principio, ma anche la mèta si allontana da noi sempre di più, via via che noi avanziamo»¹¹⁵.

Il pensiero, quindi, di nuovo, non è solo luce e vita, bensì, luce e ombra insieme, vita e morte inscindibili, di modo che il suo allontanarsi dalla meta e dal principio, questo incontenibile allargamento della macchia noetica dell'esistenza, altro non rappresenta che l'infinita *estensione* del presente dell'atto conoscitivo, dilungantesi verso ogni suo passato e ogni suo futuro.

Detto ciò, risulta ora certamente giustificabile una lettura del testo gentiliano che porti a considerare come i termini negativi dell'atto prendano parte all'atto di conoscenza, e come nessuno di essi, neanche la morte, sia concepibile come il non-essere del pensiero (cioè come un non-pensiero); eppure, ciononostante, ancora non è stata trovata una risposta che possa esaurire interamente la problematica da cui si era partiti, ossia quella concernente lo scarto testuale per cui, da un lato, il filosofo ha affermato che l'esistenza dell'ignoto è inconoscibile, e, dall'altro, ha invece asserito, come in questi ultimi passaggi, che ogni termine della dialettica spirituale esiste come momento essenziale alla sintesi del pensiero. Pertanto, si dovrà continuare a vagliare il testo, per comprendere se a questo curioso nodo concettuale sia possibile offrire risolvimento.

10. La particolare esistenza dell'ignoto (e della morte).

Nelle ultime pagine del capitolo dedicato a *L'ignoto* Gentile svolge il suo più esplicito e diretto riferimento alla tematica della morte; per questa ragione esse rappresentano un momento di cruciale importanza per la presente disamina critica, la quale si appresta ora a fornire le principali coordinate concettuali per poter comprendere adeguatamente il contributo del pensatore. Anche in questo caso, dunque, il concetto di nostro interesse si trova legato a filo doppio con quello dell'ignoto, tanto che i due appaiono, nello svolgimento testuale, sempre più come termini effettivamente equipollenti. La morte è l'ignoto per eccellenza, il contenuto noetico più sfuggente, quello che più di ogni altro – più di *Dio*, più dell'*altro*, *oggetto*

¹¹⁵ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, cit., pp. 197.

d'amore – solleva dubbi e timori nella coscienza. «È? non è?», era la domanda che precedentemente il filosofo indicava come culmine dell'angoscia patita dall'*Io* nei riguardi dell'oscura esistenza dell'*altro*. Ora, nelle pagine di cui ci apprestiamo a fornire un commento, questa rappresentazione della morte come concetto *limite*, in cui *deborde* l'esistenza dell'ego sembra addirittura acuirsi: l'uomo, infatti, dinnanzi alla morte resta come *atterrito*, incapace di formulare dinnanzi ad essa qualsiasi domanda. Inoltre, l'ineluttabile trapasso dall'essere al nulla si configura come il tremendo avvenimento che l'uomo si aspetta per tutta la vita, come ciò che più teme e patisce per le sue terribili conseguenze, sebbene, di esso, a ben vedere, non ha potuto mai afferrare l'esistenza. Può quindi affermarsi, nei riguardi della morte – oltre quanto già detto in precedenza, ossia che essa, come l'ignoto, è un concetto necessario entro la dinamica dell'atto – che di essa si conosce l'essenza ma non l'esistenza? Può quindi rappresentare questo concetto l'anello di congiunzione tra le due tesi opposte che si sono incontrate nel capitolo? Scrive Gentile:

La vita è veramente, secondo il detto platonico, una contemplazione della morte. [...] [Un] senso di terrore agghiaccia il sangue dell'uomo, sia che il suo pensiero si spinga innanzi, di là dalla vita, a mirare esterrefatto la propria persona spenta e a sentire l'infinito silenzio che sarà per lui l'universo quando egli non avrà più orecchio per accoglierne il suono; sia che retroceda trepidante all'altro infinito silenzio della natura non ancora in cammino per creare la vita di cui un uomo fruisce. Lo stesso raccapriccio e ribrezzo, che l'uomo prova innanzi al cadavere, che è l'annientamento più espresso del suo essere vivo, non può non provare innanzi a ogni realtà, in cui esso sopprime questa sua vita, che è il pensiero.¹¹⁶

L'uomo, desiderando la propria vita, tiene sempre sott'occhio la possibilità che essa finisca, o che, addirittura, dappprincipio, potesse non essere. La morte, difatti, non consiste semplicemente nelle tenebre che *attendono*, alla fine della vita, il corpo cadaverico, bensì, consiste anche in quel vuoto di esistenza che *precede* la vita. La morte abita pertanto la stessa regione d'ombra che circonda la luce della coscienza, sì che la possibilità della morte si insinua, a rigore, tanto prima, quanto dopo, l'attualità del sapersi *esistenti*. Nonostante i timori dell'uomo, quindi, lo si è visto

¹¹⁶ Ivi, p. 197-98.

precedentemente, la riflessione attualistica stabilisce che la vita del pensiero non coincide – tornando alla precedente immagine gentiliana del divenire – con la sola luce presente, dato che essa è, prima di tutto, divenire, ossia passaggio da uno stato ad un altro: dall’ombra alla luce, dalla luce all’ombra. Pertanto, la regione ignota oltre il lume attuale della coscienza (la morte) non può in alcun modo consistere nel non-essere del pensiero (nella negazione della sua assolutezza), ma, tutt’al più, essa consiste nella negazione della stasi dell’atto, rappresentando il non più del suo presente, o il non ancora dell’attuale. Sì che, la tenebra oltre la luce, l’ignoto, la morte, sono tutte figure negative, necessarie all’attualità del pensiero, perché questa non sia, ma divenga. Pertanto, se è vero che tali termini sono definiti dal filosofo, in più occasioni, come “non-essere”, tuttavia per comprendere adeguatamente in che modo essi possano propriamente ricadere sotto il segno problematico di una simile categoria, ci si deve attenere strettamente alla definizione attualistica del non-essere come *momento* del pensiero, superamento già dialettico della stasi dell’essere. Quindi, muovendo ermeneuticamente intorno al punto, inalienabile per l’attualismo, che tutto ciò che è – nel divenire – è pensiero, allora, si dovrà anche necessariamente sostenere che il “non essere” relativamente al quale viene significata la negatività dei termini, non può risultare affatto come una regione in cui le determinazioni vengano definitivamente sottratte dal dominio della pensabilità, e, quindi, di conseguenza, della realtà. La ragione di questo fatto versa principalmente in ciò: che i termini “negativi” sono già anch’essi sostanzialmente intesi come momento necessario dell’orizzonte noetico. Scrive infatti Gentile al riguardo:

Il pensiero fuori di sé è bensì alla presenza dell’ignoto, ma di un ignoto che è obbietto, vivente della vita stessa del soggetto che è conoscere. L’ignoto, pertanto, anziché attestare con la sua presenza una realtà che trascende l’atto del conoscere, è una conferma della impossibilità di nulla pensare transcendendo questo atto. L’ignoto c’è in quanto non c’è: c’è come termine negativo del conoscere, che lo pone e, ponendolo, lo supera. Esso è come il passato che non c’è se non per l’attuale coscienza, di cui è contenuto.¹¹⁷

¹¹⁷ Ivi, p. 198.

Anche in questo passaggio si conferma con chiarezza quanto già detto in precedenza: l'atto del conoscere non viene smentito dall'ignoto, perché quest'ultimo, se pensato, è già oggetto risolto nel pensiero. Eppure esso è un termine *negativo*, opposto alla luce noetica che accerta, toccandola, l'esistenza degli oggetti. Come l'ombra per la luce, l'ignoto è ciò che disappare, o deve ancora apparire, e che circonda la luce presente della conoscenza. C'è in quanto non c'è, appunto, poiché è presente come il passato (o come il futuro) dell'atto pensante: non si può dire che esso sia illuminato direttamente dalla noesi, ma non si può dire neppure che *simpliciter* non lo sia. Deve dirsi, invece, a rigore, che l'ignoto è perlomeno in luce, come il buio in cui la luce non arriva, come il buio che è pur sempre *in vista* e a cui la luce mira. Appare, certo, in quanto *non* appare, ma che esso neghi l'assolutezza del pensiero, e quindi che esso non sia (nel pensiero, *dentro* di esso), è impossibile da sostenere, poiché l'ignoto è *comunque* pensato, e come tale non può trascendere il pensiero.

Così parimenti deve dirsi della morte, che, a rischio di ripetersi, seppur comunemente pensata come la *fine* della vita, assume, nella speculazione gentiliana, un ruolo del tutto differente, e, si potrebbe addirittura affermare, opposto: la morte, infatti, considerata sotto la luce prospettica dell'attualismo, nega che la vita cessi nel presente, la spinge oltre se stessa, di presente in presente, senza che nessuno dei suoi momenti possa pretendere di essere l'ultimo; poiché, lo si è letto precedentemente, rispetto alla luce, tanto il principio quanto la meta si allontanano progressivamente. Allora non c'è ombra, ignoto, morte, che possa coincidere con il non-essere del pensiero, con la sua fine; perché tutti questi termini propriamente negativi rappresentano, sempre rimanendo rigorosamente all'interno nell'economia concettuale del sistema attualistico, esattamente l'opposto, ossia la negazione della stasi del pensiero (del suo annichilimento). Ed essi, deve aggiungersi, rappresentano dei punti inalienabili dall'atto del pensiero, anche allorquando sono considerati, non dal logo concreto, ma, bensì, da quello analitico. Anche il logo astratto, difatti, pur non ponendo consapevolmente la relazione tra soggetto e oggetto di conoscenza, ha a che fare con "concetti", e si realizza come "autoanalisi", sì che, non sarebbe

possibile obiettare che l'ignoto e la morte sono, sì, necessari per il logo concreto, ma non per quello astratto.

Come è stato possibile, allora, da parte di Gentile, affermare precedentemente che dell'ignoto si conosce solo l'essenza ma non l'esistenza? Ebbene, una spiegazione c'è. Si legga l'ultimo passaggio testuale che il presente commento ha il dovere di considerare circa il capitolo su *L'ignoto*:

La morte, in conclusione, è paurosa perché non esiste [...]. E così la morte è negazione del pensiero, ma non può essere attuale essa che si attua per la negazione che il pensiero fa di se stesso. Il pensiero, infatti, lo abbiamo visto, non si può concepire se non immortale, perché infinito.¹¹⁸

La morte non esiste, afferma qui il filosofo. E se non esiste, ma pure è ciò che l'uomo più teme, si torna al punto di partenza: se ne conosce l'essenza (giacché è paurosa) ma non l'esistenza (e difatti non esiste). La morte non esiste, eppure, in altri passaggi testuali, il filosofo afferma esattamente il contrario: essa esiste come l'ombra per la luce, l'ignoto per la conoscenza, essa esiste, certo, di *sbieco* nella vita del pensiero, ma esiste, ed è necessario che esista (tanto nel logo concreto, quanto in quello astratto), perché il pensiero sia divenire e non essere (morta stasi).

Ci si ritrova nuovamente dinnanzi a questa ambiguità testuale, intensificata dall'urgenza concettuale riproposta dalla citazione surriferita. Allora, deve chiedersi: la morte è? non è?

Ebbene, si ritiene di poter dispiegare la questione in questo modo: la morte può essere considerata secondo due rispetti, così che, per l'uno, essa è, per l'altro, essa non è. Laddove Gentile, pur avvertendo chiaramente la differenza, tende a lasciare tematicamente inespreso il distinguo, facendolo abitare solo latentemente nella sua argomentazione e causando di conseguenza quelle oscillazioni testuali che la presente disamina ha tentato di arginare ermeneuticamente.

Il primo rispetto, dunque, è quello per cui la morte è da considerarsi come la regione in ombra che nega la stasi del pensiero, affermandolo come divenire. Essa,

¹¹⁸ Ivi, p. 200.

così intesa, *esiste* come esiste l'ignoto, l'ombra, il passato e via dicendo, esiste come ciò da cui il pensiero attuale proviene e come ciò a cui esso si dirige. Tale è la morte come oggetto pensato tanto dal logo astratto, quanto da quello concreto: ambedue, difatti, essendo logo si costituiscono secondo necessità, inverando i termini di cui si compongono (soggetto e oggetto analiticamente e sinteticamente intesi)¹¹⁹.

Ma per un secondo rispetto, come si è annunciato, la morte non esiste: ebbene, non esiste se la si considera come annichilimento di ciò che è (ossia come annichilimento del pensiero). Essa è paurosa, pur non esistendo, in quanto astratta rispetto alla vita del pensiero¹²⁰, come quel nulla che attende l'uomo oltre l'esistenza. Di questa morte si conosce l'essenza ma non l'esistenza: perché appunto la si teme, credendola un baratro di nulla, nonostante non esista.

La morte, invece, inserita nella vita del pensiero (sia analiticamente, sia sinteticamente), risulta essere l'ombra oltre la luce del pensiero, e così essa esiste necessariamente *dentro* lo spirito infinito e immortale, che vi sottentra

¹¹⁹ La questione, come si sarà avvertito, è delle più spinose. La morte, si è detto, sia *analiticamente* sia *sinteticamente* concepita è necessaria alla vita del pensiero, e pertanto di essa non può affermarsi l'inesistenza. Ma se tanto il logo astratto, quanto il logo concreto si rapportano ai termini della realtà con necessità – poiché, come ha affermato Gentile in uno dei primi passaggi analizzati della II parte della *Logica*, anche il logo astratto è un pensiero che ha a che fare con concetti ($A = A$) quindi con dei pensati – allora, la difficoltà sta in ciò: nel comprendere la reale differenza tra logo astratto e logo concreto. Perché essa, a ben vedere, sembra continuamente sfuggire alla comprensione. Il logo concreto, si è detto, pone in sintesi il soggetto e l'oggetto di conoscenza, è *consapevole* della loro inalienabile relazione. Il logo astratto invece, pur ponendo di necessità una tale relazione, *crede* di non porla affatto. Eppure, anche tale fede del logo astratto non è altro che uno dei molteplici contenuti che l'atto concreto rischiera in se stesso, eternamente e di necessità. Sì che, la differenza che si era ritenuto di poter fissare tra i due generi di logo (per cui l'uno è consapevolezza, l'altro credenza) nuovamente sfugge, si mostra insufficiente. Difatti, se anche la fede (l'accadimento peculiare del logo astratto) è necessaria, proprio com'è necessaria la consapevolezza entro cui accade, non pare di poter ravvisare un vero e proprio discrimine tra le due, se non, per così dire, di "estensione", di "quantità", ma non certo di "qualità". Una tale problematica è stata determinata con chiarezza, ad esempio, da G. Sasso, *La questione dell'astratto e del concreto*, cit., pp. 165-382.

¹²⁰ A questo punto potrebbe notarsi che allorquando Gentile aveva sostenuto (vd. par. V) che dell'oggetto astratto – nella fattispecie di Dio – si conosce l'essenza ma non l'esistenza, egli aveva fatto riferimento appunto ad una concezione astratta e non concreta dell'esistenza: quella religiosa, non ancora accorta e consapevole rispetto alla necessità dell'oggetto astratto nella vita dello spirito. In questo modo, egli non sarebbe incorso in nessuna problematica interna al suo pensiero, ma semplicemente avrebbe dichiarato che l'oggetto ignoto, per una logica ancora ingenuamente analitica, non è necessariamente esistente (se lo fosse, infatti, la sua esistenza non potrebbe venire ignorata). Ma attenzione, perché si deve ben distinguere tra l'astratto concepito dalla posizione religiosa, e l'astratto che qui si sta dichiarando inesistente. La differenza è sottile e spesso oscillante nelle stesse argomentazioni del filosofo (come si è visto peraltro anche nel commento al X capitolo della *Teoria generale*). Deve stabilirsi, difatti, che l'uno, l'oggetto della concezione analitica, non può essere dichiarato inesistente – giacché esso, anche se *creduto* astratto dalla sintesi con il pensiero, è così concepito, quindi pensato e necessariamente implicato nell'esistenza anche da una tale prospettiva astratta –, mentre l'altro, l'oggetto veramente inesistente, non è frutto del *logo* astratto, e non deve essere in alcun modo confuso con l'oggetto creduto scisso dalla sua relazione al soggetto. Esso, l'oggetto inesistente, è quel genere di astratto che più volte si è definito come *astratto astrattamente concepito*, il quale, estraneo alla dinamica dell'atto, è, quindi, esso solo, realmente definibile come inesistente. Dunque, quando Gentile ha asserito che di Dio – l'oggetto del logo analitico – non può essere conosciuta l'esistenza, egli ha ambiguamente confuso le due definizioni di astratto, poiché l'astratto concretamente concepito, seppure posto fideisticamente nella scissione al soggetto, è necessariamente esistente, mentre solo l'astratto astrattamente concepito è inesistente.

eternamente¹²¹. Questa morte esiste e non nega né l'infinità né l'immortalità del pensiero, perché ne partecipa: è l'inattuale, il passato, l'intrascendibilità del cerchio concreto, termine della sintesi che rende il logo riflessione assoluta sull'esistente¹²².

La morte, dunque, o esiste nel cerchio infinito ed eterno del pensiero, o non esiste affatto¹²³, come quel nulla che l'uomo ritiene di intravedere oltre se stesso. Questo nulla, che pure vien proferito e nominato, è l'inesistente oltre l'intrascendibile orizzonte del pensiero, *nihil absolutum*, dicibile solo attraverso un'altra di quelle *positività riflesse* che il concetto posa, come un velo, sulla sconfinata inanità del non-essere.

¹²¹ Si crede, pertanto, che il discorso gentiliano sia del tutto congruente a quanto affermato da E. Severino, *Poscritto*, cit., p. 109, là dove egli afferma: «se dunque esiste un momento dell'immutabile – l'apparire attuale –, in cui si realizza una rivelazione processuale dell'immutabile, questo divenire non è più incompatibile con l'immutabilità dell'essere, perché in esso – non più inteso secondo la definizione alienata della non verità dell'essere – non va perduto nulla dell'essere e quindi non va perduto nemmeno nulla di quell'essere che è l'apparire dell'essere. Il divenire, la storia e le vicende del mondo non aumentano e non diminuiscono l'essere, appunto perché il divenire è il comparire e lo sparire dell'essere».

¹²² Sul ruolo determinante di quello che si è più volte nominato come "l'astratto concretamente concepito", scrive L. Scaravelli in *La logica dell'astratto nel sistema dell'idealismo attuale*, cit., p. 56: «l'astratto cioè va colto nello stesso ritmo della dialettica come il suo costituirsi, nel momento del suo sorgere come attività viva effettivamente capace di costituire col suo processo l'incremento dello spirito stesso nella sua massima autocoscienza: dev'essere la limpida attività cosciente, trasparenza piena dell'autocoscienza ond'è in essere, solida base intensamente feconda di attuale vigore costruttivo, su cui ed in cui lo spirito raggiunge la totalità del suo valore».

¹²³ Eppure, come si è visto nel caso dell'ignoto e della morte, Gentile non riuscì a tenere sempre ferma questa macroscopica distinzione interna al suo sistema. Anzi, spesso le sue argomentazioni tendono a compromettere le definizioni dell'astratto astrattamente concepito e di quello concretamente concepito. M. Visentin alla nota 30 del suo *Il concetto attualistico della religione*, in *Il neoparmenidismo italiano*, vol. I, cit., p. 255, chiarendo come l'astratto astrattamente concepito, nella filosofia gentiliana, altro non sia che "nulla", nota: «sebbene poi, come abbiamo visto, anch'esso (l'astratto astrattamente concepito) venga, alquanto arbitrariamente, fatto rientrare nella dialettica del volere come suo contenuto (ruolo che, a rigore dovrebbe spettare all'astratto concretamente e non a quello astrattamente concepito [...])».

III – SUL PROBLEMA DELL’ASTRATTO. LA *MEDITATIO MORTIS* NELLA FILOSOFIA DI G. GENTILE.

IL SENTIMENTO E L’IMMORTALITÀ NELLA *FILOSOFIA DELL’ARTE*.

1. La crux philosophorum della meditatio mortis gentiliana.

Attraverso l’analisi condotta finora sono state prese in considerazione le prime due ampie sezioni testuali in cui Giovanni Gentile si è impegnato a dispiegare la sua controversa *meditatio mortis*; ovvero, nella fattispecie, i capitoli X e II compresi rispettivamente nella *Teoria generale dello spirito come atto puro* e nella Parte IV del *Sistema di logica come teoria del conoscere*. Pur privilegiando la lettura e il commento dei passi in cui il filosofo si è confrontato direttamente con la peculiare tematica della morte, la presente disamina ha congiuntamente approfondito la competenza del proprio intorno concettuale aprendosi all’esame di quei nessi argomentativi che si sono ritrovati saldamente inanellati alla tematica centrale presa in considerazione; come ad esempio nel caso delle indagini riguardanti i concetti di immortalità e di ignoto, analisi rivelatesi entrambe decisive per determinare l’esatto profilo della figura della morte all’interno della realtà attualisticamente intesa. Oltre questo primo genere di incremento tematico, però, si può indicare anche un ulteriore – e non meno rilevante – itinerario d’approfondimento all’interno dell’analisi dei due testi precedenti. La nostra disamina, difatti, non solo si è allargata a quei concetti che potrebbero definirsi “limitrofi” rispetto all’ampio tema della morte, ma si è anche occupata di dispiegare, per quanto possibile, i risvolti speculativi implicati da una più complessa e sfuggente indicazione teorica presente entro le sezioni testuali prese in esame; la quale, dapprincipio implicata nel più recondito sottosuolo speculativo della filosofia dell’atto, e solo in seguito pervenuta, a fatica, al piano esplicito dell’elaborazione del filosofo, si determina come la vera e propria *crux philosophorum* della riflessione gentiliana. Ci si sta riferendo, più determinatamente, a quell’assunto decisivo – che più di tutti caratterizza la *meditatio mortis* attualistica – tramite cui Gentile, impegnandosi nel tentativo di discriminare il limite esatto in cui il mortale si differenzia dall’eterno, assume che le determinazioni della realtà – i

pensati, gli *astratti concretamente concepiti* – rientrano nel cielo eterno del pensiero trascendentale – il *concreto* – e non in quello da sempre oscuro e mortifero del nulla oltre il pensiero – l'*astratto astrattamente concepito*. Ebbene, questa affermazione, oltre che risultare ovviamente fondamentale per la corretta comprensione del significato del concetto di morte prospettato dalla filosofia gentiliana, si contraddistingue invero anche per il suo ruolo determinante all'interno dello sviluppo dell'intera grammatica concettuale dell'attualismo; nonostante, poi, lo si conferma ancora una volta, essa si qualifichi come l'esito più controverso con cui questa disamina ha avuto a che fare. Affermare l'immortalità dell'astratto (concretamente concepito), infatti, non solo produce l'effetto speculativo di confinare la morte oltre l'orizzonte trascendentale, ma in più apporta la conseguenza teorica più generale di dover scorgere nel cuore di ogni molteplice sempre il medesimo battito: quello dell'unicità dell'atto pensante¹²⁴. Per queste ragioni, quindi, apparirà da subito evidente che un argomento di siffatta portata rappresenta l'abbrivio imprescindibile anche nei riguardi della corrente indagine.

Si tenti, allora, innanzitutto, di accostarsi maggiormente al perimetro speculativo della tesi suddetta. Deve stabilirsi una volta per tutte che questo caposaldo della riflessione gentiliana non riguarda, né la nozione di concreto, ovvero dell'*eterno* orizzonte trascendentale della realtà; né tantomeno la definizione dell'astratto, se con quest'ultimo termine si intende esclusivamente la *morta* materia giacente al di là

¹²⁴ Per questo risultato ermeneutico del nostro discorso, non si può concordare con l'interessante analisi di Salvatore Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 48, il quale ritiene di poter stabilire che l'atto gentiliano, seppure si configuri, nell'originaria intenzione del filosofo siciliano, come un «orizzonte che non tramonta e che lascia essere» tutti i possibili contenuti «senza divenire cosa mondana» anch'esso; e come un atto, quindi, inteso come pura forma, «compiuta come senso, ma anche assolutamente insatura come storia», prenda una piega ben differente nel corso della riflessione del filosofo. Nota infatti lo studioso, Gentile non riesce ad essere coerente con questa reale portata dell'atto appena delineata, egli «non è fedele sino in fondo alla formalità dell'atto, perché se lo fosse l'atto non potrebbe formularsi come autocoscienza [...] come autorealizzazione dell'Io [...] poiché l'atto non ha da realizzarsi in alcun modo in quanto è già compiuto [...] come ciò che deve continuamente compiersi». L'errore gentiliano sarebbe allora - secondo Natoli - l'errore dell'umanesimo: ossia il perseguimento dell'ideale del *regnum hominis* e del *dominio*. Questo era a tal punto auspicato da poter addirittura pregiudicare il formalismo puro dell'atto, tanto da indurre Gentile a preferire la configurazione dell'atto come autorealizzazione *soggettiva*. Nonostante il grande interesse di questa interpretazione si vuole sottolineare, che seppure sia senz'altro vero che Gentile spesso definisca l'atto del pensiero in termini volontaristici, ciò non deve distogliere dalla tesi fondamentale del suo pensiero, che riaffiora anche là dove sembrerebbe sopita: ovvero la tesi per cui l'atto possiede originariamente ed eternamente le sue determinazioni, sì che il loro rapporto non può essere letto all'insegna della categoria del *dominio* – il quale, infatti, presuppone una netta frattura tra soggetto e oggetto, tra *dominus* e *domus* (intendendo la dimora come cerchia di ciò che sta sotto il controllo del *dominus*). A conferma di questa tesi dell'impossibilità di una coerente caratterizzazione dell'atto nei termini di una volontà, si veda G. Sasso, *Intermezzo teoretico. La filosofia, il diritto, lo Stato*, in *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 263-315.

del concreto – o, più semplicemente, quell’astratto connotato in precedenza come *astrattamente concepito*. Il punto teorico imprescindibile, ma non per questo meno problematico, del discorso attualistico concerne piuttosto quel termine – che potrebbe designarsi solo per comodità come “intermedio” rispetto le due definizioni ricordate poc’anzi – costituito dall’astratto dinamicamente inserito *entro l’eternità* del concreto – ovverosia quell’astratto ormai canonicamente indicato come *concretamente concepito*¹²⁵.

È in quest’ultimo elemento concettuale che si trova riposto il senso della tesi al centro del nostro discorso; la quale, si potrebbe dire, Gentile non si precluse mai di adottare nell’elaborazione della sua *meditatio mortis*, senza tuttavia mai decidere di dipanarla esplicitamente nelle sue conseguenze e implicazioni speculative. Se, quindi, può assumersi che la filosofia attualistica dimostra espressamente e a più riprese gli assunti teorici per cui – detto molto sinteticamente – il concreto è immortale, mentre l’astratto (*astrattamente concepito*) è mortale; non può nel contempo stabilirsi che essa riservi la medesima accortezza argomentativa per l’asserto, altrettanto fondamentale e ricorrente nei suoi testi, per cui ad assicurarsi lo statuto d’eternità nel suo sistema, non è, a ben vedere, il solo termine del concreto, ma anche quello dell’astratto *concretamente concepito*.

Sebbene Gentile non si sia esattamente profuso nel chiarificare questo risvolto speculativo della sua filosofia, attraverso le precedenti disamine si è comunque arrivati a rintracciare la ragione fondamentale che si ritiene lo abbia spinto ad affermare che il pensato (l’astratto *concretamente concepito*) non muore e che, anzi, si mantiene eternamente entro la soglia dell’esistenza – nell’atto del pensiero (il concreto) che tutto pone. Difatti, si è osservato: se le determinazioni prodotte dal concreto si rivelassero mortali, esse andrebbero a creare, con il loro annichilimento, un vero e proprio vuoto d’essere in quella che invece non può che concepirsi come l’incorruttibile distesa del pensiero. Pertanto, essendo autocontraddittorio anche solo supporre l’atto pensante come un elemento

¹²⁵ Esso non è semplicemente definibile come un concetto *intermedio* tra quelli di *concreto* e di *astratto astrattamente concepito* poiché non risiede in un luogo spurio *tra* il pensiero e il nulla; bensì, questo genere di astratto, ossia il pensato prodotto dal pensiero, compone lo stesso *concreto*, formandone il corpo e la materia.

suscettibile di una qualsivoglia compromissione – poiché se anche si reputasse compromesso esso verrebbe comunque confermato nella sua assoluta esistenza di pensante – il filosofo è necessitato dalle stesse implicazioni della sua riflessione ad assolutizzare anche i molteplici prodotti del trascendentale: giacché, posto che il pensiero non è equivocabile nella saldezza del suo statuto, anche le sue parti, di conseguenza, non possono sottrarsi all'infinità del loro orizzonte.

Senonché, e da qui diparte tutta la compagine di problemi che hanno dato luogo alla gran parte delle oscillazioni testuali precedentemente prese in esame, il concetto stesso di *morte* si rivela oltremodo ambiguo all'interno della concertazione sistematica dell'attualismo. Infatti, non solo Gentile non sempre si preoccupa di porre l'accento su quel cospicuo risvolto della sua dottrina per cui deve asserire che l'astratto concretamente concepito è immortale; ma, per di più, egli si ostina a indicare con l'equivoca espressione “morte”, tanto l'esser *nulla* dell'astratto astrattamente concepito, quanto una certa fase della *vita* della determinazione concretamente concepita inserita nell'eternità del concreto. Sì che, nel condurre una lettura affrettata, si potrebbe certamente restare persuasi che nei testi attualistici, a conti fatti, ad andare incontro all'ineluttabile destino del decadimento – inteso, quest'ultimo, come annichilimento della determinazione – sia, tanto l'astratto senza alcun rapporto alla realtà concreta (l'astratto astrattamente concepito), quanto quello che costituisce le stesse membra del pensiero (l'astratto concretamente concepito). Sussistendo questo rischio, dunque, come si è già avuto modo di sottolineare nei precedenti commenti, la sola opportunità per non cadere in gravi fraintendimenti ermeneutici è data dalla messa a punto di un attento e rigoroso discrimine tra i due sensi gentiliani del concetto di “morte”.

La morte dell'astratto *astrattamente* concepito consiste nel suo essere avvinto dal *nulla* di pensiero (e quindi di realtà) che esso è già da sempre. Questo genere di morte non accade in un dato momento della vita dell'oggetto, ma è lo stato perenne in cui quest'ultimo si trova avviluppato senza possibilità di redenzione; sì che, mai, nemmeno per un istante, ad esso è dato partecipare all'esistenza del trascendentale. Una morte siffatta, quindi, non è che un altro dei nomi – come quelli, ad esempio,

di natura, materia, oggetto – che Gentile lascia precipitare nella nullità dell’astratto, oltre la sola regione vivente del concreto.

La morte dell’astratto *concretamente* concepito, invece, è un evento che accade nel momento in cui il pensato, da oggetto attuale della coscienza, *diviene* un contenuto *passato*. Ciò non significa, però, che questo divenire del contenuto, per compiersi, richieda il declino della determinazione dall’orizzonte dell’essere a quello del nulla. L’astratto cambia muta, potrebbe dirsi, ma non corpo¹²⁶; giacché esso si compone essenzialmente, in ogni suo momento (presente o passato che sia), della stessa materia ideale ed eterna del concreto. Pertanto, così come deve asserirsi che l’autentica e sola realtà della coscienza pensante è se stessa in virtù dei suoi prodotti, nello stesso tempo deve anche svolgersi l’affermazione inversa, per cui è opportuno tenere sempre a mente che ogni determinazione pensabile del tutto è, essa stessa, *in corde suo*, pensiero.

Accertare e stabilire la netta discrasia tra le due valenze del concetto di morte nel sistema actualistico rappresenta allora il solo modo possibile per non lasciar dileguare dai testi quella tesi fondamentale – ma non già per questo sempre chiara ed esplicita – per cui *l’astratto concretamente concepito è immortale*. Difatti, se si confondessero l’uno con l’altro i diversi sensi che Gentile adotta per descrivere le due situazioni speculative viste poc’anzi – di chi muore perché è già da sempre nulla e di chi muore in quanto diviene eternamente –, il “declino” eterno dell’astratto *concretamente* concepito rischierebbe sicuramente di essere frainteso con il genere di caducità di ciò che muore in quanto originariamente smarrito nel nulla¹²⁷; con la conseguenza che a quel punto risulterebbe impossibile anche solo

¹²⁶ Ci si potrebbe chiedere, però, se perlomeno “la muta” che il corpo dell’astratto cambia valicando l’atto da un lato all’altro del suo tempo – dal presente al passato della conoscenza ad esempio – vada nel nulla: ebbene, si dovrà rispondere di no. L’astratto cambia muta nel senso che esso, esattamente come il concreto, diviene, ma non al modo di un suo andare nel nulla (nemmeno nel senso di un andare nel nulla di una sua parte – la muta), bensì, nel senso di un suo apparire e scomparire nell’orizzonte del pensiero. L’immagine della muta occorre allora semplicemente per rendere materialmente visibile la coltre d’apparire che investe l’astratto allorquando esso è pensato, e non certo per rimandare ad un suo capitolare nel nulla.

¹²⁷ Fraintendimento, che, secondo la nostra prospettiva, può essere rilevato, ad esempio, all’interno dell’importante ermeneutica proposta da G. Bontadini, *Come oltrepassare Gentile*, cit., Sansoni, Firenze 1966, p. 10, che infatti considera: «secondo il Gentile, la risoluzione del logo astratto nel concreto [...] non è un guadagno storico, che, una volta conseguito, debba essere passato all’archivio [...], ma qualcosa di permanente [...]. Il pensiero, cioè, dovrebbe continuamente, strutturalmente, alienare da sé l’oggetto, per poi rifarne il recupero. In tale situazione il formalismo assoluto si presenta come un traguardo definitivo – proprio in quanto mai definitivo! – e come limite insuperabile.

cogliere i passaggi testuali in cui il filosofo suggerisce il complesso concetto di una *morte immortale*.

Ora, se è vero che, tanto in queste pagine, quanto nei commenti alle opere precedenti, si è molto insistito sulla necessità di fissare la peculiarità del principio attualistico per cui “l’astratto è immortale” – e lo si è ritenuto indispensabile poiché, a ben vedere, tale assunto indica la caratteristica precipua della filosofia gentiliana, al pari delle altre più note e lampanti tesi per cui il concreto è eterno e l’astratto astrattamente concepito è nulla –; è pur vero che anche un’altra ragione ci ha spinto a sottolineare la rilevanza dell’argomento suddetto. Questo secondo motivo concerne il legame tra le due opere già prese in esame – *Teoria e Logica*, in cui appunto il filosofo ha posto positivamente l’assunto dell’immortalità dell’astratto – e lo scritto gentiliano su cui, ora, dovrà imperniarsi la presente analisi, ovverosia *Filosofia dell’arte*¹²⁸ (1931).

A tal proposito, si deve innanzitutto considerare che la tesi sostenuta da Gentile, per cui sia il concreto sia l’astratto concretamente concepito devono intendersi all’insegna dello statuto dell’immortalità, non solo intensifica e qualifica il carattere, si potrebbe dire, “eternizzante” del suo sistema, ma nello stesso tempo costringe la sua speculazione ad affrontare un’acuta difficoltà ad essa strettamente congiunta: quella concernente l’effettiva possibilità di dimostrare – di nuovo, posta l’eternità *sia* del concreto *sia* dell’astratto concretamente concepito – la *scaturigine del divenire* all’interno di una realtà siffatta¹²⁹.

[...] Questo teorema del formalismo assoluto è l’ultima rilucenza della filosofia, presa nel senso della millenaria tradizione. È teorema *speculativo*, in quanto per speculativo si intende, appunto, il riferimento all’Intero. È speculativo, perciò, in quanto posizione dello stesso piano speculativo. Ma con l’attualismo il piano stesso resta deserto. Appunto perché, su quel piano, tutto viene dialettizzato».

¹²⁸ Opera che E. Paci, *Esistenzialismo e storicismo*, Mondadori, Milano 1950, p. 53, definisce «di puro pensiero»; mentre M. di Lalla, *Vita di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1975, p. 447, commenta: «il ritorno al tema della speculazione su *La filosofia dell’arte* esprime, in realtà, il bisogno tutto gentiliano non solo di meditare ancora sul concetto di forma, demone inquieto e prevaricante della sua filosofia, ma l’esigenza di padroneggiare attraverso l’eterno filtro della costruzione teoretica quel dato artistico che è stato la prima spinta della lunga riflessione del pensatore».

¹²⁹ M. Pirrone, *Il concetto della storia nella filosofia di Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. XI, cit., p. 399, scriveva: «un eterno che è attività e non si risolve nel tempo è un concetto contraddittorio e genera un dualismo insanabile. [...] Genera un dualismo insanabile perché il fatto nasce dall’atto, l’oggetto dal soggetto, il reale dallo spirito, ma lo spirito non si pone nel reale, non nasce dal reale e nel reale, il soggetto dall’oggetto e nell’oggetto, l’atto dal fatto e nel fatto. Si interrompe così il circolo tra lo spirito e la realtà di cui si vede per così dire solo un semicerchio».

Ebbene, proprio l'ostinata volontà gentiliana di risolvere, una volta per tutte, questa problematica così dolorosamente confitta nel suo sistema, rappresenta il fuoco prospettico attraverso cui indagare le pagine della *Filosofia dell'arte* – anche se, in realtà, tale difficoltà, essendo stata occasionata dalla tesi dell'eternità dell'astratto, aveva iniziato ad affliggere il pensatore fin dalla stesura delle sue opere precedenti; in cui appunto quell'assunto era già stato compiutamente formulato.

Filosofia dell'arte è uno dei testi più complessi all'interno della produzione del filosofo, e la ragione della sua difficoltà risiede nel fatto che a rivelarsi estremamente critica è la strettoia teorica da cui Gentile, in quest'opera, tenta di divincolarsi¹³⁰. Ammettere, così come egli aveva ammesso – anche se spesso soltanto oscuramente –, uno statuto eterno per le determinazioni del pensiero immortale, insinuava, infatti, proprio al centro del suo sistema, il sospetto che l'atto pensante, ben lungi dal poter essere qualificato come il perpetuo *fieri* sempre libero dalle proprie oggettivazioni, assumesse piuttosto le sembianze della Gorgone, dalla cui impietrata immutabilità l'attualismo aveva sempre cercato ostinatamente riparo¹³¹. Come poter coordinare, quindi, il principio cardine del *divenire* del pensiero, con quell'altro, pur irrinunciabile, dell'*eternità* del concreto e delle sue interne figurazioni astratte?

¹³⁰ L. Scaravelli, *Critica del capire e altri scritti*, cit., p. 119, a proposito della rilevanza di quest'opera, dopo aver indicato i tre principi che si intrecciano entro il problema della *libertà* – ovvero il principio della *concretezza*, della *spontaneità* e della *razionalità* – e dopo aver segnato alcune delle differenze più sostanziali tra i sistemi kantiano e hegeliano in merito a questo intreccio concettuale, prende in considerazione l'attualismo gentiliano affermando: «per quanto nella *Riforma della dialettica hegeliana* il Gentile venga ponendo le basi della sua concezione nel polemizzare con la struttura del divenire hegeliano, a me pare che non si possa cogliere nella sua piena profondità e interezza il significato di quei principi che, interni all'atto puro, stanno a fondamento della sua assoluta realtà e concretezza, se non si collega la *Riforma della dialettica hegeliana* con la *Filosofia dell'arte*. Perché solo in quest'opera una delle basi necessarie alla purezza dell'atto puro, cioè la sua assoluta e vera spontaneità, ha quel carattere che è indispensabile per essere veramente assoluta spontaneità».

¹³¹ Ivi, p. 125, Scaravelli, discutendo esattamente la suddetta problematica con cui l'attualismo si trovava a dover fare i conti, nota: «nella *Teoria Generale dello Spirito* ed in qualche capitolo della terza parte del *Sistema di Logica*, l'attività spirituale pare a volte una spontaneità che si fa concreta realizzandosi direttamente nella propria produzione, ossia fondendosi con lei: producendo cioè immediatamente la necessità dell'assoluta razionalità: $A = A$. Ma una attività di questo genere [...] anche se producesse la totalità, vi si fonderebbe analiticamente, come la forza fisica si fonde nel mondo fisico, come la *causa sui* si fonde nella Sostanza. E non sarebbe Spirito. Anche se non vi si fondesse con identità schiettamente analitica, questa non analiticità non avrebbe tuttavia ancora quella struttura originariamente e pienamente dialettica che è necessaria ad una concezione veramente spirituale della realtà; e ciò che riuscirebbe a produrre sarebbe pur sempre “necessità”; cioè, in fondo, sarebbe sempre natura. E non potrebbe produrre nulla di più».

Il testo che verrà preso in esame rappresenta il più strenuo tentativo gentiliano di fornire una risposta a questa asperità¹³²; eppure, lo si vuole anticipare, esso si contraddistingue, più che per il raggiungimento dell'effettivo e reale risolvimento della problematica suddetta, per il profondo aggravamento che tale questione, del rapporto tra divenire ed eterno, subisce nelle sue pagine. Appaiono paradigmatici, a questo proposito, i contrastanti rilievi che Gentile avanza nel celebre capitolo IV della Parte I dell'opera, dal titolo *Il sentimento*; e nel più trascurato, ma non per questo meno rilevante, capitolo V della Parte II, dedicato al tema dell'*Arte immortale*. Ora, pur senza anticipare i precipui contenuti delle sezioni testuali che saranno oggetto della nostra analisi, si vuole però perlomeno avvertire che, anche in questo caso, come già era avvenuto nei riguardi del commento dedicato alla *Logica*, il tema a cui questo lavoro è dedicato, ossia quello della *meditatio mortis*, non apparirà immediatamente implicato nelle considerazioni gentiliane che verranno prese in esame. Queste ultime, difatti, *a tutta prima*, saranno esclusivamente dedicate al problema, già indicato come il più preponderante, concernente la possibilità di dimostrare la scaturigine del divenire nella regione eterna del pensiero. Si dovrà pertanto rammentare che, anche se non esplicitamente coinvolto nell'argomentazione, in realtà, è proprio quel particolare concetto, che può emblematicamente circoscriversi nella definizione di "morte immortale dell'astratto" (concretamente concepito), ad aver dato luogo alle considerazioni gentiliane di *Filosofia dell'arte*. Sì che, può certamente stabilirsi che, nelle pagine di quest'opera, il fondamento teorico concernente l'immortalità dell'astratto – o, in altri termini, della morte immortale di quest'ultimo – è ben presente, seppur non dichiaratamente, anche là dove non sembrerebbe immediatamente coinvolto. Nella seconda parte dell'indagine, invece, quella riguardante il capitolo intitolato *Arte*

¹³² Asperità che viene rilevata anche da Gianfranco Morra, *La storia nel pensiero di Giovanni Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. X, cit., p.350, il quale, esponendo ed acconsentendo ad alcuni studi condotti da Nicola Petruzzellis (docente di Filosofia Teoretica nelle Università di Bari – dal 1951 al 1958 - e Napoli - dal 1959 -, nonché fondatore delle riviste filosofiche *Noesis* e *Rassegna di scienze filosofiche*), scrive: «Il Petruzzellis ha colto con acutezza l'aspetto più problematico e controverso del pensiero gentiliano: la sintesi tra storia e filosofia, o, ch'è lo stesso, tra tempo ed eterno, molteplicità e unità, risulta invero un trionfo dell'eterno sul tempo. Una volta raggiunta l'unità, ogni possibilità di reintrodurre la molteplicità appare preclusa in maniera definitiva. L'attualismo si configura veramente come la filosofia dell'assoluta conclusività. Per questo, nonostante il Gentile continui a battere l'accento sul momento individuale ed "esistenziale" dell'atto puro, che è eterno solo in quanto vive *in tempore*, il suo attualismo nullifica la storia, perché nullifica il tempo e la molteplicità».

immortale, il tema della morte apparirà congiuntamente a quello, già anticipato dal titolo, dell'immortalità; presentando peraltro qualche analogia strutturale con il capitolo X della *Teoria generale*.¹³³

Anche l'opera *Filosofia dell'arte*, dunque, si scoprirà essere un particolare banco di prova per mettere a fuoco le tematiche su cui il presente lavoro si incardina sin dal principio; solo che questo testo proporrà i fondamentali assunti attualistici ad un livello di complicazione ulteriore, a causa dell'ormai inaggirabile questione riguardante la relazione tra eterno e divenire. È, difatti, proprio alla luce di questa asperità, il filosofo nella Prefazione – datata 1930 – della sua opera sente necessario avvertire il lettore che la sua filosofia, in queste pagine, «ne esce alquanto mutata d'aspetto»¹³⁴. Nel commento a queste controverse pagine gentiliane si tenterà quindi di rendere conto della *misura* in cui questa affermazione è da ritenersi vera e precipua¹³⁵.

2. L'attualismo tra le istanze dell'eternità e del divenire.

La questione principale che percorre il testo *Filosofia dell'arte*, come anticipato, è quella relativa alla dimostrazione della *scaturigine del divenire* entro l'orizzonte trascendentale del pensiero immortale. Il filosofo, avendo definito nelle sue opere precedenti l'atto pensante come principio eterno dei pensati, e, soprattutto, questi

¹³³ Che l'opera *Filosofia dell'arte* contenga dei rimandi al X capitolo della *Teoria generale* viene sottolineato anche da G. Sasso, *La questione dell'astratto e del concreto*, cit., p. 365, il quale però tiene a specificare la suddetta connessione con il IV capitolo dedicato al *sentimento* piuttosto che con quello volto ad indagare l'*Arte immortale*; egli scrive: «ne *La Filosofia dell'arte*, nel capitolo che di questo libro costituisce forse il centro e la parte, comunque, più interessante, e che, come si sa, è dedicato alla questione del sentimento, si leggono in realtà, al riguardo, considerazioni notevoli, che non si erano prima incontrate se non quando, nella *Teoria generale*, Gentile aveva, come di scorcio, affrontato il problema della morte. In questo singolare libro di estetica, che non è infatti propriamente un libro di estetica, il sentimento rivela invece intero il suo volto. E dischiude perciò la questione non solo del morire, ma anche bensì del nascere e del vivere».

¹³⁴ G. Gentile, *Filosofia dell'arte*, cit., p. V.

¹³⁵ Dopo aver anch'egli ricordato l'avvertimento gentiliano, A. Negri, *Le teorie estetiche di Giovanni Gentile*, cit., p. 27-28, scrive: «è significativo, del resto, che la *Filosofia dell'arte* si inserisce in una situazione particolare dello svolgimento storico dell'attualismo, una situazione in cui si ripropone il problema del rapporto particolare-universale o, se si vuole, scienza-filosofia, attraverso il quale si riconfigura il rapporto logica formale-dialettica, storia-filosofia ecc. E il problema, si badi, si ripropone in un momento in cui nasce, per così dire, l'eresia in seno stesso alla chiesa, in un momento in cui, cioè, nella mente di qualche discepolo si fa strada, e non poco sotto la suggestione di Croce, la preoccupazione che veramente l'atto possa trasformarsi in una mostruosa unità mistica. In quello stesso momento, attraverso la *Filosofia dell'arte*, avverte lo stesso Gentile, il sistema riesce, come abbiamo visto, un po' mutato di aspetto. Ed invero la cattedrale del sapere assoluto, che sembrava essere stata costruita con la *Teoria* e il *Sistema di logica*, riceve, alle fondamenta, e da parte dello stesso costruttore, coraggiosi colpi di piccone: ma tant'è: sono colpi di piccone che Gentile assesta, in realtà, alla falsa immagine che, della sua cattedrale, si sono fatta amici e avversari».

ultimi come eterni contenuti del primo, si viene a trovare, in questo periodo della sua produzione, nella problematica situazione teorica di dover comprovare una delle sue tesi fondamentali: ovverosia, quella secondo cui il principio cardine del suo sistema, il pensiero, lungi dall'essere immota stasi, è piuttosto qualificabile come un orizzonte eternamente diveniente¹³⁶.

Ora, nonostante ci si trovi ancora ad una fase iniziale del discorso, secondo una certa prospettiva potrebbe già apparire necessario imputare al rilievo critico da noi appena mosso una grave disattenzione nei riguardi delle argomentazioni gentiliane fin'ora esaminate. Contro la considerazione che taccia l'attualismo di inconcludenza nei riguardi della dimostrazione del divenire, si potrebbe infatti ritenere doveroso sottolineare la rilevanza di quella sezione testuale, contenuta nel capitolo II della Parte IV della *Logica*, in cui il filosofo fornisce un effettivo chiarimento circa il genere di moto che dovrebbe poter spettare all'atto sempre in *fieri* del pensiero. Ci si riferisce, con più esattezza, al passaggio espositivo – precedentemente analizzato¹³⁷ – in cui Gentile si impegna a descrivere il divenire dell'astratto all'interno dell'orizzonte immutabile del concreto, attraverso l'elaborazione di una suggestiva *metaforica*; la quale, come si ricorderà, espone il passaggio del pensato dal presente al passato della coscienza al modo di un'oscillazione tra due stadi: quelli di *luce* e *ombra*. Stando all'immagine forgiata dal filosofo – in cui, appunto, la *luce* segna il momento della *presenza* attuale dell'astratto nella coscienza, mentre l'*ombra* ha il compito di fissare il passaggio del pensato ad un momento spirituale *passato* – potrebbe quindi asserirsi che nell'attualismo il divenire, lungi dal rimanere non direttamente tematizzato, consiste nella variazione morfologica (da ombra a luce, da luce a ombra) di un contenuto (l'astratto); il quale transita, entro la regione immortale del concreto, da un momento *eternamente* presente, ad uno *eternamente* passato. In altri termini, per la concezione attualistica, il divenire della

¹³⁶ A conferma dell'impellenza della problematica suddetta si legga quanto asserisce G. Sasso, , *La questione dell'astratto e del concreto*, cit., p. 373: «il rischio era che, eterno l'atto, eterno il fatto, eterno il superamento che, nel suo auto costituirsi, l'uno fa dell'altro, l'identità e l'immobilità si rivelassero come l'essenza di ciò che Gentile aveva presentato nel segno della *Unruhe*, del divenire e dell'inquietudine [...]. Questo era il rischio, e qualcosa, anzi, di assai più grave. Era la certezza che, pensate nei termini in cui Gentile le pensava, né la *Unruhe* né la κίνησις, e, insomma, l' "essere come divenire", avrebbero mai potuto essere ottenuti altro che con le parole».

¹³⁷ Cfr. il par. 8 del precedente capitolo.

determinazione si determina come il succedersi necessario di due stadi all'interno del pensiero; una prima fase in cui l'astratto è, e non può non essere, nel presente della coscienza, una seconda fase in cui esso è, e non può non essere, nel passato del pensiero. In questo modo, quindi, il divenire sarebbe intendibile come un evento compatibile con l'eternità dell'astratto, in quanto il genere di oscillazione in cui esso si esplica non costringerebbe la determinazione ad imbattersi nel nulla della morte, e nel contempo neppure minerebbe dall'interno l'immortalità del pensiero concreto.

Senza dilungarsi ulteriormente nella discussione della dottrina del divenire esposta nella *Logica*, potrebbe quindi osservarsi che la riflessione gentiliana, da questo punto di vista, al contrario di quanto dichiarato dal rilievo critico da cui si è partiti, non pare certo sprovvista di strumenti concettuali atti a fornire una compiuta esposizione del *fieri* inerente all'atto trascendentale; ma, anzi, sembrerebbe di poter addirittura azzardare l'ipotesi che il filosofo, già nella *Logica*, sia riuscito in linea di principio a rendere possibili le istanze dell'eterno e del divenire richieste con egual forza dal suo sistema – appunto attraverso la concettualizzazione di quello che potrebbe ricapitolarsi come il divenire eterno dell'astratto nell'immortale regione del concreto.

Eppure, nonostante si debba riferire un indubbio peso speculativo all'esposizione metaforica gentiliana ricordata poc'anzi – giacché quest'ultima resta, in ogni caso, un originale tentativo descrittivo nei riguardi della tesi concernente l'eterno sopraggiungere delle determinazioni del pensiero –, deve anche notarsi che una tale formulazione lascia però sostanzialmente inappagata l'esigenza di correlare all'esposizione del *fieri* dell'atto una necessaria e prioritaria dimostrazione del *principiarsi* di questo stesso *fieri*. Detto altrimenti, che Gentile si sia soffermato nella “descrizione” del modo tramite cui le determinazioni eterne soggiungono entro la regione immortale dello spirito, non fornisce, nel contempo, entro il suo sistema, la *prova* ultima e indubitabile che questo divenire, *de facto*, così dettagliatamente delineato, abbia, anche *de iure*, legittimamente a svilupparsi. Sì che, ci si potrebbe anche spingere a sostenere che il filosofo, nel *Sistema di logica*, sia giunto a stabilire

esattamente la *modalità* della sopraggiungenza eterna dell'astratto nel concreto; ma, ciò nonostante, non si potrebbe altresì asserire che egli sia contemporaneamente riuscito a dimostrare il *movente* per cui una tale sopraggiungenza effettivamente *dovesse* verificarsi. In una battuta potrebbe dirsi, quindi, che se Gentile ha dimostrato il *come* del divenire della realtà, non anche gli è riuscito di dimostrare il *perché*.

Ora, per cogliere più specificamente la difficoltà che abita nell'alveo della dimostrazione del divenire dell'eterno è sufficiente soffermarsi su un punto particolarmente spinoso che la concerne. Si vuol porre l'accento sulla seguente considerazione: nel momento in cui Gentile – tramite la metaforica del divenire di luce e ombra – propone la tesi per cui tanto il presente, quanto il passato dell'astratto sono momenti eternamente realizzati nel pensiero, egli immette necessariamente, tra le righe della sua dottrina, anche un altro assunto; ovvero quello secondo il quale la coscienza attuale deve poter contenere, *già da sempre*, espliciti in se stessa, sia la totalità dei suoi contenuti, sia la totalità dei momenti presenti e passati in cui questi ultimi si concretizzano. In questo modo, il tentativo gentiliano di scorgere autenticamente la presenza del divenire nella regione immortale del pensiero incomincia a configurarsi come un compito assai arduo; poiché, stabilito che l'orizzonte eterno del concreto stringe a sé, da sempre, tutte le manifestazioni presenti e passate dei suoi contenuti, sorge il seguente ineludibile problema: da cosa potrebbe mai essere causato quella sorta di *sobbalzo* – il quale per l'appunto determina proprio la possibilità del divenire nell'atto – che, all'interno del pensiero eterno, produce la *successione* dei contenuti pensati e che, all'interno di essi, possibilmente il loro effettivo *trascorrere* da un eterno presente ad un eterno passato? Ci si potrebbe, quindi, chiedere: se ogni oggetto e momento della realtà è necessariamente assicurato alla sua relazione con l'atto originario, come potrebbe mai scaturire un “cambio di scena” da un oggetto ad un altro, da un momento presente ad uno passato?¹³⁸

¹³⁸ In altri termini, Gentile doveva trovare un concetto all'interno del suo sistema che fosse in grado di giustificare, da un lato, la scintilla del divenire, dall'altro, l'eternità del pensiero – e dei pensati. Il medesimo problema che si pone E. Severino – pensatore la cui riflessione, nei capitoli precedenti, si è mostrata possedere più di un punto di comunanza con l'attualismo gentiliano –, allorquando, nel '65, si propone di prospettare un significato di “creazione” – termine anche questo caro a Gentile – libero dai lasciti nichilistici della tradizione. Severino, *Poscritto*, cit., p. 115, scrive: «se la

Alla luce di queste problematiche risulta evidente, allora, che la pur preziosa concezione gentiliana del divenire – per cui il *fieri* dell’atto consiste nel trascorrere dell’astratto da un eterno presente ad un eterno passato –, più che rappresentare la soluzione alla questione del divenire, si configura piuttosto come la vera e propria apertura delle difficoltà in seno al sistema attualistico.

Come anticipato, il più eminente tentativo di risposta alla criticità suddetta – ossia, di nuovo, all’asperità riguardante la dimostrazione dell’effettiva sussistenza di quello che si è definito come il *sobbalzo* dell’astratto all’interno dell’orizzonte del pensiero trascendentale –, il filosofo lo elabora nel capitolo IV della I Parte della *Filosofia dell’arte*, in quella sezione testuale dedicata alla trattazione del concetto di *sentimento*. Dunque, sarà proprio quest’ultimo elemento centrale dell’opera, con il suo complesso profilo speculativo, ad impegnare tutta la prima parte della nostra trattazione; poiché attraverso l’analisi della concettualizzazione gentiliana del sentimento si tenterà di comprendere se, all’interno della grammatica speculativa dell’attualismo, sia plausibile confidare in un’autentica prova della sussistenza della scaturigine del divenire entro l’eterno¹³⁹. Si leggano, pertanto, a conclusione di questo discorso preliminare, le parole con cui Gentile, in esergo al capitolo IV, circostanzia la figura del sentimento all’interno della sua filosofia. Egli scrive:

‘creazione’ viene interpretata in termini di essere e di non essere – se cioè viene interpretata come implicante la possibilità di non essere (onde di una certa dimensione dell’essere si dice che sarebbe potuta non essere o potrebbe non essere: *vertibilitas in nihilum*) –, allora il concetto di creazione è l’esplicita negazione della verità dell’essere. Ma se la creazione viene interpretata come una determinazione che riguarda l’apparire e lo sparire dell’essere, la creazione è allora un’autentica *possibilità* della verità dell’essere. Una possibilità – e cioè un problema: il problema appunto del rapporto tra lo sfondo dell’apparire e la storia del contenuto dell’apparire». Un problema, questo di un divenire libero dal nichilismo, che invece non appare concettualizzato pienamente nel pensiero di G. Bontadini – pur essendo egli un neoscolastico piuttosto eterodosso, estremamente vicino all’attualismo, e maestro di Severino –, che difatti come nota C. Fabro, non riesce ad abbandonare il concetto di creazione adottato dalla tradizione teologica nonostante avesse anch’egli aderito al principio parmenideo. Fabro, *L’alienazione dell’Occidente*, cit., pp. 80-81, scrive: «Bontadini deve decidersi: se si pronunzia per Parmenide, deve accettare anche l’unico senso accettabile del divenire – quello che, per la verità dell’essere, ciò che diviene è appunto l’eterno, il quale può divenire non certo in senso nichilistico ma rivelandosi processualmente cioè processualmente. Il nulla implicato nel divenire (e nella creazione), secondo la metafisica classica e secondo quella neoclassica del Bontadini, non si può certamente dire che sia un “dato” ovvero qualcosa che “appare” nell’esperienza e tanto meno che risponda all’esigenza della ragione. [...] Ciò a cui allora Bontadini deve decidersi è l’accettazione del principio dell’idealismo attualistico, da lui proclamato fin dal principio della sua carriera portandolo fino in fondo. In quest’orizzonte infatti la suprema unità e permanenza del molteplice che si manifesta è l’apparire trascendentale; e “io” sono l’apparire trascendentale».

¹³⁹ Secondo L. Scaravelli, *Critica del capire*, cit., pp. 125-126, Gentile riuscirebbe a rispondere pienamente al problema suddetto del suo sistema, proprio attraverso le pagine della *Filosofia dell’arte*; difatti l’eminente critico asserisce molto chiaramente che: «nella *Filosofia dell’arte* [...] ogni legame con il naturalismo nascostamente operante all’interno della dialettica viene troncato col troncamento delle radici il residuo di andamento sintetico kantiano che ancor si conserva nel fondo dello spirito quando la sua attività si esplica come continua produzione del proprio espandersi, come attività che si esplica per ininterrotta contiguità».

Questa soggettività, immediata e pure dialettica, questa pura forma soggettiva d'ogni pensiero, in cui l'arte consiste, se si vuol chiamare con un nome del comune vocabolario, non può dirsi se non *sentimento*[.]¹⁴⁰

Questo breve passo testuale, nonostante la sua sinteticità, già racchiude le tre principali caratteristiche tramite cui si dovrà, in seguito, connotare il concetto di sentimento. La prima peculiarità riguarda la sostanziale identità del sentimento alla natura *soggettiva* dell'arte; la seconda caratteristica che gli si annette concerne invece il suo caratterizzarsi come una soggettività *immediata*; mentre la terza definizione, ad esso connessa, attiene a qualche *dialetticità* intrinseca alla sua natura – seppur questa dialetticità, come appare già ovvio, dovrà costituirsi in tensione rispetto al precedente carattere dell'immediatezza.

Dunque, per poter affrontare direttamente la questione di nostro interesse, ossia il tentativo di risoluzione gentiliano al problema del divenire mediante la messa in campo del concetto di sentimento¹⁴¹, ci si dovrà dedicare innanzitutto alla chiarificazione delle tre caratteristiche concernenti quest'ultimo elemento: ovvero la sua soggettività, immediatezza e dialetticità.

3. Il filo aureo del soggetto: l'arte e il sentimento.

Per approcciarsi alla prima caratteristica intrinseca al concetto di sentimento, per comprendere quindi in che senso debba essere intesa la natura prettamente soggettiva e artistica di quest'ultimo, è necessario sospendere già al suo esergo l'analisi del IV capitolo della *Filosofia dell'arte*. La ragione per cui si è portati ad interrompere temporaneamente la lettura, appena impostata, di questa sezione testuale, deriva dalla presenza non trascurabile di certi eminenti passaggi argomentativi contenuti nell'ampia parte introduttiva dell'opera; nei quali il filosofo

¹⁴⁰ G. Gentile, *Filosofia dell'arte*, cit., p. 144.

¹⁴¹ Interessante la breve trattazione del legame tra il concetto di sentimento disimpegnato dalla filosofia gentiliana e quello presentato invece da Rosmini, prospettata da D. Faucci, *La funzione del "sentimento" nel pensiero di Giovanni Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. V, Sansoni, Firenze 1951, pp.85-148, il quale avverte, p. 85: «nella tesi di laurea *Rosmini e Gioberti* del 1987, che il Gentile considerava più tardi contenere un nucleo essenziale del suo pensiero, possiamo trovare già nettamente individuato un concetto che doveva, in vario modo ma costantemente, accompagnare lo svolgimento di tale pensiero con una funzione, a nostro parere, decisiva. È questo il rosmينiano concetto di sentimento».

si preoccupa di fornire al lettore i primi elementi concettuali atti a comprendere rettamente cosa debba intendersi per arte – e quindi per natura soggettiva e artistica – in una prospettiva strettamente attualistica. Sì che, prima di iniziare l'analisi vera e propria del capitolo di nostro interesse, pare fruttuoso dedicare una breve disamina a questi primi accenni gentiliani relativi alla natura dell'arte, del soggetto, e, congiuntamente, del sentimento. Dunque, il filosofo, nel capitolo intitolato *L'umanità dell'arte*, scrive:

Se si divide tutto il pensabile tra quella parte dell'essere che si può dire sia lo stesso uomo, in generale, e quella parte che costituisce il resto del pensabile, l'arte non è fuori della prima parte. E come l'uomo non può spogliarsi di se stesso, così non può privarsi dell'arte, e non può non trovarla dentro di sé come un aureo filo intessuto alla trama della sua vita. [...] Dalle forme più umili dell'arte primitiva alle più elevate e complicate dei popoli culti è un abbraccio sempre più possente che lo spirito umano dà a tutte le cose materiali che lo circondano, o di cui egli si circonda, per assimilarle e farne espressioni dell'inesauribile vita che gli sgorga di dentro; vita di sentimento onde tutto si anima e parla e s'innalza in un mondo superiore a quello delle cose materiali e finite.¹⁴²

Il primo significativo dato concettuale attribuibile al termine attualistico dell'arte, come appena emerso dal testo, consiste nel suo qualificarsi come una prerogativa dell'esser sé dell'uomo. Scindendo idealmente il cosmo del concreto tra colui che pensa – l'uomo – e il mondo pensato – ciò con cui l'individuo ha a che fare –, l'arte è quindi da intendere inequivocabilmente come un elemento appartenente alla prima regione del pensante. Essa compone la soggettività, non al modo di una qualità contingente, di un carattere che possa competere o meno alle inclinazioni dell'individuo, poiché, al contrario, secondo l'icastica definizione che Gentile ne fornisce, l'arte si prospetta niente meno che come l'«aureo filo» intrinseco all'intera vita soggettiva. Essa può essere paragonata ad una fibra, quindi, se non è un caso che il filosofo ne metta in luce la qualità aurea, che spicca, *rilucendo*, su tutta la restante “materia” noetica di cui è composto l'uomo.

¹⁴² G. Gentile, *Filosofia dell'arte*, cit., pp. 6-7.

Stando al presente quadro testuale, dunque, in cui pare proprio che Gentile abbia tutta l'intenzione di voler analizzare la realtà – l'orizzonte concreto del pensiero trascendentale – attraverso la scissione di questo orizzonte nei suoi termini del pensabile e del pensante, dell'oggetto e del soggetto, e di demarcare quindi una netta differenza tra il lato costituito dal mondo (l'oggetto, il pensabile), e quello invece determinato dall'uomo empirico (il soggetto, il pensante); ebbene, posto questo, parrebbe di dover ulteriormente suddividere quest'ultima regione soggettiva anche tra la sua "placida" estensione noetica e ciò che in essa invece emerge come elemento di rilievo, preponderante rispetto a tutto il resto. Una suddivisione, questa appena prospettata, che a tutta prima non sembrerebbe riguardare anche il termine oggettivo del rapporto; il quale, nella sua semplicità materiale, non pare contenere al suo interno particolari punti di spicco o rilucenza, determinandosi come il pensato tutto ugualmente compreso nella mossa conoscitiva del soggetto.

Ora, è interessante notare che il termine dell'arte, così circostanziato, non solo va a rappresentare effettivamente la qualità più nobile del pensante, ma addirittura giunge a toccare il punto di massima verticalità dell'intera realtà; dal momento che questo «aureo filo» connaturato al soggetto, elevandosi sul "corpo" del pensante, inevitabilmente giunge a sopravanzare anche rispetto al mondo pensato. Seguendo questa ipotesi interpretativa, quindi, sembrerebbe di poter rappresentare l'orizzonte della realtà concreta, non più con l'usuale figura del *circolo*¹⁴³ – all'interno del quale risiedono, alla pari, le due metà del cosmo –; ma, piuttosto, secondo la traccia di una *retta* che, dalle cose del mondo si innalzi all'uomo, e da quest'ultimo prosegua fino al vertice dell'arte.

Questa della retta, però, potrebbe effettivamente sembrare la figura più adatta a rappresentare il rapporto dei piani della realtà concreta, solo se si tralasciasse ciò che il filosofo soggiunge subito dopo le dichiarazioni appena considerate. Egli,

¹⁴³ Emblematica su tutte le numerose occorrenze in cui Gentile richiama alla figura del circolo risulta la trattazione che ne fa nel saggio *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia* contenuto in G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pp. 138-149. Figura del circolo, che, come nota C. Fabro, *L'alienazione dell'Occidente*, cit., p. 128, giunge fino alla speculazione di E. Severino (nel testo di Fabro nominato come "S.") che la tramuta così: «gli attualisti nostrani, al seguito di Gentile, assolutizzano l'atto di coscienza come unico portatore dell'essere, unità di contenuto e atto e regola di se stesso che S. fa confluire in Totalità [...] mediante il circolo del "cerchio"».

infatti, dopo aver stabilito che l'arte è l'«aureo filo» del soggetto, e che essa quindi si illumina al «vertice» del reale, afferma che proprio per via di questa capacità artistica, l'uomo non solo vive nel mondo, ma addirittura è in grado di far a sua volta vivere il mondo, trasfigurandolo in se stesso, spiritualizzandolo. In questo senso, allora, è vero che l'arte si illumina del suo significato più proprio solo allontanandosi progressivamente dal piano oggettuale della realtà; ma la ragione di questa «ascesa» non si spiega se non alla luce di una via del «ritorno», al termine della quale l'arte incontra nuovamente il fondo della realtà che si era lasciata alle spalle. Sì che, ancora una volta, a ben vedere, la figura concettuale più pertinente a descrivere la riflessione del filosofo, è quella di un *circolo*; nel quale la realtà si manifesta all'insegna del consueto moto dialettico proposto dalla speculazione dell'attualismo¹⁴⁴.

Chiarito questo, però, devono muoversi due ulteriori osservazioni nei riguardi di quell'evento per cui l'arte soggettiva si ri-volge a tramutare la sorda materialità dell'oggetto in spirito. La prima osservazione guarda a tale avvenimento *ex parte subiecti*; difatti, è importante sottolineare che l'azione dell'arte nei confronti del mondo non è da intendere come un evento irripetibile causato da un'individualità d'impronta, potrebbe dirsi, visto il tema dell'opera, geniale¹⁴⁵; perché, piuttosto, la spiritualizzazione dell'oggetto da parte del soggetto dev'essere concepita come la naturale conseguenza derivante da un qualsiasi atto noetico dell'uomo rivolto alle cose. Dacché, è lecito affermare che ogni qual volta il soggetto pensa l'oggetto, quest'ultimo diviene immediatamente capace di parola e di vita. La seconda considerazione che deve muoversi, invece, riguarda il fatto della trasfigurazione soggettiva del mondo *ex parte obiecti*. Sembra di poter asserire, difatti, che

¹⁴⁴ L. Scaravelli, *Critica del capire*, cit., p. 126, a proposito del rapporto tra il sentimento, o spontaneità, e gli oggetti, scrive: «la spontaneità o sentimento fondamentale della *Filosofia dell'arte*, è infatti attività originaria che non dà luogo ad una costruzione a tipo sintetico, neppure in modo larvato, perché produce un oggetto che non coincide con l'oggetto in cui è concreta la riflessione. [...] La produzione della spontaneità è, cioè, produzione che ha un «suo» oggetto; e la presenza di questo suo oggetto la fa in sé, *ab origine*, pienamente dialettica. La sua attività sostiene in sé ciò che viene producendo, e lo pervade di *circulata melodia*, che è l'unità trasparente da cui tutte le cose sorgono e si formano ed in cui refluiscano e scompaiono».

¹⁴⁵ La figura del genio trova una sua precipua trattazione nel capitolo II, dal titolo *Genio, Gusto, Critica*, della Parte II della *Filosofia dell'arte*. Interessante, inoltre, legare questo aspetto della riflessione gentiliana alle considerazioni svolte da A. Plebe, *Importanza del concetto gentiliano di inattualità dell'arte*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. XI, cit., pp. 197-202, rispetto alla critica gentiliana dell'individuazione psicologica nell'arte.

mediante l'azione dell'uomo sul mondo, e anzi, più specificatamente, attraverso l'azione mossa direttamente dal vertice artistico della soggettività, anche l'oggetto vada infine suddiviso secondo una sua interna assiologia. Dunque, se dapprincipio, considerando la prima grande suddivisione (ideale) proposta da Gentile tra una regionemondana e una umana, il primo termine oggettivo sembrava non incorrere in nessun genere di specificazione al suo interno (a differenza di quello soggettivo, il quale si distingueva proprio per la presenza, ad esso intrinseca, della sua peculiare capacità artistica), ora, anch'esso incomincia a mostrare un certo diffalco interiore tra il suo semplice esistere come mondo e il suo esistere come mondo "artefatto" per mano del soggetto¹⁴⁶. Soltanto in quest'ultimo caso, infatti, per influsso della proprietà aurea dell'uomo, il mondo si anima e parla, si innalza e vive, superandosi rispetto alla sua condizione precedente. Eppure, detto questo, si deve anche prestare attenzione al fatto che Gentile precisa che la potenza artistica soggettiva vivifica le cose materiali *assimilandole* a sé; di modo che queste, a ben vedere, nella loro massima rilevanza ontologica, non possono concepirsi semplicemente come il punto di spicco intrinseco al mondo; poiché esse, da spiritualizzate, si elevano allo stesso piano del soggetto, abbandonando del tutto, parrebbe, le vecchie spoglie materiali e mondane.

In questo senso allora non può semplicemente rilevarsi che entrambi i termini della realtà, mondo e uomo, risultano abitati da un elemento di verticalità all'interno del loro dominio; poiché quella che dovrebbe essere caratterizzata come la qualità più nobile del mondo oggettivo, in realtà, non è determinabile se non come la sua compiuta sintesi con il soggetto: di modo che, se il soggetto, innalzandosi al livello dell'arte, resta pur sempre intrinseco al suo dominio, l'oggetto invece, nel massimo grado ontologico concessogli, travalica i suoi confini, venendo tratto a vivere in quella che inizialmente si è definita come la regione ontologica opposta rispetto alla

¹⁴⁶ Ci si potrebbe chiedere, però, a riguardo di questa distinzione tra mondo e mondo artefatto, se Gentile in questo modo non stesse riponendo all'interno del suo sistema un'esistenza naturalistica del mondo al di là del suo rapporto con il soggetto. In effetti, in questa sede testuale non si trovano elementi argomentati per dipanare meglio tale questione, ma già si anticipa che questa problematica verrà trattata ampiamente nella prossima analisi dedicata al testo *Genesi e struttura della società* (attraverso l'analisi dei concetti di *cosa* e *persona*).

sua¹⁴⁷. Per questa ragione, il circolo della realtà tra soggetto e oggetto, piuttosto che costituirsi per un equo *bilanciamento* intrinseco al rapporto tra i due termini della realtà – bilanciamento secondo cui entrambi dovrebbero restare nel loro “lato” della realtà concreta –, si determina più che altro a partire dallo *squilibrio* connaturato alla mossa noetica con cui il soggetto conosce l’oggetto – mossa attraverso cui il soggetto si apre alla comprensione dell’oggetto, lo assimila in se stesso, e lo induce ad abbandonare la sua passata posizione (di semplice cosa) all’interno della realtà.

La dialettica tra uomo e mondo, dunque, conchiuso il suo circolo, stabilisce che il primo termine, mediante l’atto artistico, non possa più essere definito solo come un semplice uomo – poiché esso diviene piuttosto un soggetto “colmo” del mondo appena conosciuto¹⁴⁸ –; ma soprattutto tale dinamica trasfigura il secondo dei suoi termini, in modo che l’oggetto, per influsso dell’arte soggettiva, non possa più essere definito come un mondo al di là dell’uomo, ma come un oggetto intrinsecamente animato e spiritualizzato, un oggetto che non appartiene più alla regione delle cose, bensì all’istanza tutta soggettiva dell’individuo.

A questo punto, chiarito il genere di rapporto che deve intercorrere tra il soggetto artistico e il suo oggetto, Gentile aggiunge ancora qualcosa nei riguardi di una tale dialettica, e più specificamente circa la modalità dell’azione dell’arte sul mondo.

Questo ulteriore elemento concettuale, che si vuole ora mettere in luce, è legato a quell’aspetto, già ricordato in precedenza, per cui l’atto creativo dell’uomo non è definibile come una capacità esoterica e arcana, privilegio di pochi individui. Esso, piuttosto – e Gentile sottolinea più volte questo aspetto –, dev’essere inteso come

¹⁴⁷ Questa sintesi appare quindi sbilanciata a favore del soggetto, poiché il mondo si soggettivizza, ma il soggetto non si oggettiva a sua volta. A questo proposito L. Scaravelli, *Critica del capire*, cit., pp. 126-127, nota: «la circolarità del sentimento fondamentale può dar luogo alla realtà pienamente e concretamente spirituale, senza trasformarsi in “applicazione” automatica od in cieco impulso e in dinamismo espansivo, perché la struttura originaria che forma la sua essenza le impedisce d’essere un principio che si dialettizza immediatamente con l’universalità della necessità. E il mondo che verrà formando questa circolarità essenziale della spontaneità, questa dialettica *tutta polarizzata verso il soggetto*, come dice il Gentile nel IV capitolo della II parte della *Filosofia dell’arte*, potrà esser pieno e concreto mondo spirituale perché è fin dall’origine radicalmente spirituale».

¹⁴⁸ D. Faucci, *La funzione del “sentimento” nel pensiero di Giovanni Gentile*, cit., p. 135, nota: «nella filosofia gentiliana il concetto di atto spirituale ha certo raggiunto il grado di massima coerenza dell’assunto idealistico, ma ha con ciò stesso assottigliato il tesoro di esperienza umana che la tradizione idealistica rappresenta, nel proprio “perfetto” schema dialettico. Ma giunto a questo punto ha, in un certo senso, dovuto riparare alla irriducibile astrattezza logica del suo formalismo, assumendo un ben concreto, carnoso contenuto, il contenuto sentimentale, cuor dei cuori».

la qualità che contraddistingue ogni soggettività umana, come il carattere preminente di ogni individuo pensante. Ebbene, è proprio a partire da questa peculiare naturalità dell'arte, che essa viene ulteriormente connotata dal filosofo come una *vita di sentimento*, e che quindi essa viene definita un'esistenza capace, semplicemente in virtù della sua datità, di assimilare l'intera mole della materialità che le si presenta dinnanzi, senza alcuno sforzo e nello stesso istante in cui si accorge del mondo. Questo dettaglio ulteriore, relativo alla capacità trasfigurante del soggetto, che il filosofo pare utilizzare per accrescere la percezione della semplicità e dell'agio con cui il soggetto conoscitivo assimila il mondo oggettuale dinnanzi a sé, trova un qualche rimando, peraltro, anche in un elemento che Gentile introduce quasi *en passant* nel primo passaggio testuale citato – quello estrapolato dal IV capitolo e citato a conclusione del paragrafo precedente. In quell'occasione, difatti, il filosofo, oltre a descrivere l'arte come *soggettività immediata* ma nello stesso tempo *dialettica*, soggiunge che essa, «se si vuol chiamare con un nome del comune vocabolario, non può dirsi se non *sentimento*». Ebbene, l'impressione che si ricava da queste ultime operazioni argomentative gentiliane, volte ad omologare il concetto di arte a quello – più comune, ma, proprio per questo, anche più efficace – di sentimento, è che il filosofo volesse meglio esplicitare la sussistenza di un *sovrappiù* di potenza concernente l'attività creatrice dell'uomo: un supplemento di forza derivante proprio dalla natura semplice, primigenia, istintuale di un'arte prima di tutto sentita, patita, incarnata nel soggetto. L'arte, allora, è talmente connaturata al soggetto, che a quest'ultimo è sufficiente *sentire* per essere autenticamente artista, per raggiungere la vetta della propria personalità, e, quindi, per trarre a sé tutto il mondo. Un uomo, questo descritto dal filosofo, che parrebbe quindi quasi divino, anzi, di più, quasi paragonabile al termine attualistico del concreto, all'orizzonte trascendentale della realtà: e difatti, si chiede, non è forse vero che un individuo, la cui stessa apertura noetica coincide, *lato sensu*, con la “creazione” di mondi e realtà spirituali, appare in tutto e per tutto consimile a quella attività suprema che fin'ora si è sempre descritta come lo spirito concreto?

Dunque, come si è visto, la questione concernente lo statuto dell'arte e del sentimento all'interno del sistema attualistico, si profila densa di problematicità già a partire dalla descrizione del primo carattere che Gentile gli attribuisce: quello della *soggettività*. Difatti, che genere di soggetto sia, quello artistico, non è esattamente chiaro: da un lato, Gentile si riferisce ad esso come se stesse discutendo la natura di un individuo prettamente umano, e, dunque, empirico; ma dall'altro lo descrive come un io capace di spiritualizzare la realtà del mondo, di sintetizzare in se stesso l'oggetto; di modo che la sua differenza rispetto a quello che si è sempre definito l'Io concreto e originario della realtà sia quanto meno sfuggente. Si legga, a questo proposito, un altro passaggio argomentativo, in cui il filosofo descrive quello che continua a definire come un individuo umano, caratterizzandolo, però, secondo una naturale e originaria potenza noetica. Egli scrive:

L'uomo, si può dire insomma, è naturalmente artista; e non ha bisogno di cercare fuori di sé quello che si dice arte. Da quando albeggia in lui la coscienza, per tutta la vita, in ogni condizione e maniera di vivere, egli si trova davanti, dentro la sua propria coscienza, questa luce dell'arte.¹⁴⁹

Alla luce di quanto appena letto, si cerchi allora di fare il punto della situazione. In primo luogo, da queste pagine introduttive che Gentile impiega per determinare il perimetro speculativo attribuibile al concetto dell'arte all'interno della sua riflessione, è emerso che il soggetto possiede nel suo animo una capacità artistica; la quale si configura niente meno che come la qualità più nobile e preziosa in seno all'individuo. In secondo luogo, il filosofo ha affermato che attraverso questa facoltà artistica connaturata, l'uomo trae verso la propria individualità l'intero mondo, rattivandolo, spiritualizzandolo, assimilandolo al palpito della sua parola. In terzo luogo, infine, si è evinto che l'atto artistico, nella sua potenza sintetica, si configura originariamente come un immediato e istintuale sentire. Ebbene, è proprio questo sentimento – o capacità artistica – ad essere paragonato, nell'ultimo passaggio testuale considerato, alla *luce* appartenente ad ogni uomo, in ogni tempo e ad ogni condizione.

¹⁴⁹ G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., p. 9.

A questo proposito è interessante notare come Gentile, da un lato, descriva l'arte come una luce *sempre* accesa nella coscienza – un lume che arde, quindi, «in ogni condizione e maniera di vivere» –, avvicinandone il concetto, anche in questo caso, a quello del costante e imperituro Io concreto e trascendentale; ma che, dall'altro lato, avverta la necessità di sottolineare come il sentimento altro non sia che un punto della soggettività; tanto che esso emerge – e spicca – dall'*interno* della coscienza. Se l'azione dell'arte, allora, *intensive* pare identica al concreto, di certo non può essere paragonata all'orizzonte del trascendentale da un punto di vista *extensive*: essa, difatti, non è che un momento noetico con un suo preciso perimetro gnoseologico entro lo spirito. Dacché, allora, si *dovrebbe* poter stabilire una volta per tutte che la linea argomentativa adottata da Gentile non intenda indicare in alcun modo l'identità tra il sentimento e il concreto; nonostante restino poi degli equivoci punti di comunanza tra questi due concetti¹⁵⁰.

Pertanto, in conclusione, si può tentare di delineare brevemente il significato della prima caratteristica concernente il concetto di sentimento, affermando che esso è *soggettivo* nel senso che è quella luce già da sempre accesa all'interno della spiritualità dell'uomo, e da cui diparte, come dire, l'appetito noetico dell'individuo nei confronti del mondo. Il sentimento, dunque, è una soggettività perché, pur non coincidendo con l'interezza dell'uomo, segna la scaturigine della potenza attraverso cui quest'ultimo acquisisce la sua propria e peculiare natura: quella di artista, di agente che spiritualizza la realtà traendola a sé. Il sentimento, ancora, è soggettivo poiché coincide con l'afflato che rende il soggetto in grado di sé stesso, perché è la volizione primigenia capace di far scaturire il fiotto della vita soggettiva nelle cose, ravvivandole e innalzandole allo spirito¹⁵¹.

Ora, detto ciò, come si ricorderà, all'esergo del IV capitolo della sua opera *Filosofia dell'arte*, Gentile non ha qualificato il sentimento semplicemente per il suo carattere

¹⁵⁰ Tuttavia, si dovrà tenere a mente questa che ad ora è definibile esclusivamente come un'apparente inclinazione teorica del filosofo, anche nel proseguo della lettura del testo.

¹⁵¹ G. Cogni, *Il problema di Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. V, cit., p. 58, scrive: «la vera scoperta originale della *Filosofia dell'arte* non è l'affermazione che l'arte sia prevalentemente sentimento, o che l'arte sia anche pensiero, come ogni altra attività umana; ma che il reale sia nella sua profondità sentimento; e la natura stessa, non soltanto dell'uomo, ma di ogni creatura sia nella sua interiorità appunto sentimento».

soggettivo. Egli lo ha definito, difatti, come una soggettività, sì, ma tesa tra due istanze, ossia quella immediata e quella dialettica. Pertanto, nel proseguo della nostra analisi, si prenderanno in considerazione proprio queste ulteriori connotazioni del sentimento, e lo si farà tornando al capitolo precedentemente lasciato in sospenso.

4. *Il sentimento tra immediatezza e dialetticità. Parte I.*

Proseguendo nell'indagine del concetto di arte – che d'ora in poi, però, si vuole avvertire, verrà per lo più considerato secondo la categoria del *sentimento* – si dovrà ora affrontare l'analisi della seconda caratteristica che lo concerne. Infatti, come si è avuto già modo di osservare *in nuce*, all'inizio del IV capitolo della *Filosofia dell'arte*, Gentile descrive il concetto centrale di suo interesse attraverso tre qualità: quella della soggettività, quella dell'immediatezza e quella della dialetticità¹⁵². Sì che, in virtù dell'ordine stabilito dal pensatore, a questo punto è necessario considerare il carattere *immediato* che appartiene al sentimento e all'arte; il quale viene affrontato specificamente in uno dei paragrafi centrali della sezione di testo di nostro interesse – ossia il sesto, dal titolo *Il sentimento e la sua dialettica*. Ebbene, già le prime considerazioni svolte da Gentile risultano particolarmente significative per la delineazione del sentimento come un elemento soggettivo *immediato*. Egli infatti scrive:

Dal sentimento al soggetto che lo prova non si giunge. Il sentimento non è cosa che possa passare da una mano all'altra. Dal soggetto, che è coscienza, e prima di tutto coscienza di sé, si può bensì giungere al sentimento, come ad ogni altro concetto, non privo di contenuto, relativo alla vita interiore. Ma che è poi questo sentimento? Un non so che, come una volta fu detto di

¹⁵² L. Scaravelli, *Critica del capire*, cit., p. 116, ritiene di poter invece indicare l'essenza del concetto di sentimento, o spontaneità – come egli preferiva denominarlo – attraverso un'unica formula: $\text{non-A} = \text{A}$. Si leggano le sue parole: «si ha spontaneità se l'attività che va oltre A, non solo non ripete A, ma neppure è obbligata a formare un B determinato a priori. Se “dovesse” formare un B determinato, la spontaneità sarebbe simulata, o almeno limitata. Occorre invece che possa determinare un *quid* che non è A, senza che di questo *quid* sia prestabilita la natura, cioè un *quid* indicabile semplicemente e puramente come *non A*». Per quanto questa formulazione si riveli estremamente significativa, prima di acconsentire ad una siffatta schematizzazione, noi seguiremo Gentile nella sua esposizione del concetto di sentimento.

una specie di sentimento: qualche cosa, che ognuno sente e nessuno sa dire precisamente che cosa sia.¹⁵³

Il sentimento è una *soggettività immediata*: questi i primi due caratteri che Gentile segna per connotare il concetto centrale del capitolo. Esso è una soggettività, perché, come si è evinto poc'anzi, rappresenta il vertice noetico dell'uomo, la capacità di quest'ultimo di trarre a sé il mondo *spiritualizzandolo*. Eppure, avverte ora il filosofo, il sentimento è, nello stesso tempo, un punto d'immediatezza incomprensibile allo stesso soggetto – se, come deve ammettersi, ogni comprensione passa per la mediazione tra il sé e il suo oggetto (sia pure, questo, il sé come pensato). Strana affermazione questa: il sentimento è una soggettività immediata, una capacità soggettiva contraddistinta radicalmente dalla sua apertura all'altro (quindi dalla sua istanza mediana), che, però, non può essere colta dal soggetto. Parrebbe un vero e proprio paradosso; Gentile difatti accosta al medesimo elemento concettuale due caratteri – la soggettività (o, in altri termini, la mediatezza) e l'immediatezza – che, a tutta prima, sembrerebbero escludersi a vicenda. Affermare, come il filosofo afferma nel passaggio testuale appena citato, che il sentimento – che ha precedentemente definito soggettivo e mediante – non può essere colto nella sua essenza dal soggetto – di cui rappresenta, però, l'«aureo filo» –, sembrerebbe creare un vero e proprio cortocircuito logico in seno all'esposizione del pensatore.

A ben vedere, tuttavia, la discrasia che pare svilupparsi tra i caratteri del sentimento non è tale, né da costringere alla costituzione di un *aut-aut* tra i due lati del concetto oggetto d'indagine, né da obbligare a smentire il guadagno speculativo conseguito innanzi – ossia quello per cui si è accertato che il sentimento vige all'interno del perimetro della soggettività come una capacità *mediante* il “sé” con il “mondo”. Il sentimento, difatti, secondo la prima definizione che se ne è data, non semplicemente partecipa della vita dell'individuo, bensì arriva a segnarne il vertice più alto. È dunque in questo scarto volumetrico, che viene a svilupparsi all'interno dello stesso soggetto, tra il sentimento e il restante “corpo” soggettivo, che risiede

¹⁵³ G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., p. 152.

la ragione per cui il filosofo può ora asserire che dal primo elemento non si giunge al secondo. Si può quindi dar conto del motivo per cui il rapporto tra il soggetto e il suo apice (il sentimento) si configura solo unilateralmente – di modo che il soggetto può giungere al sentimento, ma il sentimento non può arrivare al soggetto –, figurandosi il rapporto tra i due termini come se, all'interno del soggetto, il sentimento fosse quel vertice che non si volta mai indietro (al suo corpo soggettivo), perché sempre intento ad osservare innanzi a sé il mondo¹⁵⁴.

Il rapporto tra il soggetto e il sentimento, dunque, anche in questi sviluppi argomentativi appena considerati, non risulta in alcun modo inficiato, né messo in dubbio dal filosofo; tanto che l'iniziale e apparente problematicità ad esso concernente è risultata essere più che altro frutto di un repentino approfondimento dei termini implicati nella relazione. Gentile infatti ha fornito un ulteriore elemento speculativo nei riguardi del rapporto tra sentimento e soggetto: esso si è scoperto essere sbilanciato; poiché, come si è evinto, il termine del sentimento, seppure capace di vitalizzare l'intera realtà, non è in grado di dispiegare la stessa regione ontologica di cui fa parte, ovvero quella del soggetto¹⁵⁵. Il sentimento, difatti, ha affermato Gentile, non conosce il soggetto, poiché assolutamente privo di capacità "espressiva"; mentre, al contrario, la coscienza può avere menzione del sentimento, configurandosi essa come la naturale mediazione di sé e dell'altro (di qualsiasi altro)¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Si potrebbe notare, inoltre, che, non a caso, anche nei precedenti passi testuali analizzati, Gentile ha descritto il sentimento all'interno del soggetto come un'istanza che vivifica e spiritualizza le cose della realtà mondana, senza invece mai far cenno al genere di relazione che sussiste tra questo elemento e il soggetto: probabilmente, si vuol dire, il filosofo non ha discusso questo nesso tra il sé e il suo vertice noetico, proprio perché tale legame rimane un'incognita, perché il sentimento è quel vertice che guarda innanzi a sé, senza rivolgersi mai indietro.

¹⁵⁵ G. Cogni, *Il problema di Gentile*, cit., p. 65, spiega questa incapacità del sentimento così: «quest'atto interiore purissimo – che non è più soltanto l'atto puro della precedente speculazione gentiliana, ma è la sua interpretazione più profonda – si rivela come insieme la base dell'arte – che nella sua sostanza principale è sentimento – e della natura. [...] Quest'atto che noi sentiamo insorgere nella nostra profondità, una profondità che non ha spazio e quindi non si sa dove cominci veramente, se in noi, o in quelle remote origini in cui si leva il vagito di tutta la natura – si rivela come realmente identico con l'anelito di tutta la natura. La natura anch'essa, come quel frammento che ne siamo fisicamente noi, nella sua esteriorità è corpo, ma nella sua interiorità è energia, tensione, desiderio di forma e di vita, sentimento puro insomma. Perciò essa appare inconsapevole a chi limita la consapevolezza al terreno del pensiero riflesso, che distingue, senza ricongiungerli, il pensiero dal sentimento».

¹⁵⁶ Essendo, però, anche il sentimento capace di mediazione tra sé e il mondo, come si è visto precedentemente, non pare chiaro il motivo per cui esso non sia capace di mediarsi con il soggetto. Deve però ricordarsi che in questa sezione testuale Gentile vuole discorrere del lato immediato del sentimento, e non di quello dialettico; sì che, una tale discrasia potrebbe essere dovuta a questo focus interpretativo adottato dal filosofo.

Oltre questa indicazione, però, nel passaggio succitato, Gentile aggiunge un ulteriore rilievo relativo alla natura immediata del sentimento. Il filosofo, difatti, non solo afferma che il vertice dello spirito è incapace di trarre da sé l'esplicazione del soggetto, ma aggiunge anche che esso è, a sua volta, impassibile di definizione, al punto da definirlo come un vero e proprio «non so che». Ora, ciò che è interessante notare a questo proposito, è che, se per via di questa seconda osservazione – ossia quella per cui il sentimento coincide con un elemento di cui è impossibile delineare precisamente il profilo – Gentile arriva a definire questo concetto come un *non so che*; egli, stando alla prima osservazione svolta nei riguardi del sentimento – ovvero quella per cui il filo aureo della soggettività consiste in un elemento incapace di realizzare una piena conoscenza (nella fattispecie, esso si è visto incapace di conoscere il soggetto di cui è parte) – avrebbe potuto denominarlo, a rigore, come un *non sapere*.

Difatti, stando a quanto ricavato fin'ora dai passaggi testuali di questo IV capitolo, si può asserire concisamente che il sentimento, per via del suo carattere immediato, da un lato, *non può conoscere* il soggetto (appunto perché non è mediazione), e, dall'altro, a sua volta, in certa misura, *non è conoscibile* dal soggetto (sempre perché conchiuso nella sua puntiforme natura). Approfondendo questa stessa linea argomentativa, Gentile prosegue poi insistendo su questa seconda caratteristica del sentimento, per cui esso, configurandosi come un *non so che* d'impossibile decifrazione, diviene sempre più ineffabile allo sguardo del soggetto. Scrive infatti il filosofo che esso «non solo non è suscettibile di formulazione logica [...]; ma non si può dire nemmeno che sia materia d'arte, e che in questa trovi la sua piena espressione»¹⁵⁷. Tuttavia, se, come parrebbe da queste parole gentiliane, deve assumersi che il soggetto non è capace di alcuna mossa, né argomentativa, né tantomeno artistica, volta a strappare l'*immediatezza* del sentimento alla sua puntiforme esistenza *dentro* la coscienza, ebbene, appare chiaro che, all'interno di questo discorso del filosofo, incomincia a profilarsi una questione problematica abbastanza spinosa.

¹⁵⁷ G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., p. 153.

Difatti, come si ricorderà, Gentile ha inizialmente stabilito che, seppur il sentimento – a causa della sua immediatezza – non può arrivare a descrivere la struttura dialettica del soggetto, viceversa, quest'ultimo – attraverso la sua capacità mediatrice – risulta in grado di comprendere l'immediato. Ma, nonostante la chiarezza volutamente apodittica di queste asserzioni del filosofo, il suo discorso prosegue, *obtorto collo*, muovendo completamente verso un'altra direzione: si è visto infatti come egli affermi poco più avanti che anche la coscienza, infine, non può apprezzare il *minimum* rappresentato dal sentimento, né attraverso costrutti logici, né tantomeno artistici. Questo, si comprende immediatamente, rende sempre più difficile comprendere la reale portata della precedente affermazione gentiliana; dal momento che, il filosofo, pur avendo asserito che il soggetto – a differenza del sentimento – deve poter avere rappresentazione della sua parte immediata sempre rivolta verso il mondo, non fornisce alcuna indicazione circa l'esistenza di un ulteriore criterio o metodo che la coscienza possa utilizzare per decifrare l'immediatezza che vige al suo interno.

Dapprincipio, allora, si è acconsentito all'argomentazione gentiliana per cui il sentimento – configurandosi come l'apice del soggetto sempre rivolto al mondo che gli sta dinnanzi e mai alla coscienza che giace alle sue spalle –, non potesse essere in grado di dispiegare la sua origine noetica. Inizialmente, si è dunque ritenuto legittimo ammettere che il sentimento potesse essere – detto in una formula – un *non sapere*; e si è nel contempo acconsentito al fatto che esso, però, potesse a sua volta essere suscettibile di una qualche forma di conoscenza da parte del soggetto. Ebbene, proprio per questo, proprio perché a tutta prima si è accettata la sequenza argomentativa del filosofo, ora, riesce assai difficile poter comprendere appieno l'operazione attraverso cui Gentile tenta di ricalibrare il suddetto concetto anche secondo la definizione di *non so che* – rendendo così il sentimento un elemento impassibile d'immagine e rappresentazione da parte del soggetto. Difatti, se è comprensibile che il sentimento, in quanto immediato, non possa discorrere del soggetto che pure abita; non è altrettanto manifesto il motivo per cui invece il soggetto, essendo essenzialmente una capacità mediante, non possa

conoscere una delle sue parti. Seppure, quindi, il sentimento si costituisce come una, certo “eminente”, componente del soggetto, non si spiega perché esso possa essere considerato, *ex parte subiecti*, come un non-di-sapere, come un *nescio quid*. Eppure Gentile afferma apertamente che il soggetto, che pur deve avere menzione del sentimento, non può esprimere quest’ultimo né a parole né in immagine.

Nonostante il discorso gentiliano resti di estrema problematicità, si deve tentare per lo meno di comprendere cosa abbia portato il filosofo ad asserire, una di seguito all’altra, due tesi così nettamente contraddittorie. Ebbene, si consideri che, da una parte, Gentile non poteva in alcun modo ritenere che il soggetto pensante fosse, *simpliciter*, incapace di avere menzione del sentimento; per il semplice fatto che, altrimenti, sarebbe risultato impossibile anche solo prospettare qualsiasi notizia della inconoscibilità di quest’ultimo elemento concettuale. Pertanto, già la sola possibilità di poter *discorrere* della presenza di un punto d’immediatezza (inconoscibile) interno al soggetto, doveva apparire agli occhi del filosofo come una prova sufficiente della tesi per cui la mediazione è in grado di recare notizia dell’immediatezza e di offrirne una esaustiva significazione – giacché, certamente, non poteva darsi il caso inverso, ossia quello per cui fosse lo stesso sentimento a portare notizia di sé; ché, altrimenti, di esso, di questo sentimento capace di apportare notizia e conoscenza di sé, non si sarebbe potuta segnare alcuna differenza rispetto al circolo riflessivo dell’autocoscienza.

La situazione speculativa in cui il filosofo giunge a trovarsi, quindi, è delle più difficili: da un lato, egli è portato ad affermare che il soggetto può arrivare a comprendere l’“immediatezza” ad esso intrinseca, poiché, altrimenti, come si è visto, per la coscienza sarebbe impossibile anche solo poter *accennare* all’esistenza del sentimento; ma, dall’altro lato, questa stessa ammissione di una via d’accesso noetica all’immediato, implica che il soggetto, in qualche modo, tradisca la natura intrinseca del suo «aureo filo», trasfigurando quest’ultimo in una sorta di mediatezza nello stesso istante in cui lo pone. Difatti, come nota lo stesso Gentile: «un

sentimento conosciuto non è un sentimento ma una conoscenza»¹⁵⁸. Pertanto, è per questa intricata serie di motivazioni che si ritiene che il filosofo sia stato portato a stabilire, sia che il sentimento non può giungere alla coscienza, sia che quest'ultima, a ben vedere, può, sì, giungere al sentimento, ma solo a patto di trasfigurarne la natura¹⁵⁹.

Dunque, anche se, una volta pensato, viene tradito nella sua natura immediata, il sentimento resta un elemento, intrinseco al soggetto, che può essere conosciuto e pensato da quest'ultimo, tanto che la sua definizione icastica – di elemento conosciuto come inconoscibile – deve rimanere quella incontrata precedentemente: per la quale, quindi, il sentimento è definibile come un *non so che*. Si tenti, allora, di focalizzarsi maggiormente su questa definizione del sentimento, per comprenderne le esatte implicazioni all'interno del sistema attualistico.

L'immediato rappresentato dal sentimento non conosce e non si conosce (o, per lo meno, non si conosce più di quanto già non dica questa unica indicazione possibile), eppure, nonostante esso sia tanto un *non sapere*, quanto un *non so che*, sussiste proprio *nella* coscienza. Parrebbe, quindi, che Gentile stia affermando che all'interno del soggetto – ossia della mediazione – sussiste un punto d'immediatezza, ad esso inconoscibile, che si configura come un *non-sapere*, e pertanto come *negazione* di quel sapere che la soggettività rappresenta. Ma seguendo questa piega del discorso gentiliano, sembra iniziare a delinearsi, nell'argomentazione del filosofo, l'oscura possibilità che proprio nel pensante sussista un elemento puramente astratto, ossia un elemento impensabile perché fatto di materia non idealizzabile, o, in altri termini, parrebbe proprio che Gentile stia immettendo nel suo discorso l'assurda eventualità che un astratto *astrattamente* concepito possa far parte dell'orizzonte del concreto.

¹⁵⁸ Ibidem.

¹⁵⁹ V. Vitiello, *Identità e divenire. Giovanni Gentile: dal pensiero al sentimento*, cit., p. 97, citando un passaggio testuale dell'opera gentiliana che noi prenderemo in considerazione più avanti, ma che già da ora risulta comprensibile alla luce di quanto suddetto, nota: «il puro sentimento non è ravvisabile in pura luce di pensiero» – scrive Gentile. Ma se l'ombra scompare al sopraggiungere della luce, il limite è della luce, che non sa – non può – com-prendere, *cum-cipere*, *con-cipere*, l'ombra. *Il limite è del pensiero*. E quel pensiero che ritiene di non poter riconoscere il limite di se stesso senza varcarlo, è un pensiero incapace anzitutto di conoscere se stesso. Di conoscere se stesso dall'interno. Tutt'altro che pensiero infinito, anzi doppiamente limitato».

Se si concedesse spazio teorico alla circostanza appena prospettata, si dovrebbe equiparare il *sentimento* a quell'astratto che Gentile ha sempre definito come un *nulla* di pensiero. Una tesi, questa, evidentemente aliena al corpo della filosofia attualistica, ma che forse il filosofo incomincia in qualche modo a ipotizzare per tentare di dirimere una questione che percepiva con ancor maggiore urgenza all'interno del suo sistema; ovvero quella che si è già indicata essere la problematica più cogente della *Filosofia dell'arte*: la questione della *scaturigine del divenire*. Si torni, allora, al testo per verificare se una simile congettura sia effettivamente supportata dalle parole gentiliane, e per appurare se davvero l'asperità delle tesi proposte fin qui dal filosofo possa essere prodotta da un suo tentativo di accordare insieme il concetto della natura immediata del sentimento e quello, ben difficile a dimostrare nel suo sistema, del divenire. Gentile scrive:

Se il filosofo riuscisse per davvero a scaricare l'anima d'ogni elemento passionale, egli si priverebbe della vita: gli si spegnerebbe dentro ogni scintilla, e crollerebbero dentro di lui le colonne dell'universo. La forza che regge e sorregge l'animo, e nell'animo tutto che vi si accoglie ed incentra, è appunto il sentimento. Il quale è bensì sempre superato e come disciolto nel pensiero, che ha virtù di oggettivare e quindi alienare dal soggetto quel che altrimenti sarebbe affatto intimo a lui e tutt'uno con lui. Ma se al pensiero venisse una volta a mancare il sentimento che esso oggettiva, il pensiero verrebbe a lavorare nel vuoto, e cioè a cadere nel nulla.¹⁶⁰

In questo denso passaggio testuale, in effetti, il filosofo fornisce degli ulteriori indicatori concettuali che possono risultare utili a sbrogliare l'intricata congerie di concetti esposti fino ad ora. In questa occasione, difatti, si assiste ad un nuovo sviluppo della tesi gentiliana concernente il ruolo, di «aureo filo», del sentimento all'interno del perimetro della soggettività; sviluppo secondo il quale, però, questa volta, la rilevanza ontologica dell'immediatezza entro la mediatezza non riguarda il pregnante rapporto del primo termine – il sentimento – con il mondo (la sua capacità di spiritualizzare l'oggetto); bensì la sua essenziale potenza di far scaturire, all'interno dello stesso pensiero di cui è ospite, la *scintilla* della vita. Il sentimento, dunque – ed è bene fissare questa tesi di estrema rilevanza –, è il punto da cui

¹⁶⁰ G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., p. 154.

diparte la scintilla della vita del e nel pensiero. Questo nuovo prospetto teorico avanzato del filosofo, allora, rende già estremamente più persuasiva l'ipotesi, avanzata poc'anzi, di attribuire le asperità concernenti la definizione del concetto di sentimento alle difficoltà insite in quell'altra questione, che si è indicata come la fondamentale del testo, relativa alla possibilità della *scaturigine del divenire* in un atto di pensiero eterno (a tutta prima impossibile con il carattere mobile del divenire).

Il sentimento immediato, infatti, è appena stato definito da Gentile come la scintilla della vita dell'atto soggettivo, ossia come la potenza mediante cui le determinazioni del pensiero, gli astratti concretamente concepiti, possono trascorrere, da un istante presente ad uno passato, entro la coscienza che, pensando, li pone. Ora, però, posta la tesi, subito sorgono le difficoltà: difatti, come si accennava precedentemente, nei riguardi di questo ambiguo concetto del sentimento – inteso come immediatezza interna al dominio adamantino della soggettività –, il problema maggiore resta comprendere a quale livello specifico della realtà attualistica esso appartenga. In altri termini, l'ambiguità che riguarda questo concetto – che ora sappiamo interpretare come la scintilla del divenire nella coscienza –, non permette di comprendere se esso sia compossibile al pensiero – al concreto –, o se invece sia identico ad una delle determinazioni pensate – ossia all'astratto concretamente concepito –, o, ancora, se esso sia paragonabile a ciò che addirittura nega il pensiero – l'astratto astrattamente concepito. Il sentimento, difatti, è stato definito, rispettivamente, sia come «l'aureo filo» della soggettività (la luce che anima già da sempre la coscienza); sia come un *non sapere* (una determinazione del soggetto che, però, non ha strumenti per dipanare la mediatezza di quest'ultimo); sia come un *non so che* (un punto incomprensibile allo stesso soggetto). Tre diverse definizioni, quindi, che sembrano collocare il sentimento in tre ben distinte regioni della realtà: nel concreto, nell'astratto concretamente concepito, e, in ultimo, nell'astratto astrattamente concepito¹⁶¹.

¹⁶¹ Ben diversa, invece, la prospettiva circa il sentimento che presenta L. Scaravelli. Difatti, l'eminente critico fornisce di quest'ultimo concetto un quadro unitario e perfettamente integrato all'interno del sistema attualistico; egli, *Critica del capire*, cit., pp. 131-132, scrive: «perché la spontaneità sia vera e piena forma, cioè tale che abbia in sé la garanzia della propria validità, deve essere tale da poter mantenere nella concretezza stessa la realtà della propria costituzione, in base alla quale è forma assoluta. E mantiene infatti questa sua costituzione formale nella concretezza, in quanto la

La domanda che sorge, allora, è la seguente: il sentimento, inteso come la scintilla della vita del pensiero, a quale di queste tre definizioni deve appartenere per poter radicalmente assolvere al suo ruolo di *scaturigine* del divenire?

Nei passaggi testuali di questo paragrafo dedicato alla natura immediata del sentimento non si trova una risposta risolutiva a questa domanda. Al contrario, nell'ultimo passo considerato, paradossalmente, Gentile afferma qualcosa che contribuisce ad aggravare ulteriormente la suddetta questione: egli, infatti, dopo aver affermato che il sentimento, punto *indiscernibile* dal pensiero, rappresenta la scintilla della vita di quest'ultimo, profila, subito dopo, l'assurda possibilità che tale potenza possa venir meno; aggiungendo che, se un tale evento si verificasse, il risultato sarebbe quello, disastroso, del crollo dello stesso pensiero. Se, dunque, il sentimento venisse meno, il pensiero andrebbe «a cadere nel nulla». Certo, un evento assurdo e impossibile, questo, eppure non impossibile al punto da impedire al filosofo di doverne perlomeno esorcizzare il fantasma figurandoselo¹⁶².

Ora, il motivo che spinge Gentile a porre questa impossibile possibilità – per cui l'immortale per eccellenza potrebbe cadere nel nulla (potrebbe morire) se gli venisse a mancare il sentimento, ovvero se gli mancasse la folgore della vita e quindi del divenire – sembrerebbe sostanzialmente ricollegarsi alla volontà del filosofo di affermare la seguente tesi strutturale: ossia che il pensiero vive eternamente solo e soltanto a patto di *divenire* esso stesso. Una tesi, questa, che apparirebbe affatto difforme dalle più consuete asserzioni gentiliane, se non fosse per il modo in cui il filosofo lascia in sospeso la dimostrazione della sua veridicità:

concretezza assoluta, cioè l'atto puro, è una concretezza che ha la propria essenza e struttura nel conservare alla spontaneità la interna presenza del "suo oggetto", interno al proprio ritmo [...], proprio nello stesso tempo e per la stessa ragione che fonda la propria concretezza di atto puro nella unità di questa circolarità e della universalità della razionalità assoluta». In altri termini, quindi, secondo Scaravelli, se la concretezza dell'atto puro può essere indicata, nuovamente in una formula, come $A = B$, la spontaneità (non $A = A$) starebbe all' A della prima formula, mentre la razionalità (indicabile con la formula $A = A$) starebbe al termine B . Sì che, dovrebbe concludersi che l'atto concreto del pensiero altro non è che l'unità di quei distinti rappresentati dalla sua interna spontaneità e razionalità. Eppure, seguendo le parole gentiliane, la questione non sembra rientrare nel prospetto fornito così limpidamente da Scaravelli.

¹⁶² G. Sasso, *La questione dell'astratto e del concreto*, cit., p. 366, si esprime in merito a questo passaggio appena ricordato, scrivendo: «dichiarazione sorprendente, come si è detto. Anche solo ad ammetterla come ipotesi, la possibilità che il sentimento possa "mancare" al sentimento, e questo perciò cadere nel nulla, introdurrebbe nel quadro dell'idealismo attuale qualcosa come una rivoluzione o, almeno, la sua incombente minaccia. [...] Questa tesi non dovrebbe, nel quadro dell'idealismo, trovare ospitalità. Eppure, è proprio questa la prospettiva che, giunto al culmine di una storia svoltasi per vie tanto più nascoste, quanto più profonde, all'improvviso Gentile rende manifesta».

difatti, nonostante egli affermi che dal sentimento deriva la possibilità del divenire e quindi dell'eternità del pensiero, la natura del concetto portante di questa asserzione, come già detto, rimane del tutto equivoca – giacché sembrerebbe ancora di poter profilare la possibilità che il divenire possa provenire da un astratto astrattamente concepito (dal sentimento inteso come *non so che*). Ma se nel proseguo della disamina dovesse palesarsi che proprio quest'ultima è la direzione speculativa intrapresa dal filosofo – e se quindi si dovesse stabilire che la tesi gentiliana sia tale da asserire, in ultimo, che solo da un punto di radicale negazione nel pensiero possa sorgere il suo divenire –, ebbene, in tal caso non si dovrebbe avere alcuna remora a concludere affermando la totale disfatta della filosofia dell'atto. Non potrebbe ignorarsi, difatti, la profonda divergenza tra quest'esito e l'intera vicenda speculativa dell'attualismo; un percorso nel quale Gentile ha sempre asserito, a più riprese e con sempre maggiore forza argomentativa, che il nulla di pensiero – il puro astratto – non può assolutamente avere parte o scena alcuna nella dialettica del pensiero. A tal punto egli teneva a conservare il pensiero concreto nella sua esistenza adamantina, libero dal pericolo del nulla, che, nei testi precedenti, egli ha maturato la tesi per cui, non solo è necessario ritenere immortale il pensiero trascendentale, ma anche ogni singola determinazione empirica. Sì che, se ora egli si ritrovasse ad affermare che il divenire del pensiero deriva da un punto di nulla presente all'interno dell'orizzonte trascendentale – ossia che sorge dal sentimento che, in quanto *non sapere e non so che*, non è pensiero –; questo argomento più che dimostrare e avvalorare l'immortalità del *fieri* del pensiero, dovrebbe necessariamente portare Gentile a determinare, tanto i pensati, quanto il pensiero trascendentale stesso, come elementi caduchi e contingenti del reale. Se quindi il nulla venisse implicato tra l'istante presente e l'istante passato del trascorrere delle determinazioni pensate, e se il non-essere albergasse nella vita del concreto, allora, forse, il sistema attualistico guadagnerebbe la possibilità di una efficace costatazione del divenire, ma non riuscirebbe certo anche a mantenere ferma la dimostrazione dell'eternità dei suoi termini concettuali. Vero è, però, nel contempo, che, come si è ricordato più di una volta, le precedenti argomentazioni del filosofo, impegnandosi

ad affermare l'eternità del trascendentale e dell'empirico, parevano aver perso ogni reale prospettiva di poter conservare degli elementi teorici atti a dimostrare l'*accadimento* del divenire entro l'atto. L'astratto concretamente concepito, difatti, mostrato nel suo statuto eterno, sia come momento presente, sia come momento passato della vita del concreto, non era, di per se stesso, ragion sufficiente per dispiegare l'effettivo passaggio dall'uno all'altro dei suoi momenti.

Sì che, ora, ci si deve chiedere se questa problematica così impellente nel suo sistema, potesse spingere il filosofo a tradire a tal punto la sua originaria dottrina, fino ad indurlo a riconsiderare la possibilità che il nulla potesse trovarsi instillato nella realtà del pensiero. Anche se, doveva apparire chiaro anche a Gentile, posta una tesi simile, dell'immortalità del concreto e delle sue determinazioni non sarebbe potuto restare più nulla.

Stando all'analisi del solo passo succitato, sembrerebbe doversi concludere che il filosofo fosse effettivamente disposto a correre questo rischio; se non fosse che, come si è già anticipato, la definizione gentiliana del sentimento non conclude con la sola enunciazione del carattere immediato di tale concetto¹⁶³. Il sentimento, infatti, è stato anche connotato dal pensatore attraverso la peculiare caratteristica della dialetticità; elemento che, quindi, potrebbe trovare la sua cagione proprio nel tentativo del pensatore di riavvicinare un punto di immediatezza spinto troppo al di là rispetto al perimetro della soggettività (perché reso fin troppo simile all'astratto astrattamente concepito) alla natura del pensiero stesso. Dunque, di seguito si osserverà come il filosofo ha ritenuto di poter calibrare queste due nature così distanti – immediatezza e dialetticità – all'interno del medesimo perimetro concettuale del sentimento¹⁶⁴.

5. Il sentimento tra immediatezza e dialetticità. Parte II.

¹⁶³ V. Vitiello, *Identità e divenire*, cit., p. 97, commentando l'opera gentiliana del '31 scrive: «troppo accorto dialettico per cadere nell'illusione di poter cogliere l'immediato "in sé", Gentile non nega la mediazione per l'immediato, la posizione per la presupposizione, al contrario ribadisce che il presupposto è solo per il porre, la natura solo per lo spirito».

¹⁶⁴ R. Assunto, *Su alcune difficoltà dell'estetica gentiliana*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. V, cit., pp. 14-15, scrive: «il problema che si pone a questo punto è quello di vedere se l'estetica del Gentile consenta, e in quale misura, una ricognizione del pensiero come *realtà assoluta*, e insieme una irriducibilità del sentimento, una sua apriorità e pertinenza allo spirito che non leda il pensiero, ma neppure in questo si dissolva».

Gentile, come si è visto in precedenza, già in esergo al capitolo IV dell'opera *Filosofia dell'arte*, si è preoccupato di collezionare tutti gli elementi concettuali necessari alla comprensione della natura del *sentimento* all'interno del suo sistema; egli, difatti, ha chiarito sin da subito che con questo termine si deve intendere una «soggettività, immediata e pure dialettica». Fin'ora si è visto in che senso il sentimento rappresenti una *soggettività*, così come perché debba dirsi *immediato*: esso, difatti, per il primo aspetto, consiste nell'«aureo filo» intrinseco alla coscienza, nel “vertice” mediante cui l'io si apre al mondo; mentre, per il secondo aspetto, si determina come un punto di indicibilità all'interno del soggetto – sia nel senso che il sentimento non è in grado di dire alcunché (poiché è un *non-sapere*), sia nel senso che non può a sua volta essere detto (in quanto è un *non so che*). Il sentimento, quindi, indagato attraverso il carattere di immediatezza che lo concerne, come si è visto, ha creato non pochi problemi all'interno della nostra disamina: da una parte, difatti, esso è stato dichiarato sussistente esclusivamente all'interno della soggettività e del pensiero – rispetto al quale, peraltro, dovrebbe rappresentare la scintilla della vita e del divenire –; mentre, dall'altra, rispetto alla sua precipua natura, è stato comunque sottolineato il fatto che esso si determini come un punto inconoscibile, la cui immediatezza verrebbe inevitabilmente tradita non appena dispiegata – mediata – dalla noesi del soggetto.

Sì che, alla luce di queste asperità insite nell'argomentare gentiliano, per tentare di rendere intellegibile il rapporto tra questi due aspetti così spiccatamente contrastanti sebbene relativi al medesimo oggetto, si è addirittura arrivati a porre la possibilità che, forse, attraverso questo strano connubio tra il soggetto e il suo punto d'indicibilità, il filosofo volesse avanzare l'ipotesi della presenza di un astratto astrattamente concepito, di un qualche “nulla di pensiero” (di un non-sapere e non-so-che), all'interno dello statuto della coscienza, al fine di poter finalmente dimostrare la plausibilità di quella tesi – che da sempre sosteneva, senza però fornirne una prova adeguata – della sussistenza del divenire dello stesso cerchio trascendentale del concreto.

Ebbene, se giunti a questo punto argomentativo il discorso gentiliano semplicemente si arrestasse, si avrebbe ben ragione nello stabilire che, in ultimo, nel sistema attualistico, il *fieri* del pensiero trascendentale è un *fieri* inscritto nella categoria di ciò che sorge solo *ex nihilo*, ovvero da quel punto a-coscienziale e “inintelligibile” rappresentato dal sentimento. Si avrebbe ragione a dire questo, appunto, se effettivamente il discorso gentiliano terminasse qui; ma, come anticipato, il filosofo non conclude affatto in questo modo il suo ragionamento, in quanto egli annuncia sin dal principio una terza caratteristica riguardante il concetto di sentimento: ovvero la sua *dialetticità*.

Ora, l'addizione di quest'ultimo elemento nel già più che complesso concetto di sentimento pare avere tutto l'aspetto di un'operazione volta a riallacciare *in extremis* i due termini concettuali del pensiero e del sentimento; i quali, nonostante risultassero di fatto scissi e allontanati l'uno dall'altro nel corso dell'argomentazione, il filosofo doveva evidentemente reputare ancora di diritto come inscindibili¹⁶⁵. Difatti, la difficoltà concernente il tentativo di immettere un carattere dialettico entro un concetto definito come un puro immediato sarebbe stata lampante, sì che essa sembra tuttavia trovare giustificazione nella tenace volontà gentiliana di voler dimostrare la possibilità della scintilla del “divenire” nel pensiero, senza immettere alcuno spazio di “nullità” all'interno della realtà trascendentale del concreto. In altri termini, ciò che si vuol sostenere è che Gentile, in questa prospettiva, dopo aver egli stesso, *oborto collo*, suggerito l'esistenza di un astratto astrattamente concepito nella dialetticità del concreto, abbia avvertito la necessità di riparare ad una simile audacia speculativa attraverso l'introduzione successiva di un carattere “dialettico” – quindi più confacente alla natura del soggetto pensante – riferendola

¹⁶⁵ G. Cogni, *Il problema di Gentile*, cit., pp. 56-57, a proposito di questo periodo speculativo, potrebbe dirsi, di trapasso, all'interno della riflessione del filosofo, scrive: «per tutta la sua lunga esistenza il filosofo ripeté sostanzialmente il motivo dell'atto come pensiero pensante: e chiamò questa dottrina idealismo attuale. Ma un giorno, senza sensibile trapasso graduale nelle pagine documentabili dei suoi scritti, egli sembra fare una nuova scoperta che deve essere germinata sviluppandosi lentamente nel suo animo da lunga data, fino a scoppiare definitivamente in una convinzione salda e matura. Troppo gli idealisti hanno sostenuto che tutta la realtà è pensiero [...]. Evidentemente la realtà dev'essere qualcosa d'altro da quello che noi comunemente intendiamo come pensiero, e che è attività soltanto umana. Dev'essere qualcosa che è bensì sostanzialmente pensiero o come il pensiero, ma più nativa, più originaria, da cui germina lo stesso pensiero cosciente. [...] Sarà allora un pensiero aurorale, non per questo meno alto del pensiero, anzi la base e la sostanza più vera dello stesso pensiero. Sarà sentimento non riflesso in pensiero».

all'immediatezza rappresentata dal sentimento. Si legga, allora, a questo punto, il passaggio con cui il filosofo avanza questo nuovo carattere in seno al concetto centrale del capitolo:

Il sentimento, puro sentimento, non è ravvisabile in piena luce di pensiero; e perciò c'è già avvenuto di dire che fa tutt'uno col soggetto, e non se ne può in alcuna guisa distinguere. La ricchezza dei sentimenti si svolge per una gamma, in cui l'elemento discriminante è il pensiero. Il quale coglie le situazioni determinate e diverse a cui variamente si proporziona, variamente configurandosi, il sentimento, che è unico finché rimane nel momento del puro soggetto che solo oggettivandosi si verrà a moltiplicare. Vero è che il sentimento, alla sua stessa radice, è duplice; e solo sdoppiandosi può conferire a tutta la vita dello spirito che ne dipende la sua varia colorazione.¹⁶⁶

Dunque, il primo elemento che spicca in questo nuovo passaggio testuale è sicuramente quello contenuto nell'affermazione in cui Gentile *identifica, simpliciter*, il *sentimento al soggetto*. Ciò che sorprende di questo assunto, difatti, è la discrasia che pare sussistere tra questa tesi e quelle precedenti; nelle quali il filosofo aveva posto l'accento, con estrema chiarezza, sul carattere circoscritto del primo termine *entro* il secondo. Egli, difatti, in più di un'occasione si era soffermato a descrivere il sentimento come l'«aureo filo» intessuto nell'ordito coscienziale dell'individuo, sì da determinarlo sicuramente come un elemento portante ed eminente della soggettività, ma mai arrivando al punto di identificarlo *in toto* all'intero perimetro spirituale dell'uomo. Pertanto, può asserirsi che il sentimento, fin'ora, pur essendo sempre stato concepito dal filosofo come una parte, certo estremamente rilevante, della soggettività, non per questo era stato mai posto nella condizione di saturare interamente quest'ultima. Se, però, detto questo, si volesse obiettare che Gentile, pur non identificando esplicitamente i termini suddetti, tuttavia, con il suo argomentare circa la rilevanza del sentimento come vertice del soggetto, abbia comunque reso lampante che il sentimento andasse a costituire la *quidditas* dell'io, e, quindi, la cifra peculiare ed essenziale di quest'ultimo; ebbene, se si volesse così controbattere per rendere ragione della coincidenza tra sentimento e soggettività,

¹⁶⁶ G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., p. 155.

allora si dovrebbe anche spiegare un'altra serie di punti problematici relativi a tale complessa questione; che è bene acclarare prima di proseguire nell'indagine. Difatti, il filosofo, non solo ha affermato la pregnanza del ruolo del sentimento nel soggetto, ma si è anche dilungato a chiarire come il primo termine non sia in alcun modo rischiarabile attraverso la mediazione noetica del pensiero: sia poiché, *ex parte subiecti*, il sentimento non è in grado di dispiegare esso stesso la sua relazione con il soggetto (e infatti lo si è definito come un *non sapere*), sia perché, *ex parte obiecti*, se il sentimento venisse pensato e compreso nella sua essenza dal soggetto, esso verrebbe istantaneamente tradito nella sua natura immediata proprio dalla mediazione della coscienza (dacché il sentimento è stato detto un *non so che*)¹⁶⁷ – sì che, saperlo, e sottoporre il sentimento alla grammatica della conoscenza, equivarrebbe immediatamente a neutralizzare la specie concettuale di quel “non” che invece, determinatamente v'è qualificandolo come non-so-che. Dunque, anche alla luce delle ultime definizioni addotte, pensiero e sentimento sembrerebbero, sì, termini profondamente legati da una relazione necessaria, ma proprio per questo, proprio perché legati, non anche per ciò stesso immediatamente indistricabili come invece farebbe pensare l'idea di una loro indistinta coincidenza – giacché, se fossero identici, non si potrebbe porre quella minima differenza pur richiesta dal costituirsi di qualsiasi “relazione”. Inoltre, ad aggravare maggiormente la problematica che si sta ocasionando nell'argomentazione, si aggiunga un'altra dichiarazione che il filosofo sembra inserire quasi surrettiziamente nel passaggio succitato; ovvero quella in cui egli, confermando la tesi per cui il sentimento «non è ravvisabile in piena luce di pensiero», conclude che *perciò* – quindi proprio per tale ragione – esso «fa tutt'uno col soggetto». Un argomento estremamente oscuro, questo, dato che, nei passaggi precedenti, la discrasia tra immediatezza e pensiero aveva dato luogo alla tesi dell'*inclusione* dell'un termine (minore) nell'altro (maggiore) e non, come appare da queste ultime parole gentiliane, a quella dell'*identità* tra i due elementi

¹⁶⁷ R. Assunto, *Su alcune difficoltà dell'estetica gentiliana*, cit., p. 9, nota suggestivamente: il sentimento «si colloca in una linea terminale, su un crinale esilissimo; sulla battigia: che non è più acqua ma non ancora è solida terra. [...] La prima luce dello spirito: ma in un soggetto che non ha del tutto bruciate le scorie della sua naturalità: come nel primo libro del Genesi, quando lo spirito di Dio si muove sopra la faccia delle acque, sopra il *deserto*, le *tenebre* e l'*abisso*».

concettuali. Un argomento controverso, questo, che conclude nell'identificazione dei termini proprio in ragione dell'argomento che ne pone in luce l'originaria e irriducibile differenza.

Ora, alla luce della congerie di asperità che si sono osservate annidarsi entro il nuovo assunto proposto da Gentile, pare utile approfondire maggiormente le implicazioni contenute da questa tesi dell'*identità* tra sentimento e soggetto; sì da tentare di comprendere qual genere di difficoltà speculative Gentile avesse intravisto al suo interno, tanto da restarne avvinto persuadendosi infine della necessità di dover abbandonare la sua stessa iniziale posizione circa la sussistenza di una "relazione" – e non di un'"identità" – tra sentimento e soggetto.

Ora, la prima sensibile variazione che la tesi surriferita dell'identità del sentimento e del soggetto apporta rispetto alle precedenti asserzioni mosse dal filosofo riguarda il ruolo dell'«aureo filo» entro il pensiero. Il sentimento, difatti, inteso come vertice della vita soggettiva, era stato denotato in precedenza come "punto" inconoscibile-non-conoscente della coscienza, dalla cui oscura potenza scaturiva niente meno che la *scintilla* della vita e del divenire del pensiero. Nel far ciò, il filosofo aveva però a tal punto allontanato e disarticolato questa immediatezza da qualsiasi possibile mediazione (definendola un non-so-che e un non-sapere), da far addirittura sorgere il sospetto che essa potesse essere denotata, infine, come un astratto astrattamente concepito direttamente inserito nell'orizzonte del concreto. Una tesi, come si è sottolineato più volte, assolutamente contrastante rispetto all'intero corso argomentativo dell'attualismo, ma, forse, concepita da Gentile come l'ultimo benché paradossale strumento utile a mostrare l'innescò di una reale sussistenza del *fieri* tra le determinazioni del pensiero trascendentale. Ora, però, qualunque fossero state le effettive motivazioni capaci di muovere il filosofo verso una strada così impervia e a ben vedere sostanzialmente incompatibile al suo attualismo – come quella che conduceva a dover affermare a vario titolo l'esistenza del puro astratto nel concreto –, può sicuramente notarsi come tali motivazioni non fossero comunque abbastanza forti da far sostare troppo a lungo Gentile in simili lidi teorici. Difatti, abbandonate, perlomeno temporaneamente o apparentemente,

queste sue precedenti affermazioni e arrivando a sostenere, senza mezzi termini, non più la difformità tra sentimento e soggetto, ma bensì la loro identità, egli, oltre che tradire il luogo della differenza tra sentimento e soggettività, si porta anche parimenti nella condizione di revocare, con questa sola mossa argomentativa, la possibilità che il sentimento possa innestare un astratto astrattamente concepito all'interno del perimetro del pensiero. Si consideri, infatti, a questo proposito, che, se, come Gentile afferma, sentimento e soggetto sono identici, allora deve essere lo stesso soggetto, e non di certo un punto di nulla al suo interno, a rappresentare la scintilla della vita e del divenire di se stesso; in altri termini, tolta la differenza resta tolto anche il punto di discontinuità che, a ragione o torto, poteva essere inteso come “nulla” da cui pensare il sorgere *ex nihilo* della vita dello spirito.

Quest'ultima implicazione, allora, in primo luogo, conferma la sussistenza di un vero e proprio scarto tra i differenti ordini argomentativi del discorso gentiliano – ovvero, tra l'affermazione del sentimento come *intrinseco* al soggetto, onde un margine, seppur minimo di differenza, e quella del sentimento come *identico* al soggetto –; e, in secondo luogo, spiega, in qualche modo, quale opportunità teorica il filosofo avesse intravisto tanto da appoggiarsi all'assunto dell'identità tra sentimento e soggetto, e da portarlo a generare, suo malgrado, lo scarto argomentativo detto poc'anzi: egli aveva infatti intravisto una via di fuga da quella tesi, in cui era suo malgrado incappato, riguardante la presenza del puro astratto – il puro nulla – all'interno del cerchio trascendentale del concreto.

Ora, però, pur chiarita la ragione che si presume dovesse aver portato Gentile a cambiare così radicalmente prospettiva, restano ancora svariati punti problematici da illuminare a riguardo di questo complesso IV capitolo. Innanzitutto, quello relativo alla natura del soggetto – o sentimento – di cui Gentile ha incominciato l'analisi; poiché, seppure, come si è affermato, questo nuovo genere di soggettività pare aggirare il pericolo di costituirsi come un nulla tra gli istanti del pensiero, ancora non si è chiarito come esattamente lo si possa e lo si debba intendere concettualmente.

Dapprincipio, infatti, il filosofo si è a tal punto dilungato, sia nel definire l'un termine, il soggetto, come una coscienza mediatrice, sia nel dettagliare l'altro, il sentimento, come un elemento inconoscibile e immediato, che, ora, in seguito alla sua improvvisa decisione di identificare i due concetti, ci si potrebbe legittimamente chiedere se l'unità di quest'ultimi li renda ambedue dei non-so-che immediati o, piuttosto, entrambi una coscienza mediatrice. A questo proposito, da un lato, parrebbe di poter affermare che questo nuovo concetto di soggetto-sentimento ricada pienamente nella passata definizione del sentimento – inteso quest'ultimo come un immediato non-so-che – dal momento che Gentile dichiara che i due concetti sono identici proprio *poiché* entrambi non sono ravvisabili in piena luce di pensiero. Ma, d'altro canto, sembrerebbe di dover sostenere anche esattamente il contrario, quando il filosofo prosegue asserendo, come si è letto in precedenza, che il nuovo concetto di soggetto-sentimento è in realtà *duplice* sin dalla sua radice. Difatti, questa duplicità originaria insita nella coscienza soggettiva-sentimentale accresce tale concetto di un volume di mediatezza – tra i due termini, ancora ignoti, che compongono la dualità – in modo che esso venga sempre più connotato secondo i caratteri che più si confanno alla soggettività. Si aggiunga e si premetta, inoltre, che quest'ultima caratterizzazione del soggetto-sentimento come duplicità – e quindi propriamente come mediatezza soggettiva piuttosto che come immediatezza sentimentale – risulta peraltro la formulazione che trova la maggiore continuità argomentativa nel proseguo del capitolo, dato che essa rappresenta esattamente la prima autentica indicazione concettuale circa il terzo carattere da attribuire al sentimento – carattere che si è precedentemente indicato come la sua *dialetticità*.

Prestando ascolto a queste ragioni, di conseguenza, si dovrà abbandonare la prima ipotesi per cui il soggetto-sentimentale dovrebbe essere definito come un immediato, per acconsentire invece all'idea che esso, nel discorso gentiliano, si configuri più propriamente come un nucleo a sua volta dialettico e duale; dal momento che, peraltro, quest'ultima tesi convalida e conferma anche quanto detto in precedenza rispetto alla ferma volontà del filosofo di non correre più il rischio di

lasciar covare un astratto astrattamente concepito all'interno della realtà ideale del pensiero.

Se, difatti, il concetto di soggetto-sentimentale si fosse rivelato completamente identico a quello passato di sentimento, i problemi già precedentemente osservati relativamente a questo secondo termine si sarebbero inevitabilmente ripresentati trasponendosi nel primo; al punto che, di nuovo, il filosofo si sarebbe ritrovato ad affrontare il pericolo di un nulla all'interno del cerchio del concreto. Ma, come già detto, non è questo lo svolgimento riferibile al testo preso in esame, perché, al contrario, le tesi gentiliane evolvono verso quell'altro assunto, teso a denotare una certa qual dialetticità del soggetto-sentimentale.

Ora, sebbene si sia affermato che l'evoluzione argomentativa gentiliana – scandita dalla tesi dell'identificazione di sentimento e soggetto – riesce infine a scongiurare l'insidia detta poc'anzi – determinando una volta per tutte la natura dialettica del soggetto –, rimane ancora da considerare un problema insoluto a riguardo. Si noti che, infatti, se anche ci si prefiggesse, relativamente ad ogni asserzione gentiliana, di tenere salda la natura dialettica del soggetto, in ogni caso, non per questo, tutte le affermazioni mosse dal filosofo nel passo succitato risulterebbero per ciò stesso piane e comprensibili: si prenda ad esempio, la situazione concettuale emersa nel caso precedente in cui Gentile dichiara che il *pensiero* non ha in tutta luce – dinnanzi a sé – il *soggetto* (identico al sentimento). Difatti, tracciando, come pare di dover fare, una ben netta differenza tra i termini del *soggetto* e del *pensiero* inclusi in questa proposizione, e rilevando che il primo è utilizzato dal filosofo per indicare la sola coscienza individuale, mentre il secondo è impiegato per indicare l'atto supremo e concreto del conoscere; si dirà che la tesi risultante dall'assunto gentiliano, tradotta in altri termini, dovrebbe potersi determinare nel modo seguente: il concreto non può guardare in piena luce quell'astratto concretamente concepito rappresentato dal soggetto-sentimentale dialettico umano. Ebbene, stando a questo rilievo, è naturale chiedersi a questo punto cosa possa mai significare, in un discorso attualistico, che il pensiero concreto non riesca a pensare, nella sua autenticità, quello che, pur nella sua coincidenza al sentimento, è pur sempre il termine del soggetto; il quale,

peraltro, si è sottolineato essere di natura affine a quella del trascendentale – ovvero di natura dialettica. Questa asserzione gentiliana potrebbe forse rivelare che il pensiero, in realtà, soffre anch'esso, come tale e parimenti alle sue determinazioni, di un qualche genere di “impotenza”? O significa forse che, per inciso, anche ad esso può capitare, alle volte, di esercitare una conoscenza astraente nei riguardi di qualche suo oggetto?

Come si è potuto vedere, pertanto, le occasioni in cui il discorso di Gentile si scontra con aporie e inclina verso gravi difficoltà (del tutto contrarie allo stesso spirito del suo sistema) sono numerose e, oltre che numerose, tanto relative alla sezione testuale dedicata alla disamina del carattere immediato del sentimento, quanto addirittura a quella, che sarebbe dovuta essere meno affetta da difficoltà, riservata specificatamente alla trattazione del carattere dialettico del soggetto-sentimentale. Nel primo caso, difatti, si è visto come le tesi del filosofo, permettessero, per un certo rispetto, di indicare la scintilla del divenire del pensiero attraverso il ricorso, peraltro problematico, ad un punto di nulla immediato insito nel soggetto; mentre, in questo secondo caso, si è notato come, pur estromessa qualsiasi immediatezza dal cerchio coscienziale, Gentile fosse comunque costretto a dover fare i conti con una certa determinazione enigmatica ed oscura (il soggetto-sentimentale dialettico); la quale agli occhi del medesimo concreto (il pensiero) continuava a celarsi. Probabilmente, il senso di una simile compromissione e del ripresentarsi di un interstizio noetico all'interno dell'atto può essere probabilmente indicato nella volontà del pensatore di lasciare un margine d'ombra – anche all'interno di una realtà che, totalmente dialettica, lo escluderebbe – da cui far scaturire la potenza originaria, benché ancora indeterminata, del divenire della realtà ideale.

Ebbene, ora, alla luce di quanto detto, si può procedere oltre con la lettura del passo testuale in cui Gentile finalmente spiega in cosa effettivamente dovrebbe consistere la “dialetticità” e quindi la duplicità radicata all'origine del concetto di sentimento (e di soggetto). Egli scrive:

Il sentimento è, fondamentalmente, piacere o dolore; e tutti i sentimenti, affetti, passioni che nell'esperienza si distinguono più o meno, sono varie forme quali del piacere e quali del dolore. Ma questi due sentimenti o note fondamentali del sentimento, sono e non sono due: non sono due come due specie che aggiungano ciascuna alle proprietà generiche che posseggono in comune qualche cosa di specifico: ossia non sono in parte identici e in parte differenti. L'uno è l'assoluta negazione dell'altro: in modo che il piacere può dirsi non-dolore; e il dolore non-piacere. Non sono due diversi o distinti, ma due contrarii, la cui reciproca opposizione è contraddittoria. Perciò si escludono a vicenda totalmente, e il sentimento che si prova o è piacere o è dolore.¹⁶⁸

Come già anticipato, la dialetticità del sentimento consiste nel suo essere, alla radice, intrinsecamente duplice: esso, difatti, afferma Gentile, si divide tra due sentimenti fondamentali, ossia *piacere e dolore*¹⁶⁹. Come si è letto, ogni sfumatura emotiva ulteriore a queste appena indicate non è altro che il frutto dell'operazione oggettivante – o, verrebbe quasi da dire, astraente – della riflessione del pensiero concreto sul soggetto. Quindi, nonostante empiricamente possano manifestarsi diversi gradi emozionali, chiarisce il filosofo, del sentimento esistono solo e soltanto due «note fondamentali»; le quali, però, soggiunge subito dopo, a rigore, «sono e non sono due».

Pertanto, si cerchi ora di esplicitare meglio quest'ultima tesi: Gentile ha affermato che piacere e dolore *sono due* note che compongono il sentimento; ma anche che essi, nello stesso tempo, *non sono due* note che compongono il sentimento; sì che, parrebbe di potersi asserire che quanto detto dal filosofo corrisponda, in altri

¹⁶⁸ G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., pp. 155-56.

¹⁶⁹ Pare di estremo interesse notare come già nel capitolo IV della I Parte del *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, Le Lettere, Firenze 2003 – (I^a ed. 1912), pp. 33-40, Gentile attribuisse molto rilievo al piacere e al dolore. In questa sezione testuale, però, la dottrina esposta a riguardo di queste sensazioni presentava delle notevoli differenze con quella di *Filosofia dell'arte*. Difatti, la peculiarità del rapporto tra piacere e dolore risiedeva, secondo il filosofo agli inizi della sua produzione, in ciò: «tutt'è che il farsi, il divenire, il processo della psiche, e quindi del mondo, si prenda pel suo verso. Piacere e dolore non vi sono commisti, alternandosi, né dal piacere si passa al dolore; ma da questo a quello, e nel senso che s'è detto: che cioè il dolore sia un elemento già incluso e risolto nel piacere, come l'amaro che è ingrediente di un dolce» (p. 39). Dunque, nel testo del 1912, il dolore «non può aver quindi posto nell'attualità psichica» (p. 36), ed è semplicemente incluso come tolto nel piacere, mentre nel testo del '31 Gentile afferma come si è visto che il sentimento può essere o piacere, o dolore, senza delineare un'assiologia tra queste due tonalità emotive. A cosa potrebbe essere dovuto tale mutamento di prospettiva? Due le risposte, che attraverso la loro commistione, paiono essere le più convincenti a questo riguardo: da un lato, il filosofo posto ormai solidamente il suo sistema, e illuminato d'eternità ogni anfratto della realtà, probabilmente fu indotto a ritenere di poter lasciar essere perfino l'attualità del negativo, dal momento che anch'esso, essendo, doveva pur sottostare – come ombra – al lume del pensiero; dall'altro, potrebbe anche essere possibile che egli avesse “liberato” il dolore dal giogo del piacere, per ricercare anche in questa opposizione la scintilla del divenire.

termini, all'ambigua affermazione per cui deve stabilirsi che, da una parte, le note emotive sono *due* e quindi in quanto tali devono distinguersi l'una dall'altra; ma che, d'altra parte, esse, non essendo due, e non potendo davvero distinguersi, devono restare *uno*.

Ebbene, per tentare di comprendere cosa intendano suggerire queste osservazioni gentiliane, è opportuno soffermarsi innanzitutto sul senso dell'affermazione secondo cui piacere e dolore *non sono due* note che compongono il sentimento. Quest'ultimo assunto, infatti, risulta essere un punto particolarmente ambiguo del discorso gentiliano, dal momento che il filosofo, a ben vedere, nell'esplicitare il suo senso, *nega* esplicitamente la tesi che pure pareva essere la più opportuna e conseguente al riguardo: ossia quella per cui piacere e dolore non si configurano come due cespiti di un unico tronco concettuale (il sentimento), in quanto fondamentalmente correlativi ad *un* solo sostrato. Egli nega quest'ultima tesi, per affermare, al contrario, che le due note emozionali non sono due, poiché esse sono talmente dissimili da non condividere nemmeno un punto, non sono due perché talmente "due" da essere l'una il rovescio dell'altra, e non l'una il semplice contrario dell'altra: sì che piacere e dolore *non sono due* perché nella loro reciproca estraneità e differenza non riescono a costituire nessun genere di relazione, nemmeno quella che li avrebbe lasciati distinti come due cespiti di uno stesso comune sostrato. Per tale ragione, allora, Gentile prosegue affermando che il piacere nega il dolore, costituendosi come suo *contrario contraddittorio*, e, viceversa, il dolore esclude il piacere, non recando alcuna notizia di esso al suo interno.

Ora, dal momento che la spiegazione gentiliana del motivo per cui le tonalità del sentimento *non sono due* non risulta minimamente traducibile nella dichiarazione "le tonalità emotive sono un medesimo" – o nella dichiarazione per cui esse, non essendo due, sono la stessa cosa – deve di conseguenza notarsi che, allora, allorquando il filosofo afferma che piacere e dolore *sono e non sono due*, non dichiara, come potrebbe sembrare, due tesi antifrastiche, ma, bensì, due rilievi concernenti *una stessa* direzione argomentativa: ossia quella che indica i sentimenti fondamentali

del soggetto nella loro *dualità* (giacché essi anche allorquando non sono due, non divengono un uno).

A questo punto, però, dopo aver registrato questa comunanza di fondo delle tesi anzidette, è necessario soffermarsi anche sulla differenza che esse implicano; poiché, in ogni caso, nonostante quanto appena asserito – ossia che esse affermano ambedue la differenza tra le due note fondamentali del sentimento –, l'assunto per il quale piacere e dolore sono due, non è evidentemente identico a quello che li indica come concetti talmente differenti da non poter neppure essere stretti da un rapporto diadico. Difatti, l'affermazione con cui Gentile stabilisce che piacere e dolore *sono due* indica, a differenza dell'altra, che i sentimenti, pur diversi, possiedono per lo meno una radice comune. Sì che, alla luce di questo avvertimento, si deve tornare al testo per cercare di comprendere come Gentile abbia proseguito nel raccordare queste sfaccettature intrinseche al rapporto dialettico di piacere e dolore, e come quindi abbia reso plausibile la congiuntura argomentativa per cui questi ultimi elementi *sono due*, ma pure nello stesso tempo *non sono due*. Egli scrive:

Il rapporto di due contrari è dialettico, non pure in un senso astrattamente logico, ma in senso metafisico, e cioè reale e concreto. La loro dualità è contraddittorietà di un'unità in se stessa: di qualche cosa di unico, che vive, si sviluppa, diviene, ed è in quanto non è, e viceversa: e perciò si pone come identità di opposti. Un piacere stabile, fermo, sempre quello, è un piacere morto: *medio de fonte leporum surgit amari aliquid*. La sua vita non è se non un uscir continuo dal suo contrario. [...] D'altra parte, il dolore accusa una privazione, un venir meno di qualcosa di positivo. [...] Talché il dolore potrebbe anch'esso definirsi, a sua volta, cessazion di piacere.¹⁷⁰

Piacere e dolore sono e non sono due, perché, spiega il filosofo, il genere di rapporto che essi intrattengono è quello concernente due *contrari* reciprocamente *contraddicentesi*. Sono contrari, e quindi sono due, in quanto intrattengono una relazione che rende l'uno il contraddittorio dell'altro – laddove, invece, se non si stabilisse alcun genere di rapporto nemmeno potrebbero costituirsi come contrari – ; ma, d'altra parte, proprio per via del legame rappresentato da questa

¹⁷⁰ G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., p. 156.

contraddittorietà reciproca, essi non possono neppure semplicemente essere due, dal momento che se l'uno sussistesse conservando in se stesso la relazione al suo altro, allora non potrebbe costituirsi come il suo radicale contrario contraddittorio – ma, bensì, si costituirebbe come una natura propriamente spuria, frammista a quella del termine che sarebbe dovuto essere il suo puro contraddittorio. Piacere e dolore, quindi, sono e non sono due, poiché se è vero che il loro contraddirsi reciproco avviene all'interno di un'unità, è pur vero che questa loro unità non è un'unità di genere, ma è l'unità della loro lotta reciproca, sì che, attraverso il loro altalenare, essi sconvolgono la loro originaria comunione, consumandosi nella più radicale scissione: quella implicata dal *divenire*. Ciò significa che, se, da un lato, le note fondamentali del sentimento sono due, e quindi hanno una radice, *lato sensu*, “comune” (un'unità originaria in cui contraddirsi reciprocamente); tuttavia, dall'altro, non sono due, poiché si rivoltano contro se stessi, ovvero contro la loro stessa “unità”, scindendosi e strappandosi *dalla* relazione che li lega, sviluppando la vita del divenire all'interno di quell'unità che li contiene e li possibilità addirittura nella loro disgiunzione.

A ben vedere, dunque, è nel soggetto-sentimentale – alla radice della dualità di piacere e dolore – che può osservarsi più propriamente la vita del divenire e della dialettica: essa, difatti, da quanto afferma il filosofo, scorre scandita dalle vicissitudini dei due toni emotivi fondamentali; in modo che, e, da un lato, il piacere accade negando e contraddicendo la presenza del dolore, e, dall'altro, quest'ultimo si impone sul primo, non lasciando più traccia delle gioie passate, in un circolo infinito¹⁷¹.

¹⁷¹ G. Sasso, *La questione dell'astratto e del concreto*, cit., p. 368-369, denota una serie di problemi riguardo alla dialettica di piacere e dolore che è bene far presenti anche in questa sede: «quel che infatti in questo quadro si stenta a capire è non tanto che agli occhi di Gentile il sentimento abbia rivelato la sua interna opposizione di piacere e dolore, inducendolo perciò a parlare di “dialettica”. Questo è ovvio. E quel che invece non si capisce è come mai alla radice dell'Io e del pensiero Gentile abbia collocato e potuto mantenere una realtà dialettica. La quale, se è dialettica, culmina per sua natura in sé stessa: ossia nell'ambito, esso stesso non escludentesi, della reciproca esclusione e negazione dei termini; e, per questa specifica ragione, è proprio impossibile che consenta il passaggio a quell'*aliud genus* che è pur sempre, in questa prospettiva, il pensiero». Ed inoltre, congiuntamente a questo problema, l'eminente critico ne rinviene un altro, che espone di seguito all'altro: «se in sé stesso il piacere è esclusione del dolore, e, in sé stesso, questo è esclusione del piacere, potrà bensì, e al più, concedersi che e l'uno e l'altro abbiano in sé natura di passaggio, e siano, in atto, il passaggio che, rispettivamente, li realizza come piacere e come dolore. Ma che, avendo negato in sé il dolore, il piacere consenta altresì il passaggio al dolore, che ha in sé stesso negato il piacere, – questo è impossibile comprenderlo».

Dunque, attraverso l'esposizione del carattere dialettico del sentimento, Gentile arriva a fornire una nuova "esposizione" del divenire nella realtà del pensiero. Una nuova esposizione, o, se si vuole, persino una nuova dimostrazione, intendendone la "novità" perlomeno rispetto a quella precedente figurazione – estremamente dissonante rispetto alle consuete movenze speculative del sistema attualistico –, quale veniva estrapolata dalla discussione del carattere "immediato" del sentimento. Come ripetuto più volte a questo riguardo, nella prima parte del IV capitolo, il filosofo, lasciandosi guidare dall'impellenza di dover indicare l'origine del divenire entro il suo sistema, era giunto addirittura a vagheggiare la possibilità di ottenere un simile guadagno speculativo (del divenire appunto) attraverso l'ammissione di un punto di nulla nel cerchio trascendentale del concreto. Una tesi, questa, che però, come notato più volte, non poteva trovare un serio sviluppo all'interno della riflessione del filosofo. E difatti, come si è visto, con l'integrazione – o, forse, più propriamente, con la giustapposizione – del carattere dialettico a quello immediato del sentimento, Gentile ricalibra, rimodula e infine corregge la sua posizione, giungendo ad asserire che il divenire della realtà proviene dalla reciproca ed inesauribile contraddizione dei due sentimenti originari del soggetto, ossia piacere e dolore. Un argomento che, come si può notare, a differenza del precedente, non nega la natura dialettica del soggetto, né tantomeno arriva a porre l'assurda presenza di un astratto astrattamente concepito all'interno della coscienza. Al contrario, attraverso questa sua nuova versione argomentativa, il filosofo assume, sia che piacere e dolore sono dei contrari vigenti *entro* l'unità soggettiva – e che quindi essi non provengono da un regno ulteriore a quello della soggettività –, sia, nel contempo, che essi sono dei contraddittori tali da *scindersi* nettamente l'uno dall'altro. Solo mantenendo entrambi questi lati della questione, allora, il filosofo riteneva possibile mantenere, all'interno del soggetto, uno spazio sufficiente perché si potesse consumare lo strappo del divenire.

Anche in questo discorso, quindi, a rivelarsi come la struttura più particolare e degna di nota è, in ultimo, l'unità soggettiva. Da un lato, essa è il luogo in cui i due termini di piacere e dolore sorgono e si manifestano, lo spazio che permette la

piena realizzazione delle sue tonalità emotive; dall'altro, però, tal genere di unità, proprio costituendosi come suddetto – e quindi lasciando accadere al suo interno la precipua relazione attraverso cui piacere e dolore si esplicano –, concede che gli elementi da cui è abitata si avversino e si combattano al punto da revocare persino il legame che essa ha originariamente stabilito e siglato tra di loro. Sì che, ricapitolando, nonostante si debba assumere che, nella riflessione gentiliana, il soggetto costituisce l'autentico cerchio unitario in cui si manifestano piacere e dolore, deve anche ammettersi, nello stesso tempo, che esso è tale da poter assolvere il suo compito solo fomentando la contraddizione e la distanza tra i suoi due elementi originari. Il sentimento, pertanto, può definirsi come una sorta di *unità disgiuntiva*, che unisce gli elementi di cui si compone solo il tempo necessario a scinderli, o, ancora, come un vero e proprio sostrato senza fondo, perché, in ultimo, altro non rappresenta che quel concetto che Gentile tanto si è affannato a profilare in seno al suo sistema: il divenire.

A conferma di quanto detto, si leggano le seguenti parole gentiliane, riferite ancora ai due termini di piacere e dolore, con le quali il filosofo termina il paragrafo che si è appena analizzato:

Due contrari non sono parti, che si possano mettere insieme; perché contrari sono in quanto l'uno si mangia l'altro. La loro unione è l'unità mobile che nel suo processo accoglie e risolve in sé i contrari. Dov'è il movimento?¹⁷²

Ebbene, il filosofo, concludendo la sua disamina sul carattere dialettico del sentimento, riesce finalmente ad affermare, dopo innumerevoli difficoltà, che il soggetto è quella «unità mobile» (il divenire per l'appunto), in grado di permettere l'accadimento di quel particolare genere di rapporto-non-rapporto rappresentato dalla contraddizione dei suoi termini originari – piacere e dolore. Eppure, nonostante la fatica tramite cui egli è giunto alla sua ultime asserzione, Gentile si risolve di concludere il periodo argomentativo succitato con una domanda, e quindi con l'indicazione di un ulteriore margine di problema: egli difatti chiede, dopo aver

¹⁷² G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., p. 157.

stabilito che è lo stesso perimetro soggettivo a possibilitare il divenire, «dov'è il movimento?». Nel seguito dell'analisi si tenterà di mostrare quali punti argomentativi il pensatore dovesse ritenere ancora oscuri all'interno del suo discorso per essere portato ad indicare, non appena raggiunta una definizione del divenire, un nuovo limite speculativo da aggiungere in seno a tale questione.

6. Il sentimento e il pensiero concreto.

Come si è avuto modo di prospettare in precedenza, la peculiarità della *Filosofia dell'arte*, e in particolare del capitolo IV, dedicato al sentimento, risulta dal serrato confronto che Gentile intrattiene con il nucleo di questioni rimaste irrisolte sia nell'impianto argomentativo della *Teoria generale*, sia in quello del *Sistema di logica*. Più specificamente, nel suo testo del '31 il filosofo si misura con quello che può essere definito senza indugio come il principale problema speculativo insito nel suo sistema: ovvero quello occasionato dall'impellente necessità di fornire una dimostrazione soddisfacente della *sussistenza* del divenire all'interno della regione immortale del pensiero trascendentale e delle sue determinazioni eterne.

Come si è evinto dalle pagine prese in esame della *Filosofia dell'arte*, Gentile decide di condurre questo “accertamento” così decisivo per il suo sistema muovendosi sistematicamente all'interno del perimetro concettuale di quello che può essere indicato come uno degli elementi più rilevanti della sua filosofia: ovvero il sentimento. Quest'ultimo, lungi dall'essere considerato staticamente, viene invece colto da Gentile nel suo intrinseco dinamismo, onde nell'oscillazione tra piacere e dolore – scritta nel segno di una particolare forma di dialettica –, che infrange l'immota staticità dell'unità, il filosofo perviene alla definizione del tanto anelato, e mai compiutamente espresso, *fieri* del reale.

Tuttavia, nonostante il filosofo abbia raggiunto un simile guadagno speculativo, solo a fatica, e mediante un percorso irto di esitazioni teoriche, egli non arretra dinnanzi alle difficoltà che abitano intrinsecamente la posizione speculativa raggiunta con estenuante fatica concettuale, non arretra quindi dinnanzi al compito di ridiscutere criticamente la propria posizione speculativa, al punto da terminare il

sesto paragrafo del capitolo in questione mediante una semplice ma inaspettata domanda: «dov'è il movimento?». Ebbene, essa trova una subitanea e incisiva risposta all'inizio del paragrafo successivo, dal titolo *Il piacere e il dolore*; là dove il filosofo scrive:

Il movimento, noi lo sappiamo, è nel pensiero, e perciò nella sintesi del soggetto e dell'oggetto; e perciò nello stesso soggetto: a cui compete, come abbiamo visto, quella stessa dialetticità che è propria della sintesi.¹⁷³

Dunque, dopo aver asserito che il divenire deriva dalla scintilla rappresentata dal sentimento – o, meglio, dal disfacimento della sua unità ad opera della continua e inesorabile altalena di contraddittorietà inscenata dalle note emotive che lo compongono –, e dopo essersi chiesto quale fosse il luogo adatto ad ospitare un simile accadimento, Gentile perviene ad affermare, molto chiaramente, che il movimento «è nel pensiero», e che quindi esso “sopravviene” entro l'orizzonte del concreto. Nei riguardi di quest'ultima affermazione si tratta pertanto di capire se essa sia effettivamente compatibile con il risultato raggiunto dalla precedente argomentazione svolta da Gentile circa la scaturigine del divenire – come il filosofo lascerebbe implicitamente presupporre – o se, piuttosto, essa segni un nuovo drammatico scarto speculativo all'interno del discorso gentiliano.

Ora, ciò che dapprincipio richiama all'attenzione, è senza dubbio il fatto che, sebbene il filosofo abbia costruito l'intero corpo del IV capitolo della *Filosofia dell'arte* attraverso la formulazione di differenti e inconciliabili definizioni del sentimento, tuttavia, un punto del suo discorso non ha subito variazioni ed è sempre rimasto il medesimo; ovvero quello secondo cui, a prescindere dal modo in cui andava via via qualificandosi, il divenire non poteva che derivare dal “sentimento”. Infatti, che il sentimento sia inteso come “l'aureo filo dell'io”, come un suo “punto immediato”, o, ancora, come un “soggetto dialettico”, poco importa: tutte queste definizioni, difatti, sono accumulate dalla medesima tesi per cui la scaturigine del divenire è rinvenibile solo in esso – qualunque sia lo specifico

¹⁷³ Ivi, pp. 157-58.

della sua definizione. Alla luce di questa osservazione, quindi, si può tornare al passo testuale succitato, e riprendere a considerare l'assunto con cui il filosofo risponde alla famigerata domanda «dov'è il movimento?». Egli, come si è visto, si precipita ad accertare che il divenire «è nel pensiero»; là dove, più determinatamente, quest'ultimo dev'essere identificato nientemeno che al pensiero trascendentale, al concreto per eccellenza, e, pertanto, alla sintesi di soggetto e oggetto. Ora, questa affermazione non implicherebbe nessuna lampante asperità all'interno dell'argomentazione gentiliana se il filosofo semplicemente volesse affermare la tesi per cui il divenire, scaturito dal sentimento, deve necessariamente trovare il suo luogo e orizzonte di manifestazione nel pensiero concreto; poiché, difatti, non v'è alcun dubbio che il soggetto-sentimentale, in qualsiasi modo lo si intenda, debba abitare presso la soglia del pensiero trascendentale. Quanto appena precisato non è tuttavia sufficiente a rendere conto dell'assunto che trapela dal testo in questione. Difatti, Gentile specifica meglio la sua osservazione – per cui il movimento è nel pensiero – proseguendo col dire che *in quanto* il divenire si svolge nel pensiero, allora, *per tale ragione*, esso si dipana anche al soggetto (al sentimento). A ben vedere, dunque, il filosofo conclude il periodo assumendo che il soggetto, grazie al *fieri* che si esplica nel pensiero, arriva a manifestare la «stessa dialetticità che è propria della sintesi» (quindi, di nuovo, del pensiero concreto), pur essendo un semplice e particolare elemento del più ampio orizzonte trascendentale. Ebbene, quest'ultima affermazione, come si diceva, risulta equivoca all'insegna del discorso più ampio svolto da Gentile, ragion per cui essa deve essere immediatamente analizzata.

Il filosofo è appena giunto ad affermare, infatti, che *poiché* nel pensiero si dà movimento, allora *anche* nel soggetto si esplica il divenire; e che *poiché* il pensiero è dialettico, allora *anche* il soggetto può vivere di quella medesima dialetticità. Ma questa tendenza argomentativa per cui dal pensiero si giunge al soggetto, stabilisce una netta inversione speculativa nel testo: difatti, nelle sezioni precedenti, in primo luogo, il filosofo non ha mai concepito il sentimento come una semplice determinazione atta ad ospitare o a ricevere subordinatamente il divenire; ma, al

contrario, si è impegnato nel rappresentarlo precipuamente come la *scaturigine* del movimento nell'atto. Pertanto, l'idea di una trasmissione meccanica del "movimento" del divenire da uno ad un altro reparto della realtà – ovvero dal pensiero trascendentale al soggetto-sentimento – appare, se non altro, una formulazione distante da una concezione autenticamente spirituale della dialettica, per avvicinarla invero ad una concezione che riguarda più da vicino le scienze astratte della natura. Si è già ricordato, a questo proposito, che proprio il carattere *originario* e dinamico del sentimento è stato determinato come l'unico punto che, a fronte delle oscillanti e diversificate definizioni che questo termine ha avuto modo di sperimentare lungo tutto il capitolo, resta fermo. Ora, invece, Gentile sembra voler disdire anche il guadagno raggiunto con il sentimento sull'esplicazione del divenire, attribuendo il *prius* di quest'ultimo al pensiero, sottraendolo nel contempo al sentimento.

In secondo luogo, un altro interessante punto del passaggio surriferito in cui il filosofo dà luogo ad un problematico scarto concettuale è riposto nell'affermazione per cui egli, nonostante in precedenza avesse descritto la dialettica del sentimento come contraddizione di contrari, qui la definisce come del tutto consimile a quella che, "sintetica", si sviluppa invece nel pensiero concreto. È interessante notare, a questo proposito, come Gentile cada in questa indecisione nonostante in più di un'occasione si sia impegnato nel descrivere la dialettica del pensiero come una dinamica propriamente *triadica* – come una dialettica tesa alla sintesi partecipata dei suoi elementi – ben differente quindi dalla tensione contraddittoria a *due* termini esposta nei riguardi del sentimento¹⁷⁴ – per la quale, nella fattispecie, il piacere *nega* il dolore (e viceversa), *escludendo* qualsiasi genere di rapporto con il suo altro¹⁷⁵.

¹⁷⁴ La quale, come chiarisce G. Sasso, *La questione dell'astratto e del concreto*, cit., p. 370: «non è [...] a rigore una sintesi mediatrice – è tutt'altro, è una compresenza, è un immediato stare degli estremi l'uno di fronte all'altro senza che da ciò (che *de facto* e *de iure* la esclude) nasca e mai possa nascere la mediazione dialettica».

¹⁷⁵ La differenza tra i due generi di "dialettica" si manterrebbe anche acconsentendo al rilievo di M. Visentin, *Il neoparmenidismo italiano. Considerazioni intorno al volume di Gennaro Sasso: "La verità, l'opinione"*, cit., pp.447-48, il quale scrive: «da dialettica di Croce e di Gentile è, con sfumature diverse, una dialettica a due e non a tre "momenti". In essa la "sintesi" non rappresenta l'esito ideale di un processo, ma un'originaria inclusione del positivo ed una simultanea e corrispondente esclusione del negativo, ovvero un atto che come forma ha quella di una negazione assoluta, cioè di una negazione di tipo parmenideo». Ora, quel che si vuol sottolineare è che, se anche si affermasse, come si deve, che la dialettica dell'atto gentiliano, è tale che, in ogni istante, essa si determina ponendo un positivo (un astratto concretamente concepito) e, nel contempo, negando assolutamente il proprio negativo (l'astratto

Dunque, in riferimento ad entrambe queste problematiche tesi gentiliane (quella per cui si stabilisce che il pensiero diviene poiché il movimento è nel sentimento; e quella per cui si scopre che il sentimento è dialettico *a causa* della dialetticità profusa dal pensiero), può evidenziarsi che lo scarto concettuale che in esse si verifica deriva dal fatto che, in questo nuovo paragrafo, invertito l'ordine argomentativo stabilito in precedenza, Gentile sente sorprendentemente la necessità di subordinare la natura del sentimento a quella del concreto, e, parallelamente, di accordare una netta preminenza ontologica a quest'ultimo termine; seppure, a ben vedere, solo in relazione al primo elemento – e cioè al sentimento – egli aveva potuto tentare di esplicitare fino in fondo la scintilla del *feri* dell'atto. In altri termini, quindi, ciò che si manifesta inequivocabilmente tra le righe di questa ulteriore impostazione concettuale, è la chiara volontà del filosofo di fare un passo indietro rispetto alle innovative (e forse anche azzardate) tesi promulgate in *Filosofia dell'arte*, tornando di fatto a ristabilire un'impostazione discorsiva – si potrebbe dire – più “ortodossa” rispetto ai testi precedenti, sì da poter riproporre anche in questa sede il consueto assunto per cui il fondamento inconcusso di ogni attività spirituale (quindi anche

astrattamente concepito), senza che quindi tra la tesi e l'antitesi possa mai darsi una sintesi; ebbene, ciò che si vuol notare è che, se pure questo è vero, e se quindi anche la dialettica dell'atto (come quella del sentimento) dev'essere intesa a “due”, e non a “tre” momenti, tuttavia il discorso riguardo questo genere di dialettica non è perciò stesso concluso. Difatti, è vero che tra quella tesi che è l'astratto concretamente concepito e quell'antitesi che è l'astratto astrattamente concepito non si dà alcuna sintesi (e come potrebbe dal momento che l'antitesi non è mai stata?); tuttavia la dialettica gentiliana è tale che se al suo fondo consiste in questa posizione-negazione duale, a partire da ciò, essa si determina, però, anche triadicamente rispetto al solo termine dell'astratto concretamente concepito. Cioè, come si è mostrato nel corso di questo lavoro, proprio perché l'astratto astrattamente concepito è originariamente nulla, esso non dà luogo a quell'antitesi dialettica che si rapporta alla tesi. L'antitesi capace di rapportarsi con l'astratto concretamente concepito, pertanto, è, di nuovo, un astratto concretamente concepito: così quel negativo che è la morte (antitesi) di contro alla vita (tesi) può essere inteso, sì, come un astratto astrattamente concepito (ed in questo caso sarà un già da sempre nulla, originariamente escluso dal pensiero), ma anche come un astratto concretamente concepito, ovvero come quel negativo che non è il nulla della vita, ma bensì il divenir passato del presente della vita. Ebbene, questa dialettica – che affianca (e certo non sostituisce) quell'altra messa in luce da Visentin –, essendo costituita dalle determinazioni concrete dell'atto, non è a due momenti, ma a tre: la tesi è costituita dalla determinazione presente, l'antitesi da quella passata, la sintesi invece accade mantenendo le prime due nella loro inscindibile ed eterna relazione. Sì che, per tale ragione, nonostante fosse necessario ricordare l'avvertimento di M. Visentin – avvertimento che si ritrova peraltro anche in C. Fabro, *L'alienazione dell'Occidente*, cit., p. 116, che afferma: «per Severino, come per Gentile e Bontadini, la dialettica ternaria hegeliana è troppo faticosa e complicata: è meglio cominciare e finire *d'emblée* con l'atto onnicomprensivo del Tutto»; o in A. Moscato, *Saggio sulle teorie estetiche di Giovanni Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. IX, Sansoni, Firenze 1961, in part. pp. 38-39 – si ritiene di poter comunque segnalare una netta differenza tra la dialettica del pensiero e la dialettica del sentimento. A. M. Jacobelli Isoldi, *La crisi dell'autocoscienza nella filosofia di G. Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. II, Sansoni, Firenze 1950, p.94, per segnare la differenza tra la dialettica del pensiero e del sentimento scrive: «il vivere è movimento semplice nel suo sentimentale dualismo, mentre il pensare, per il ritmo triadico in cui lo determina la sua essenza autocosciente, si sdoppia in due successivi dualismi, dal soggetto all'oggetto e da questo a quello, che non possono caratterizzarsi ugualmente».

del divenire) è il pensiero trascendentale, e non certo una delle sue pur anche eminenti determinazioni (in questo caso il soggetto).

Ora, benché sia effettivamente plausibile ritenere che Gentile muova un effettivo passo indietro nel tentativo di comprendere le forze che sotterraneamente agitano il *fieri* e la scintilla del divenire, e se risulta dunque una prospettiva legittimamente attribuibile al filosofo quella di un passo indietro verso l'ortodossia del sistema; tuttavia, nondimeno, anche questa manovra precauzionale che porta Gentile alla rettifica della propria posizione, non può essere esaustiva per comprendere i passi successivi che egli muove in *Filosofia dell'arte*. Qualora ci si avvalesses esclusivamente di questa lettura, infatti, diverrebbe assai complicato spiegare un altro genere di argomento, che pur si ritrova poco più avanti nel testo. Si legga:

Ora vivere è pensare. [...] Ma chi pensa? C'è il pensiero quando c'è l'uomo che pensi [...]. Ora questo esserci, questo esistere di chi è autore della propria esistenza come sarà del suo proprio pensiero, e crea sé stesso come creerà le idee sue, questo è esser soggetto, essere vivo di quella vita che sta per spiegarsi nel pensiero; è sentire.¹⁷⁶

Come può subito notarsi, nel passaggio surriferito, più che la preminenza ontologico-fondativa del concreto, Gentile sembra voler indicare – in certo senso “equivocamente” rispetto al consueto argomentare attualistico per cui «il movimento è nel pensiero» – la priorità dell'«esserci» sul pensare: un esserci, che, dice, «è sentire», sentimento. Se nei testi precedenti il filosofo ha sempre messo in luce l'originarietà del pensiero rispetto all'essere, così come d'altra parte anche nel passaggio testuale precedentemente discusso, qui egli inverte, di nuovo, inaspettatamente, la precedente direzione speculativa per affermare che: «chi pensa bisogna che sia, perché altrimenti non penserebbe»¹⁷⁷. Una tesi, questa, che capovolge manifestamente la priorità dialettica del pensiero sull'essere, sottoponendo il primo termine all'egida del secondo. Sì che, ci si chiede, come comprendere il profondo scarto concettuale che viene a determinarsi tra la precedente concezione attualistica per cui il pensiero concreto è origine di ogni

¹⁷⁶ G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., p. 159.

¹⁷⁷ Ivi, p. 160.

fenomeno del reale, con il nuovo assunto, che fa capolino tra le pagine dedicate al sentimento, attraverso cui il filosofo dichiara che per pensare è necessario *prima* esserci e sentire?

Innanzitutto è d'obbligo rilevare che una simile congestione all'interno dell'andamento argomentativo gentiliano può essere stata causata solo da una preoccupazione speculativa eccezionale, che il filosofo doveva avvertire come impellente e profondamente problematica entro il suo sistema: e ci si riferisce, ovviamente, come si è più volte ripetuto, alla difficoltà concernente l'indicazione della scaturigine del divenire all'interno dell'orizzonte eterno del pensiero concreto. Ciò che si vuol sottolineare, quindi, è che il tentativo di decifrazione dell'esatto istante di insorgenza del movimento nell'atto doveva essere avvertita dal filosofo come un'operazione così difficile da non poter escludere la messa al vaglio di diverse possibilità speculative; tra le quali rientrava sia quella, canonica, per cui il pensiero è origine di tutto il pensabile (quindi anche del divenire), sia quella, innovativa, ma anche più difficile da gestire, che stabiliva invece il sentimento come condizione del divenire del pensiero. Effettivamente, prendendo in considerazione i precedenti passaggi argomentativi, quelli tramite cui il pensatore aveva chiarito che il *fieri* del pensiero era determinato dalla dialettica dei contrari all'interno del sentimento, e dopo aver quindi illuminato il valore di spicco del soggetto-sentimento nella vita spirituale, le condizioni per perlustrare per lo meno la possibilità che quest'ultimo rappresentasse effettivamente un *prius* rispetto al concreto, benché problematiche, non potevano in linea di principio essere escluse. Difatti, il passo teorico che poteva portare il discorso gentiliano dalla tesi che si rivolgeva al sentimento come causa del divenire, all'assunto che indicava il soggetto come la stessa causa della vita dello spirito, era decisamente breve. Ma si consideri, a questo riguardo, che se Gentile avesse consolidato una volta per tutte la tesi che voleva il sentimento come scintilla del divenire del pensiero, egli non avrebbe più in alcun modo potuto asserire la *priorità* del pensiero sul sentimento; giacché, a ben vedere, un pensiero astratto dal suo divenire, o, in altri termini, concepito prima del suo scorrere, altro non sarebbe stato che uno statico *essere*. Ebbene, considerata la

questione da questo punto di vista, appare chiaro come il filosofo non fosse disposto a stravolgere a tal punto la sua dottrina da privare di una intrinseca vocazione alla dinamicità quello che lui riteneva essere l'orizzonte trascendentale della realtà. Il pensiero, agli occhi di Gentile, doveva restare *actus purus*¹⁷⁸; anche perché, a ben vedere, in effetti sarebbe stato a dir poco paradossale, da parte sua, arrivare a definire il *prius* dell'esistenza come uno statico *essere*, per la ragione, però, di voler *finalmente* dimostrare la sussistenza di una scintilla del *divenire* nel suo impianto sistematico. Un divenire, questo che veniva dal sentimento, che non si sarebbe più potuto dire, effettivamente e a pieno titolo, *del* pensiero; dal momento che la scintilla avrebbe innescato un divenire che non avrebbe potuto, in corso d'opera, salvare il pensiero dalla staticità che, giocoforza, gli veniva assegnata e presupposta. Il mistero della scaturigine del divenire *del* pensiero rischiava così di incorrere in una risoluzione che avrebbe mortificato il pensiero *ab origine*.

Detto questo, però, deve anche notarsi che, nonostante egli non volesse affatto privare della sua propria dinamicità il pensiero concreto – rendendolo un *posterius* rispetto al sentimento –, nemmeno si vietò di esplicitare, come pure avrebbe dovuto, in numerosi passi testuali, la tesi opposta, per cui l'«esserci» del sentimento veniva ora a manifestarsi in un tempo concepito anteriormente rispetto al *fieri* dell'atto del pensiero. E, se da un lato potrebbe apparire del tutto piano che il filosofo volesse porre la condizione del divenire (il soggetto) in un momento precedente al divenire (la vita del pensiero concreto); dall'altro, deve anche considerarsi però che questo stesso assunto, portato alle sue estreme conseguenze, avrebbe sconvolto profondamente tutta la dottrina attualistica dell'originarietà del pensiero concreto (quindi del divenire) rispetto ad ogni genere di determinazione (anche quella sia pure eminente costituita dal soggetto). Inoltre, sempre sulla

¹⁷⁸ Gentile restava pertanto *persuaso*, così come agli esordi dell'attualismo, che il suo concreto fosse un *actus purus* e non un *actum purum* di matrice aristotelica. A questo proposito, G. Sasso, *Giovanni Gentile: filosofo aristotelico i megarico?*, cit., p.1, scrive: «corre netto negli scritti filosofici di Giovanni Gentile il concetto secondo cui una cosa è l'atto quale egli cominciò ad intenderlo da quando l'idealismo – che fin dagli esordi gli stava in mente – prese a precisarsi e a determinarsi in riferimento a questa idea, un'altra cosa l'atto che invece s'incontra in Aristotele». E prosegue, a pp. 3-4: «atto “compiuto”, e di necessità appartenente al passato, è, per Gentile, l'atto di Aristotele: pensiero che non già si pensa nell'atto del suo pensarsi, ma pensiero piuttosto “pensato” e chiuso perciò in questa sua irrevocabile “perfezione”. Diverso in tutto, per conseguenza, dall'atto che anche qui Gentile tornò a delineare: atto che, per non lasciar sussistere, e soprattutto per non favorire equivoci, definì “in atto”, attuale nel suo stesso essere attuale – e radice bensì dell'altro atto, che è chiuso in sé stesso, compiuto e passato».

falsariga del problema appena esposto, si potrebbe ulteriormente considerare che l'ammissione gentiliana di questo «esserci» *antecedente* al divenire del pensiero, sembrerebbe proprio immettere un termine – il sentimento –, che, sia pure inteso come scintilla del divenire, rimane eccedente rispetto al divenire del concreto, in modo tale da configurarsi come una vera e propria sorgente *indiveniente* del divenire, come una astrattezza al principio del concreto – o, se si vuole, come una “condizione incondizionata” del divenire: un autentico “motore immobile”.

Ma, di nuovo, appena posto il rischio di dover ritenere il sentimento come un astratto astrattamente concepito *oltre* la vita del concreto, il filosofo corre ai ripari da quanto le sue stesse osservazioni potevano averlo indotto, pericolosamente, a profilare, ripresentando, rinnovato, il carattere dialettico del soggetto, e ricordando, quindi, che esso è sì un «esserci», ma è ancor più propriamente un sentire, un sentimento; il quale come si è già visto, è *immediato* e *dialettico* insieme. Scrive Gentile:

Se questo sentire potesse essere un puro essere, ci sarebbe un piacere stabile e non condannato a morire sul nascere. Se, non essendo puro essere, potesse dirsi puro non-essere, ci sarebbe ugualmente un dolore fisso, da restare sul cuore come una pietra. Ma l'essere e il non-essere sono identici [...]. [L]a prova del fuoco del sentimento (del suo essere e non-essere) è nel pensiero: ossia nell'atto onde il soggetto che sente pensa, per affermare se stesso, e realizzarsi come autocoscienza.¹⁷⁹

Dunque, ciò che Gentile pare proprio voler affermare in questo passaggio – che delle oscillazioni non è risolutivo, ma anzi emblematica figurazione – è che, in fondo, il principio del divenire deve considerarsi *già* in divenire: e ciò significa che il sentimento non può costituirsi né come puro essere, né come puro non-essere, bensì esso deve determinarsi come essere e non-essere insieme, in modo che il suo *esser-ci* richiami ad un coinvolgimento originario nell'azione e nell'autoproduzione dello stesso orizzonte concreto. Il pensatore, quindi, ancora una volta, si impegna nell'invertire il corso naturale a cui i suoi stessi argomenti sembravano condurlo – ossia, nello specifico del caso poc'anzi analizzato, contrastando la concezione del

¹⁷⁹ G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., pp. 159-60.

sentimento come un esserci immobile e inerte al di là del pensiero – per ristabilire i principi cardine del suo sistema; i quali, com'è ormai noto, gli vietavano di porre una qualsiasi esistenza eccedente dall'intorno del divenire del pensiero (sia pure quella forma eminente di intorno costituita dalla stessa scintilla del divenire). A conferma di una simile impossibilità, Gentile asserisce che la prova della dialetticità del sentimento, quindi della sua capacità sorgiva, risiede nel pensiero stesso, ovvero nell'atto tramite cui il soggetto che “sente”, *pensa*. E difatti, proprio questa *traducibilità* del sentire nel pensare dimostrerebbe, a dire del filosofo, la stessa dialetticità del sentimento. A partire da quest'ultima considerazione gentiliana, però, sembrerebbe piuttosto di doversi concludere che *ogniqualevolta* il sentimento si esplica in quella sua peculiare capacità che è il *sentire*, producendo il divenire, *nello stesso istante*, esso *pensa*, ossia diviene e si esplica allo stesso modo del concreto – in caso contrario, se il sentimento non si costituisse compossibilmente al divenire dell'atto, esso si costituirebbe come un istante che darebbe origine al divenire sottraendosi. Una tesi – questa che vorrebbe in ultimo conciliare, per non dire *identificare*, l'atto del sentire con quello del pensare – la quale, se da un lato si ri-coordina, come già detto, agli assunti fondamentali dell'attualismo; dall'altro, a ben vedere, rende anche però del tutto incomprensibili certune affermazioni mosse dal filosofo nei paragrafi precedenti: si consideri ad esempio tra tutte quella attraverso cui egli aveva stabilito che ogni pensiero sul sentimento si costituiva necessariamente come un *tradimento* della natura soggettiva di quest'ultimo. Sì che, se, per un certo verso, appare del tutto comprensibile che Gentile volesse corrispondere alla coerenza imposta dal suo sistema, appianando il concetto di soggetto-sentimentale a quello di pensiero; per un altro verso deve pur notarsi che, attraverso questa ennesima svolta argomentativa, egli finisce con il perdere proprio ciò che aveva guadagnato a fatica nei primi paragrafi del capitolo: ossia la peculiare sfumatura che egli aveva escogitato per distinguere il sentimento dal pensiero, che gli aveva permesso, o, per lo meno gli aveva illusoriamente lasciato credere di poter smuovere dall'interno l'eternità del concreto¹⁸⁰.

¹⁸⁰ Questa movenza, attraverso cui il filosofo tende a risolvere ogni determinazione e differenza interna all'atto, entro

Ora, volgendo retrospettivamente lo sguardo a questo denso e complesso IV capitolo della *Filosofia dell'arte*, si può osservare come, tra le numerose vie argomentative percorse dal filosofo, nessuna di esse possa, in ultimo, definirsi rispetto alle altre come la più compiuta ed esaustiva. Difatti, una volta esaminato il capitolo nella sua interezza, ciò che può essere legittimamente confermato dall'indagine delle sue pagine, più che un sommario e definitivo giudizio sulla natura del concetto di sentimento, sono invero le numerose domande che dovevano aver assillato il filosofo nella stesura del testo, restando però sostanzialmente irrisolte nella loro intrinseca complessità. Queste ultime risultano di conseguenza i soli punti che possano dirsi fermi dell'analisi di questi paragrafi, la meta prefigurata ma rimasta altresì inattinta dalla speculazione del filosofo, e possono essere, in breve, così ricapitolate: il divenire del pensiero è conciliabile con la scaturigine del divenire ad opera del sentimento? questi due termini sono forse sovrapponibili? o piuttosto come il filosofo aveva stabilito al principio, il sentire, la scaturigine del divenire, resta un punto oscuro nella luce sempre vigile del pensiero? Nell'ultimo caso affrontato nel testo, il filosofo parrebbe incline ad abbandonare entrambe le sue tesi precedenti – ossia quella del sentimento inteso come nucleo incomprensibile dal pensiero e quella del soggetto definito come dialetticità interna all'atto ma ad esso irriducibile – per giungere ad affermare una sostanziale *identità* tra pensiero e sentimento; dal momento che egli asserisce che quest'ultimo termine, nel medesimo istante in cui sente – e produce il divenire – già anche pensa, configurandosi come il concreto stesso. In questo modo, però, come si è già notato, pur tornando ad un registro speculativo più consono rispetto alle sezioni

il pensiero concreto, è stata rilevata (a proposito, però, del tema del rapporto tra storia e filosofia) anche da Manlio Pirrone, *Il concetto della storia nella filosofia di Gentile*, cit., pp. 367-410. Il critico nota come, nonostante Gentile intendesse dapprincipio fondare il legame – o detto altrimenti il *circolo* - di storia e filosofia, successivamente, egli risolvesse la storia nella filosofia, approdando alla loro sostanziale – e non più circolare – unità. Per questa ragione Pirrone conclude il suo saggio ritenendo il pensatore siciliano colpevole di aver sacrificato l'iniziale dualità dialettica del rapporto tra atto e fatto per approdare ad un'arida ed astratta unità senza storia. La nostra prospettiva, invece, sebbene sottoscriva la presenza di questa movenza identificante del pensiero gentiliano – che sempre più si ritrovò a voler stringere le determinazioni astratte alla dimensione del concreto –, non ritiene che essa abbia comportato un sacrificio della dialettica, ma, al contrario, che abbia aperto una nuova prospettiva *sulla* dialettica stessa: ovvero quella prospettiva volta alla *possibilità* di delineare un movimento della realtà non implicante nessun genere di annichilimento dell'astratto – dal momento che quest'ultimo si ritrova, nell'attualismo gentiliano, già da sempre assicurato nell'eterno orizzonte del concreto.

argomentative contenute nei testi precedenti, il filosofo ritorna anche ai vecchi problemi da cui aveva cercato di rifuggire: in particolare si ritrova dinnanzi la questione di difficile risoluzione, concernente l'impossibilità di comprendere il luogo d'origine del divenire all'interno di una totalità eternamente compiuta in sé medesima – giacché se il sentimento è in principio pensiero, come quest'ultimo anche il sentimento dev'essere eterno da sempre e per sempre. Sebbene quest'ultima deriva del discorso gentiliano appaia quindi come un semplice ritorno a quelle posizioni che il pensatore stesso doveva aver percepito come in certo modo incomplete, tuttavia anche le prime due tesi che egli aveva tentato di vagliare nel testo non avevano ottenuto un'esauriente esplicazione argomentativa. Il primo assunto che egli aveva proposto come spiegazione del *fieri* dell'atto, infatti, rendendo il sentimento pericolosamente identico ad un astratto astrattamente concepito, conduceva il discorso gentiliano ad una problematicità tale da scalfire la tesi attualistica dell'originarietà e trascendentalità del pensiero, situando il sentimento come un punto d'immediatezza oscuro e incomprensibile all'interno del concreto. La seconda tesi incontrata, invece, quella che indicava il soggetto-sentimentale come un punto precipuamente dialettico all'interno dell'atto, pur apparendo a tutta prima come la più consona a rispondere ai problemi gentiliani concernenti la dimostrazione dell'effettiva plausibilità dell'esistenza del divenire all'*interno* del pensiero, non riusciva infine a conciliare l'esistenza di due forme eterogenee di dialettica: quella dei contrari contraddittori vigenti nel sentimento, e quell'altra di più ampio profilo relativa alla "sinteticità" del pensiero trascendentale. E difatti, si è potuto osservare come proprio quest'ultima posizione argomentativa si è lentamente convertita in quell'altra, dove il primo genere di dinamismo restava sostanzialmente ridotto al secondo.

Pertanto, le domande concernenti il divenire, il sentimento e il rapporto di quest'ultimo con il pensiero restano tutte aperte. E se il problema centrale del capitolo consisteva nel fornire la prova della scaturigine del divenire nell'orizzonte eterno del concreto, ebbene, bisogna poter riconoscere che una spiegazione esaustiva a riguardo il filosofo non riesce effettivamente a raggiungerla: definito il

sentimento come causa del *fieri* dell'atto, egli non riesce a delineare la relazione subitanea che esso intrattiene con la regione del concreto, né, da una parte, descrivendo il sentimento al modo di un astratto oscuro e irrisolvibile inserito nel pensiero; né, dall'altra, ponendolo come un termine dialettico, sì, ma ben distinto dal concreto; e neanche, infine, tentando la strada della identità tra i due termini. Tre tesi ben distinte con altrettante asperità a loro carico¹⁸¹.

Così, esposte le principali direzioni argomentative tentate dal filosofo in questo capitolo centrale dell'opera *Filosofia dell'arte*, è giunto ora il momento di perlustrare le tesi contenute nel V capitolo della seconda parte dell'opera, dal titolo *Arte immortale*, per tentare di comprendere se in esso si trovino degli elementi concettuali che, attraverso l'ausilio dei concetti principali della nostra disamina (la morte e l'immortalità) siano in grado, e di dispiegare esattamente la dottrina del sentimento, e di dimostrare infine il *fieri* dell'atto del pensiero.

7. *L'arte immortale: un possibile risolvimento?*

Il V capitolo della II Parte della *Filosofia dell'arte* presenta un incedere molto simile a quello del capitolo X della *Teoria generale dello spirito come atto puro*; entrambi prendono infatti abbrivio contrapponendosi alle false concezioni dell'immortalità che risultano e conseguono dall'esercizio di una logica astratta, impegnandosi poi nel contempo a chiarificare quale sia invece il modo più autentico di intendere la vita immortale dello spirito. Ciò non significa, però, ben inteso, che le tesi presenti nei due capitoli siano le medesime. Anzi, come già avvertito dal pensatore nella Prefazione al testo del '31, e come si è avuto modo di riflettere a proposito del

¹⁸¹ Al contrario, lo si è già ricordato precedentemente ma è bene ripeterlo ancora una volta, L. Scaravelli, *Critica del capire*, cit., pp. 143, espone il significato del concetto di sentimento entro l'atto concreto del pensiero, come se esso fosse perfettamente congruente alla dottrina attualistica: «l'atto puro è concreto come unità in cui la circolarità della spontaneità, $A = \text{non } A$, ha la propria esistenza in quanto la razionalità, $A = A$, le garantisce, proprio nell'unità di questo atto, l'universalità del suo produrre; ed è concreto in quanto nella universalità della razionalità la presenza della spontaneità è tenuta in essere con la propria essenza. L'atto puro è sintesi autopossedentesi, dunque, poiché ha in sé, nella universalità della razionalità, la trasparenza della circolarità, come propria forma essenziale, in cui risiede la ideale radice della propria esistenza: ed in questo assoluto autopossesso è concreta libertà positiva. La essenza della spontaneità ($A = \text{non } A$) sussiste nella concretezza dell'atto ($A = B$) come interna genesi della limpidezza ideale ($A = A$) di quest'atto puro». E a p. 144, egli scrive: «l'atto puro ha dunque la propria struttura formata da questa speciale struttura dei due termini A e B configurati in modo che siano assolutamente opposti, e quindi dialetticamente identici. Identità dialettica che richiede non solo l'identità, ma anche il mantenimento di quella circolarità di A, della spontaneità, indispensabile alla sua distinzione da B, ossia dalla razionalità; distinzione che è necessaria alla concretezza dell'atto come spirito».

concetto di sentimento, la filosofia dell'atto, in quest'opera, «ne esce alquanto mutata d'aspetto». L'analisi di questa nuova sezione testuale, una volta anticipata la presenza di motivi di vicinanza e discordanza con il X capitolo della *Teoria generale*, tenderà dunque di concentrarsi sulla *meditatio mortis* implicata nella dottrina dell'immortalità dell'arte presentata in questo nuovo testo, avendo cura di non smarrire il filo della problematica affrontata in precedenza, riguardo alla presenza del divenire nell'atto del pensiero.

Ora, chiarite le tematiche che si affronteranno nel seguito del presente lavoro, è d'obbligo muovere già da subito un primo rilievo a proposito della relazione che intercorre tra il V capitolo della *Filosofia dell'arte* e il X capitolo della *Teoria generale*. Mentre quest'ultimo, difatti, si proponeva di illuminare il senso dell'immortalità del *pensiero concreto*, il primo invece indica, rendendolo visibile già attraverso il suo titolo – *Arte immortale* – che ad essere preso in esame sarà l'eternità del concetto di “arte”; un termine, il quale, come abbiamo avuto modo di vedere precedentemente, si rivela in questo testo del tutto coincidente con l'elemento “soggettivo” della dinamica spirituale ed il quale, a tutta prima, non sembrerebbe direttamente avere a che fare con il genere di immortalità tematizzato specificamente dal X cap. della *Teoria*.

Ora, benché da un certo punto di vista questa differenza tra, da un parte, l'immortalità del cerchio trascendentale, e, dall'altra, l'immortalità del sentimento, possa segnare a tutta prima un discrimine radicale tra le disamine gentiliane, tuttavia, come si avrà modo di vedere meglio in seguito, essa non darà affatto luogo a due campi disarticolati della dottrina dell'immortalità attualistica. Anzi, considerando il percorso interno alla *Filosofia dell'arte*, il filosofo tenderà a non demarcare mai in maniera troppo netta e precisa la distinzione tra il termine del concreto e quello artistico: questi, difatti, non saranno sempre intesi da Gentile in maniera stabile, l'uno come orizzonte trascendentale e l'altro come semplice determinazione astratta collocata all'interno del termine precedente, a seconda dei tratti testuali presi in considerazione, l'orizzonte del concreto e la dimensione propriamente soggettiva del sentimento saranno piuttosto lasciati oscillare e talora

perfino coincidere tra di loro. Una simile movenza d'altronde non sorprende del tutto; infatti, seppur contraria agli schemi speculativi più tipici dell'attualismo e precedenti all'opera del 1931, si è già incontrata una simile indecisione concettuale anche nel capitolo IV della I Parte della *Filosofia dell'arte*, allorquando Gentile tentando di giustificare la natura del sentimento entro il dominio del pensiero, arriva al punto da rendere il primo termine del tutto consimile e indistinguibile rispetto al secondo¹⁸² – sì che, egli a questo riguardo diceva, difatti, che il sentimento, nello stesso istante in cui “sente”, “pensa”.

Pertanto, avvertiti della complessità di piani presenti nel testo che si andrà ad analizzare, si può iniziare, ora, a prendere visione delle considerazioni specifiche che Gentile rivolge – come si diceva, in sintonia al X capitolo della *Teoria generale* – nei confronti delle false concezioni del concetto d'immortalità. Egli scrive:

Immortalità più facile ad affermare che a negare; più comune perciò la fede in essa che il dubbio. [...] Giacché in generale è troppo più facile parlare d'immortalità, che averne un concetto scevro di contraddizioni e perciò veramente pensabile. [...] Il profondo motivo della fede nell'immortalità è il suo apparire come *ratio essendi* del pensare capace di conoscere il vero, distinguendolo dal falso.¹⁸³

Dalla lettura di queste poche righe introduttive, sembrerebbe di dover affermare che, in questo testo, la prospettiva gentiliana rispetto alla questione dell'immortalità risulti esattamente opposta rispetto a quella che veniva prospettata nella *Teoria generale*. Difatti, ciò che qui viene definito da Gentile come *fede* nell'immortalità si avvale di una struttura argomentativa, la quale, nella situazione concettuale messa in atto nel X cap. della *Teoria generale* è stata determinatamente impiegata per dimostrare l'eternità del pensiero concreto. Pertanto, e in modo affatto sorprendente, ciò che nella *Teoria* valeva come argomento atto a corroborare e statuire il dominio veritativo del trascendentale, nella *Filosofia dell'arte*, vale invece

¹⁸² In merito a questa movenza gentiliana, volta a ricollocare ogni astratto all'interno dell'egida del concreto, si richiamano le seguenti parole di M. Visentin, *Il concetto attualistico della religione*, cit., p. 258: «proprio perché Gentile non contempla [...] la possibilità che qualcosa dell'universo dell'esperienza sfugga alla presa della filosofia, proprio per questo, egli è [...] indotto al compromesso che consiste nel riacquisire [...] ad una prospettiva filosofico-veritativa tutto ciò che avrebbe dovuto esserne escluso per la sua “impurità” concettuale».

¹⁸³ G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., p. 285.

esattamente per giustificare l'atteggiamento fideistico. Cerchiamo di addentrarci ulteriormente nell'analisi del testo. In questo passaggio, come si è visto, il filosofo asserisce molto chiaramente che «il profondo motivo» che anima le posizioni *fideistiche* nei riguardi dell'immortalità consiste nell'osservazione del fatto che essa, l'immortalità, appare come «la *ratio essendi* del pensare capace di conoscere il vero». Paradossalmente, però, come si ricorderà, nell'impianto concettuale della *Teoria generale* erano proprio simili osservazioni ad assicurare la prova più autentica e verace dell'eternità dello spirito concreto. In quella passata occasione argomentativa, difatti, il pensatore, dopo essersi duramente avversato contro le concezioni astratte nei riguardi della realtà, aveva disposto, contrariamente a quanto lo abbiamo visto ora affermare nella *Filosofia dell'arte*, che «sentire in sé la verità, non può esser altro che sentire in sé l'eterno, o sentirsi partecipi dell'eterno, o comunque altrimenti si voglia dire»¹⁸⁴. Sì che, è interessante osservare che, se nel '16 Gentile poteva ritenere che «il pensare veracemente» fosse una prova bastevole per l'affermazione dell'immortalità dello spirito, nel '31, invece, egli avverte quella che prima sarebbe bastata ad essere una dimostrazione dell'immortalità dell'anima, come una ragione che, così limitatamente configurata, avrebbe al più dato luogo ad una semplice fede nell'immortalità, lungi dal potersi costituire come vero e proprio sapere. Per tale ragione, allora, il filosofo torna sull'argomento con quella che sembrerebbe proprio dover essere concepita come una *nuova prova* attualistica dell'immortalità dell'anima. Egli scrive di seguito al passo succitato:

Ma quando s'è detto vita immortale, si è bensì affermata un'esigenza di pensare questa vita come immortale; ma si è ancora lungi dal pensarla effettivamente. Poiché per pensare una cosa bisogna pensarla insieme con tutte le altre, con cui è connessa, perché il tutto non sia contraddittorio. E lo spirito si pensa insieme immortale e circoscritto, al disopra del tempo e nel tempo, al disopra dello spazio e nello spazio: fuori dal divenire, in cui tutto quello che è non è, e dentro al divenire, transeunte. [...] Immortalità fantastica. Un essere immortale di tale immortalità come durata infinita, lungi dal viver sempre, muore piuttosto sempre e non vive mai.¹⁸⁵

¹⁸⁴ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito*, cit., p. 137.

¹⁸⁵ G. Gentile, *Filosofia dell'arte*, cit., pp. 286-87.

Dunque, considerando quanto Gentile asserisce nel passaggio appena citato, si può osservare come, al contrario di quanto poteva apparire in precedenza (con il rilevamento del mutamento di prospettiva tra il testo del '16 e quello del '31), egli non ritenga necessario esautorare *in toto* la prova dell'immortalità risalente al testo del '16 per fornirne una più autentica e verace; perché, a ben vedere, ai suoi stessi occhi, l'operazione in grado di inverare la suddetta dimostrazione richiedeva uno sforzo decisamente minore: non di rovesciare ma di accrescere la considerazione precedente – per cui lo spirito si manifesta nella sua piena immortalità pensando il vero – con l'attenzione per quella rete di *relazioni* che lo spirito istituisce con la totalità che lo circonda. Ciò significa, quindi, che per il filosofo la prova dell'immortalità dello spirito formalmente stabilita nel X capitolo della *Teoria generale* diviene illegittima e “fideistica” solo se *astratta* dal *mondo* e dal *divenire* in cui il pensiero trascendentale si esplica. Egli infatti non afferma che «il profondo motivo» della fede nell'immortalità – ossia che lo spirito è eterno perché capace di conoscere il vero – è semplicemente falso, ma asserisce che esso si *falsifica* solo e soltanto dal momento in cui si intende l'eternità dello spirito *astrattamente* rispetto al resto dell'esistente. Ciò significa, allora, che la prova attualistica dell'eternità rimane sostanzialmente invariata, ma a patto che essa sia accompagnata all'accorgimento speculativo di estenderla a tutto il reale. A ben vedere, dunque, in questo capitolo della *Filosofia dell'arte* Gentile pare entrare dialetticamente in polemica con se stesso, e, in particolare, contro il portato concettuale esplicitato dalla sua passata dimostrazione; la quale, appunto, affermava – anche se solo in *actu signato* – l'eternità dello spirito concreto concependola a discapito di quello che, giocoforza, così configurato, doveva apparire all'eterno come quell'oscuro magma costituito dal mondo dell'astratto. Eppure, come si ricorderà, anche in quell'occasione il filosofo aveva affermato, per lo meno sotteraneamente e in *actu exercito*, la stessa dottrina onnicomprensiva che, ora, nella *Filosofia dell'arte* riesce finalmente ad essere espressa in piena luce: ovvero la tesi concernente la necessità di rilevare che l'immortalità del concreto non può essere autenticamente affermata senza includere in sé anche gli “astratti”.

Da questo punto di vista, quindi, si potrebbe addirittura arrivare a sostenere che una simile concezione, lungi dal rappresentare una compromissione della precedente dottrina dell'immortalità, ne costituisce invero il più alto e più compiuto apice speculativo: come se il filosofo, nella *Filosofia dell'arte*, fosse finalmente riuscito ad applicare la positività speculativa del suo *Sistema di logica* – in cui egli pur arriva a dimostrare esplicitamente che il divenire dell'atto non implica l'annichilimento delle determinazioni astratte – alla negatività caratteristica della *Teoria generale* – in cui, come si ricordava poc'anzi, ad un livello esplicito del suo discorso, Gentile afferma la sola eternità del concreto *di contro* alla caducità degli astratti. O, ancora, in altri termini, si è portati a ritenere che il filosofo sia giunto, nella *Filosofia dell'arte*, ad asserire l'impossibilità di una dimostrazione dell'immortalità dello spirito basata esclusivamente sul rilevamento della capacità di quest'ultimo di conoscere il vero, in quanto egli si porta nella condizione di applicare specificamente il rilievo concettuale ottenuto nella *Logica* – riguardante l'eterna vitalità di ogni determinazione – alla dottrina dell'immortalità presentata nella *Teoria*. Sì che, secondo questa prospettiva, il filosofo, attraverso la fertile commistione delle sue riflessioni, sarebbe poi giunto a riflettere esplicitamente, proprio nel testo del '31, sull'inermità di una dottrina dell'immortalità basata semplicemente sulla salvezza del concreto e incapace di estendersi originariamente al mondo che lo spirito conosce e abita "internamente". Gentile, a questo riguardo, forgia un'immagine per chiarire icasticamente la sua rinnovata e più consapevole dottrina dell'immortalità:

Se il pensiero si mette a contemplare se stesso, la vita in cui esso stesso si attua, al modo dell'uomo che se ne sta sulla riva, all'asciutto, e si guarda bene di sdrucciolare e cadere nel fiume, il pensiero si rappresenta infatti condannato a scorrere come l'acqua; e volendo concepirsi eterno, non pare si possa pensare altrimenti che come una corrente perenne inesauribile, dove si potrà tornare sempre a dissetarsi, ma dove non si bevèrà mai la stessa acqua. Se non che, oltre il pensiero che vien contemplato così, come la corrente di un fiume, non ci sarà, in tal caso, il pensiero che guarderà la corrente? e sarebbe possibile vedere il movimento dell'acqua nel suo letto, se anche l'uomo si movesse e tutto si movesse con l'acqua?¹⁸⁶

¹⁸⁶ Ivi, p. 287.

Ebbene, per fermare in immagine il logo e la comunione appena siglata tra lo spirito e l'intero suo mondo, il filosofo suggerisce, a tutta prima, di rappresentare il pensiero come un fiume che perennemente scorre, e, quindi, diviene, manifestando gli irruenti flutti del mondo e delle sue determinazioni. Sennonché – subito soggiunge Gentile –, questa immagine, che lo spirito, contemplandosi, forgia di se stesso, in realtà mette in guardia l'io dall'immergersi in quel flusso – che gli appartiene –, accostandolo immediatamente alla figura angosciata di un uomo che tenti in tutti i modi di non sdruciolare nel flusso impetuoso di un fiume. Il divenire dirompente che lo spirito vedrebbe in se stesso, infatti, lascerebbe intatto lo statuto eterno di quest'ultimo solo per il lato della potenza del suo fluire, ma non conserverebbe certo l'immortalità dei suoi contenuti; i quali, una volta immersi, resterebbero travolti dalla vitalità del fiume. Per questa ragione, osserva Gentile, può ben dirsi che «in un fiume ci sarà sempre acqua, ma non ci sarà mai quell'acqua»¹⁸⁷.

Dunque, ciò che il filosofo asserisce mediante la definizione della prima parte della sua immagine (atta a chiarire la relazione tra lo spirito e i suoi contenuti), piuttosto che mostrare la dottrina dell'immortalità “onnicomprensiva” (dell'astratto e del concreto) appena guadagnata, sembrerebbe determinatamente ricondurre alla dottrina dell'immortalità (parziale) già esposta nella *Teoria generale*. Difatti, se il pensiero semplicemente scorresse al modo di un fiume, così come fin'ora è stato esposto, esso, di nuovo, potrebbe, sì, definirsi eterno per quanto concerne l'atto del suo fluire, ma certo non potrebbe dirsi altrettanto immortale nella misura che concerne la “vita” delle sue determinazioni; le quali, una volta accadute nel flusso andrebbero irrevocabilmente perdute nel suo perenne rifluire. Una simile eternità, però, come anticipato, riguardando solo il “divenire” e non anche i “divenienti”, *contravverrebbe* la considerazione speculativa principale mossa nella *Filosofia dell'arte*, relativamente alla quale il pensatore ritiene di segnare il discrimine tra una concezione dell'immortalità verace ed una meramente fideistica: *contravverrebbe* quindi la natura di quell'argomento con cui Gentile sottolinea come un'autentica

¹⁸⁷ Ibidem.

prova dell'immortalità dovrebbe, sì, riguardare lo spirito (lo scorrere del fiume) ma anche per ciò stesso tutto il mondo in cui esso (lo spirito) si realizza (mediante ciò che scorre nel fiume). Per questa ragione, allora, il filosofo prosegue il proprio discorso cercando di dettagliare e perfezionare ulteriormente l'immagine del rapporto speculativo tra il pensiero e i suoi pensati. Egli a questo proposito nota infatti che, seppure il divenire del pensiero può essere effettivamente paragonato allo scorrere impetuoso di un fiume, nel medesimo tempo deve anche essere necessariamente posto che questo fluire sia visibile solo, per così dire, da una riva, da un punto fermo che non venga travolto dal flusso del fiume¹⁸⁸. Ebbene, tale punto fermo, in relazione a cui soltanto è contemplabile il divenire, coincide, secondo il filosofo, con «il pensiero in atto. Il quale, rispetto all'altro, sta fermo; in realtà, assolutamente, si muove anch'esso; ma di un movimento affatto diverso»¹⁸⁹. Pertanto, per sfuggire al pericolo di ricadere in una dottrina dell'immortalità che, come quella passata, si limitasse a considerare esclusivamente l'immortalità del concreto, Gentile approfondisce l'immagine del rapporto tra il “pensiero” e i “pensati” (*rapporto* che si deve giocare nell'equilibrio dell'eternità di ambedue gli elementi), qualificando il primo termine secondo l'ordine di due differenze “contesti situazionali”: secondo il primo ordine contestuale il pensiero può essere definito, a tutta prima, come un *punto di stasi*; mentre in seconda battuta, può essere delineato, e lo si è visto precedentemente, come un perenne e impetuoso *divenire*.

Che lo spirito debba essere definito anche come un punto fermo, o, come afferma Gentile, come una riva, è necessario, a ben vedere, perché esso possa osservare, senza venirne travolto, quelle stesse vicende tumultuose della realtà; le quali, entro i suoi argini, si muovono e si esplicano. Se il pensiero, quindi, non possedesse la capacità di “resistere” al suo stesso fluire, o non si trovasse in qualche modo *discosto* rispetto al corpo del fiume – che pure gli appartiene –, esso non potrebbe mai

¹⁸⁸ Immagine che parrebbe echeggiare in quella esposta da E. Severino, *La terra e l'essenza dell'uomo*, cit., p. 199, che scrive: «nel contenuto che si manifesta, il grande fiume delle determinazioni che compaiono e scompaiono è trattenuto da sponde intramontabili», e prosegue, pp. 200-201: «gli enti traversanti l'intramontabile cielo della verità dell'essere sono l'accadimento. Lo sfondo non accade, ma è il fermo luogo che accoglie l'accadimento: l'essere appare eternamente nella sua verità e in questo apparire accade la fioritura dell'essere. Nel chiaro silenzio della verità l'accadimento è il prodigioso. Per quanto atteso è infatti l'imprevisto».

¹⁸⁹ G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., pp. 287-88.

contemplarsi come divenire, poiché sarebbe anch'esso, al pari dei suoi pensati, sempre e soltanto “di passaggio”. Eppure, nonostante questo *stato* debba appartenere di necessità allo spirito, il filosofo si impegna subito a notare come esso, a rigore, non possa essere definito come una semplice immobilità. Gentile infatti prosegue asserendo che anche *nel medesimo istante* in cui il pensiero si costituisce come punto fermo di se stesso, in realtà, scorre: esso «sta fermo perché vede il movimento delle cose (e del pensiero come cosa). Non sta fermo neanche lui in quanto vede se stesso»¹⁹⁰.

Sì che, se il pensiero può essere diviso, primariamente, nella sua materia diveniente (il fiume), e nella sua forma statica (la riva), di seguito deve anche notarsi che esso è suscettibile di un'ulteriore specificazione per quanto concerne il suo cespite “più saldo”: ossia, deve osservarsi che lo spirito si determina come un punto fermo rispetto ai suoi contenuti pensati; eppure, nello stesso tempo, proprio perché la sua fermezza gli consente di contemplarsi nel volto del molteplice, esso, da fermo, diviene. In un'immagine: immoto come un occhio, esso guizza con lo sguardo accompagnando il moto dei suoi contenuti.

Ora, stando a quanto letto fin'ora, nulla sembrerebbe poter ostacolare la tesi principale della dottrina dell'immortalità esposta in precedenza, in esergo al capitolo *Arte immortale*, dal filosofo. Può dirsi quindi che, attraverso l'immagine con cui è stato definito il pensiero come fiume e come riva di se stesso, Gentile non ha in alcun modo contraddetto quell'assunto con cui ha stabilito che una corretta prova dell'immortalità non può in alcun modo arrivare a carpire l'eternità dello spirito escludendo, però, da quest'ultima, le determinazioni divenienti. Il che significa, allora, che entrambi i lati dell'autocoscienza spirituale – pensante e pensato; immobile e mobile – devono essere intesi, nell'immagine proposta dal filosofo, come entrambi immortali: di modo che anche il “passare” dei molti rispetto all'uno, che dalla riva li osserva, non implica il loro cadere nel nulla. A questo punto, però, Gentile ricapitola con un'altra immagine le tesi esposte fin'ora, e scrive:

¹⁹⁰ Ivi, p. 288.

Così il generale che dall'alto di una collina assiste allo svolgimento della battaglia, non si sposta e girando solo gli occhi o il cannocchiale segue gli spostamenti del suo esercito. Il centro è un punto solo, dove non è movimento, che importerebbe passaggio da un punto all'altro. Il movimento è alla periferia, dove i punti sono infiniti. Pure l'immobilità del generale è relativa al movimento dell'esercito: nell'immobilità assoluta egli si addormenterebbe.¹⁹¹

In quest'ultimo passo sembrerebbe proprio che Gentile voglia forgiare una nuova immagine per dichiarare sostanzialmente il medesimo, se non fosse che essa si chiude con un epilogo piuttosto equivoco, che sarà bene riportare immediatamente. Difatti il pensatore prosegue:

Non già che quest'unità del movimento che non è nel tempo e perciò è eterna, sia la negazione d'ogni molteplicità. Anzi, il suo contenuto è molteplicità. [...] Ora veramente tutte le cose sono mortali, e tutti gli uomini, genitori e figliuoli; e le loro azioni e i loro detti e pensieri[...] [...] Uno spettacolo immenso, che ci rende l'immagine di un oceano sterminato, la cui superficie qua e là pare un momento s'increspi e si agiti, ma ecco torna subito liscia, uguale, immota. Immenso deserto, dove non cresce filo d'erba.¹⁹²

Sebbene fino a questo punto dell'analisi sulla dottrina dell'immortalità poteva sembrare che il filosofo si fosse definitivamente lasciato alle spalle l'andamento argomentativo oscillante che si è avuto modo di osservare in precedenza a proposito del concetto di sentimento; ora, invece, considerato quest'ultimo passaggio testuale, si è costretti a riferire anche nei riguardi di questo capitolo il carattere estremamente oscillante che aveva così turbolentemente qualificato il precedente. Il pensatore, difatti, dopo aver espresso la sua teoria dell'immortalità attraverso quell'immagine che voleva il pensiero simile ad un fiume, ripropone sostanzialmente lo stesso schema mediante una nuova figurazione, paragonandolo, però, questa volta, ad un fermo osservatore (la riva); il quale rimirando dall'alto la vita che gli si accende intorno (il fiume), fa risuonare quest'ultima entro se stesso (dinamizzandosi nella sua stessa immobilità). Eppure, nonostante la sostanziale congruenza tra i due passaggi testuali, Gentile conclude ora la seconda immagine proposta con un'osservazione che apre a ben altri scorci argomentativi: ovvero, egli

¹⁹¹ Ibidem.

¹⁹² Ivi, p. 289.

termina il suo discorso precisando che se, da una parte, il pensiero al riparo dal divenire è concepibile come un eterno; dall'altra, i contenuti divenienti di quest'ultimo devono essere invece intesi come mortali. Una conclusione, questa, che, segnando un netto discrimine tra l'immortalità del pensiero, da una parte, e la mortalità dei pensati, dall'altra, come si comprende immediatamente, piuttosto che trovare un motivo d'accordo con la tesi esposta dal filosofo in esergo al capitolo, si costituisce rispetto a quella in modo affatto contrastante, e sembrerebbe al contrario poter essere paragonata alla movenza *negativa* tipica della *Teoria generale*, da cui Gentile aveva inizialmente preso le distanze. Come si ricorderà, difatti, egli aveva affermato inizialmente che una verace dimostrazione dell'immortalità non poteva limitarsi a dichiarare soltanto l'eternità del pensiero concreto, bensì doveva abbracciare d'un colpo anche le determinazioni "divenienti" di quest'ultimo; pena altrimenti il rischio di cadere in una affermazione dell'eternità del pensiero meramente astratta e fideistica. Sì che, da questa prospettiva, un'autentica prova dell'eternità del reale, agli occhi dello stesso filosofo, non poteva certo ricadere nella limitatezza propria dell'andamento negativo del testo del '16, ovvero in una dottrina secondo cui l'immortalità del pensiero era dimostrabile solo esautorando lo statuto veritativo dei pensati. Eppure, nonostante queste fossero le iniziali e promettenti premesse argomentative del pensatore, dall'ultimo passaggio citato sembrerebbe di dover affermare che egli, nel corso del capitolo, non fosse riuscito a tutelarsi appieno dalla posizione fideistica da cui aveva in mente di fuggire.

Inoltre, il succitato passaggio testuale, oltre che far cadere l'argomentazione gentiliana in questa macroscopica sfasatura speculativa, a causa delle sue ultime battute, pare esporsi anche ad altri due significativi equivoci. Ci si riferisce, più specificamente, a quel passo in cui il filosofo afferma che nell'«oceano sterminato» dei mortali, la «superficie qua e là pare un momento s'increspi e si agiti», per poi tornare «subito liscia, uguale, immota». Ebbene, questa affermazione, come si diceva, si discosta patentemente dall'andamento argomentativo precedentemente seguito dal filosofo per almeno due ragioni: la prima riguarda la scelta di descrivere il campo sterminato delle determinazioni astratte come qualcosa di sterile e

immoto; dal momento che dapprima egli si era impegnato nel delineare questo “oceano mortalmente immutabile” con delle immagini che, al contrario, erano volte a rendere conto dell’autentica *vitalità* del molteplice (ad esempio, l’immagine del flusso di un fiume sempre diveniente, o, del campo in cui infuria la battaglia). Una vitalità da cui, peraltro, lo stesso pensiero pareva attingere; dal momento che il filosofo aveva specificato che lo spirito, anche quando descritto come punto fermo del divenire, in realtà mobilitava se stesso contemplando i suoi contenuti molteplici. Sì che, questo repentino mutamento di prospettiva – per cui l’astratto, inizialmente descritto come lo stesso flusso vitale del divenire del pensiero, si trasforma in una regione mortifera – non troverebbe nessuna ragione d’essere nel testo, se non di fatto inquadrato alla luce della problematica svolta testuale esposta poc’anzi: ovvero quella mediante cui si è osservato Gentile riproporre inaspettatamente le tesi negative della *Teoria generale*.

La seconda ambiguità concernente il suddetto passaggio testuale, invece, paradossalmente, sembrerebbe costituirsi come un oscillamento argomentativo del filosofo rispetto alle sue già equivocate conclusioni: difatti, se si è dovuta constatare una prima notevole incoerenza allorquando egli, dopo aver affermato che l’immortalità del concreto poteva essere dimostrata solo attraverso l’eternità dell’astratto, capovolge la sua stessa prospettiva stabilendo, da un lato, l’immortalità del concreto e, dall’altro, di contro a quella, la caducità dell’astratto, adesso, nel passaggio surriferito si assiste anche ad una indecisione speculativa ulteriore. Il pensatore, infatti, considera che l’immensa superficie immutabilmente caduca dell’astratto, a volte, pare «incresparsi» per tornare però subito dopo alla sua esistenza quieta e immobile. Ma se lo stato di quiete, in questa immagine, rappresenta la caducità dell’astratto, mentre ogni qual genere di vitalità, invece, determina il campo del concreto; l’affermare da parte di Gentile che l’astratto, alle volte, pare *incresparsi*, non significa forse che il filosofo, in qualche modo, asserisce che anche l’astratto, in certe circostanze, assume le sembianze del concreto e dell’eterno? L’indicazione di questo mutamento di stato dell’astratto, quindi, anche se considerato come fuggevole o addirittura apparente, sembra dire più di quanto il

filosofo avrebbe effettivamente concesso. Difatti, anche ammettendo che l'increscarsi dell'astratto sia solo un'apparenza, non è forse significativo che il pensatore abbia ritenuto comunque opportuno dare proprio a *questa* apparenza un posto nel quadro da lui delineato? È evidente che tutto ciò che Gentile traduce in immagine, e in particolar modo in questo capitolo così ricco di figurazioni, riveste ai suoi occhi un profondo valore speculativo; sì che, anche la presenza di questo lieve sobbalzo argomentativo doveva essere indice di qualche rilievo concettuale significativo. Di certo può dirsi che esso si dimostra per lo meno indicativo della profonda difficoltà concettuale che il filosofo doveva patire nei riguardi della sua dottrina dell'immortalità.

E difatti, a conferma di ciò, può osservarsi come anche il proseguo del testo non riesca a stabilire una precisa linea concettuale, presentando numerose oscillazioni tra la tesi attraverso cui il filosofo asserisce la caducità dell'astratto, e quella mediante cui invece torna a voler dimostrare l'eternità di quest'ultimo elemento. Si leggano, ad esempio, due opposte affermazioni che Gentile fa seguire l'una appresso all'altra a poche righe di distanza. Nella prima egli afferma:

Ma se si riflette che le cose sono pur molte perché stanno insieme e congiunte da una relazione che è unità, se in fondo a ogni moltitudine s'intravede quest'unità che la sostiene e rende possibile, se si coglie quest'unità che è in noi; allora la molteplicità non s'inaridisce e disperde come le *disiecta membra* del corpo già vivo, ma si raduna, si salda ed avviva intorno a quest'unità che ne è l'anima; e il deserto si popola e l'oceano riprende l'incessante moto delle sue acque e la vita torna a fremergli dentro dagli abissi alla superficie.¹⁹³

Poco più avanti, invece, scrive:

Per l'individuo particolare pare che il giuoco duri solo fino ad un certo punto; e cioè, come ogni bel giuoco, duri poco. Ma il vero individuo non è finito, bensì infinito; non è parte, ma tutto; ed ecco perché la vera vita è immortale, e non è nemmeno da parlare di durata, né corta né lunga.¹⁹⁴

Dopo aver definito l'astratto come il flusso di un fiume sempre diveniente, e averlo seguitamente rappresentato come un deserto senza vita, nel primo dei due passaggi

¹⁹³ Ibidem.

¹⁹⁴ Ivi, p. 290.

appena citati, Gentile afferma che il contenuto molteplice della coscienza, a ben vedere, non è concepibile, né semplicemente come un perenne divenire, né esclusivamente come una desolata e mortifera landa. Esso, infatti, non potrebbe costituirsi come un vivo divenire se non fosse stretto dall'unità della coscienza; e neppure potrebbe definirsi come un deserto totalmente inanimato, se non venisse concepito – come deserto – dall'unità vivificante del pensiero. Per questa ragione, dunque, il filosofo asserisce che la migliore figurazione attraverso cui esprimere la natura dell'astratto è quella che lo concepisce al modo, spurio, di un deserto che si popola o di un oceano che freme, dagli abissi fin sulla superficie: ossia al modo di un elemento che, sebbene non sia semplicemente definibile vivo ed eterno come il concreto, non è nemmeno concepibile tuttavia come una materia meramente immobile e cadaverica. Una definizione, quest'ultima, che parrebbe quindi porre nuovamente l'astratto in quella condizione di passaggio che si è incontrata emblematicamente nel *Sistema di logica*, che vedeva quest'ultimo termine come un eterno sopraggiungente dall'ombra alla luce del concreto.

Nella seconda citazione invece la prospettiva cambia radicalmente, avvicinandosi di nuovo al genere di argomenti presentati da Gentile nella *Teoria generale*: l'astratto questa volta viene infatti inteso come un individuo, un soggetto particolare e finito; il quale, senza mezzi termini, si configura assegnato ad un destino mortale, nettamente contrapposto a quello definito come il vero e più concreto individuo dalla natura immortale. Eppure, secondo quanto affermato poc'anzi dal filosofo, anche questo individuo finito, essendo un astratto pensato dal concreto, dovrebbe anch'esso poter partecipare al divenire della coscienza, e, quindi, configurarsi come ben più che un semplice mortale. Difatti, ci si chiede, che senso potrebbe mai avere l'indicazione attualistica concernente la vitalità del divenire, se in realtà questo movimento si rivelasse esclusivamente come una vera e propria *via crucis* dell'astratto?

Come si è visto, dunque, anche in questa occasione Gentile non pare essere giunto ad una definitiva conclusione, né per quanto concerne la sua dottrina dell'immortalità, né, tantomeno, per quanto riguarda la precedente problematica

della natura del divenire all'interno del pensiero. Al contrario, anche in questi primi paragrafi del V capitolo, si è dovuto fronteggiare il corso di numerose e brusche oscillazioni testuali, esattamente come è accaduto nella sezione testuale dedicata alla disamina del concetto di sentimento. Pertanto, a questo punto non resta che considerare la parte conclusiva del capitolo di nostro interesse; la quale, si vuol anticipare, si rivelerà particolarmente interessante poiché ospiterà, riconnessi insieme, tanto il concetto di immortalità poc'anzi analizzato, quanto quello ugualmente aspro e difficoltoso di "sentimento". D'altronde una simile intersezione tra le tematiche principali del testo non deve stupire, poiché, come si è detto all'inizio del paragrafo, il titolo del capitolo che si sta prendendo in esame è *Arte immortale*; una dicitura che già di per se stessa indica la volontà gentiliana di arrivare ad analizzare l'eternità precipua di quel genere di *soggetto* che si è precedentemente definito come "sentimentale". Si vedrà di seguito, allora, in che termini il filosofo porterà avanti questa interessante disamina.

8. *Il sentimento, o l'origine del divenire immortale.*

In esergo all'ultimo paragrafo del V capitolo della Parte II della *Filosofia dell'arte*, il filosofo propone una movenza speculativa molto simile a quella che espose al termine del capitolo X della *Teoria generale*; allorquando, dopo aver più volte sostenuto che il termine del concreto doveva essere definito eterno (al contrario di quello caduco dell'astratto), egli mutò repentinamente prospettiva, asserendo che l'astratto, concretamente concepito, in realtà, *nell'atto del suo morire viveva*. Nel testo del '16, quindi, Gentile stabiliva una netta differenza tra la "morte" della determinazione astratta, la quale doveva essere compresa entro il cerchio del concreto, e la "morte" di quell'altro genere di astratto, definito come astrattamente concepito; il quale – a differenza del primo, la cui morte si rivelava comunque un passaggio *vitale* –, *simpliciter*, moriva, poiché, a ben vedere, non aveva alcun diritto a esistere. Ebbene, come si diceva, in questo nuovo contesto espositivo della *Filosofia dell'arte*, il pensatore formula una posizione speculativa – molto simile a quella

appena ricordata – relativa all'astratto concretamente inserito nella dinamica spirituale. Egli difatti scrive:

L'attività produttiva del logo concreto come unità degli opposti, ossia dell'essere e del non-essere dello spirito, o del soggetto e dell'oggetto, quella è insuperabile, immortale ed eterna. Il mondo si forma e riforma, nasce e muore passando di moto in moto; ed essa nella sua eterna possanza sta. Sta viva, come quella sintesi che, per svilupparsi nella sua opposizione, si sviluppa come soggetto, come oggetto e come unità di entrambi. Nel suo organismo vivente, tutto vive perché viva il tutto: la vita del cuore è la stessa vita del tutto, nella quale quella del cuore è conservata come uno dei modi necessari della vita stessa del tutto. Se questo organo morisse, morrebbe il tutto. L'arte è il soggetto, che è negato dall'oggetto nella sintesi: è uccisa da quella conversione di sé nel suo contrario [...]. Ma l'oggetto in cui muore è vivo, a sua volta, in quanto il soggetto lo nega ed uccide, rendendogli la pariglia [...]. E in somma l'uno e l'altro vivono morendo nell'unità che annulla la loro astratta posizione, realizzandoli nella loro opposizione concreta[.]¹⁹⁵

Anche in questo caso, quindi, similmente a quanto accaduto nella *Teoria*, una volta posto il primo e ineludibile tassello argomentativo correlativo all'eternità del concreto, o, in altri termini, all'immortalità del cerchio trascendentale che pone in sintesi gli opposti astratti rappresentati dal soggetto e dall'oggetto; il filosofo si mette nella condizione di riconsiderare specificamente lo statuto di questi ultimi elementi dialettici, affermando che l'uno e l'altro si rapportano negandosi a vicenda, e, così, negandosi essi muoiono, ma anche nel contempo vivono, riscoprendosi nel loro reciproco altro. Essi *vivono morendo*, afferma Gentile, ma decedono di una morte tale che, se anche solo uno dei due morisse *per davvero*, perdendosi nel nulla, anche l'altro, di conseguenza, non potrebbe più essere: sì che, esattamente come la vita di un intero corpo dipende dalla vita del cuore, anche il tutto del concreto si mantiene in vita *solo se* al suo interno non viene meno l'esistenza delle sue parti (soggetto e oggetto). Dev'essere tuttavia, di nuovo, ben sottolineato che le parti del concreto non vivificano quest'ultimo restando in esso immutabilmente confitte; esse sprigionano bensì la loro vitalità, come già detto, *morendo* l'una nell'altra, mediante una sorta di atto, si potrebbe dire, di intussuscezione, alterno e reciproco nei

¹⁹⁵ Ivi, pp. 297-98.

confronti del loro *alter*. Allora, se il soggetto vive – vivificando in questo modo anche il concreto – proprio perché nega e così ospita la morte dell’oggetto; dovrà anche notarsi che l’oggetto, così serbato nel suo opposto, non cadrà definitivamente nel nulla della morte, bensì, di nuovo, vivrà, negando e serbando a sua volta la finitudine del soggetto, in un circolo senza fine. Ciascuno degli opposti, quindi, osserva Gentile, vive «nell’unità concreta [...], perché la sua vita è la vita dell’unità»¹⁹⁶. Sì che, è certamente corretto asserire che la vita dell’unità – o del concreto – viene, come dire, sprigionata dalla dinamica dell’esistenza di soggetto e oggetto; ma nello stesso tempo è anche legittimo affermare il contrario: ossia che la vita unitaria del concreto permette e consente l’esistenza degli opposti. Ed è per questa ragione che la vita trascendentale dell’unità viene definita poco più avanti dal filosofo come quell’ «aroma che conserva in eterno ogni cosa mortale»¹⁹⁷.

Queste affermazioni, come si è chiarito sin dal principio, sembrerebbero effettivamente volte a riproporre quella tesi che, in precedenza, il filosofo aveva affidato alle ultime asserzioni relative al X capitolo della *Teoria generale*; le quali, appunto, chiarivano come la morte degli astratti (che abitano e soggiornano presso l’orizzonte del concreto) non può in alcun modo essere intesa come un annichilimento, poiché bensì essa deve concepirsi come un trapassare da una condizione di manifesta esistenza ad un’altra di latenza, senza in alcun modo implicare una qualche compromissione dell’astratto con il nulla – difatti, come si è visto nel passaggio succitato, allorquando si avverte la “mancanza” di uno dei termini del rapporto dialettico (il soggetto e l’oggetto), questa assenza non implica il loro andare nel nulla, ma, bensì, il loro soggiacere all’interno del momento presente. Ora, però, le considerazioni gentiliane non si esauriscono affatto, perché una volta esposto questo assunto fondamentale della dottrina dell’immortalità, il filosofo prosegue applicando il ragionamento appena formulato allo specifico oggetto tematico della sua opera; ovvero all’arte, al “soggetto”, il quale, come esposto nel IV capitolo dell’opera, mediante il concetto di “sentimento”, era stato

¹⁹⁶ Ivi, p. 298.

¹⁹⁷ Ibidem.

messo nella condizione di sprigionare la scintilla del divenire all'interno della realtà eterna del concreto (e degli astratti, come si è visto). Si leggano, quindi, le parole del pensatore:

Quello che è eterno in ogni singola opera d'arte è quell'anima che avviva quell'opera come ogni altra opera: l'anima, da cui scaturisce ogni bellezza, e in cui è la vita dell'arte. L'anima la cui efficacia o dialettica è immanente come quella dell'intera sintesi, in cui si dispiega; quantunque, a considerarla in astratto e prescindendo dalla sintesi, essa sia un elemento solo, e come un organo particolare del tutto vivente. Come non c'è organismo naturale il cui sviluppo non implichi lo sviluppo di ogni minimo organo concorrente alla vita del tutto, così il sentimento non si esaurisce nel pensiero. Il suo esaurirsi sarebbe l'esaurirsi del pensiero, e come precipitare del logo concreto nell'astratto. Intanto il pensiero che è sintesi è dialettico, in quanto il sentimento onde egli si alimenta e sostiene, è esso stesso un divenire che non è mai divenuto. Processo, non risultato.¹⁹⁸

In questo passaggio, come anticipato, Gentile focalizza il discorso relativo all'immortalità sul termine "soggettivo" dell'arte, o, detto altrimenti, del "sentimento". Quest'ultimo, però, come si è avuto modo di osservare nel corso della precedente sezione espositiva, non ha trovato da parte del filosofo una definizione che potesse reputarsi a tutti gli effetti esauriente e definitiva. Anzi, il sentimento si è piuttosto costituito come un elemento profondamente problematico del discorso gentiliano; tanto che non sorprende come, anche nel contesto espositivo preso ora in considerazione, esso contribuisca a rendere niente affatto limpida la struttura speculativa di questo nuovo capitolo. Nelle prime righe della citazione, difatti, il filosofo spiega che l'elemento che dev'essere reputato eterno nell'opera d'arte, ovvero nell'oggetto, è l'"anima" soggettiva da cui quell'opera è "sorta". Ciò dovrebbe significare, tradotto nei termini con cui egli ha espresso la dialettica tra soggetto e oggetto nel passo precedentemente segnalato, che, in primo luogo, ogni eterna vitalità dell'oggetto brilla, per così dire, solo se esso conserva traccia della sua relazione con il soggetto – elemento, sì, decaduto e inghiottito nell'opera d'arte, eppure anche nello stesso sempre conservato all'interno del suo *alter* –; ma, dovrebbe a rigore anche significare, che, in secondo

¹⁹⁸ Ivi, pp. 198-99.

luogo, lo stesso termine soggettivo deve necessariamente trovare la sua massima espressione per quel tanto di vitalità che l'oggetto, decadendovi, lascia impresso al suo interno. Tuttavia, a ben vedere, il discorso gentiliano non sembra trarre interamente le conseguenze che, pure, a rigore, dovrebbero essere tratte mantenendosi fedelmente sulla linea di questo argomento; dal momento che nel seguito del passo succitato Gentile pare più incline a stabilire, piuttosto che l'equilibrio dialettico tra i termini di soggetto e oggetto, un'interna assiologia che vede quest'ultimi disposti asimmetricamente entro la vita del concreto: difatti, egli afferma *esclusivamente* a riguardo della natura del "sentimento" quanto avrebbe dovuto affermare della natura dell'oggetto, ovvero, che la sua «efficacia o dialettica è immanente come quella dell'intera sintesi, in cui si dispiega». Le difficoltà non si presentano esclusivamente in questo punto; anche nel proseguo del passo testuale succitato Gentile sembra avanzare in questa ambigua direzione argomentativa; volta più a garantire la fecondità dialettica del termine soggettivo piuttosto che quello propriamente oggettivo: egli, infatti, riprendendo il paragone che aveva istituito poco prima tra l'organo corporeo e l'astratto – paragone inizialmente suggerito per asserire tanto la necessità del permanere del *soggetto*, quanto la necessità del permanere dell'*oggetto*, nel "concreto" –, decide, non a caso, di dar seguito esclusivamente all'immagine concernente il ruolo del sentimento e della soggettività, obliando il ruolo che invece dovrebbe spettare di diritto all'oggetto stesso. Sì che, risulta interessante notare come nonostante i due termini, *de iure*, venissero intesi dal pensatore come elementi parimenti rilevanti all'interno della grammatica concettuale del suo discorso; essi, *de facto*, ottenessero in realtà due ben distinti trattamenti teorici; per cui, dell'uno, dell'oggetto, egli poteva riservarsi di mettere in luce solo la *dipendenza* dal suo opposto, mentre, dell'altro, del soggetto, il filosofo tendeva a sottolineare la preminenza e il valore inalienabile che esso rivestiva nella dinamica del pensiero trascendentale.

Oltre questo oscillamento argomentativo concernente il valore da attribuire all'astratto inteso come oggetto, il testo è percorso anche da un'altra discrasia, a cui ora è bene accostarsi. La discrasia si manifesta precisamente nel passo in cui il

filosofo torna a figurare l'analogia tra l'esistenza dell'astratto all'interno del concreto – inteso, però, l'astratto come il solo termine “soggettivo” – e la vita del singolo organo nel tutto corporeo. Innanzitutto, il pensatore asserisce che, poiché la vita di ogni genere d'unità richiede che in essa anche le singole parti che la compongono si mantengano dinamicamente vive; così, similmente deve affermarsi che anche il sentimento non «si esaurisce» nella vita del tutto a cui appartiene (il pensiero concreto), ma posseda un proprio “decorso” d'esistenza, parzialmente “indipendente” da quello del pensiero. Difatti, ad ulteriore prova di questa fondamentale indipendenza del sentimento rispetto al suo orizzonte concreto, il filosofo svolge anche una riflessione di natura apagogica: se l'astratto non possedesse almeno un margine di sovranità su se stesso, allora se ad esso capitasse di “esaurirsi”, la medesima sorte toccherebbe anche al concreto; il quale perderebbe di conseguenza il suo statuto eterno e assoluto. Ma, poiché, com'è evidente, la vita del pensiero non può dipendere da null'altro, e dal momento che esso non può subire e sopportare alcun arresto della propria dialetticità per via di un problema – o, come si diceva precedentemente, di un decorso – insorto in una sua “parte” – ovvero, in questo caso, nel “soggetto” –, questo significa che tra il concreto e le sue “parti” si scava in qualche misura il divario di una reciproca “libertà”.

Ora, però, dinnanzi a una tesi così speculativamente complessa è necessario arrestarsi per chiedersi: è plausibile che Gentile volesse davvero porre l'effettiva possibilità che la dinamica del sentimento potesse, in certe condizioni, arrestarsi? O che volesse lasciare al soggetto la libertà di dimostrarsi una parte finita senza tuttavia ledere il tutto a cui appartiene? È possibile, in altri termini, che il filosofo volesse porre la possibilità della morte del sentimento, ovvero di una morte concepita in modo tale che, intanto è morte, intanto è deperimento, in quanto in qualche modo ci si deve tanto più preoccupare di separare e distinguere il corso di quella vita che la reca con sé, dall'orizzonte eterno in cui dimora solo temporaneamente?¹⁹⁹

¹⁹⁹ Si potrebbe rispondere a questa domanda con le parole di G. Sasso, *La questione dell'astratto e del concreto*, cit., p. 374: «era impossibile: e la morte costituì perciò, per Gentile, un'ossessione filosofica che, quanto meno riusciva a

Sebbene una risposta affermativa a queste domande potrebbe apparire come la più logica e conseguente rispetto a quanto appena affermato da Gentile, tuttavia, a ben vedere, considerata con maggior circospezione, una valutazione positiva della tesi surriferita comporterebbe l'apertura di una contraddizione tra l'esito appena prospettato (che indica una sostanziale libertà e indifferenza tra l'astratto e il concreto), e quanto costantemente asserito dal pensatore; allorquando ad esempio egli aveva stabilito che dalla vita del cuore (dell'astratto), *dipendeva* la vita dell'intero corpo (del concreto). Inoltre, anche il ragionamento che viene di seguito a quella che pareva a tutti gli effetti l'apertura di un margine di indipendenza tra il sentimento e il pensiero, non pare suffragare la validità di una tesi siffatta. Il filosofo infatti ribadisce ancora una volta che la natura del pensiero è sostanzialmente dialettica, ma soggiunge di lì appresso un'osservazione molto particolare, che è bene riportare nuovamente per intero vista la sua pregnanza; egli scrive: «intanto il pensiero che è sintesi è dialettico, in quanto il sentimento onde egli si alimenta e sostiene, è esso stesso un divenire che non è mai divenuto». Ma ciò significa, semplificando la sintassi del pensatore, che il pensiero è una vita dialettica, eternamente esplicantesi, *in quanto* il sentimento, da cui il pensiero «si alimenta e sostiene», è anch'esso un divenire che non è mai divenuto²⁰⁰.

Un'affermazione, questa, che, come si diceva, porta in tutt'altra direzione rispetto a quella per cui pareva potersi assumere che il sentimento fosse un elemento limitato e caduco del concreto, la cui morte non fosse in grado di scalfire in nulla la vita del pensiero trascendentale – proprio in ragione della loro reciproca indipendenza. Anzi, al contrario, qui Gentile sembra spingersi nell'eccesso teorico opposto; tale per cui sembrerebbe addirittura che egli voglia asserire che il pensiero derivi e sia quindi successivo alla «scintilla» rappresentata dal sentimento, o, in altri termini, che il pensiero si costituisca come un divenire eterno (mai divenuto) *in quanto* il

costruirne il concetto, tanto più si angustiava nello sforzo di afferrarne il filo e nella disperazione di vederselo sfuggire di mano».

²⁰⁰ Sembrerebbe quasi di rileggere ma all'inverso quel passaggio del IV capitolo precedentemente citato, in cui Gentile afferma: «il movimento, noi lo sappiamo, è nel pensiero, e perciò nella sintesi del soggetto e dell'oggetto; e perciò nello stesso soggetto: a cui compete, come abbiamo visto, quella stessa dialetticità che è propria della sintesi» (*La filosofia dell'arte*, cit., pp. 157-58).

sentimento, *in primis*, si determina come un movimento sempiterno. Ora, però, questa posposizione tra atto del *pensiero* – da sempre indicato come *alpha* e *omega* del reale – e atto del *sentimento* – che in quanto soggetto, invece, tutt'al più era sempre seguito al concreto come sua interna determinazione –; o, ancora, questa che potrebbe definirsi come una sorta di torsione e rovesciamento della originaria regione trascendentale, a rigore, non dovrebbe trovare alcuna opportunità speculativa all'interno dell'attualismo; sì che l'unica ragione per spiegare la sua comparsa è quella di ritenere che in una simile operazione il pensatore avesse intravisto una nuova tangibile prova del continuo e perenne processo della realtà, una dimostrazione atta a illuminare il *fieri* senza arresto e senza risultato della dialettica.

Agli occhi del filosofo, dunque, nonostante l'esito piuttosto incerto e oscillante della disamina contenuta nel IV capitolo dell'opera, il sentimento non aveva cessato di rappresentare l'unica via teorica in grado di pervenire ad una prova autentica dell'accadimento del divenire nel pensiero eterno. Tale concetto, però, malgrado le intenzioni gentiliane, esattamente com'era accaduto nelle pagine precedenti ad esso precipuamente dedicate, anche in questa sezione testuale (volta a delineare una rinnovata dottrina dell'eternità), non riesce ad approssimarsi a una sua stabile definizione: dapprima, infatti, il sentimento sembrerebbe porsi come un elemento finito e per questo irriducibile al concreto (il quale, quindi, non sarebbe “decaduto” nel caso il primo termine si fosse “esaurito”); ma, successivamente, esso assume addirittura il ruolo preponderante di fondamento dell'eternità del divenire del pensiero (che diviene così un *posterius* rispetto al sentimento).

Ebbene, queste duplicità e oscillazioni interne al testo, come già detto, si spiegano solo per via dell'inesausto tentativo gentiliano di dar conto del *divenire* della realtà. Difatti, se, da un lato, Gentile era spinto in una direzione argomentativa – quella incline a sottoporre, in vario modo, il sentimento al pensiero – per la ragione che egli non poteva semplicemente aggirare i luoghi essenziali della sua stessa dottrina (che stabiliva l'originarietà trascendentale del pensiero concreto); dall'altro lato, tuttavia, il filosofo doveva anche essere sotterraneamente guidato da un senso

speculativo inverso al precedente – ovvero dalla tentazione di porre il fondamento del *fieri* della realtà nel sentimento. Insomma, la possibilità (che il filosofo intravedeva tra le righe del concetto di sentimento) di poter finalmente rendere conto del *fieri* del tutto eterno, attraverso la tesi concernente la priorità dell'astratto soggettivo rispetto al concreto, doveva apparire a Gentile, in qualche modo, e in questo periodo della sua riflessione, un'appetibile alternativa all'assunto fondamentale del sistema attualistico.

Senonché, comprese le ragioni dell'*empasse* speculativa presente nell'intero organigramma speculativo del testo del '31, e stabiliti quindi i motivi che spinsero Gentile a non riuscire a statuire se, infine, dovesse essere il concreto a rappresentare l'originario fondamento della realtà, o, se, piuttosto, questo compito dovesse spettare invece al sentimento; si deve anche concludere che queste pur legittime problematiche avevano destabilizzato profondamente l'intero sistema attualistico. Come ultimo e paradigmatico esempio si possono prendere in considerazione due brevi ma significativi passaggi, in cui Gentile, attraverso la figura mitologica di Atlante, tenta, in differenti sezioni testuali, di trovare un ulteriore margine di indicazione circa il fondamento originario della realtà. Il primo passo da tenere in considerazione è contenuto nella lunga parte introduttiva del testo ed è il seguente:

Quest'Io, inteso come va inteso, ha le spalle più poderose di Atlante. Nulla da esso è escluso, tutto da esso deriva.²⁰¹

Il secondo invece è tratto dall'ultimo capoverso dell'opera e afferma:

Il pensiero, sì, è la realtà, il mondo; ma l'Atlante che regge questo mondo in cui si vive e in cui vivere è gioia, è il sentimento[.]²⁰²

Questi passi forniscono un esempio emblematico e lampante della problematicità, e al limite, del bifrontismo costitutivamente insito nell'opera *Filosofia dell'arte*; difatti, nel primo di essi, Gentile prende in considerazione l'Io trascendentale, il pensiero concreto, e stabilisce, conformemente alla sua intera dottrina, che tale elemento

²⁰¹ G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., p. 51.

²⁰² Ivi, p. 321.

rappresenta il fondamento originario e inconcusso: esso regge, con «spalle più poderose d'Atlante», la totalità della realtà. Nel secondo passo, invece, benché il filosofo utilizzi la medesima figura mitologica, egli asserisce invero che, sebbene il pensiero sia la realtà, «l'Atlante che regge questo mondo» si rivela essere indubitabilmente il sentimento. Dunque, è per quest'ultimo termine, per il sentimento, che, nel capoverso finale della sua opera, Gentile rivendica un ruolo peculiare, d'originarietà rispetto al resto della realtà concretata dal pensiero²⁰³. Ne richiede e giustifica a un tempo la preponderanza, attraverso quella mossa teorica – già incontrata nel testo –, che gli consente di posporre il termine del sentimento a quello del concreto, sì da porre il primo *al di là* del perimetro noetico del secondo²⁰⁴. Ma questa operazione argomentativa, oltre che invertire l'ordine e l'equilibrio speculativo di quegli elementi che, nelle sue precedenti opere, Gentile aveva pazientemente cercato di fondare, si porta per di più nella condizione di infrangere la consequenzialità di certi luminosi rilievi presenti nella stessa *Filosofia dell'arte*; come ad esempio la seguente affermazione contenuta nel I capitolo della Parte II: «ma chi cercasse questo sentimento [...] fuori degli elementi attraverso i quali si realizza [...] si arresterebbe a quel puro sentimento, anteriore al pensiero, che è lo stesso che nulla»²⁰⁵.

Sì che, se si volesse essere fino in fondo fedeli al testo e se si volesse tener conto di entrambi questi ultimi assunti gentiliani, si dovrebbe poter asserire nientemeno che quel sentimento, che sorregge la realtà del pensiero, ponendosi *oltre* la cerchia del mondo, in verità, dovrebbe coincidere con il nulla: con l'astratto astrattamente

²⁰³ G. Sasso, *La questione dell'astratto e del concreto*, cit., p. 367, discutendo precipuamente del concetto di sentimento afferma: «il sentimento rende visibile in sé la particolare difficoltà che insidia l'intera ricerca gentiliana dell'astratto, del concreto, della dialettica. La rivela e la conferma: non riuscendosi qui a far altro che dar vita a queste due divergenti linee di pensiero, delle quali l'una culmina nell'affermazione che il sentimento è “anteriore” al pensiero di cui costituisce infatti la radice, e l'altra nell'affermazione opposta, che ad essere anteriore è invece il pensiero, che del sentimento costituisce lui la radice e la condizione. Eppure, che fra queste due opposte tendenze a predominare sia qui quella espressa dall'istanza dell'antiorità, non del pensiero al sentimento, ma del sentimento al pensiero, è evidente».

²⁰⁴ R. Assunto, *Su alcune difficoltà dell'estetica gentiliana*, cit., pp. 43-44, nota che l'estetica gentiliana «rischia di esiliare l'arte, nella sua autonomia, fuori della *realtà assoluta di cui filosoficamente parlando consta il mondo*; al punto che er richiamarla in tale realtà assoluta col ruolo primario che le compete, corre il pericolo, [...], di inavvertitamente cedere alla rivolta che sempre provoca una logica solo intellettuale, e di accogliere in sé quel prepotente irrompere di una originarietà del sentimento che rischia di sopraffare non sola la logica intellettualistica, ma la possibilità stessa della logica».

²⁰⁵ G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, cit., p. 203.

concepito. Una tesi, questa, che Gentile aveva sempre esplicitamente reputato assurda e contraddittoria, e che, peraltro, trova forti motivi di polemica anche nella stessa opera del '31, dove però nel contempo – bisogna sottolinearlo – sembrerebbe anche in qualche modo venire affermata da certi sorprendenti passaggi testuali.

Pertanto, da questo punto di vista, bisogna concludere che l'analisi complessiva dei capitoli intitolati *Il sentimento* e *Arte immortale* della *Filosofia dell'arte*, seguendo le molteplici vie speculative intentate dal filosofo per arrivare ad un'autentica dimostrazione del divenire nell'atto eterno del pensiero, piuttosto che pervenire ad un'effettiva risoluzione a riguardo della questione di cui in oggetto, si è potuta limitare esclusivamente a sottolineare via via le asperità concernenti ognuna di quelle fallaci ipotesi argomentative. A ben vedere, inoltre, lo stesso concetto di sentimento, in cui Gentile riponeva ogni speranza per rintracciare una soluzione atta a comprendere la scaturigine del divenire, pur rivelatosi protagonista indiscusso dell'intera disamina del pensatore, non riesce a trovare un esatto e preciso profilo concettuale. Difatti, ricapitolando il travagliato percorso speculativo di cui esso è stato fulcro portante, si possono individuare per lo meno tre principali enunciazioni attraverso cui Gentile ha tentato di comprenderne l'essenza.

Mediante la prima definizione il filosofo ha tentato di segnare la peculiarità del sentimento indicandolo come un elemento *immediato* e sostanzialmente irriducibile alla dialettica del concreto. Come immediato esso era un “non-sapere” (poiché non era passibile di alcun genere di mediazione noetica) e un “non-so-che” (oscuro e incomprensibile punto cieco agli occhi del pensiero); così alieno dalla natura del pensiero concreto, che in più di un'occasione si è creduto che Gentile – pur di dimostrare il divenire dell'atto – fosse persino disposto ad avvalersi di una grammatica concettuale la quale non escludeva l'introduzione di un punto di nulla nell'orizzonte trascendentale dello spirito. Con la seconda definizione, invece, Gentile sembrava voler ricomprendere il sentimento come elemento propriamente dialettico all'interno del concreto, rendendolo quindi perlomeno più conforme ai capisaldi della dottrina attualistica – volta a negare ogni genere di astratto *al di là* del

pensiero, ma non certo quello, concretamente concepito, che dimorava al suo interno –; se non fosse che il pensatore fu costretto ad abbandonare anche questa seconda via argomentativa per la ragione che egli, in ultimo, non riuscì in nessun modo ad accordare la dialettica specificamente caratteristica del soggetto sentimentale a quella del pensiero concreto. Sì che, proprio da questa *empasse* sorge, nel testo, la necessità di focalizzare una terza definizione del sentimento; tentativo che si rivela anch'esso fallimentare, soprattutto in relazione a quella tesi onde il termine soggettivo finiva per essere completamente appiattito in quello del pensiero; con il risultato di rendere del tutto incomprensibile la ragione per la quale il divenire sarebbe potuto sorgere all'interno di un concreto eterno, se l'elemento che doveva effettivamente rappresentarne la scintilla era inteso come esattamente coincidente con quello stesso tutto eterno – giacché il suo “sentire”, come rilevava Gentile, era anche immediatamente un “pensare”.

Insomma, se il sentimento veniva inserito entro la dialettica – scampando così al rischio di porre in esso un nulla che, invece, a rigore, sarebbe dovuto dimorare oltre il pensiero – il pericolo che si produceva nel discorso gentiliano era quello per cui, o, il soggetto veniva portato a non poter più giocare alcun ruolo entro il pensiero, perché reso del tutto identico a quest'ultimo, oppure, in alternativa, là dove questo ruolo doveva invece essere ribadito, si finiva addirittura per lasciar sopravanzare il soggetto al concreto, mettendo in discussione l'intero impianto speculativo dell'attualismo. Ma se, al contrario, il sentimento veniva concepito come elemento in qualche modo estraneo alla dialettica – sì da creare un divario nell'eterno –, ecco che esso diveniva subito un termine incomprensibile al pensiero, risultava qualcosa di inafferrabile e di radicalmente altro rispetto alla natura di quest'ultimo, fino al punto da scoprirsi come un pericoloso nulla onto-noetico²⁰⁶. In entrambi i casi,

²⁰⁶ E. Severino, *Attualismo e storia dell'Occidente*, cit., pp.48-49, ragionando sulle profonde discrasie presenti in *Filosofia dell'arte*, in particolar modo nei punti in cui Gentile avanza l'ipotesi che il sentimento sia *prius* del pensiero, scrive: «può sembrare che con questi passi ci si trovi – semplicemente – in una situazione difficilmente accordabile con la concezione attualistica sostenuta da Gentile (cioè con l'affermazione dell'intrascendibilità del pensiero attuale e con la negazione di ogni essere presupposto al pensiero) [...]. Ci si troverebbe così di fronte a una contraddizione di un sistema filosofico». Ma, secondo Severino, la questione non è così semplice, poiché, egli afferma, a p. 50, a ben vedere, proprio «il divenire [...] implica [...] l'esistenza di una *causa* “inattuale” [...]». Rigorosamente pensato, il divenire implica cioè sia la *negazione*, sia l'*affermazione* del presupposto realistico. Non si dovrà dire, allora [...] che questa aporia è dovuta non a una semplice contraddizione di un sistema filosofico, bensì, appunto, a quella

quindi, è evidente come Gentile non dovette riuscire a trovare un'autentica soluzione all'annoso problema del divenire che inficiava da tempo la sistematicità della sua riflessione²⁰⁷. Ogni percorso speculativo da lui intentato che prendesse avvio dal concetto di sentimento, e dal suo rapporto con il pensiero, creava infatti una profonda congestione dell'incedere attualistico²⁰⁸, un margine aporetico d'arresto che si ritroverà, a vario modo ridefinito, anche nell'ultimo testo gentiliano, *Genesi e struttura della società*. Il proseguo del lavoro, pertanto, prenderà in esame questo testo per tentare di comprendere se infine il filosofo sia riuscito a risolvere le problematiche che assillavano il suo sistema, o se piuttosto il percorso attualistico non apra a sempre nuove e irrisolvibili aporie²⁰⁹.

convinzione, che domina l'Occidente e ormai il mondo, ossia *alla stessa fede nell'esistenza del divenire* (in quanto unità di essere e non essere)». Il discorso severiniano, però, non ci sembra faccia i conti con la reale complessità contenuta nell'opera gentiliana del '31; la quale, pur tendendo ad affermare, in certi punti, la priorità del sentimento sul pensiero, anche, in degli altri passaggi, cerca di ricollocare il sentimento entro l'atto trascendentale. E la ragione di tale oscillazione, si ritiene, ad altro non è riferibile se non all'intento gentiliano di non voler semplicemente dimostrare il divenire, bensì, di voler fondare un movimento che fosse anche tutto ricompreso nell'eternità e del pensiero e dei pensati.

²⁰⁷ G. Sasso, *La questione dell'astratto e del concreto*, cit., p. 374, concludendo il suo discorso in merito alla *Filosofia dell'arte* nota: «Gentile non si chiese in modo esplicito se, al pari dell'atto puro del pensare, che è eterno, anche il sentimento lo fosse e per sempre perciò sottraesse sé stesso alla vicenda di struggitrice del tempo. Non se lo chiese: e, come si è detto, sembrò subire la questione che per certo gli si era formata dentro. Non se lo chiese: e se tuttavia i qualche modo pur rispose, la sua fu una risposta debole, divisa fra le due tendenze che, come che fosse, gli si erano formate dentro e avevano preso stanza nel fondo del suo pensiero».

²⁰⁸ Non è del medesimo avviso, ad esempio, G. Cogni, *Il problema di Gentile*, cit., pp. 79-81, che anzi scrive: «da scoperta invece del *sentimento*, come base dell'essere, è secondo noi il momento in cui tutto si disincaglia. [...] Al sentimento, non al pensiero, tutta la natura, anche preumana, comincia veramente a dischiudersi. Il reale non è pensiero, come sempre fu detto, ma sentimento: il pensiero è ancora un fenomeno di superficie, obiettivato: dietro di esso sta il sentimento, come tensione pura. [...] Il pensiero è il fiore che nasce dallo stelo: ma non è il fiore stesso una pura e semplice trasformazione e differente incarnazione dello stelo? *Non è quindi il pensiero lo stesso sentimento, e soltanto sentimento, se visto assolutamente dall'interno?*».

²⁰⁹ A. M. Jacobelli Isoldi, *La crisi dell'autocoscienza nella filosofia di G. Gentile*, cit., p. 98, si chiede: «c'è ancora, oltre ciò, una possibilità di dimostrare che nonostante il fallimento del pensiero l'uomo può sentire Dio in sé; c'è ancora una via per riconoscere nell'uomo l'assoluto, quando questo assoluto sfugga alla determinazione logica, sfugga alla stessa consapevolezza?».

IV – SUL PROBLEMA DELL’ASTRATTO. LA *MEDITATIO MORTIS* NELLA FILOSOFIA DI G. GENTILE.

L’ULTIMO CONTRIBUTO TEORICO AL PROBLEMA DELLA MORTE IN *GENESI E STRUTTURA DELLA SOCIETÀ*.

1. *Riepilogo dei risultati della meditatio mortis gentiliana e l’Avvertenza di Genesi e struttura della società.*

Giunti all’ultima tappa del presente lavoro volto all’indagine dei risvolti speculativi implicati nella *meditatio mortis gentiliana*²¹⁰, risulta opportuno dedicarsi innanzitutto ad uno schematico riepilogo che illustri i risultati principali a cui è pervenuta la riflessione del filosofo nei testi fin’ora presi in esame: *Teoria generale*, *Sistema di logica* e *Filosofia dell’arte*.

Le prime due opere considerate – la *Teoria generale* e il *Sistema di logica* –, susseguitesi a distanza di pochi anni, hanno dato luogo alla rispettiva esplicitazione di quelle che l’autore aveva definito le «due facce di una stessa filosofia: una delle quali guardava al negativo, e l’altra al positivo»²¹¹. Esse, pur attraverso il mezzo degli approcci teorici antifrastici da cui risultavano caratterizzate, sono perlomeno convenute nel porre i fondamenti di una medesima e ben circostanziata riflessione critica: da un lato, le due opere hanno cominciato a definire il profilo delle principali *figure teoriche* coinvolte nella questione della morte; dall’altro, come si accennava, nonostante la differenza implicata dai loro approcci, hanno intessuto il loro ordito argomentativo alla luce di un comune *assunto speculativo*. Per quanto concerne gli elementi concettuali disimpegnati dalle due maggiori opere gentiliane, è bene procedere cercando di esporre nuovamente le loro caratterizzazioni essenziali, poiché saranno proprio essi, infatti, anche in questa conclusiva sezione espositiva, gli “attori”, o, se

²¹⁰ A proposito della rilevanza della *meditatio mortis* entro il sistema attualistico, G. Sasso, *La questione dell’astratto e del concreto*, cit., p. 371, scrive: «c’è ancora una questione che, per poter poi sul serio concludere, richiede di essere trattata. È la questione della morte che, come si sa, lasciandovi via via un solco sempre più profondo, attraverso tutta la fase matura dell’attualismo, perché dalla *Teoria generale* va a *Genesi e struttura della società*: una questione che tanto più acutamente, e non senza trovare accenti drammatici, si pone quantomeno una filosofia come quella dell’atto puro sia, nel suo intrinseco, adatta e disposta ad accoglierla».

²¹¹ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, cit., p. 369.

si vuole, i protagonisti, chiamati a percorrere il dedalo argomentativo imbastito dalla filosofia attualistica.

Ora, il primo elemento teorico implicato nella tematizzazione attualistica del concetto della morte è sicuramente quello, fondamentale, del pensiero *concreto*; il quale, come si è avuto modo di vedere, rappresenta, nel discorso del filosofo, niente meno che l'orizzonte *trascendentale* della realtà, la regione onto-gnoseologica originaria entro cui tutto ciò che “è” può condurre, *pleno iure*, la sua esistenza. Il secondo termine che dev'essere considerato subito appresso al primo, invece, è quello dell'*astratto concretamente concepito*; elemento mediante cui il pensatore indica la determinazione prodotta dall'attività noetica della coscienza concreta, il “pensato” che viene realizzato dall'idealità del pensante o, detto altrimenti, la *pars pro toto* che, nell'atto della sua manifestazione, come un lume, rischiarerà l'immenso abisso noetico da cui proviene. La terza e ultima figura facente parte del quadro speculativo dell'attualismo è invece quella dell'*astratto astrattamente concepito*; il quale, innalzando la propria effigie²¹² sulla soglia di un mondo ulteriore a quello del concreto, si rivela, però, niente più che la falsa promessa di un orizzonte impercorribile ed inesistente, un enigmatico simulacro del nulla, ed, anche, *oborto collo*, la conferma, sia pure implicita, ma decisiva, che la sola realtà *esistente* sia quella del concreto.

Ora, come si accennava già in precedenza, questi tre concetti – l'orizzonte concreto, l'astratto concretamente concepito, e l'astratto astrattamente concepito – vengono impiegati da Gentile come lo schema concettuale a partire dal quale cominciare a conferire forma e consistenza a quello che si è indicato essere l'assunto fondamentale della sua *meditatio mortis*. Tale assunto è ricapitolabile attraverso il seguente ragionamento: poiché il “concreto” si configura come il pensiero assoluto che pensa il vero, esso è conseguentemente immortale; ma esso è immortale così radicalmente, che la sua eternità, non ammettendo entro di sé un qualsivoglia genere di discordanza o ritrosia, è necessitata a saturare della stessa

²¹² Con questa metafora dell'effigie applicata all'astratto astrattamente concepito si rimanda, come si può già sospettare, al concetto di “positività riflessa” discussa al par. 6 del II cap. del presente lavoro.

natura imperitura anche e perfino i suoi “prodotti”, gli enti che abitano il suo orizzonte, immortalando ognuna delle sue “creature”. In altri termini, la dottrina attualistica stabilisce che, essendo impossibile che lo statuto assoluto del concreto venga scalfito da alcunché – sia considerando quest’ultimo come qualcosa di avventizio ed estrinseco (come l’astratto astrattamente concepito); oppure più intrinseco (come l’astratto concretamente concepito) –, di necessità, entro l’orizzonte del concreto, non potrà infiltrarsi nulla di caduco: sì che, da questo punto di vista, nonostante gli astratti concretamente concepiti sembrino effettivamente cadere nel nulla (qualora vengano osservati nel momento della loro esistenza più “critica”, che, non ha caso, prende il nome di “morte”), tuttavia, scomparendo e dileguando dal cerchio della presenza, semplicemente trapassano da un tempo all’altro della coscienza attuale – dalla luce del presente, all’ombra del passato, come si è visto nel *Sistema di logica* –, senza interrompere mai l’infinità del trascendentale con l’ombra del non essere.

È proprio per via di questa tesi fondamentale dell’attualismo (esplicitata in precedenza mediante la disamina delle prime due opere), che in precedenza si è stati indotti a osservare come il *divenire* dei pensati entro il pensiero sia stato concepito dal filosofo in modo tale che esso non potesse mai, in nessun modo, implicare un atto di *annichilimento*. Le determinazioni astratte, pertanto, nella concezione gentiliana, possono *divenire* – aparendo alla luce del presente, e poi scomparendo all’ombra del passato – solo se si tiene fermo che, tanto la loro luminosa apparizione, quanto il loro successivo nascondimento, sono comunque due momenti prodotti dall’azione del concreto – ossia da quella luce così eternamente luminosa, da non temere di poter immortalare in se stessa perfino la sua ombra. Il discorso da condurre a proposito dell’“esistenza” di quei termini, poc’anzi definiti come immaginifici e *ulteriori* alla coscienza pensante, che sono gli astratti astrattamente concepiti, risulta invece ovviamente opposto; infatti, non avendo gli astratti astrattamente concepiti alcun diritto di esistere nel pensiero, bisogna concludere affermando che essi, semplicemente non sono, sono nulla, o,

parafrasando quanto afferma Gentile nel X capitolo della *Teoria generale*, sono “morti” *in quanto* “mai esistiti”.

Tuttavia, nonostante nella *Teoria* e nella *Logica* Gentile renda intellegibile il quadro concettuale tracciato nel suo discorso all’insegna di questa tesi “fondamentale” – per cui devesi asserire che tutto ciò che è (concreto e astratto concretamente concepito) è eterno, mentre ciò che non è (l’astratto astrattamente concepito) semplicemente è nulla –, egli non pensò mai di dover per questo rinunciare, nel suo sistema, a porre con ugual diritto l’assunto che pretendeva di poter indicare la realtà come esistenza in *divenire*; poiché, anzi, ai suoi occhi, rinunciarvi avrebbe significato propriamente abbandonare l’intera sua dottrina. Ad essere immortale infatti, per il filosofo, doveva essere il *pensiero*, l’attività pensante con tutti i suoi pensati, e non un *essere* immutabile; sì che, appare da subito chiaro che, se egli avesse estromesso il divenire dal pensiero, in ragione della sua eternità, ebbene, in quel caso, il sistema attualistico avrebbe avuto a che fare con un concetto ben più simile a quello tradizionale di un muto e inerte immutabile, che non con quello di vivo pensiero pensante voluto da Gentile. Quest’ultimo, difatti, privato del suo *fieri*, sarebbe risultato incapace di produrre i suoi pensati e di spiegarne l’accadimento, e quindi, a ben vedere, nemmeno si sarebbe più potuto definire, a rigore, “pensiero” – né, tantomeno, un “pensiero eterno”. Considerata da questa prospettiva, si comprende immediatamente il motivo per cui la teoria gentiliana avesse bisogno, oltre che della dimostrazione dell’eternità e dell’assolutezza del concreto (e dei *sui* astratti), anche di una “prova” che dimostrasse l’effettivo divenire di una realtà oramai tutta immortale. Come si è visto, è alle pagine di *Filosofia dell’arte* che il filosofo affida questa difficile prova teoretica.

Il problema principale che Gentile si ritrova a dover affrontare nell’opera del ‘31 è quindi quello di dover teorizzare un elemento concettuale siffatto che riesca a conformarsi alla precedente tesi dell’eternità del pensiero e dei pensati, giungendo anche a immettere, nel quadro speculativo precedentemente delineato, una prospettiva “ulteriore”; capace, quest’ultima, di illuminare il senso della pur necessaria *scaturigine* del divenire nel pensiero. La possibilità di rintracciare un simile

elemento speculativo all'interno del suo sistema filosofico, viene rinvenuta dal pensatore imbattendosi nel concetto di *sentimento*; concependo quest'ultimo come il vertice «aureo» della *soggettività*. Definire esattamente cosa rappresenti questa figura così complessa all'interno del quadro della filosofia gentiliana non è affatto un compito semplice; infatti, posto il legame inalienabile tra il sentimento e il soggetto – *legame* che, però, a seconda dei passaggi testuali considerati, finiva per essere addirittura confuso con una *identità* –, Gentile fornisce del primo termine, per lo meno, tre differenti definizioni; tutte in se stesse problematiche, e tutte, per l'aggiunta, reciprocamente inconciliabili.

Le principali definizioni del sentimento che tra le innumerevoli oscillazioni testuali della *Filosofia dell'arte* si è avuto modo di circoscrivere sono le seguenti: la prima è quella che determina tale concetto come un elemento *irriducibile* al concreto. In questo caso il sentimento viene configurato dal filosofo come un *non-so-che*, incapace tanto di pensare – ovvero di *conoscere* il soggetto di cui è parte –, quanto di essere pensato – di essere traducibile secondo la *mediazione* del soggetto –, sì da risultare, infine, talmente estraneo rispetto all'orizzonte noetico a cui pure dovrebbe partecipare, da poter essere addirittura approssimato al concetto di un astratto *astrattamente* concepito, un nulla di pensiero. Il divenire, quindi, stando a questa prima caratterizzazione esplicativa del sentimento, sarebbe dovuto scaturire nel pensiero a partire da un punto di radicale *differenza*; la quale, tuttavia, intesa così come veniva intesa dal percorso argomentativo del pensatore, prima ancora di riuscire a dimostrare il *fieri* dell'atto, a ben vedere, avrebbe corrotto quest'ultimo dal suo stesso interno, negandone l'assolutezza e l'eternità. Pertanto, come può evincersi immediatamente, se Gentile avesse seriamente perseguito questa strada, egli sarebbe pervenuto alla totale disfatta del suo sistema.

La seconda definizione del sentimento, invece, si preoccupa di determinare questo elemento “soggettivo” come una struttura dialettica *limitatamente* partecipe del pensiero; la quale, concepita attraverso il rapporto dinamico tra le note emotive fondamentali del piacere e del dolore, arriva ad essere descritta dal pensatore come il punto originario della scaturigine del divenire della realtà. Secondo questa

prospettiva, però, il sentimento – pur confacendosi alla natura, anch'essa dialettica, del concreto –, costituendosi come fonte sorgiva della dinamicità del reale, giunge a rivelarsi infine l'origine della stessa vitalità del concreto; assumendo un ruolo speculativo effettivamente sproporzionato nell'ottica del sistema, sia rispetto alle altre determinazioni astratte, sia rispetto all'orizzonte trascendentale del pensiero. Di modo che, quindi, se il filosofo avesse proseguito nella discussione sfruttando questo genere di risorsa speculativa, avrebbe dovuto necessariamente sconvolgere la sua dottrina ponendo il sentimento – che, benché eminente, è pur sempre un astratto *concretamente* concepito –, e non più il concreto, a *fondamento* di tutto il suo sistema.

La terza definizione del sentimento, infine, tentando di divincolarsi dalle paradossali conclusioni implicate dalle prime due concezioni, si impegna a ridurre ai minimi termini la complessità disimpegnata in precedenza, cercando quanto più possibile di accostarne il concetto a quello del *concreto*. Sì che, il sentimento, una volta abbandonate le spoglie dell'astratto irriducibile al pensiero, e superata la definizione che lo voleva pari ad una determinazione dialettica – determinazione dialettica, sì, e tuttavia “esuberante” rispetto a quello che doveva restar posto come il suo principio (il concreto) –, viene configurato, *simpliciter*, nel suo *sentire*, del tutto identico al *pensare*.

Sì che, in questo modo, al termine della sua lunga e controversa disamina, Gentile, pur avendo evitato il pericolo di rendere il sentimento un astratto astrattamente concepito, e pur avendo superato il rischio di aver ravvisato in un astratto concretamente concepito (diverso dal concreto) il principio della realtà, si ritrova punto e a capo al problema da cui era partito: ovvero si ritrova nuovamente ad affermare l'esistenza di una realtà eternamente diveniente – si chiami questa pensiero o sentimento, dato che in ultima istanza essi si ritrovano, *in toto*, assimilati – *senza* aver dato prova della effettiva possibilità che un simile originario movimento potesse effettivamente sussistere.

Ora, dopo questo breve riepilogo dell'intricata mole argomentativa prodotta da Gentile attraverso l'elaborazione della sua *meditatio mortis* – e dopo aver preso in

considerazione i problemi che da essa derivavano, come quello, appunto, della dimostrazione dell'effettività del divenire all'interno di una realtà dimostratasi interamente immortale –, si può quindi comprendere come il filosofo, nel pervenire a quella che sarebbe poi risultata la fase conclusiva della sua elaborazione, si trovasse nella difficile condizione di dover chiarire, oltre l'equivoca relazione tra eternità e divenire del pensiero, anche il precipuo statuto di quell'astratto che nelle pagine della *Filosofia dell'arte* aveva contribuito a rendere ancora più oscura la sua già intricata riflessione: ovvero lo statuto del *soggetto* (o sentimento, come il pensatore aveva preferito connotarlo nel testo del '31).

Genesi e struttura della società, l'ultima opera del filosofo, composta di getto nell'estate del 1943, ma pubblicata postuma nel 1946²¹³, incarna esattamente questo tentativo gentiliano di superare le annose asperità che insidiavano il suo sistema, attraverso l'indagine privilegiata dello statuto ontologico di quell'astratto concretamente concepito costituito dall'"individuo". L'analisi del filosofo, dunque, prende avvio dall'esigenza di circoscrivere una nuova concezione del soggetto, poiché soltanto il preliminare intendimento di tale concetto gli avrebbe poi permesso di riconsiderare anche l'effettivo valore di quegli accadimenti precedentemente definiti come la morte e il divenire (*eterni*) delle determinazioni all'interno dell'orizzonte del concreto. Si può ipotizzare, pertanto, che Gentile, dopo essersi effettivamente arenato nelle intricate vie speculative de *La filosofia dell'arte*, doveva aver avvertito la necessità di tornare a determinare più esattamente lo statuto di un soggetto che, eterno, fosse nel contempo anche diveniente, per poter in seguito rintracciare attraverso di esso la prova decisiva in grado di dimostrare finalmente che la morte – o il divenire – altro non fosse che un *trapassare* della presenza da una condizione di luce ad una d'ombra – sempre all'insegna del chiarore dell'orizzonte eterno del concreto. Alla luce di queste considerazioni va quindi letta l'importante annotazione che il filosofo affida all'Avvertenza dell'opera; là dove egli, introducendo il suo nuovo testo, scrive:

²¹³ Cfr. M. di Lalla, *Vita di Giovanni Gentile*, cit., p. 453.

Il lettore troverà l'eco di molte cose esposte in precedenti volumi. [...] Ma ciò che non è nuovo se l'è tirato dietro il nuovo, che è nel quarto capitolo; e non era stato mai detto, né da me né da altri; e non mi pare privo di importanza.²¹⁴

Il quarto capitolo dell'opera, avverte quindi Gentile, pur procedendo, fondamentalmente, nella stessa direzione concettuale impressa dalle opere precedenti, si fa carico, non di meno, di una rilevante innovazione speculativa. Secondo quanto detto poc'anzi, si può peraltro già prefigurare, senza generare alcuno sconcerto, che questa nuova considerazione teorica riguarderà lo statuto dell'astratto, l'elemento che abbiamo inquadrato come il più decisivo all'intero del costruito della dottrina della morte immortale e della conseguente teoria del divenire eterno. Quale che si dimostrerà essere, poi, concretamente, tale innovazione, appare quindi sin da subito chiaro che la nostra indagine prenderà le mosse proprio da questo IV capitolo, dal titolo *Società trascendentale o società in «interiore homine»*, per investigare in primo luogo il nuovo approdo speculativo del pensatore in relazione al concetto di individuo. Da lì, poi, si proseguirà nel considerare l'ultimo capitolo dell'opera, *La società trascendentale, la morte e l'immortalità*; sezione testuale presumibilmente aggiunta dal filosofo dopo la stesura dell'Avvertenza²¹⁵, la quale, come si comprende già dal titolo, avrà al centro della sua disamina esattamente l'intero assetto concettuale che è stato oggetto privilegiato della nostra indagine.

2. *La nuova prospettiva teorica del IV capitolo di Genesi e struttura della società.*

Il fine speculativo verso cui è diretta la riflessione del filosofo nel IV capitolo di *Genesi e struttura della società* può essere indicato, a tutta prima (come d'altronde si è già anticipato), nel tentativo di operare una compiuta prospettazione dello statuto ontologico del *soggetto*. Tuttavia, non appena demarcato questo generico ambito argomentativo del testo, sorge immediatamente anche la necessità di specificare a quale tipologia di soggetto si intenda dettagliatamente riferirsi. Attraverso l'analisi

²¹⁴ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Sansoni, Firenze 1946, Avvertenza.

²¹⁵ Lo annota U. Spirito, *La religione di Giovanni Gentile*, cit., pp. 86-87.

delle opere precedenti, infatti, si è avuto modo di osservare come lo scheletro concettuale della speculazione gentiliana vada strutturandosi attraverso una molteplicità di strati ontologici in riferimento ai quali vanno associandosi alcune note fondamentali della filosofia attualistica: con il termine di “soggetto”, nella fattispecie, il filosofo ha soluto indicare, tanto l’*Io trascendentale* – ovvero il concreto, l’orizzonte entro cui si dipana l’intera realtà –; quanto l’*io empirico* – ossia l’astratto concretamente concepito, la determinazione *pensata* dal primo genere di Io. Sì che, per tale ragione, il primo approccio al testo dovrà impegnarsi innanzitutto nell’inquadrare precisamente a quale genere di soggettività le riflessioni gentiliane articolate in *Genesi e struttura della società* siano effettivamente rivolte. Si considerino, pertanto, le prime considerazioni del pensatore dedicate all’argomento. Egli afferma:

L’individuo umano non è atomo. Immanente al concetto di individuo è il concetto di società. Perché non c’è Io, in cui si realizzi l’individuo, che non abbia, non seco, ma in se medesimo, un *alter*, che è il suo essenziale *socius*: ossia un oggetto, che non è semplice oggetto (cosa) opposto al soggetto; ma è pure soggetto, come lui.²¹⁶

Il quadro prospettico a cui il filosofo intende far riferimento nella corrente indagine sembrerebbe espresso, perlomeno in prima battuta, con estrema chiarezza: a rappresentare il fulcro centrale di questa sezione testuale sarà infatti – avverte il pensatore fin da subito – il soggetto inteso come «individuo umano». Quest’ultima determinazione, incontrata così di frequente nelle elaborazioni concettuali precedentemente approntate dal filosofo, dovrebbe fin da subito poter essere tracciata attraverso un profilo preciso: essa, infatti, limitandoci a considerare quanto emerso dalle argomentazioni più preminenti del filosofo²¹⁷, è sempre stata configurata come uno degli elementi molteplici partecipi del mondo empirico, e come uno dei prodotti derivanti dall’azione pensante dell’Io concreto; cosicché, se si volesse inquadrare sin da subito questo elemento alla luce delle passate

²¹⁶ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 33.

²¹⁷ Tralasciando quindi le più equivoche oscillazioni concettuali contenute in *Filosofia dell’arte* (vd. capitolo precedente).

teorizzazione, ebbene, esso sicuramente dovrebbe essere fatto rientrare in quella ormai ben nota categoria dell'*astratto concretamente concepito*. Sennonché, è d'obbligo notare che il profilo del soggetto umano, o dell'io "empirico" – nonostante sia stato discusso innumerevoli volte, in particolar modo per evidenziare il discrimine tra di esso e quell'altro genere di soggetto rappresentato dall'Io trascendentale –, assume, in questa occasione, una connotazione speculativa inassimilabile ed irriducibile a quella descritta poc'anzi. L'uomo, difatti, in questo passaggio testuale, non sembra più coincidere con la semplice anima individuale *contrapposta* alle cose del mondo – per rifarsi alla definizione icastica che Gentile ne diede nel X capitolo della *Teoria*²¹⁸ –, bensì, pare piuttosto denotato attraverso il riferimento ad un elemento "concretamente" sintetico; onde il filosofo appunto specifica, già in esergo al suo discorso, che *immanente* a tale concetto di individuo «è il concetto di società».

Ora, come si è avuto modo di leggere, la *società* intrinseca al soggetto umano deve essere intesa, più precisamente, come la relazione che l'io istituisce con quel suo particolare *alter* rappresentato dall'*oggetto* – il quale, però, a ben vedere, avverte il filosofo, è stretto al soggetto in una relazione tale da travalicare l'inerte, o, se non inerte, quantomeno impassibile condizione di alterità che sussiste tra due semplici termini relati, costituendosi invece come un più affine e congenerico *socius*. In altri termini, l'*oggetto* implicato nella società – la quale, è bene sottolinearlo, trova sede nell'individuo umano –, non è comparabile alla semplice *cosa*, non è riducibile alla muta e irreprensibile materia al di là del soggetto (ad un astratto astrattamente concepito); poiché, esso piuttosto è delineabile secondo l'ambigua forma di un oggetto che è *già anch'esso* soggetto.

Per comprendere fino in fondo la figura di questa nuova caratterizzazione concettuale dell'individuo così come viene posto al centro del IV capitolo di *Genesi e struttura della società* – e del quale, peraltro, già sappiamo che, rispetto ai suoi *empirici* "predecessori", guadagna un particolare statuto *sintetico* –, si dovrà parallelamente considerare e riflettere anche sulla natura ibrida dell'"oggetto", che, dall'interno, lo abita come suo *socius*. Una natura propriamente "ibrida", così la si definisce, poiché

²¹⁸ Cfr. par. 3 – *L'immortalità* – del I cap. del presente lavoro.

ciò che ci è dato sapere, per ora, di quest'oggetto, è semplicemente il fatto che esso, appena entrato a far parte della società, si trova immediatamente *convertito* alla soggettività. Per comprendere, allora, più nello specifico di che genere di conversione si tratti è necessario proseguire nella lettura del testo. Gentile scrive:

Questa negazione della pura oggettività dell'oggetto coincide col superamento della pura soggettività del soggetto; in quanto puro soggetto e puro oggetto, nella loro immediatezza, sono due astratti; e la loro concretezza è nella sintesi, nell'atto costitutivo dell'Io.²¹⁹

In questo passaggio, Gentile spiega come l'oggetto sia posto in grado di superare la sua condizione di immediatezza – relativamente a cui esso risulta a tutti gli effetti riducibile ad una semplice “cosa” del mondo –, giungendo peraltro così alla sua più articolata qualità di oggettivazione soggettiva, rilevando che ciò può avvenire *solo se* la sua prima condizione astratta, di “cosa”, viene negata dallo stesso soggetto. Una movenza dialettica, questa, certamente caratterizzata per un suo certo “bifrontismo”: infatti, nello stesso istante in cui l'attività sintetica del soggetto va rivolgendosi all'oggetto, commutando e negando la sua “astrattezza”, questa stessa dialetticità agisce contemporaneamente sulla soggettività, rinnovandola, mutandola, e, insomma, liberandola da quella inerzia che, in qualche modo, lasciava confinata nel dominio dell'astrattezza la stessa soggettività. In questo senso il soggetto subisce e contrae su di sé un “contraccolpo” da parte della sua stessa azione nei confronti dell'oggetto, rimanendone intimamente trasformato. Di modo che, conclude Gentile, la *concretezza* di entrambi i termini coinvolti nella società – intrinsecata nell'individuo umano – deve risiedere nella sintesi, «nell'atto costitutivo dell'Io».

Ora, nonostante il testo appena citato possa a tutta prima apparire del tutto congruente e compatibile al consueto incedere speculativo del filosofo, tuttavia, guardato più attentamente, esso presenta in controluce delle increspature che rendono l'argomentazione discontinua e su cui occorre soffermarsi.

Innanzitutto, deve notarsi che il discorso gentiliano ha dichiarato esplicitamente in esergo che il termine sul quale si sarebbe concentrato il suo sforzo critico sarebbe

²¹⁹ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 33.

stato il “soggetto”; inteso, quest’ultimo, specificamente come “individuo umano”. Il filosofo, in altri termini, ha posto in chiaro, sin dal principio, che sarebbe stato l’uomo, l’io empirico, l’astratto concretamente concepito, ad ospitare nella sua interiorità la sintesi tra sé e il suo *socius* – ossia l’oggetto soggettivizzato. A questo genere di presupposto, quindi, la riflessione del filosofo si sarebbe dovuta attenere, facendo conseguire l’assunto per cui, proprio l’*individuo empirico*, il luogo effettivamente costitutivo della socialità, sarebbe dovuto essere inteso come la *sintesi concreta* del soggetto e dell’oggetto; mentre, invece, come si è visto nella seconda sezione testuale citata, il pensatore conclude asserendo che la concretezza dei termini giace nella loro sintesi, «nell’atto costitutivo dell’Io». A questo proposito, quindi, è d’obbligo chiedersi se, questa che *appare* a tutti gli effetti come una mancata conseguenza degli argomenti gentiliani, sia dovuta al fatto che la conclusione (volta a indicare l’uomo come il luogo della *societas* dei termini del reale), che sarebbe dovuta propriamente conseguire al discorso del filosofo, sia stata sostituita dall’altra (volta a indicare l’Io come luogo sintetico dei termini del reale), in quanto presentava, in qualche modo, un certo margine di sproporzione rispetto alle precedenti nozioni che il filosofo aveva fornito del concetto di “individuo”.

Se, però, al contrario, nonostante le apparenze, si volesse perlustrare l’ipotesi per cui Gentile, lungi dal tradire i presupposti del discorso appena prospettato, avesse voluto confermare, proprio con le parole surriferite (ossia quelle con cui stabilisce che la *concretezza* di entrambi i termini coinvolti nella società deve risiedere «nell’atto costitutivo dell’Io»), che il punto sintetico del soggetto e dell’oggetto coincide con l’io umano ed empirico, allora ci si dovrebbe chiedere per quale ragione egli utilizzi, equivocamente, la lettera maiuscola per indicare il termine «Io» (inteso, quest’ultimo, stando a questa ipotesi ermeneutica, come l’individuo umano). Si vuol ricordare, a tal proposito, che nei testi precedenti, ogni qual volta il pensatore doveva riferirsi al soggetto concreto utilizzava la lettera maiuscola – ossia lo indicava come l’Io trascendentale –, mentre nelle occorrenze in cui prendeva in considerazione il soggetto empirico, faceva uso, e non a caso, dell’iniziale minuscola. “Io” e “io”, allora, sono due nomi che, nelle passate riflessioni

gentiliane, non hanno mai rappresentato il medesimo elemento; mentre, invece, nelle righe analizzate – se si volesse acconsentire alla seconda ipotesi ermeneutica, ossia all’idea di una certa linearità del discorso gentiliano – il termine “maggiore” viene utilizzato, per ben due volte, per indicare le dinamiche che avrebbero dovuto appartenere all’individuo *umano*, ossia al termine “minore”. Ricordiamo di seguito le due occorrenze testuali in cui appare questa strana commutazione dei termini a cui si è appena fatto riferimento: nella prima circostanza il filosofo afferma che «non c’è Io, in cui si realizzi l’individuo, che non abbia [...] un *alter*»; mentre nella seconda occasione, discutendo i termini di soggetto e oggetto, egli asserisce che «la loro concretezza è nella sintesi, nell’atto costitutivo dell’Io».

A questo punto del discorso, però, ovviamente, non si potrebbe affatto decidere per la validità di questa ipotesi – la quale vorrebbe asserire che Gentile, svolgendo un discorso lineare, utilizza il termine “Io” per indicare l’individuo umano –, piuttosto che per la validità della prima – secondo la quale, invece, il filosofo, *nonostante* i presupposti del suo discorso, concluderebbe affermando che la sintesi dei termini della realtà risiede nell’Io trascendentale e non nell’uomo. In altri termini, per ora, non si può ancora decidere se Gentile, con il termine “Io”, in entrambe queste occorrenze, si voglia riferire all’io empirico, o, piuttosto, all’Io trascendentale e concreto. Da un lato, infatti, si potrebbe argomentare – a sostegno dell’ipotesi secondo cui, anche in *Genesis*, Gentile utilizza, come di consueto, l’iniziale maiuscola per il termine del concreto – che la soggettività a cui il filosofo si riferisce in questi due passi dev’essere tale da poter reggere il compito di costituirsi come la regione sintetica in relazione a cui gli astratti superano dialetticamente se stessi; compito che, da sempre, nella riflessione gentiliana può essere correlativo esclusivamente all’Io concreto. Dall’altro lato, però, sebbene quest’ultima osservazione colga senz’altro il cuore dello schema argomentativo ordinario e caratteristico dell’attualismo, essa non riuscirebbe a dar esaurivamente conto delle prime osservazioni gentiliane contenute nel testo. Infatti, se si accettasse di interpretare i passi succitati – in cui Gentile utilizza un ambiguo termine “Io” per indicare il luogo della sintesi di soggetto e oggetto –, limitandosi a considerare che,

siccome, da sempre, il filosofo è solito indicare con il termine “Io” il soggetto concreto (e non l’individuo umano), *allora*, anche in questa occasione, evidentemente, egli non deve incontrare alcuna ragione per mutare prospettiva; ebbene, se si decidesse di procedere in questo modo, si avrebbero non poche difficoltà a spiegare nel contempo l’assunto con cui il pensatore asserisce precisamente che «immanente al concetto di individuo è il concetto di società». Si avrebbero non poche difficoltà, si diceva, e sarebbero altresì irresolubili, considerando, infatti, che, nelle prime battute del capitolo, Gentile esplicita molto chiaramente come l’individuo che contiene la *società* – la sintesi tra il soggetto e il suo *alter* (ossia l’oggetto soggettivizzato) – coincide con l’*uomo*; sì che, ora, nonostante l’uso equivoco della lettera maiuscola per indicare il luogo ipseistico della sintesi tra il soggetto e oggetto, diverrebbe assai difficile ipotizzare che il filosofo si sia così radicalmente allontanato da quei presupposti. Cosicché, allorché Gentile conclude il periodo argomentativo affermando che il luogo in cui soggetto e oggetto trovano la loro concretezza è l’Io, non potrebbe in alcun modo escludersi che egli si stia riferendo all’individuo umano, cioè all’astratto concretamente concepito, e non al concreto.

Accettare un simile rilievo concettuale, però, ovviamente, non risolve affatto la questione così come è andata configurandosi tra le righe del testo gentiliano, perché, anzi, anche acconsentire ad un così radicale mutamento dell’uso del termine “Io” sembrerebbe dover comportare enormi problemi all’interno del sistema attualistico. Difatti, se si finisse per accogliere, in ultima istanza, il rilievo per cui, nell’ultima opera gentiliana, ad assumere il ruolo concreto della sintesi dovrebbe essere l’astratto concretamente concepito, allora, ad esempio, non ci si potrebbe sottrarre dalla difficoltà di dover fare i conti con le implicazioni contenute in questo cambio di ruolo, e comprendere, per altro, quale parte, a questo punto, potrebbe mai spettare al concreto.

Si ritornerebbe, in altri termini, a dover fronteggiare un genere di aporia speculativa, la quale già nella *Filosofia dell’arte* aveva fatto capolino tra le argomentazioni del filosofo. Ci si riferisce, più precisamente, a quelle parti dell’opera del ’31 in cui

Gentile, tentando di rendere conto della scaturigine del divenire all'interno dell'atto eterno del pensiero, tenta di attribuire questo evento al concetto di sentimento; arrivando a descrivere quest'ultimo, in certe parti del testo, come un elemento dialettico addirittura *superiore* al concreto – giacché da esso, dal sentimento, si sarebbe dovuto squadernare il divenire, e, quindi, conseguentemente, la forza originaria dello stesso pensiero.

In quell'occasione, però, il filosofo si era impegnato anche a descrivere la dialettica soggettiva-sentimentale in tutt'altro modo rispetto a quello qui specificamente considerata a proposito dei termini implicati dalla “società”. Nel testo del '31, egli aveva delineato la dialettica del sentimento come un'altalena tra le due note fondamentali di quest'ultimo, ossia piacere e dolore, osservando che queste due polarità si sarebbero dovute costituire come l'una il radicale *contraddittorio* dell'altra; di modo che, sorto il piacere, in esso, non si sarebbe conservata alcuna traccia del dolore, e viceversa, una volta levatosi il dolore, anch'esso non avrebbe serbato nessun segno del piacere passato. In questo nuovo capitolo, invece, ammesso e non concesso (per lo meno per ora), che Gentile voglia davvero elevare il soggetto empirico a sintesi dei termini della realtà (come aveva tentato di fare, confusamente, nel caso del sentimento), e ammesso che questa tesi implichi davvero una ridefinizione assiologia dei rapporti tra l'astratto concretamente concepito e il concreto – tesi anch'essa da dimostrare –, il filosofo afferma qualcosa di molto diverso nei riguardi dello svolgimento della dialettica in seno a questo “individuo”. Difatti, egli si riferisce alla sinteticità dell'Io presentandola come una dialettica di opposti, soggetto e oggetto; in cui i due termini non si escludono l'uno con l'altro – come nel caso della *Filosofia dell'arte* –, ma, bensì, si sintetizzano in modo tale da configurarsi, l'uno come oggetto soggettivizzato, l'altro come soggetto oggettivizzato. Si tratterebbe, dunque, in questo secondo caso, di una conversione reciproca degli elementi dialettici, che sarebbe stata invece inaccettabile all'interno della dialettica di piacere e dolore – dal momento che il piacere era stato configurato come l'assoluta negazione del dolore e viceversa il dolore come decisa repulsione del piacere.

Sebbene le due tesi, quindi, paiano per un istante incrociarsi – considerato l’assunto che sta alla loro base (ossia, che l’astratto concretamente concepito sopravanza sul concreto) – esse non si identificano – giacché, come detto poc’anzi, la dialetticità che riguarda il sentimento non sembrerebbe rispondere alla stessa dinamica che riguarda invece la dialettica correlativa tra individuo e *societas*²²⁰. A questo punto, prospettata la questione principale del capitolo, non resta che proseguire nella lettura del testo, per carpire da esso ulteriori elementi atti a chiarire questo ambiguo statuto dell’astratto, che pare prendere forma nell’argomentare gentiliano.

3. *L’Io, tra astratto e concreto.*

Nell’Avvertenza di *Genesi e struttura della società* Gentile annuncia che nel IV capitolo del suo testo si sarebbe potuto rintracciare un concetto del tutto nuovo per la sua filosofia. Tale assunto, come abbiamo iniziato a osservare nel paragrafo precedente, riguarda la particolare definizione che in queste pagine il filosofo incomincia a prospettare nei riguardi di quello specifico *astratto concretamente concepito* rappresentato dal soggetto umano. Quest’ultimo termine, infatti, diversamente dalle consuete caratterizzazioni fornite dal pensatore in precedenti contesti espositivi²²¹, è stato descritto, in questa nuova sede testuale, come un concetto *intrinsecamente* “sintetico”, votato ad una originaria *socialità* con l’oggetto; il qual ultimo si costituisce come indivisibile *alter* rispetto al primo termine – o, detto altrimenti, come suo *socius*. A partire da questa nuova prospettiva sull’individuo umano, la quale per il modo stesso in cui viene inteso il rapporto sintetico ha inevitabilmente avvicinato il concetto di astratto concretamente concepito a quello di concreto, si è stati preventivamente indotti nella presente disamina a misurare l’effettiva portata di questa sostanziale variazione speculativa: difatti, prima di acconsentire ad una così radicale variazione prospettica all’interno del discorso attualistico, ci si è chiesti se quello che *appariva* come il nuovo punto di raccordo sintetico tra il soggetto e

²²⁰ Per una breve ma interessante trattazione dei generi di dialetticità implicati dalla riflessione gentiliana, si veda E. Maggioni, *La logica gentiliana e il problema del nulla*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. VII, Sansoni, Firenze 1954, pp. 195-200.

²²¹ Eccezion fatta, si ricorda nuovamente, per alcune ambigue caratterizzazioni che il filosofo fornisce di esso nel suo testo del ’31.

l'oggetto – l'uomo – non fosse piuttosto, *in realtà*, coincidente con la consueta definizione dell'Io trascendentale. Tuttavia non avendo ottenuto motivi sufficienti per corroborare una simile ipotesi, si è pertanto reputato opportuno formulare anche una tendenza ermeneutica tesa ad ascoltare e a dar credito alle affermazioni secondo cui il filosofo andava stabilendo, in primo luogo, che egli avrebbe apportato dei cambiamenti alla sua dottrina, e, in secondo luogo, che il punto sintetico di raccordo tra il soggetto e l'oggetto deve effettivamente indicarsi all'interno dell'individuo umano. Si consideri, infatti, che solo assumendo con serietà la tesi con cui il filosofo stabilisce che dev'essere il soggetto empirico a costituirsi come sintesi tra sé e il suo *socius*, si spiegherebbe la ragione per cui egli, nell'Avvertenza dell'opera, abbia addirittura deciso di segnalare preventivamente la presenza di un'innovazione argomentativa all'interno dell'opera. Se, al contrario, invece, in questo capitolo, seppure con l'impiego di un vocabolario equivoco, Gentile avesse semplicemente voluto confermare la potenza sintetica dell'Io trascendentale, a ben vedere, egli non sarebbe mai stato nella condizione di considerare alcuna reale innovazione speculativa all'interno del suo sistema, ma si sarebbe esclusivamente attenuto alla consueta tesi per cui deve stabilirsi che il concreto è il fondamento sintetico dell'intera realtà. Sì che, riconfermata l'ammissibilità perlomeno formale dell'ipotesi per cui, nel discorso gentiliano, dovrebbe essere l'uomo empirico – e non il soggetto trascendentale – a contraddistinguersi come l'Io che si configura come il nucleo sintetico del reale, si prosegue nella lettura del testo, per tentare di comprendere se questa congettura critica possa trovare ulteriori conferme speculative. Il pensatore scrive:

L'Io non è né Io immediato, né immediato non-Io, che nella loro immediatezza si equivalgono, e sono *nulla*. E chi spera che dall'immediato possa venire il mediato, può trovare il principio sì nel soggetto e sì nell'oggetto. Aprioristi ed empiristi s'incontrano su questo terreno comune: di ritenere che sia possibile di muovere dall'immediato. Che è invece una semplice astrazione. Il

concreto è nella mediazione della sintesi; per cui il soggetto è soggetto in quanto unità dei due termini; e così pure l'oggetto.²²²

Prima facie, anche in questo nuovo passaggio testuale, non sembrerebbe che il filosofo avverta la necessità di dover esplicitamente disambiguizzare il particolare utilizzo, che egli è portato ad esercitare del termine “Io”; infatti nemmeno in questa occorrenza si trovano espliciti riferimenti volti a chiarire se la natura del soggetto in questione sia definibile come propriamente empirica, o, altrimenti, come trascendentale. Tuttavia, sebbene su questo punto dell'argomentazione gentiliana non sia presente una tematizzazione palese e manifesta, si può comunque tentare di ricavare l'indicazione che si va cercando da certi ulteriori indicatori concettuali. Per entrare più nello specifico, si può notare che Gentile, nel passo succitato, affermando che l'Io – con la maiuscola appunto – non è «né Io immediato, né immediato non-Io», asserisce qualcosa che, considerato da un punto di vista contenutistico, potrebbe facilmente essere inserito nel registro dialettico della riflessione attualistica; laddove, però, se considerato da un punto di vista – potrebbe dirsi – “formale”, sembrerebbe distanziarsi nettamente dai consueti schemi argomentativi delle dissertazioni gentiliane. Difatti, se da un lato appare del tutto lineare che, dalla prospettiva della sua filosofia dialettica, Gentile asserisca nel passaggio suddetto che la sintesi – l'Io – non può ridursi ad alcunché di immediato (e quindi di astratto); dall'altro, invece, riesce ben più difficile accettare che, a fronte di questa stessa valutazione critica, egli, allorquando asserisce che la sintesi non si riduce né a un «Io immediato», né tantomeno ad un «non-Io immediato», avverta per ciò stesso la necessità di sollevare al rango ontologico della maiuscola anche le determinazioni e gli elementi semplicemente “immediati” che al non Io si riferiscono²²³. Ora, questo uso *indiscriminato* della lettera maiuscola, impiegata per indicare, tanto un individuo sintetico, quanto, anche, però, in quest'ultimo caso, dei

²²² G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 33-34.

²²³ Anche E. Severino, *Attualismo e storia dell'Occidente*, cit., p. 54, riferendosi ad una frase gentiliana contenuta però nel par. 2, dal titolo *Individuo e società*, del cap. II, intitolato *L'individuo*, di *Genesi e struttura della società*, nota l'uso ambiguo del termine Io in riferimento all'io empirico, senza tuttavia soffermarsi sul significato di questo impiego eccezionale della lettera maiuscola (la frase gentiliana considerata da Severino è la seguente: «in fondo all'Io c'è un Noi, che è la comunità a cui egli appartiene» – *Genesi e struttura della società*, cit., p. 15).

termini esplicitamente afferenti al dominio dell'immediatezza, appare del tutto impropria. Nel caso si riuscisse a stabilire, una volta per tutte, che Gentile, in quest'opera, dedicandosi a configurare un *innovativo* potenziamento ontologico nei riguardi del concetto di astratto concretamente concepito, autorizzi l'uso della maiuscola per nominare l'Io empirico, si potrebbe certamente offrire un margine di giustificazione per quanto riguarda il primo termine citato – ossia il soggetto empirico ma sintetico. Tuttavia, per quanto riguarda invece l'impiego del termine "Io" riferito a quei termini meramente immediati; i quali, nella riga successiva, Gentile identifica al «*nulla*» – così da assimilarli addirittura all'astratto astrattamente concepito –; ebbene, in questo caso non potrebbe sussistere alcuna spiegazione coerentemente attualistica in grado di legittimare una simile nobilitazione del puro astratto. Ad esclusione, forse, di questa: potrebbe tentarsi di ipotizzare, infatti, che Gentile abbia a tal punto ripensato i termini del suo discorso – investendo anche l'astratto astrattamente concepito del nome che aveva da sempre adoperato per insignire il concreto – per indicare, in un modo affatto oscuro ed implicito, sia la sua volontà di abbandonare categorie concettuali che ormai evidentemente gli stavano strette, sia l'intenzione di dismettere l'inevitabile dissociazione cui conduceva la differenziazione tra i concetti di "io" e "Io". In altri termini, l'ipotesi che si vorrebbe profilare è la seguente: il filosofo potrebbe aver deciso di utilizzare indistintamente la maiuscola per tutti i tre termini principali del suo discorso, proprio per sfatare, tramite questo stesso impiego (in certo modo patentemente assurdo) della iniziale maiuscola, l'idea che nel suo sistema il termine Io potesse essere utilizzato esclusivamente per indicare il termine trascendentale e conseguentemente per eludere la difficoltà che il trascendentale dimorasse, in fin dei conti, in un dominio appartato della realtà. Peraltro, se si accettasse una simile congettura, potrebbe anche eludersi quella difficoltà esposta precedentemente; secondo la quale, argomentando che tal nome era sempre stato usato dal filosofo per il concreto, si voleva impedire di poter intendere l'Io sintetico come un io empirico. Ora che infatti si è osservato come Gentile utilizzi la maiuscola per indicare addirittura l'impossibile e assurdo termine dell'astratto astrattamente

concepito, quest'ultimo argomento appare quantomeno indebolito, mentre invece viceversa appare maggiormente convalidata la tesi secondo la quale, in questo testo, il ruolo di Io sintetico può essere effettivamente detenuto, seppur problematicamente, dal soggetto empirico – ipotesi che, inoltre, è la sola in grado di corrispondere al proclama di innovazione che Gentile affida all'Avvertenza del '43. Se, difatti, il pensatore poteva aver deciso di utilizzare il termine Io per un elemento estromesso dall'orizzonte del concreto, certamente poteva aver ritenuto fosse lecito impiegarlo per indicare un termine *implicito* nel concreto: l'individuo umano, appunto. Contro questa ipotesi, che vorrebbe stabilire definitivamente la legittimità di intendere l'Io sintetico di questo testo come un io empirico, però – ci si rende conto –, potrebbero trovarsi altri argomenti; ad esempio, si potrebbe osservare che se Gentile avesse voluto davvero connotare l'Io come un io empirico, avrebbe potuto affermarlo direttamente, invece che lasciar aleggiare implicitamente il riferimento all'ombra di una cospicua serie di ambiguità concettuali – prima fra tutte quella che, come si è visto sopra, in ragione di voler operare la coalescenza tra empirico e trascendentale all'insegna della maiuscola, avrebbe portato Gentile a rischiare la commistione, sempre all'insegna del medesimo riconoscimento, tra il nome del trascendentale e quello dell'astratto astrattamente concepito. Ebbene, a questo rilievo critico si potrebbe innanzitutto rispondere che, senza dubbio, ai fini della comprensione del nuovo assunto presente nell'opera, la stessa equivocità attorno alla quale Gentile costruisce i suoi argomenti è molto significativa e potrebbe essere addirittura il segno non dell'assenza di volontà a porre la correlazione tra io empirico e Io trascendentale, quanto, piuttosto, della preliminare, e, in certo senso, anticipata consapevolezza circa le difficili problematiche a cui una siffatta posizione inevitabilmente si sarebbe accompagnata. Inoltre, si potrebbe rispondere anche che non si deve dimenticare come la prima – ma certo anche troppo rapida – osservazione che il filosofo ha mosso in esergo del capitolo, asseriva esplicitamente che egli si sarebbe tematicamente riferito alla soggettività dell'uomo. Sì che, pur restando vigili a riguardo delle possibili ulteriori svolte o anche indecisioni argomentative si prosegua l'analisi del testo appoggiando

l'ipotesi che vorrebbe mostrare un margine di coincidenza tra il termine Io e il soggetto empirico e limitato.

Ritornando al passo succitato, è presente peraltro un ulteriore elemento su cui vale la pena soffermarsi. Difatti, Gentile introduce un nuovo elemento utile a comprendere lo statuto di questo ambiguo Io sintetico, e, dopo aver chiarito che tale soggetto non può *coincidere* con alcunché di immediato, soggiunge che, per di più, non può nemmeno “sperarsi” che esso *provenga* dall'immediato²²⁴; giacché lo statuto del mediato richiede per se stesso un'inalienabile *originarietà*. Sì che, appoggiandosi nuovamente alle strutture argomentative tipiche delle sue passate dissertazioni, il filosofo nota che, se pensare che il mediato possa provenire dall'immediato è frutto di una mera astrazione, è invece vero ritenere proprio il contrario, ossia che dal mediato, dall'unità, si possa pervenire a concepire i singoli termini che compongono la sintesi e la mediazione.

E tuttavia nel prendere in considerazione questa seconda indicazione argomentativa del passo, si viene nuovamente catapultati nel problema principale del testo: ovvero quello concernente lo statuto di quest'Io che deve definirsi sintetico e, da quanto aggiunto poc'anzi da Gentile, anche “originario”. A questo proposito, infatti, non vi sono dubbi che, nella speculazione gentiliana, l'origine sintetica da cui provengono gli astratti è sempre stata fatta coincidere con il concreto; al punto che la posizione ermeneutica – che si credeva superata – della coincidenza tra l'Io presentato in questo discorso e l'abituale Io concreto, riacquisisce, ora, in qualche modo, il credito poc'anzi perduto.

Tuttavia, non potendo semplicemente ignorare l'ordine di considerazioni rivolte in precedenza contro questa ipotesi (che vorrebbe asserire che il concetto centrale della disamina gentiliana sia null'altro che il concreto), ci si propone di aprire un più ampio spettro di possibili risposte attraverso l'inaspettato ricorso ad alcune

²²⁴ Il filosofo nel passo citato prende di mira le posizioni di aprioristi ed empiristi, ma è doveroso ricordare che anch'egli, nella sua *Filosofia dell'arte* – cfr. par. 4, cap. precedente – aveva tentato di asserire, mediante quella che ormai si è stabilita essere la prima figurazione del sentimento, che quest'ultimo, inteso come un non-so-che immediato irriducibile al pensiero, fosse l'origine del divenire e quindi della vitalità dell'atto del pensiero. Sì che, anch'egli, anche se solo per un breve tratto della sua opera, fu perlomeno tentato di cadere nell'erroneità che qui ascrive alle posizioni aprioristiche ed empiriste, pur di giungere alla prova ultima della sussistenza del divenire del pensiero.

considerazioni circoscritte da *Filosofia dell'arte*. Difatti, se è vero che il filosofo in *Genesi e struttura della società* si propone di elaborare una teoria che, rispetto alla norma dei suoi contributi precedenti, appaia innovativa, allora si deve considerare che anche le posizioni speculative assunte da Gentile in *Filosofia dell'arte* non possono affatto essere fatte rientrare nella “norma” e nello “schema” di riflessione stabiliti dalla *Teoria* e dalla *Logica*; sì che, allora, proprio le oscillanti indicazioni contenute nelle dissertazioni del '31 potrebbero rivelarsi effettivamente ausiliarie e anticipatorie per la comprensione esplicitamente innovativa dei termini, anch'essi atipici, disimpegnati in *Genesi*.

Ebbene, considerando le tre principali definizioni che, nella *Filosofia dell'arte*, Gentile aveva tentato di approntare in relazione al concetto di quell'astratto concretamente concepito rappresentato dal “sentimento” – o soggetto –, si può comprendere da subito come la prima di queste formulazioni – quella attraverso cui il filosofo voleva descrivere il sentimento come un elemento immediato irriducibile al concreto –, non può essere in alcun modo utile alla nostra attuale disquisizione. A questo punto del discorso, infatti, si deve cercare di comprendere il significato specificamente attribuibile al termine Io utilizzato dal filosofo nelle pagine della sua ultima opera; ovvero, più precisamente, si deve comprendere se quest'Io sia concepibile come il concreto – come il tradizionale impianto speculativo dell'attualismo vorrebbe –, o, piuttosto, come un astratto concretamente concepito – come invece sembrerebbe doversi assumere considerando questo testo attraverso una prospettiva più marcatamente innovativa. La prima figurazione della *Filosofia dell'arte*, invece, tutt'al più potrebbe avvalorare un'ipotesi tesa a dimostrare l'opportunità di intendere l'Io di *Genesi* come un “astratto astrattamente concepito” – come un “immediato” appunto *irriducibile* al pensiero –; ovvero potrebbe corroborare l'unica ipotesi che, fin'ora, si è certi di poter escludere, dal momento che, nel passo succitato, Gentile ha negato esplicitamente che l'Io “sintetico” possa costituirsi come un “immediato”. Per questa ragione, allora, si dovranno considerare le altre due figurazioni del sentimento – ovvero dell'astratto *soggettivo* – contenute nella *Filosofia dell'arte*: quella attraverso cui il filosofo ha descritto il

sentimento come un elemento “dialettico” *differente* dal concreto; e quella mediante cui egli ha letteralmente *identificato* il sentimento – l’astratto concretamente concepito – al soggetto trascendentale.

La prima di queste due restanti figurazioni, volta a stabilire lo statuto del sentimento come un elemento dialettico interno rispetto al concreto, la si è già incontrata nell’analisi del paragrafo precedente. Nella precedente occasione in cui essa è stata presa in considerazione²²⁵, si era esclusa l’ipotesi di poter articolare una vera e propria similitudine tra una simile prospettazione (per cui il soggetto dovrebbe essere configurato come un eminente elemento dialettico entro il concreto) e quella che invece è in gioco in queste pagine (secondo cui sembrerebbe di dover intendere l’individuo come elemento sintetico e sociale della realtà). Difatti, si era notato che, se la dialettica propria del sentimento si costituiva come una tensione tra contrari contraddittori – tale per cui ognuno dei due termini poteva sussistere solo e soltanto in *assenza* dell’altro –; la dialettica concernente l’Io del presente discorso è invece intesa dal filosofo come una sintesi di opposti che si negano, certo, ma per concretizzarsi l’uno con l’altro – divenendo, l’uno, un “soggetto oggettivizzato” e, l’altro, un “oggetto soggettivizzato”. Come asserisce a questo riguardo Gentile:

Se nella sintesi si distingue e distacca Io e non Io, l’Io che si ottiene non è Io [...]; né è non-Io il non-Io. L’uno diventa Io attraverso la sintesi in cui pone il non-Io, e diventa perciò non-Io, perché porre il non-Io significa porsi come non-Io. E viceversa, nella sintesi il non-Io opponendosi realmente all’Io, diventa Io: perché sintesi significa *opposizione*, ma significa pure *identità* degli opposti. [...] Senza l’identità di Io e non-Io (soggetto e oggetto), l’oggetto sarebbe cosa, semplice cosa, impenetrabile al soggetto e perciò inconoscibile; e il soggetto sequestrato in se stesso, di fronte alla cosa, ne sarebbe limitato e meccanicamente contrapposto ad essa: egli stesso una cosa.²²⁶

Questa dialettica compartecipata da Io e non-Io – termini astratti della sintesi costituita dall’Io – sembra quindi costituirsi in modo affatto differente rispetto alla dialettica di contrari contraddittori – piacere e dolore – che Gentile proponeva nel

²²⁵ Il par. 2 del presente capitolo.

²²⁶ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 34-35.

suo testo del '31 in relazione al sentimento come organismo dialettico. E, tuttavia, nonostante questa differenza permanga, i due generi di dialettica potrebbero avere comunque un rilevante aspetto in comune: la dialetticità propria della seconda figurazione del sentimento, infatti, vivificata dalla stridente contraddittorietà dei suoi termini, era utile al filosofo per tentare di mostrare la scaturigine del divenire entro la realtà ideale del pensiero, e implicava nel suo ordito concettuale la determinazione del soggetto come *prius* della realtà. Sì che, tenendo in considerazione quest'ultima implicazione del discorso gentiliano articolato in *Filosofia dell'arte*, se si dimostrasse che anche l'Io tematicamente considerato in *Genesi* sia concepito dal filosofo come un astratto concretamente concepito in grado di possedere un certo qual margine di *precedenza* rispetto al concreto, le tesi contenute nei due testi potrebbero configurarsi, l'una come rispecchiamento o specificazione dell'altra. Eppure, dal momento che ancora non si è riusciti a trovare un elemento testuale capace di guidare la comprensione del testo inclinandola a questo proposito, ci si deve limitare ora al vaglio di una terza via ermeneutica. Questa terza opzione critica ci proviene dall'ultima definizione del sentimento contenuta in *Filosofia dell'arte*: ossia da quella tesi attraverso cui Gentile, dopo i suoi innumerevoli sforzi di dimostrare il punto originario della scintilla del divenire, prova ad assimilare, *in toto*, la dialetticità del sentimento a quella del concreto. Nonostante questa tesi si sia rivelata inutile ai fini di un'efficace dimostrazione della plausibilità del divenire nel pensiero eterno, potrebbe forse dimostrarsi almeno fruttuosa nel tentativo di diramare l'intricato statuto ontologico dell'Io di *Genesi*. Questa nuova ipotesi ci offre effettivamente la possibilità di "accordare" le due alternative che si sono vagliate fin'ora (l'una secondo cui l'Io sintetico prospettato in *Genesi* dovrebbe essere identico all'Io trascendentale delle passate dissertazioni gentiliane; l'altra per cui l'Io esposto dall'ultima opera del filosofo dovrebbe rivelarsi più propriamente identico all'individuo umano), consentendoci di ovviare al problema di dover stabilire se l'Io sintetico in questione sia un astratto o il concreto, perché – a fronte di una corretta dimostrazione – si potrebbe giungere a determinarlo come l'*unità* tra il soggetto empirico e il soggetto trascendentale. Inoltre, a ben vedere, se questa

terza alternativa si dimostrasse maggiormente percorribile rispetto alle altre due, essa riuscirebbe a rendere adeguatamente conto, tanto dell'uso "smodato" della iniziale maiuscola per indicare il concetto di soggetto – giacché l'Io del testo sarebbe, in uno, *sia* astratto, *sia* concreto –; quanto della caratteristica innovazione concettuale annunciata nell'Avvertenza dell'opera – dato che il filosofo dimostrerebbe per la prima volta nel suo sistema l'assoluta coincidenza tra il concreto e l'astratto. Non resta, a questo punto, che proseguire nell'analisi dell'ultima opera gentiliana.

4. L'Io e il nulla.

Volgendosi indietro per osservare l'intero percorso teorico affrontato dal pensatore, è possibile affermare senza esitazioni che gli elementi speculativi del suo sistema che da sempre si sono rivelati meno suscettibili di ripensamenti teorici sono stati certamente, da una parte, il *concreto*, e, dall'altra, l'*astratto astrattamente concepito*. L'uno inteso come l'opposto concettuale dell'altro, questi due versanti ontosintattici si sono costantemente mantenuti in una relazione antifrastica: il primo venendo definito come l'esaustivo orizzonte eterno e trascendentale del reale, il secondo invece come orizzonte negativo del primo. La ragione della saldezza di una simile rapporto, è facile a comprendersi, risiede nell'equilibrio della loro reciproca definizione: ovvero, senza la statuizione incontrovertibile dell'orizzonte del concreto non si sarebbe nel contempo potuta definire l'area della sua "negazione" (l'*impensabile* astratto astrattamente concepito); e che, all'inverso, senza la nullità relativa all'assenza di coscienza, non si sarebbe potuto circoscrivere il perimetro ideale del pensiero. La ferrea necessità della correlazione accompagna interamente il percorso speculativo gentiliano persistendo immutato a qualsiasi ulteriore compromesso concettuale. Per questa ragione diviene peraltro comprensibile il motivo determinato che spinse il discorso gentiliano a focalizzare la sua attenzione su quella regione ontosintattica che, a ben vedere, più di ogni altra, restava ancora suscettibile di una vera e propria discussione circa la propria consistenza ontologica: ossia quella dell'*astratto concretamente concepito*. Solo nei riguardi di quest'ultimo, difatti,

era ancora possibile chiedersi, ad esempio, se esso fosse, come il concreto, un eterno, oppure se, al contrario, gli spettasse solo un breve tempo in cui transitare nel cerchio dell'esistenza – quello concessogli dall'atto presente del pensiero –; oppure, ancora, rimaneva insoluto se esso fosse di natura dialettica o immediata. Il IV capitolo di *Genesis* può essere inteso quindi come una vera e propria resa dei conti nei confronti di quella determinazione concettuale effettivamente più duttile, e, sì, anche più propriamente ambigua del sistema attualistico: quella determinazione che, al di là di tutte le problematiche precedentemente sollevate, all'inizio del discorso articolato in *Genesis* Gentile ha intravisto, chiaramente, come concetto chiave per la comprensione della *società*; quella si intende tra il “sé” e il suo “oggetto”. Ora, com'è ovvio, una disamina accurata su questo genere di concetto doveva passare obbligatoriamente per l'analisi del *rapporto* tra l'astratto concretamente concepito e gli altri due termini del sistema attualistico: il “concreto” e la “negazione astratta” di quest'ultimo. A questo proposito si è infatti considerato come, per quanto concerne il primo genere di rapporto – quello tra astratto concretamente concepito e il concreto –, la questione si sia rivelata di estrema complessità, onde non si è ancora potuto muovere un chiarimento risolutivo a proposito della natura che effettivamente dovrebbe spettare all'Io di cui Gentile sta discorrendo in queste pagine: ossia non si è ancora potuto decidere se esso sia un astratto concretamente concepito, il concreto, o se piuttosto rappresenti il tentativo di unificare in sé, tanto l'emisfero speculativo del concreto, quanto quello dell'astratto concretamente concepito. Sì che, seguendo le fasi della disamina del pensatore, si prenderà ora in considerazione quell'altro versante del problema, concernente la relazione tra l'Io e l'“astratto astrattamente concepito”, vagliandone le possibili conseguenze teoriche, e, cercando di sfruttare i risultati ottenuti riorientandoli rispetto alla prima e ancora del tutto irrisolta problematica (del rapporto tra Io e concreto). Gentile scrive:

Fuori e prima della sintesi il *nulla*. che è tanto il mondo senza di noi, quanto noi senza il mondo. Il vuoto. Che però non è altro che il nulla dello spirito, il quale lo nega col fatto stesso del sentirlo. E lo sente ogni qual volta che non attua con tutta la sua possibile energia la propria

essenza spirituale [...]. Ed è assalito, com'è stato osservato, dall'angoscia del proprio non essere [...]. Ma la natura contraddittoria e possente dello spirito fa sì che l'angoscia stessa è vinta dall'angoscia: poiché anche l'angoscia è coscienza; ancorché torbida e grave, è atto che già affranca l'Io e il mondo dal non-essere.²²⁷

Come si può evincere dalla lettura del passaggio, la dottrina gentiliana correlativa alla natura dell'astratto astrattamente concepito resta immutata, e anche in seno al problema del rapporto di questo con l'ancora non ben determinato Io non sembra esser stato oggetto di significanti variazioni: il puro astratto, difatti, conferendo nome a ciò che non può in alcun modo esistere, e – volendo esprimere il punto con l'ausilio di una metafora –, recapitando un incomprensibile messaggio da parte del nulla, *muore* non appena giunto nella terra immortale del concreto, muore, per intenderci, in uno sforzo ancor maggiore (perché misconosciuto) di quello che spettò in sorte all'eroica staffetta di Maratona. Questo genere di astratto, difatti, è importante sottolinearlo, non può essere confuso con uno di quegli oggetti che l'Io *concreta* attraverso la sua dialettica, *trasformandolo*, o, se si vuole, transustanziandolo da semplice “cosa”, a “oggetto soggettivizzato” (identico al soggetto). L'astratto astrattamente concepito, difatti, diversamente dalla cosa che può essere *convertita* alla soggettività, rimane completamente impermeabile all'azione del pensiero. Quest'ultimo, tutt'al più, può invece agire su ciò che è già in qualche modo pensato o pensabile; mentre il puro astratto è se stesso proprio nella misura in cui *non è nulla* di davvero pensabile, dal momento che esso non possiede figura che non sia la vacuità del suo stesso nome, e non dispone di alcuna consistenza, se non di quella, paradossale, del “vuoto”.

Gentile, però, riguardo questo nulla di pensiero sostiene – fin dai tempi del suo *Sistema di logica* – che esso, pur essendo impensabile e inattingibile, può *in un qualche modo* “agire” – può perlomeno agire nel modo proprio e indiretto di una «positività riflessa»²²⁸, al modo, dicevasi, di un messaggero che muore nell'istante in cui venga raggiunta l'ambasciata –, lasciando così almeno una flebile traccia della sua

²²⁷ Ivi, p. 35

²²⁸ Cfr. par. 6 del cap. II del presente lavoro.

“assenza”: esso infatti, pur non essendo, oscuramente “rifugge”, “balugina” nell’angoscia²²⁹ che affiora nell’animo, allorché quest’ultimo avverte in se stesso, per utilizzare una precedente immagine del filosofo, l’*aroma* di questo non-essere²³⁰. Si tratta dunque di una paura “vana” – e, dovrebbe aggiungersi, vista l’inesistenza del pericolo per cui lo spirito si strugge, di una paura patologica –, che già nel suo sorgere è sconfitta; dal momento che – per via di una particolare forma di *elenchos* patico ed emozionale – anche se lo spirito angosciato crede di ravvisare la propria imminente fine, esso, tuttavia, nel suo stesso tremore, pure “esiste”, e, sollevandosi nell’angoscia al di sopra dell’angoscia, non muore, immortalandosi²³¹.

Successivamente all’esposizione di questo argomento (che, come già osservato, ricalca le precedenti argomentazioni gentiliane dedicate al concetto di astratto astrattamente concepito), il filosofo prosegue però il suo discorso aggiungendo un dettaglio che, inaspettatamente, restituisce la sua dissertazione ad una differente prospettiva speculativa, conducendola invero alla prima problematica incontrata nel

²²⁹ G. Sasso, *Di Gentile, di Heidegger e della loro reciproca conoscenza*, in *Filosofia e Idealismo*, vol. II, cit., p. 397, discutendo la mancata conoscenza tra Heidegger e Gentile, nota che in seguito alla traduzione di *Was ist Metaphysik?* ad opera di L. Scaravelli (traduzione terminata nel 1932 ma non ritenuta adatta alla pubblicazione da Gentile – come afferma lo stesso Scaravelli in una lettera all’amico Pietro Fossi, pubblicata in L. Scaravelli, *Lettere a un amico fiorentino*, a cura di M. Corsi, Nistri Lischi, Pisa 1983, pp. 128-29), Gentile fu costretto a leggere le pagine del pensatore tedesco e che, per tale ragione: «non è improbabile che un segno heideggeriano sia rintracciabile nel quarto capitolo di *Genesi e struttura della società*, – nelle pagine in cui, velocemente, si fa questione dell’ “angoscia”, e del nulla».

²³⁰ G. Gentile, *Filosofia dell’arte*, cit., p. 298.

²³¹ Cosa può significare che l’Io si angoscia per il nulla? Come si è detto, anche solo presentire il nulla significa negarlo e scacciarlo dalla regione del pensiero. Pertanto l’immediato, l’astratto astrattamente concepito, non può mantenersi nell’astratto concretamente concepito fino al punto da costituire per esso un vero e proprio problema. Senonché, e qui sta il punto, perché l’Io possa scacciare, negare, svilire l’immediato, anche quest’ultimo deve poter essere concepito per lo meno l’istante necessario a negarlo, a contrapporgli la sua inesistenza. Questa movenza per cui l’assolutamente inesistente per un certo periodo, seppur minimo, si palesa nell’esistente, si configurerebbe certamente come un’ incongruenza in seno all’attualismo se Gentile non l’avesse però già discussa e contemplata come elemento problematico intrinseco alla sua riflessione. Sarebbe una patente incongruenza, ma non lo è, dato che Gentile ha discusso esattamente questa difficoltà nel suo *Sistema di logica* (anche se ciò non significa che egli abbia poi effettivamente risolto l’asperità di questa implicazione teorica). Quel che si vuole ricordare in quest’occasione, pertanto, non è il risolvimento della problematicità che concerne il presentimento del nulla all’interno dello spirito, ma la presenza di un esplicito tentativo di risolvimento di questa annosa questione all’interno della mole concettuale dell’attualismo. Questo tentativo, contenuto nella Parte III del *Sistema*, lo ricordiamo, consiste nel concedere al concetto del nulla, ossia di astratto astrattamente concepito, una positività, che Gentile ha chiamato nello specifico «positività riflessa»; la quale relativa alla superficie dell’immediato, non vada ad ontologizzare, però, il suo nucleo di puro nulla. Cosa voleva indicare più nello specifico Gentile con questo concetto di positività riflessa? Il mediato sa dell’immediato, l’Io del non-Io, poiché l’individuo sentendo la possibilità del proprio non-essere lo rende oggetto della propria angoscia, si da fornirgli un nome: non-essere, nulla, morte. Ebbene, questo nome che l’esistente fornisce all’inesistente coincide con quella che Gentile chiama positività riflessa: ossia un nome posto su ciò che propriamente non ha nome, e che difatti viene nominato solo perché possa consumarsi la sua negazione. Il concetto positivo di ciò che è negativo, allora, occorre all’individuo per evocare il nulla che esso non è, e non sarà mai. In un’immagine: dissotterrare un cadavere (presentificarlo alla luce di ciò che è vivo) è un’azione dei vivi sul morto, che però non rende meno defunto il cadavere, ma anzi tutt’al più ne palesa l’estrema differenza dal vivente; così ugualmente la positività riflessa con cui si nomina il nulla è un’azione del soggetto sul non-essere, che resta però incapace di trasformare quest’ultimo in essere.

testo: quella del rapporto tra l'Io discusso in queste pagine e il concreto. Egli infatti scrive che lo spirito – l'Io – “sente” – e quindi nega – la possibilità del proprio non-essere «ogni volta che non attua con tutta la sua possibile energia la propria essenza spirituale». Ebbene, quest'ultima asserzione gentiliana, che potrebbe anche non apparire da subito componibile in relazione al discorso complessivo che si sta conducendo in queste pagine, ci suggerisce invece qualcosa di molto significativo ai fini della comprensione del testo: ossia che il filosofo sta prendendo in considerazione un soggetto che, in certe circostanze, può *non* attuare la sua piena capacità spirituale. Pertanto, a fronte di una siffatta connotazione dell'Io – rispetto al quale si scopre che, talora, l'Io può conoscere momenti di grande slancio ed energia spirituale, mentre, talaltra, può piombare in episodi di affievolimento del proprio vigore noetico – risulta possibile approdare ad una caratterizzazione più esplicita del genere di soggetto che si sta qui discutendo: esso difatti benché sia definito come un Io sintetico ed originario, è posto tuttavia nella condizione di conoscere momenti di squilibrio, se non addirittura di cadere preda dell'angustia di veri e propri dislivelli e fratture spirituali; o, in altri termini, viene descritto come un soggetto che, pur ospitando la società tra sé e il suo *alter*, può ritrovarsi in ogni caso succube della vicissitudine di alterni umori spirituali, di incertezze e di angosce noetiche. Pertanto, se, da un lato, una simile definizione dell'Io risulterebbe certamente inappropriata e dissonante qualora se il filosofo stesse discutendo della natura del soggetto “trascendentale” – stando ai modi in cui il filosofo l'ha sempre descritto –; dall'altro lato, invece, una figurazione siffatta e così esposta alle vicissitudini del divenire parrebbe calzare perfettamente se il pensatore stesse descrivendo l'esistenza di un Io individuale, umano, empirico – e quindi naturalmente “sottoposto” al patimento di ogni gioia e sofferenza dell'anima. A riprova di quanto appena asserito, si aggiunga peraltro che Gentile conclude il paragrafo con un'immagine che sembra corroborare ulteriormente questa tesi. Difatti, dopo aver sottolineato che l'angoscia, nonostante il gelido tremore che la accompagna, rappresenta già un affrancarsi del sé dal non-essere che lo assilla, scrive:

Pure quell'angoscia, come ogni dolore, è salutare; poiché sentirla è sforzarsi di trarsi a riva, ed esistere, vivere in atto la propria vita spirituale.²³²

In questo caso, il passo citato risulta particolarmente significativo soprattutto se, per confermare quanto detto poc'anzi – ossia che il concetto cardine del discorso gentiliano risulta essere l'Io “individuale” e non quello “trascendentale” (nonostante esso venga nel contempo descritto come originario e sintetico) –, si riporta alla memoria la prima immagine foggata da Gentile, nel capitolo *Arte immortale* della *Filosofia dell'arte*, proprio per connotare il rapporto tra l'astratto e il concreto. Più specificamente, si deve tornare a quella figurazione metaforica adottata dal filosofo per descrivere il rapporto tra l'Io pensante e i suoi pensati, secondo la quale l'immagine di un “fiume” che scorre senza sosta poteva assolvere alla funzione di indicare la *vitalità* inesauribile della moltitudine dei pensati; mentre quella di una “riva” che, con saldezza argina e governa il corso d'acqua, poteva ovviamente denotare l'inconcussa stabilità del fondamento dell'Io trascendentale. Se volessimo riassumere la tesi precedentemente esposta guardandola alla luce di questa immagine – e volessimo con ciò accordare al filosofo una certa linearità e positura argomentativa –, potrebbe tradursi questo nuovo riferimento alle figure della riva e del fiume nella maniera seguente: se l'Io trascendentale – come la metaforica disimpegnata dalla *Filosofia dell'arte* dimostra –, viene necessariamente raffigurato attraverso l'immagine della solida sponda che dirige – arginandola – l'esistenza turbolenta degli astratti; e se l'Io individuale, in quanto astratto, fa parte di quel fiume, soltanto nel quale è possibile patire l'angoscia per il proprio non-essere; ebbene, se così può assumersi, allora si può anche finalmente approdare alla conclusione che Gentile in questo IV capitolo di *Genesi e struttura della società*, sta esattamente discutendo quel genere di Io – pur certo assicurato all'eterna esistenza del pensiero –, il quale, come il fiume, patisce le turbe e le angosce del mondo empirico.

Stabilito questo, si può dunque tornare alle tre vie teoriche prospettate al termine del paragrafo precedente per dirimere il problema principale sollevato da questo

²³² G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 35.

testo – ossia quello concernente l'esatta determinazione dell'ambiguo statuto dell'Io che dà luogo alla società tra soggetto e oggetto –, e si può tentare di fornire una risposta più esaustiva attraverso una delle alternative da esse proposte: attraverso la prima delle tre ipotesi critiche, si intendeva sostenere la possibilità che l'Io sintetico e originario, trattato in queste pagine, coincidesse al concreto; mediante la seconda via teorica, invece, si reputava di poter asserire che il soggetto in questione dovesse identificarsi all'individuo umano; mentre, con la terza prospettiva, in ultimo, si riteneva di poter tentare una mediazione tra le prime due ipotesi, affermando che l'Io in questione potesse addirittura rappresentare l'unità del soggetto trascendentale e di quello empirico. Ora, grazie all'ausilio della metaforica concettuale tratta dal testo del '31, si può finalmente accordare una maggiore credibilità ermeneutica ad una di queste tre possibili letture critiche; ovvero quella che, discriminando tra Io concreto e Io empirico, suggerisce che il soggetto, di cui qui Gentile sta discorrendo, sia l'individuo umano. Una tesi, questa, che, da una parte, continua a presentare un certo grado di complessità – poiché l'uomo descritto in queste pagine risulta comunque in certo senso affine e congenerico alla concezione che fin'ora il filosofo aveva riservato all'Io trascendentale –; ma che, pure, nello stesso tempo, pare essere anche la prospettiva maggiormente accreditabile se confrontata alle parole esplicitamente dedicate alla questione dal pensatore – sia perché al principio del testo Gentile fa un esplicito riferimento all'individuo empirico; sia per via di questa nuova conferma che proviene dall'immagine del fiume e della riva estratta dalla *Filosofia dell'arte*.

5. La dialettica dell'astratto concretamente concepito.

Dopo aver potuto ulteriormente confermare l'idea secondo cui l'innovazione concettuale annunciata dal filosofo nell'Avvertenza concerne propriamente la natura ontologica dell'astratto concretamente concepito – e nella fattispecie, quel genere di astratto rappresentato dall'ormai celebre Io a cui il discorso gentiliano impostato in *Genesis* è specificamente rivolto –, di seguito si cercherà di guardare con maggior dettaglio ai caratteri che connotano la struttura concettuale di quest'ultimo

elemento. Si è già avuto modo di osservare peraltro come il “soggetto” considerato dal pensatore abbia ricevuto una prima qualificazione concettuale in ordine al suo carattere *sintetico* – in esso infatti ha luogo la *società* tra il “sé” e l’“oggetto” – e al suo carattere *originario* – in quanto l’unità che esso rappresenta, come ha ricordato precedentemente Gentile, viene logicamente *prima* dei suoi termini –; sì che, ora, si cercherà di maturare una ricollezione delle altre caratteristiche ontologiche che ad esso appartengono, tramite la lettura del quarto paragrafo del capitolo. Il filosofo scrive:

La necessità dell’identità degli opposti è la ragione per cui l’oggetto dell’Io, che idealmente comincia dall’essere l’opposto della sua libertà o spiritualità, e cioè semplice *cosa*, non può restare semplice cosa. [...] Quell’oggetto che il soggetto si trova dinanzi, dentro se stesso, deve essere [...] un altro lui: un *alter* capace di libertà, ossia di tutta la vita spirituale che il soggetto si trova a possedere [...]. Il quale altro potrà per un momento restargli davanti muto, impenetrabile, ostile: ma solo per un momento, finché resista, nell’esperienza, alla sollecitazione spiritualizzante del soggetto, la cosa rimane semplice cosa.²³³

Come si evince da questo passo appena citato, un’altra caratteristica che Gentile mette ben in rilievo nei riguardi della dialetticità dell’Io è quella della sua capacità *trasfigurante*. Difatti, anche se, come lo stesso filosofo si è preoccupato di chiarire in precedenza, la dialettica è originariamente l’apertura della mediazione dei termini – giacché essa *precede* la loro immediatezza –, e, anche se, quindi, deve considerarsi che, a rigore, il soggetto e l’oggetto che la compongono sono già *prima facie* membri articolati e mediati dalla relazione, ebbene, nonostante ciò, la “relazione” tra i termini facenti parte della società intrinseca all’individuo conosce comunque due momenti distinti e irriducibili tra di loro: quello in cui essi si contrappongono da opposti, e quello, *successivo*, in cui si identificano. Dunque, pur avendo cura di sottolineare che entrambe queste due distinte fasi dialettiche sono osservabili, a rigore, solo e soltanto se risultano da sempre *incluse* nel rapporto, deve anche nondimeno considerarsi che, per via dello stesso carattere diacronico della distinzione, durante la prima fase della relazione tra i due elementi, l’un termine si

²³³ Ivi, pp. 35-36.

afferma solo come *soggetto* e l'altro semplicemente come *cosa*. Ciò significa, come chiarisce Gentile, che, seppur attimale e subitaneo, dev'essere riconosciuto un momento della dialettica, nel quale l'oggetto si oppone al soggetto come suo altro *impenetrabile* e *inconoscibile*, e il soggetto, in questa preliminare diffidenza dell'oggetto, rimane congestionato nella sua attività conoscitiva. Sì che, è proprio su questo genere di oggetto, inteso come muta e semplice "cosa", che la dialettica dell'Io esercita, in primo luogo, la sua capacità trasfigurante: si esercita sulla cosa, la quale, *proprio perché* opposta al soggetto, *proprio perché* si costituisce come *alter* rispetto allo spirito, nello stesso istante consente anche la sua trasposizione nella soggettività, e si dispone ad essere intesa come *socius* dell'individuo.

Parallelamente a questo genere di atto trasfigurante sulla cosa, va inoltre rilevato che l'azione dialettica inizia ad esercitarsi anche su quel "soggetto" che si oppone, in quanto spirito, alla materialità della cosa, determinando – rispetto al soggetto – l'innescamento di una pratica che potrebbe effettivamente definirsi d'oggettivazione: a patto di intendere tale pratica come la capacità dialettica di sollecitare il soggetto a perseguire il raggiungimento dell'*identità* nei confronti del suo *alter*.

Dev'essere quindi adeguatamente messo in evidenza che la trasfigurazione dei termini entro la dialettica dell'Io non può essere "univoca", ovvero, non può riguardare esclusivamente il dominio dell'oggetto, nemmeno per la ragione che esso, in confronto al soggetto, sembrerebbe inizialmente l'elemento più "refrattario" all'inserimento nella sintesi. Difatti, se il potere trasfigurante della dialettica si esercitasse solo nei confronti dell'oggetto, e facesse culminare la sintesi tra i due termini inducendo solo il termine oggettivo ad avvicinarsi al soggetto – che, impermeabile alla trasfigurazione sintetica, resterebbe immoto –; ebbene, se fosse davvero questo il meccanismo dialettico, allora dovrebbe stabilirsi che l'oggetto – terminata la sua parabola di emancipazione da "cosa" a "oggetto-soggettivo" – si troverebbe, benché perfettamente commisto al soggetto, in una situazione ontologica differente, e inferiore, rispetto al suo *alter*. L'oggetto, infatti, dovrebbe identificarsi al soggetto, farsi carico della natura altrui, per compiersi nel cerchio sintetico dell'Io; mentre il soggetto, da parte sua, non dovrebbe compiere lo

sforzo inverso, trovandosi esso già nella condizione di un perfetto ente spirituale. Si che, ancora, se la trasfigurazione riguardasse solo l'oggetto, dovrebbe notarsi che essa non sarebbe affatto un'azione dialettica complessiva, ma soltanto parziale, e si andrebbe così ad inficiare l'autentica sinteticità dell'Io. Per queste ragioni, quindi, deve invece assumersi che, non solo l'oggetto, ma anche il soggetto deve trarsi verso il suo *alter*, "oggettivandosi", così da comprendere in sé l'esser altro dell'oggetto. Anche perché, si vuol aggiungere, se il soggetto non facesse sua la condizione dell'oggetto, quest'ultimo gli resterebbe incomprendibile, ed esso verrebbe privato della sua precipua capacità noetica; di modo che, a ben vedere, anche il soggetto non avrebbe i requisiti per partecipare della mediazione sintetica dell'Io. La capacità trasfigurante dell'Io, dunque, in primo luogo, si esercita su dei termini che – pur compresi già da sempre nella sua noesi – subiscono mediante la sua azione un vero e proprio mutamento della loro natura; e, in secondo luogo, deve coinvolgere, ugualmente, e nello stesso tempo, i due termini intrinseci alla dialetticità dell'individuo umano.

Chiariti questi punti, allora, e determinato in cosa debba consistere la capacità trasfigurante dell'Io, si proceda ora nel leggere il testo gentiliano. Il filosofo scrive:

Tale passaggio del non-Io da cosa a membro di una spirituale società interiore è il fatto di ogni istante della nostra esperienza. La quale può svolgersi o non svolgersi in compagnia d'altri, che cominci ad essere un corpo materialmente distinto dal nostro. Ma in ogni caso, in compagnia di quest'altri o da soli, la nostra esperienza consta di pensieri; i quali si esprimono sempre con un linguaggio, onde i pensieri stessi sono comunicabili agli altri. Ma agli altri sono comunicabili in quanto per tale espressione i nostri pensieri si rendono intelligibili a noi stessi.²³⁴

L'ulteriore qualità che Gentile riferisce alla dialettica – sintetica, originaria e trasfigurante – dell'Io è dunque quella della sua *inestinguibile attuosità*. Ciò importa tuttavia due importanti conseguenze speculative: in primo luogo che non sarebbe possibile pensare l'accadimento della *societas* nell'individuo se questa fosse un'azione intervallata da periodi di stasi o di temporaneo riposo; in secondo luogo che, pertanto, l'Io si pone, e, quindi, "trasfigura" i termini che lo abitano, *ogni istante*.

²³⁴ Ivi, p. 36-37.

Come nota il filosofo, per appurare questo carattere perpetuo dell'azione dell'Io, non vi è alcun bisogno che questa attività sia confermata e vigilata dalla presenza di un "altro" che dimori al di fuori dell'individuo; e questo perché il solo e autentico *alter* ammesso nel quadro speculativo dell'attualismo abita all'*interno* dell'Io. Gentile a questo proposito osserva, difatti, che ogni pensiero è tanto un dire, quanto un ascoltare ciò che si è detto; così come un Io è già di per se stesso un'autocoscienza: sé che si pensa e quindi, nello stesso, sé pensato.

Chiarito questo punto, risulta però interessante notare come il carattere poc'anzi rilevato, onde l'aspetto perenne dell'atto, in un qualche modo sembri esser pensato per porre rimedio al pericolo che dianzi Gentile aveva incontrato definendo lo statuto dell'individuo. In precedenza, difatti, considerando la natura spirituale dell'Io concretamente concepito, egli aveva osservato come esso, se posto nella situazione di riflettere sul nulla, sulla morte, e quindi sulla sua possibilità di non essere più, potesse cadere in un certo stato d'"angoscia". Si potrebbe avanzare l'ipotesi, quindi, che Gentile percepisse le stesse parole da lui impiegate per mettere in luce la natura altalenante della capacità noetica dell'Io – altalenante dal momento che questa poteva affievolirsi, e far presagire nell'animo la più oscura presenza del nulla, oppure fortificarsi, così da allontanare ogni timore alla luce della coscienza – come troppo "ardite", o, se non altro, come rischiose; sebbene, poi, a rigore, anche in quell'occasione testuale egli aveva avuto modo di rimarcare, facendo ricorso ad un argomento di tipo elentico, che ognuno dei dislivelli noetici entro l'emotività dell'individuo era possibile, a ben vedere, solo all'interno della stessa individualità. Tuttavia, nonostante questa messa in chiaro dell'assoluta incontrovertibilità e inviolabilità dell'orizzonte noetico, nel nuovo assunto proposto del filosofo, sembrerebbe comunque di poter intravedere una certa preoccupazione per la possibilità dell'insorgenza di un margine di "non essere" all'interno del perimetro del pensiero, onde la necessità di voler ribadire, ancora una volta, rimarcandolo perfino con maggior forza, l'attività fondamentale dell'Io individuale: attività, la quale, come si è detto, si esplica in *ogni istante*, in se stessa, senza dover attendere alcun genere di riscontro altrui – giacché tutto ciò che le occorre è intrinseco alla

sua stessa costituzione (ovvero il sé e il suo *socius*). Se, dapprima, quindi, l'Io descritto nel testo era stato definito, a differenza di quell'altro genere di Io trascendentale che si costituisce come il solido orizzonte di tutto il reale, come spirituale, ma anche come oscillante, – e la differenza, lo ricordiamo, era stata figurata attraverso il ricorso all'immagine del fiume (a cui corrispondeva l'Io astratto) e della riva (che rimandava all'Io concreto) –; ora, sembrerebbe di assistere ad un'operazione teorica volta progressivamente a riavvicinare la natura dell'Io astratto e quella dell'Io concreto. In effetti, a conferma della presenza di questa inaspettata movenza, si potrebbero considerare anche le seguenti parole del filosofo:

Il socio è l'oggetto del nostro soggetto, cioè il nostro oggetto, che per essere nostro cessa di essere cosa, e diventa un altro; e propriamente l'altro, ossia il nostro altro, che come tale è il nostro socio, e concorre in noi, con noi, a quella società che è insita all'Io trascendentale; e ben può dirsi perciò *società trascendentale*.²³⁵

Questo passaggio risulta estremamente rilevante per una corretta comprensione dell'assunto speculativo centrale di *Genesi e struttura della società*: ossia quello per cui egli stabilisce che l'Io – inteso come astratto concretamente concepito – deve considerarsi come una società sintetica tra il soggetto e l'oggetto. Per un'analisi ulteriore, innanzitutto, può dividersi questo passaggio in due sottosezioni: nella prima parte Gentile ripete sostanzialmente quanto aveva già asserito in precedenza, ovvero che l'oggetto, coinvolto nella dialettica spirituale, abbandona le sue spoglie di semplice “cosa” per divenire il «nostro oggetto», o, in altri termini, quel *socius* che, alla pari del «nostro soggetto», partecipa «in noi», della dialettica dell'Io individuale. Nella seconda sottosezione, però, il filosofo complica ulteriormente il quadro delle sue considerazioni affermando che quell'oggetto, il quale partecipa «in noi» della dialettica dell'Io, pure, nello stesso tempo, aderisce «con noi, a quella società che è insita all'Io trascendentale».

²³⁵ Ivi, p. 38-39.

Pertanto, stando alle indicazioni concettuali contenute nel passaggio, sembrerebbe di dover dedurre che Gentile, osservando il percorso dialettico correlativo al termine dell'oggetto, fosse portato a suddividere le vicende di quest'ultimo in due fasi: *in un primo momento*, infatti, l'oggetto acquisisce il suo statuto trasfigurandosi da "cosa" a "ente spirituale"; in questa fase del suo percorso, potrebbe dirsi, l'oggetto partecipa della dialettica dell'*Io concretamente concepito*. *In un secondo momento*, però, la cosa ormai nobilitata a spirito e divenuta parte integrante dell'*Io* – assunto, quindi, il ruolo di «nostro oggetto» dinnanzi al «nostro soggetto» –, entra a far parte di un più ampio e fondamentale circolo dialettico; a cui il filosofo dà nome di *società trascendentale*.

Sì che, secondo i rilievi estrapolati dalle indicazioni gentiliane surriferite, la conseguenza teorica che bisogna trarre non può che essere la seguente: ovvero che la riflessione condotta dal filosofo in questo IV capitolo della sua ultima opera sia giunta a stabilire l'esistenza, non di una, ma bensì di *due società*; una *empirica* e l'altra *trascendentale*, e che la prima sia *intrinseca* alla seconda.

A suggellare il risultato teorico appena guadagnato, si consideri peraltro che Gentile prosegue il testo ammonendo: «a nessuno spero sia per sfuggire l'importanza di tal concetto, che è per noi la chiave di volta del grande edificio sociale»²³⁶. Sì che, avvertiti della rilevanza di questa esposizione, la priorità del presente lavoro sarà, com'è ovvio, quella di entrare programmaticamente nello specifico riguardo la natura di questo nuovo concetto di società trascendentale. Anche perché, deve notarsi, tale concetto, che ora viene illuminato come la reale innovazione speculativa presente nel capitolo, non rende immediatamente manifeste le sue implicazioni nei confronti di quell'*altra* dialettica, che fin'ora pure si era intesa come quella fondamentale del testo, concernente l'*Io individuale*. Compito delle prossime pagine sarà, allora, quello di comprendere la connessione tra questi due generi di dialettica – empirica e trascendentale – e il risultato ultimo raggiunto da questa ulteriore integrazione speculativa da parte di Giovanni Gentile.

²³⁶ Ivi, p. 39.

6. Il concetto di società tra empirico e trascendentale.

Le osservazioni conclusive dedicate da Gentile al concetto di *società* risultano senza dubbio le più funzionali per soppesare adeguatamente il portato ontologico di questo elemento speculativo. Il filosofo difatti nelle pagine finali del capitolo introduce un ulteriore elemento che dev'essere tenuto in considerazione nei riguardi della dialettica dell'Io. Egli afferma:

Il costituirsi dialettico dell'autocoscienza è lo stesso formarsi della società trascendentale. Non si tratta qui di un'astratta dialettica dello spirito conoscitivo; ma della reale dialettica dello spirito nella sua praticità. [...] Non c'è un oggetto che provenga dall'esterno e un oggetto che sorga dall'interno. L'oggetto, se è tale, in concreto, non può essere che nella sintesi di soggetto ed oggetto, in cui si spiega l'Io. [...] Così 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.²³⁷

Questo passaggio argomentativo risulta decisivo, a ben vedere, sia per comprendere più dettagliatamente la relazione che intercorre tra Io individuale e concreto – tra la società empirica e la società trascendentale –; sia per sottolineare, ancora una volta, lo specifico statuto che l'attualismo attribuisce a quel termine fondamentale del suo sistema rappresentato dall'astratto “concretamente” concepito. Come si è già avuto modo di vedere, il problema che concerne la collocazione dell'astratto all'interno del sistema attualistico è risultato, a ben vedere, il filo rosso da seguire per ricollegare e rendere intimamente intellegibile l'unità dei maggiori testi della maturità dell'attualismo. Difatti, cercando di prendere le mosse a partire da un breve riepilogo, se nell'impianto teorico negativo della *Teoria* il problema decisivo (affrontato attraverso la lettura del X capitolo dedicato al tema dell'immortalità) era legato alla necessità di comprendere se, oltre il concreto, potesse essere estesa ed attribuita la medesima immortalità anche alle specifiche determinazioni astratte prodotte dal pensiero; e se l'analisi del capitolo incentrato sul concetto di ignoto

²³⁷ Ivi, pp. 41-42.

contenuto nella *Logica*, aveva impegnato la nostra disamina principalmente nel tentativo di acclarare, mostrandone la positiva strutturazione, il divenire degli astratti, il loro passaggio all'interno della regione del trascendentale; infine, considerando le innumerevoli sfasature speculative di *Filosofia dell'arte*, ci si è imbattuti nel problema di dover “armonizzare”, tramite il concetto di *sentimento*, l'eternità del concreto e dell'astratto in relazione alla questione dell'origine del divenire – del “cominciamento” – necessariamente previsto dall'impianto concettuale dell'attualismo. Tutte queste indagini, la prima relativa alla *Teoria*, la seconda concernente la *Logica* e la terza correlata al testo *La filosofia dell'arte*, a prescindere dalla differenza di toni e alla specifica risoluzione dei conflitti speculativi che andavano progressivamente fronteggiando, convergono sorprendentemente per quanto attiene la centralità del concetto di astratto concretamente concepito. Sì che, ora, con l'esposizione del concetto di *societas* proposto in *Genesis*, non stupisce che Gentile torni ancora una volta a ragionare sul tema dell'astratto concretamente concepito, e vi ritorni altresì cercando di imprimere al concetto una profondità speculativa ulteriore, tanto ulteriore da essere considerata una vera e propria innovazione rispetto alle formulazioni che di questo erano state tentate nei testi precedenti. In altri termini, ciò che si vuol asserire, è che il filosofo, nella sua ultima opera, si spinge ad affermare una tesi che, mai, prima, era riuscito ad esprimere compiutamente nel suo pensiero²³⁸: ovvero che l'astratto concretamente concepito, nel suo valore eterno, è *identico* al concreto.

Si torni dunque alla sezione testuale surriferita per cercare di comprendere più adeguatamente il valore ontologico che devesi attribuire alla definizione cui ci si sta riferendo. Come si è letto, Gentile afferma esplicitamente che «il costituirsi dialettico dell'autocoscienza» – ovvero il costituirsi della società dell'Io empirico tramite la “spiritualizzazione” dei termini dialettici del “soggetto” e dell’“oggetto” – «è lo stesso formarsi della società trascendentale». Una società dell'Io empirico (stando al guadagno ermeneutico ottenuto nel corso delle precedenti sezioni

²³⁸ Difatti, questa stessa tesi, seppur incontrata nella disamina di *Filosofia dell'arte* – cfr. par. 8, cap. III del presente lavoro – in quell'occasione era stata soltanto oscuramente vagheggiata dal filosofo, e non, come accade qui, in *Genesis*, affermata esplicitamente.

espositive) che, sebbene sia a tutti gli effetti una società “empirica” – onde l’Io che presiede alla sinteticità dei suoi termini è ascrivito al dominio dell’umano e quindi dell’empiria – e, sebbene non potrebbe dirsi già da subito “concreta”, è una società che Gentile nondimeno definisce identica al “trascendentale”. Una tesi, questa, che, da un certo punto di vista, appare del tutto sconcertante, e che, in quanto sconcertante, può certamente corrispondere alle aspettative di assoluta innovazione²³⁹ che il filosofo aveva cominciato esplicitamente a suggerire fin dall’Avvertenza. La tesi, che ora, in relazione al passaggio summenzionato, comincia a figurarsi esplicitamente, dev’essere tuttavia valutata in relazione alla sottile trama argomentativa dei passaggi che la precedono, sì che, al carattere sorprende e radicalmente innovativo, possa fare da controcanto la struttura speculativa degli argomenti che l’hanno finalmente resa esplicabile. A questo riguardo è utile ritornare a considerare quel passaggio in cui Gentile – focalizzandosi sulla compartecipazione dello stesso oggetto al processo dialettico – asseriva che l’oggetto, divenuto il «nostro oggetto» e *socio*, avrebbe concorso «in noi, con noi, a quella società che è insita all’Io trascendentale; e ben può dirsi perciò *società trascendentale*». Commentando questo passo, si era già in precedenza avanzata l’ipotesi che il pensatore volesse indicare l’esistenza di due generi di dialettica, appunto: quella *empirica* – volta a transustanziare la “cosa” in un vero e proprio “oggetto soggettivizzato” – e quella *trascendentale* – costituita dai termini già perfettamente spiritualizzati di soggetto e oggetto. Nell’analisi svolta in precedenza si era però anche sollevato il dubbio sull’opportunità della relazione che, tra quelle, andava configurandosi e non si era riusciti a comprendere quale genere di rapporto potesse effettivamente intercorrere tra le due.

Ora, invece, richiamandoci alla tesi esplicitata nell’ultimo passaggio citato, può evincersi come Gentile fornisca la chiave per intendere rettamente la relazione delle due società; poiché egli chiarisce che la sintesi che prorompe nell’individuo – una

²³⁹ Basti riportare alla mente la distinzione che ancora Gentile si trovava a svolgere nel suo *Sistema di logica*, in cui egli pur assumendo che il logo astratto dovesse costituirsi come un *circolo* (di $A=A$) – figura da sempre utilizzata per descrivere il concreto –, teneva a sottolineare come questo circolo fosse incommensurabilmente minore rispetto a quello costituito dal trascendentale. Cfr. ad esempio, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, cit., p. 243-45.

volta spiritualizzati gli elementi che ne fanno parte – è costituita dal corpo di quegli stessi membri che si oppongono, e, poi, identificano, nella dialettica del trascendentale. È per questa ragione che egli prosegue affermando, ed esprimendolo con sempre maggiore enfasi speculativa, che «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»²⁴⁰.

In particolar modo, quest'ultimo passaggio risulta decisivo per comprendere cosa Gentile intenda affermare con la tesi volta all'identificazione della società empirica e di quella trascendentale²⁴¹. Egli spiega infatti, che i due generi di società sono identici nella misura in cui è identico il “rapporto” attraverso il quale queste differenti società ospitano i termini di soggetto e oggetto spiritualizzati; ovvero: l'oggetto, ormai liberatosi della sua precedente condizione di “cosa” – e contenuto nell'Io umano – è *lo stesso* oggetto spirituale che forma la dialettica trascendentale della realtà. Inoltre, poiché, come si è notato più volte, la dialettica non può mai essere sbilanciata tra i suoi termini, i quali procedono simultaneamente e simmetricamente nei loro mutamenti di stato, il medesimo discorso deve peraltro essere articolato – si badi – anche per il termine “soggettivo” del *rapporto*; sì che dunque anche il soggetto, una volta entrato a far parte della dialettica intrinseca all'Io individuale – abbandonata la sua condizione prettamente empirica di “persona” –, sarà identico al soggetto della dialettica trascendentale.

Eppure, nonostante questa intima identità, se seguiamo il percorso argomentativo del pensatore, si può evincere chiaramente che, tra le due società, sussiste anche un irriducibile margine di differenza, concernente precisamente il fatto che la società “empirica” *conserva* in se stessa certi *riferimenti all'esperienza*, mentre quella trascendentale si rivela essere, rispetto a quest'ultimi, del tutto affrancata. A cosa si riferisce, dunque, il filosofo allorquando suggerisce l'esistenza di questi riferimenti

²⁴⁰ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 42.

²⁴¹ Questa tesi che indica l'identità delle due società, si deve sottolineare, non è identica a quell'altra ipotesi ermeneutica, precedentemente prospettata, con cui si era tentato di interpretare l'Io posto al centro del discorso gentiliano come l'unità, *simpliciter*, di astratto e concreto. Difatti, la presente tesi gentiliana identifica empirico e concreto, sì, ma avendo chiarito anche che essi sono dapprincipio due distinti: l'Io empirico traduce la cosa in oggetto, l'Io trascendentale invece non ha a che fare con la cosa, ma solo con i termini spiritualizzati.

all'esperienza mantenuti solo nella dialettica empirica? Dove può essere segnato, precisamente, il margine di differenza tra empirico e trascendentale, tra astratto e concreto?²⁴²

Ebbene, per quanto concerne il termine propriamente “oggettivo” del rapporto dialettico, lo si è ripetuto più volte, si deve fare attenzione a discriminare tra la *cosa* e l'*oggetto*; dal momento che la “cosa” è quell'elemento empirico che, per lo meno «per un momento», aveva detto Gentile, tenta di resistere all'azione noetica dell'Io, mentre l'oggetto è quella cosa medesima ma in quanto oramai avvinta e spiritualizzata nella dialettica. Sì che, relativamente a questo primo aspetto della questione, devesi stabilire, da un punto di vista logico, che il “riferimento” all'esperienza cui effettivamente non sarebbe consentito rientrare nell'economia dialettica dell'identità tra la società empirica e quella trascendentale non può che essere relativo allo stesso concetto di “cosa” – la quale immetterebbe, quindi, un punto di tensione all'interno del dominio della sola dialettica empirica. Per quanto riguarda il termine “soggettivo” del rapporto, invece, deve sottolinearsi che nonostante esso, in quanto soggetto, in quanto cioè sia un termine in sé provvisto di una qualche *vis* dialettica, possa sembrare un elemento già da sempre incluso nella dialettica del pensiero – sia empirico sia trascendentale –, in realtà, anche nei suoi riguardi deve poter essere individuato un margine di differenza che conduce a doverlo considerare rispettivamente come *persona* empirica e *soggetto* dialettico. Come è già stato notato più volte, il *rapporto* dialettico solleva una pretesa ontologica nei confronti delle determinazioni implicate nella mediazione, onde richiede che ad entrambi i termini possano essere riferite le medesime vicissitudini: sì che, se non può essere semplicemente l'“oggetto” a compiere lo sforzo di *soggettivizzarsi*, ma deve essere stabilito che anche il soggetto, a sua volta, deve

²⁴² A. M. Jacobelli Isoldi, *La crisi dell'autocoscienza nella filosofia di G. Gentile*, cit., p. 103, si chiede similmente: «quale è il valore di quei *riferimenti determinati dal processo dell'esperienza* che sono *in più*, cioè aggiunti alla contrapposizione trascendentale? Sono, dice chiaramente il Gentile, la storia del trascendentale. Ora non si dovrebbe concepire in un principio trascendentale una distinzione tra il principio e la sua espressione: lo Spirito, in quanto trascendentale, è la storia. Il che dovrebbe significare che quel *soggetto*, che col suo diverso particolarizzarsi determina un diverso particolarizzarsi dell'oggetto, è insieme il soggetto empiricamente determinato e il Soggetto assoluto. In tal caso non avrebbe alcun significato parlare di *riferimenti empirici* aggiunti all'atto trascendentale, poiché il riferimento empirico sarebbe non relativo, ma assoluto, essenziale».

oggettivizzarsi; allo stesso modo si dovrà affermare che non solo l'oggetto entra a far parte della dialettica spirituale, depurandosi di un *qualche* residuo "materiale", ma anche il soggetto dovrà liberarsi di un *certo* suo residuo legame all'orizzonte mondano. Detto questo urge, però, anche approntare la chiarificazione di un aspetto correlativo, ma non meno decisivo, della questione: difatti, una volta stabilito che i certuni riferimenti all'empirico che *distinguono* la società empirica da quella trascendentale sono correlati alla "cosa" e alla "persona" non ancora perfettamente dialettizzate nell'Io; deve pur poter essere notato che, tanto la cosa, quanto l'individuo mondano, benché siano irriducibili e resistano «per un momento» alla dialettica empirica, tuttavia, sono proprio essi, in quanto irriducibili, a dover essere "implicati" – come tolti – in quella società (empirica) che è identica al trascendentale, o, in altri termini, è la loro stessa irriducibilità e ritrosia ad essere fronteggiata e dialettizzata.

Il margine di "differenza" tra la società empirica e la società trascendentale si costituisce, pertanto, come un bordo speculativo decisamente flebile e non chiaramente demarcabile: la "cosa", è vero, non è *ancora* l'"oggetto" dialettico, eppure è proprio essa, nella sua specifica ritrosia, ad essere l'elemento "trasfigurato" come oggetto sintetizzato al soggetto; la "persona", allo stesso modo, non è *ancora* il "soggetto" dialettico, eppure, anch'essa è, come tale, necessariamente implicata nella società empirica (che è identica alla società trascendentale), poiché quest'ultima può costituirsi solo a patto di trasfigurare proprio quella persona che ora invece vorrebbe misconoscere (abbandonandola oltre il margine del dominio comune della dialettica empirico-trascendentale). Cosa e persona, in altri termini, per quanto si costituiscono come determinazioni "marginali" del rapporto sintetico dell'Io, non possono comunque essere definiti talmente marginali e talmente difformi da venire estromessi dalla dialettica e dall'idealità del pensiero – pena, altrimenti, dover asserire, per altro, l'esistenza di un mondo materiale irriducibile alla noesi *che lo pensa* (la qual cosa sarebbe patentemente assurda).

Sì che, in ultima battuta, il carattere propriamente innovativo del capitolo IV di *Genesi e struttura della società* può essere schematicamente riassunta in questo modo:

l'astratto concretamente concepito – inteso come Io empirico – assume talmente tanta rilevanza nella speculazione gentiliana, da essere definito esplicitamente come un cerchio dialettico *combaciante* con quello del trascendentale; di questa *tautotes* fa comunque da increspatura quella sorta di “bordo” ideale, e nello stesso irriducibile all'ideale, disegnato a partire dal profilo ontosintattico della “cosa” e della “persona” empirica, che il filosofo lascia per un momento gravitare “intorno” – né dentro, né tantomeno fuori – alla realtà empirico-trascendentale.

Un assunto, questo, che, benché “innovativo” rispetto alle precedenti teorizzazioni concernenti il termine dell'astratto concretamente concepito, e per quanto faccia notevoli passi avanti nella definizione dell'astratto in relazione al concreto, non sembra tuttavia capace di superare interamente tutte le controversie teoriche implicate dalla questione, soprattutto non chiarisce esaurientemente la posizione del filosofo nei confronti di quel margine di differenza che egli introduce – quasi *en passant* – increspando la trasparenza dell'identità tra empirico e trascendentale. Come di consueto, anche in questo caso cercheremo dunque la risposta alla suddetta problematica nella dissertazione che Gentile dedica al problema della morte; trattazione contenuta nel capitolo dal titolo *La società trascendentale, la morte e l'immortalità*.

7. *La meditatio mortis: riferimenti alla religione e all'eudemonia.*

L'ultimo capitolo dell'opera *Genesi e struttura della società* è dedicato ai temi che, sin dal principio, hanno rappresentato il fulcro del presente lavoro: la “morte”, l'“immortalità”, e, più in generale, lo statuto dell'astratto “concretamente” concepito²⁴³. Come si è avuto modo di notare più volte, proprio queste tematiche

²⁴³ Certa parte della critica ritiene che la scelta tematica di quest'ultimo capitolo fosse stata dettata da una certa «consapevolezza della morte incombente» da parte del filosofo – per usare le parole di A. Caracciolo, *La religione nel pensiero di G. Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. XII, Firenze 1967, p. 71, o come afferma U. Spirito, *La religione di Giovanni Gentile*, cit., p. 87 –, ma tuttavia, nonostante resti il fatto che, come riferisce M. Di Lalla, *Vita di Giovanni Gentile*, cit., p. 452: «in occasione del *Discorso agli Italiani*, tenuto a Roma il 24 Giugno 1943, Gentile aveva ricevuto già centinaia di lettere di minaccia di morte», guardando indietro al percorso teorico del pensatore, si ritiene più congruo riferire la scelta tematica di questo rilevante capitolo alla risonanza teorica che essa aveva avuto nell'intera riflessione del pensatore. Nel problema della morte e dell'immortalità, difatti, si rintracciano sussunte insieme, emblematicamente, le grandi e profonde problematiche dell'attualismo: lo statuto dell'astratto e del concreto, la questione del divenire e del suo rapporto con l'eterno orizzonte del pensiero, per citare le più rilevanti. Ed, inoltre, si deve tenere in considerazione, come suggerisce M. Visentin, alla nota 18, del suo *Il concetto attualistico*

sono state deputate ad ospitare, emblematicamente, l'intreccio delle maggiori problematiche con cui ebbe a confrontarsi l'attualismo – ad esempio, quella concernente la definizione di un genere di morte che potesse “accordarsi” allo statuto eterno dell'atto, o, ancora, quella relativa alla dimostrazione dell'esistenza di un punto di scaturigine da cui fosse in grado di “cominciare” un autentico *fieri* del pensiero. Il pensatore, inoltre, ha spesso condotto la sua *meditatio mortis*, affrontando le difficoltà che, di volta in volta, si ritrovavano implicate nel suo discorso, attraverso il ricorso puntuale e programmatico ad alcune specifiche occasioni concettuali, come quelle, paradigmatiche, rappresentate dalla critica alla “religione”, o dalla discussione di quella particolare esigenza “patica” espressa icasticamente mediante l'istanza del “cuore” – la qual ultima, in particolar modo, si è precedentemente indicata come l'occasione argomentativa attraverso la quale il filosofo ha potuto accedere alla più rilevante *svolta* concettuale contenuta nel X capitolo della *Teoria*²⁴⁴. È possibile osservare, difatti, come nella maggior parte dei casi in cui Gentile si impegna a ripensare, e il significato della “morte”, e quello dell’“immortalità”, il suo discorso proceda perlomeno in questi due sensi (ma non necessariamente nell'ordine che segue): da un lato, sottolineando il bisogno irresistibile che l'uomo prova, nel proprio *cuore*, di estendere l'immortalità guadagnata per il proprio io, all'intero dominio di tutto ciò che lo riguarda – ossia familiari, amici, abitudini e via dicendo –; e, dall'altro lato, contrapponendo i risultati speculativi raggiunti dalla sua dottrina dell'immortalità dell'anima a quelli riferibili all'apparato propriamente fideistico della *religione*.

Anche questo XIII capitolo di *Genesi e struttura della società* non fa eccezione, e Gentile non si lascia sfuggire l'occasione di confrontarsi con i temi surriferiti; sì che, di conseguenza, la nostra disamina si impegnerà, a tutta prima, proprio nell'espone i passi più significativi in cui il pensatore ripensa i concetti di morte e immortalità in

della religione, cit., p. 249: «che un capitolo come il XIII di *Genesi e struttura della società*, con le riflessioni sulla morte che contiene, non possa essere compreso se alla sua base si suppone un' “esperienza” della morte del genere di quella che può venir stimolata dall'incombere di una *minaccia*. Da una minaccia si cerca in primo luogo di difendersi. E se anche, in secondo luogo, essa può suggerire pensieri di morte, dal timore che il sentirsi minacciati insinua in noi non può derivare quel senso di *ineluttabilità* (il realizzarsi di una minaccia è, infatti, almeno di norma –, e lo era certamente nel caso di Gentile – qualcosa di semplicemente *possibile*) che è indissolubilmente legato all'*esperienza anticipatrice del finire*».

²⁴⁴ Cfr. par. 6 del I cap. del presente lavoro.

riferimento alla “religione”, e all’esigenza del “cuore”, per tentare di comprendere, poi, se anche in quest’ultima occasione le implicazioni argomentative sollevate da questi due temi rimangano immutate rispetto alle precedenti occasioni testuali in cui erano stati analizzati. Il primo passaggio testuale utile, a questo riguardo, è il seguente:

E la religione [...], più che come un tesoro di verità capace di appagare ogni più profondo bisogno della umana intelligenza, si rappresenta comunemente come la scienza a cui si può attingere la certezza della vita futura; come la soddisfazione dell’ansia più tormentosa che affatichi l’uomo in questa vita. [...] Ma l’interesse più vivo che muove l’uomo moderno a guardare al di là della morte è un motivo eudemonistico. Per cui l’uomo ama pregustare il piacere futuro e si amareggia ogni godimento attuale nella trepidazione e sospetto che esso abbia a un tratto a cessare. [...] Ma il durar della stessa vita dell’uomo singolo, come potrebbe apparire desiderabile a lui se svuotata del contenuto ond’essa si viene giorno per giorno riempiendo e arricchendo? [...] E il perdurare della nostra vita individuale è possibile a patto che perduri la vita dei nostri cari [...] ²⁴⁵

Fin dalle prime battute del capitolo può osservarsi come le due tematiche relative, schematicamente, al “cuore” e alla “religione” siano anche in quest’occasione testuale strettamente legate l’una con l’altra. A proposito della religione, nonostante essa non rappresenti l’argomento più preponderante di questo passaggio, può per lo meno notarsi il fatto che il filosofo, in questa prima rapida esposizione, mantenga immutato il riferimento al suo consueto ruolo *antagonista* rispetto alla filosofia. Riguardo all’altro tema presente nel testo – ovvero quello relativo all’esigenza, che l’uomo subisce patentemente entro il suo animo, di voler “immortalare”, con sé, tutto il mondo a lui caro –, è importante rilevare fin da subito il mutamento del sintagma con cui Gentile era solito determinare tale condizione emotiva dell’uomo, dal momento che, se, nelle opere precedenti, il filosofo soleva riferire di questa “turba” spirituale, definendola come «il bisogno del cuore»²⁴⁶, qui, egli predilige connotarla come «motivo eudemonistico». A fronte di tale diversificazione terminologica, però, non si impone anche una effettiva differenziazione di

²⁴⁵ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 139-40.

²⁴⁶ Cfr. par. 6 del cap. I del presente lavoro.

significato tra le due formulazioni: difatti entrambe le espressioni utilizzate dal pensatore indicano, sostanzialmente, la stessa intima volontà che anima l'uomo, di trascinare con sé, nell'eternità, ogni gioia della sua vita.

Ora, a ben vedere, questa seconda tematica non è rilevante solo in quanto si determina come un'occasione emblematica in cui osservare la continuità degli argomenti della *meditatio mortis* gentiliana, poiché il riferimento gentiliano al “motivo eudemonistico” che domina la vita dell'individuo si mostra decisivo soprattutto per un'altra ragione: ovverosia per la relazione speculativa che può rintracciarsi tra esso e quell'ultima questione lasciata in sospeso nell'indagine del capitolo precedente. La disamina del IV capitolo di *Genesi*, si era fermata con la delineazione della seguente problematica: se, da un lato, Gentile aveva tentato di “innovare” il suo sistema tramite quella tesi volta ad *identificare*, sempre più efficacemente, la *società* (la sintesi tra soggetto e oggetto) contenuta nell'Io “empirico” con quella delimitata dall'Io “trascendentale”; dall'altro lato, egli aveva pur in qualche modo lasciato sussistere un margine di *differenza* tra i due generi di società, ascrivendo solo alla prima (concernente l'Io empirico) la capacità di riferirsi a quegli elementi meramente esperienziali consistenti nella “cosa” e nella “persona” empiriche – elementi, i quali, invece, nella società trascendentale non potevano trovare spazio alcuno. Pertanto, non solo la precedente analisi gentiliana non era riuscita a stabilire saldamente se, infine, l'Io empirico e l'Io trascendentale potessero davvero essere identificati, ma, di più, essa non era stata nemmeno capace di determinare qual genere di statuto ontologico potesse essere attribuito a quegli elementi (definiti come grettamente empirici) denominati come la “cosa” e la “persona”: poiché, da un lato, essi sembravano dover cadere *al di fuori* della sintesi dialettica – che circoscriveva in uno il dominio empirico e quello trascendentale –, ma, dall'altro, “cosa” e “persona” restavano pur implicati nella dialetticità del pensiero come quegli elementi “primi” che quest'ultimo aveva il compito di spiritualizzare.

Sì che, ora, ciò che si vuol più determinatamente affermare è che il senso ultimo della discussione che Gentile muove, nel XIII capitolo, relativamente al “motivo eudemonistico” che guida i desideri dell'uomo, è strettamente collegato

all'eventuale risultato che, sempre in quest'ultimo capitolo, potrebbe rintracciarsi in riferimento alla questione, appena ricordata, relativa alla relazione d'*identità* tra i due generi di *società*, e allo *statuto ontologico* degli elementi empirici della "cosa" e della "persona". Difatti, se si dovesse stabilire, nel proseguo dell'analisi, che, in realtà, nel discorso attualistico, la società empirica risulta esattamente identica a quella trascendentale, e che quindi la "cosa" e la "persona" non sono affatto due enti marginali della dialettica, ebbene, qualora si dovesse giungere a questo risultato, si dovrebbe anche dedurre che ciò che il "cuore" desidera – ovvero essere salvo con tutto ciò che lo riguarda –, rappresenti, infine, ben più che una speranza (giacché, se l'empirico risultasse interamente identico al trascendentale, non vi potrebbe essere nemmeno un istante, o nemmeno un ente, escluso dalla sintesi eterna del pensiero). Sennonché, quest'esito appena prospettato, al presente livello discorsivo, non ha ancora ottenuto, né esplicite conferme, né tantomeno esplicite smentite dalle parole gentiliane; pertanto deve tenersi in considerazione che l'analisi di quest'ultimo capitolo potrebbe ancora portare in tutt'altra direzione: ossia all'incremento del *divario* tra "empirico" e "trascendentale" e alla relativa *disillusione* del "motivo eudemonistico". In questo senso, allora, dal testo potrebbe anche ricavarsi un'implicazione teorica tale da farci concludere che le cose del mondo – ossia proprio quelle cose che l'uomo desidera eternare con sé – non siano affatto suscettibili di sostenere in se stesse l'immortalità.

Pertanto, i motivi di intreccio e di vicinanza tra le questioni centrali del capitolo IV e del capitolo XIII di *Genesi e struttura della società*, sono evidentemente profondi. Potrebbe, addirittura, osservarsi, da un certo punto di vista, che proprio il problema relativo all'altalenante identità tra empirico e concreto (e, di conseguenza, il problema relativo all'altalenante marginalità della "cosa" e della "persona"), a ben vedere, potrebbe rappresentare il motivo profondo addietro al desiderio eudemonistico dell'uomo di voler eternare ogni elemento caro alla sua vita. Si consideri, difatti, che l'individuo, per desiderare l'immortalità delle "cose" a lui care, evidentemente deve percepirle, da un lato, in grado dell'eternità (in grado quindi di partecipare della società empirico-trascendentale), ma dall'altro, deve percepirle

anche in qualche modo indisponibili ad un autentico, diciamo così, *athanatizein* (e, dunque, lontane, poste al margine rispetto al cerchio della società). La questione concernente il “motivo eudemonistico” e la problematica emersa al centro del precedente capitolo, allora, si diceva, risultano strettamente legate, ma, com'è evidente, ancora tutte da risolvere. A questo punto, quindi, si può prendere in considerazione l'altro argomento tipicamente presente nelle dissertazioni gentiliane nei riguardi della morte e dell'immortalità, ovvero il discorso circa il ruolo della “religione”, per comprendere come esso sia affrontato più determinatamente in questa occasione testuale, e se anche in riferimento a quest'ultimo si possano rintracciare dei punti di congiuntura con la problematica lasciata in sospeso nel IV capitolo di *Genesi*. Il filosofo scrive:

Ma qual è il rapporto tra la religione e la fede nell'immortalità? In un primo momento, dal concetto della religione pare piuttosto scaturire la negazione della vita immortale. Perché l'uomo si esalta nella certezza di una vita senza fine; laddove l'uomo che comincia a sentirsi alla presenza di Dio, cade in un sentimento di così profonda umiltà da sentirsi un nulla. E in verità, se Dio è, esso è tutto: nulla fuori di lui; nulla perciò l'uomo che gli si ponga di fronte. In un secondo momento, bensì, l'uomo che ha negato se stesso come opposto a Dio, si immerge e s'immedesima con lui, si divinizza o santifica, partecipando dell'essere, del sentire, del pensare, del volere divino. Il misticismo che è questa immedesimazione dell'uomo con Dio [...] può deprimere ma deve pure esaltare la coscienza dell'uomo.²⁴⁷

Sebbene in questa nuova trattazione della dottrina dell'immortalità elaborata dalla religione, Gentile impieghi, a prima vista, le solite figure disimpegnate dai suoi precedenti discorsi rispetto a questo tema – ossia gli argomenti riguardanti il *misticismo* religioso e la negazione *kenotica* dell'uomo in Dio²⁴⁸ –, tuttavia, il suo ragionamento, in questa occasione, prende una piega molto differente rispetto alle precedenti occasioni teoriche. Di norma, infatti – e un esempio lampante, a questo proposito, lo forniscono le pagine del X capitolo della *Teoria generale* – l'argomentare gentiliano nei riguardi della religione prendeva avvio dalla considerazione per cui essa, nonostante possa dapprincipio apparire come un sodale alleato nella

²⁴⁷ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 143.

²⁴⁸ Cfr. par. 4 del cap. I del presente lavoro.

dimostrazione dell'immortalità dell'anima²⁴⁹, in realtà contenga dei principi radicalmente avversi all'eternità dell'uomo; in particolar modo perché, era solito proseguire il filosofo, la religione, il cui epifenomeno più rappresentativo è segnato dal "misticismo", a ben vedere, rappresenta il momento del più profondo *annichilimento* del "soggetto" nell'"Oggetto" assoluto. Al contrario, in questo passo, Gentile dichiara tutto l'opposto: egli difatti stabilisce che, sebbene, «in un primo momento», la religione possa apparire come una *negazione* dell'immortalità del soggetto, tuttavia, «in un secondo momento», essa si rivela come una dottrina volta all'*esaltazione* dell'immortalità dell'uomo nel Dio. E non solo il filosofo inverte il suo giudizio nei riguardi della religione, ma, per di più, egli prosegue affermando anche che *proprio* la "pratica mistica" – ovvero quell'"esercizio" che nelle precedenti dissertazioni aveva sempre utilizzato come prova ultima dell'*inefficacia* della dottrina religiosa – segna il momento culminante dell'*incontro* tra l'uomo e Dio, determinandosi quindi come il *vertice* della dimostrazione religiosa dell'eternità dell'anima.

Ora, dopo questa particolare "torsione" delle consuete ed assodate argomentazioni tramite le quali Gentile soleva fronteggiare la dottrina dell'immortalità religiosa, il filosofo prosegue ulteriormente la sua discussione in proposito, scrivendo:

La prassi religiosa via via si vien raffinando; e si finisce col sentire la verità. La quale verità importa la necessità della Croce e della morte dell'uomo per la sua risurrezione nella vita eterna. [...] Immortale dunque Io con tutto ciò che trovo in me? – E l'errore non è nella pretesa che immortale sia anche il corpo che è in ogni uomo, ed è appunto nel suo Io, non come qualche cosa di aggiunto e di esterno, ma come suo interno e costitutivo contenuto. L'errore è invece nel concetto grosso di questo corpo, che l'Io bensì possiede, ma non è il corpo materiale che

²⁴⁹ Non solo nella *Teoria generale*, ma per esempio anche nel *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, cit., Gentile ha messo in rilievo come la religione – il misticismo – fosse una concezione radicalmente avversa all'immortalità dell'individuo, come ad esempio scrive a p. 242: «in che consiste quello che si dice momento religioso o *mistico* dello spirito? Nell'unione, rispondono i mistici, dell'anima con Dio. E Dio non è l'anima, ma la realtà, l'essere, l'oggetto, a cui l'anima tende nel suo conoscere e nel suo operare; non un oggetto particolare e determinato, sibbene l'oggetto assoluto. [...] Ma l'anima allora, tutta fisa nell'universalità dell'oggetto, non pensando nulla di particolare, nulla che per un carattere speciale si differenzii da quell'oggetto supremo, non può pensare nè [sic] anche se stessa come soggetto, a cui l'oggetto si riferisca. Onde l'unione dei mistici è un sommergersi, secondo l'immagine usata spesso da loro, del soggetto nell'oggetto: un obliarsi e abbandonarsi all'oggetto, a Dio».

volgarmente si pensa, ma il corpo ideale, quale esso è trasfigurato nella coscienza dove all'uomo soltanto è dato incontrarlo, contenuto fondamentale di ogni sentire.²⁵⁰

Ebbene, quest'ultimo passaggio risulta interessante per almeno due ragioni: la prima riguarda l'implicita affermazione di un certo grado di *affinità* tra l'attualismo e il cristianesimo – una vicinanza speculativa peraltro più volte sottolineata dal filosofo²⁵¹, innumerevoli volte discussa dalla critica²⁵², ma qui espressa attraverso un caso testuale che fornisce piuttosto limpidamente il quadro delle ragioni che dovevano spingere il filosofo ad asserirla. La seconda ragione di interesse nei confronti di questo passo, invece, concerne nuovamente la problematica emersa dal IV capitolo del testo, circa l'altalenante identità tra Io “empirico” e “trascendentale”.

Ebbene, iniziando a considerare la prima questione, deve notarsi come in questo passaggio Gentile dichiara che l'espressione più raffinata della religione è senza dubbio quella cristiana, per la ragione che quest'ultima vede giustamente, allorché dichiara «la necessità della Croce e della morte dell'uomo per la sua risurrezione nella vita eterna». Ciò significa, quindi, che il filosofo può stabilire una

²⁵⁰ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 145-46.

²⁵¹ Già nei suoi primi saggi sul Modernismo, Gentile dichiara la più alta perfezione della religione cristiana in relazione alla corrispondente imperfezione di quella protestante, giacché, diceva in *Il modernismo e l'Enciclica «Pascendi»*, cit., p. 44: «una volta che noi possiamo trovar Dio soltanto in noi, e intenderlo solo secondo le nostre esigenze vitali, [...], la Chiesa, come tradizione elaboratrice della rivelazione, e cioè la stessa rivelazione, e quindi la posizione estrinseca del divino allo spirito, è distrutta; e il bisogno religioso non può essere più appagato altrimenti che con l'elaborazione razionale dell'oggetto, che si è trovato nello spirito; cioè con la filosofia che crea Dio». In altri termini, Gentile nel suo testo del 1909 affermava che il cristianesimo «è veramente la religione più perfetta» in quanto essa rappresenta «il sistema dell'opposizione, per cui Dio è, [...], fuori dallo spirito in quanto tale» (p. 43), mentre la Riforma Protestante altro non rappresentava che la «negazione recisa di quella opposizione o trascendenza, ch'è l'essenza stessa dello spirito religioso e *non filosofico*» (ibidem). Dunque, il cristianesimo poteva rappresentare lo spicco della religione per la sua marcata differenza rispetto alla filosofia, mentre il protestantesimo non riusciva a pervenire alla stabilità di una forma, altalenando tra due ben distinte sfere concettuali (la religione e la filosofia). Come espone molto chiaramente M. Visentin, *Il concetto attualistico della religione*, cit., p. 238: «il Cristianesimo riformato viene qui respinto per le stesse ragioni per le quali Gentile critica e respinge il modernismo [...], cioè perché nella sua identificazione tendenziale del credente con l'oggetto della propria fede esso non è più effettivamente espressivo del momento religioso dello spirito [...]. La religione cattolica, invece, con il dogma dell'infallibilità, con il richiamo all'autorità istituzionale della Chiesa, manifesta in modo *perfettamente adeguato* il difetto di realtà che contraddistingue il primo dei due momenti appena menzionati (che sono il religioso e il filosofico), cioè il momento dell'astratto prevalere dell'oggetto sul soggetto». Come si vedrà, però, nella sua ultima opera, il motivo dell'altezza del cristianesimo sarà riferita a un diverso aspetto di questa religione, che mostra in tutta evidenza il mutamento di prospettiva del filosofo: dapprima volto a mantenere la filosofia come un aspetto predominante ma tuttavia isolato della realtà, successivamente portato ad estendere il segno veritativo della filosofia ad ogni altro approccio sul reale.

²⁵² Ad esempio, P. Carabellese, *Cattolicità dell'attualismo*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. I, Sansoni, Firenze 1948, pp. 127-144; U. Spirito, *La religione di Giovanni Gentile*, cit., pp. 77-101; G. Sasso, *Il misticismo, la Riforma protestante, l'autorità e la libertà*, in *Le due Italie di Giovanni Gentile*, cit., pp. 179-230; M. Visentin, *Il concetto attualistico della religione*, cit., in particolare le pp. 236-244.

profonda vicinanza tra la sua riflessione e il cristianesimo, perché in quest'ultimo ritrova un assunto fondamentale della sua dottrina dell'immortalità: ovvero quello attraverso il quale, dalla *Teoria* fino a quest'ultima opera, egli ha sempre asserito che la morte dell'astratto concretamente concepito – e, in questo caso, dell'uomo – non implica il suo andare nel nulla, bensì, esattamente l'opposto, cioè la *riscoperta* della vita eterna – o, in altri termini, divina – in seno all'individuo. Ancora una volta, dunque, Gentile tiene a stabilire che la morte dell'astratto può essere considerata esclusivamente nel senso di una sua trasfigurazione nel trascendentale²⁵³, risolvendo, così, nel testo, la necessità di una chiarificazione riguardo a quella che poc'anzi si è segnalata come la seconda questione d'interesse implicata dalle righe del passo succitato. Difatti, se l'uomo non muore per via di un suo “cadere” al di là del perimetro eterno del pensiero, ma muore solo in quanto egli “trapassa” da una condizione all'altra del concreto; ebbene, allora, in questo senso, anche nel caso che si sta analizzando si ripropone in tutta la sua urgenza il problema per cui si deve stabilire se questa originaria “salvezza ontologica” può essere estesa ad ogni ente, o se, invece, vi siano “cose” e “persone” confinate *oltre* il perimetro della *società*

²⁵³ A questo punto, però, potrebbe osservarsi, contro l'argomentare del filosofo, che, in realtà, un uomo trasfigurato nel divino, in qualche modo pure deve annichilirsi, deve lasciar cadere nel nulla la sua forma precedente per innalzarsi, tramite una vera e propria *Aufhebung* ad una forma più alta – e ciò dimostrerebbe che la morte non potrebbe affatto essere concepita come la conservazione dell'eterno nella varietà delle sue forme. In altri termini si potrebbe muovere a Gentile la stessa critica che, emblematicamente, Enrico de Negri, *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Firenze 1969 – (I^a ed. 1943), pp. 224-25, rivolge a Hegel, per quanto concerne la relazione specifica tra lo spirito infinito e la natura finita. De Negri infatti osserva: «nel nostro minuzioso studio della logica hegeliana noi abbiamo assistito a un fenomeno ossessionante. Il progresso da concetto a concetto non riesce mai a redimere la sempre ricorrente determinatezza in una immacolata trasparenza, né a proteggerla dalle insidie dell'accidentalità. I concetti stessi si portano dietro una servitù che li costringerebbe in una spirale *ad infinitum*, se essi, o per essi l'ultimo, non usufruissero di un privilegio, legittimo o illegittimo che sia: sbarazzarsi dell'accidentalità deponendola nell'apposito regno della natura. Rispetto all'energia del logo la natura è un magazzino di comodo, aperto a tutti i rifiuti: la penna del Krug, gli imbrogli di Campetti, la pioggia e la siccità, gli individui empirici ecc. Rispetto allo spirito è un binario morto. Abbandonando infatti alla natura la zavorra ch'esso non vuole portarsi dietro, lo spirito risorge libero da accidenti, istituisce famiglie, società e stati, organizzazioni civili ed economiche, dove l'«andare insieme» del particolare e dell'universale non è più un mistero, ma una realtà, - purtroppo l'irreale realtà di un concetto che per eccessiva purezza s'inchina e sorride a destra e a sinistra». Ma, posta la pur pertinente obiezione, si può notare, a favore della riflessione gentiliana, che il pensatore non intendeva fondare una dialettica tale, da implicare un *superamento* dello statuto ontologico della determinazione tra un momento e l'altro della sua esistenza. I momenti della vita dell'astratto concretamente concepito sono, potrebbe dirsi, equivalenti: che esso sia in ombra, o in luce, nell'atto, o nella memoria, nessuna di queste variazioni morfologiche può rappresentare un di più rispetto ad un'altra – pena, altrimenti, il dover assumere che l'atto del pensiero non sia sempre, in ogni occasione, il vero assoluto. Si consideri, allora, che quando Gentile riprende il concetto di resurrezione cristiana, sicuramente vuol segnare il mutamento da uno stato ad un altro dell'astratto, ma con ciò non intende anche affermare che si ritorna alla vita, nell'eternità del Dio, dopo aver traversato il nulla.

empirico-trascendentale, *oltre* la vita immortale del “soggetto” e dell’“oggetto” dialettici.

Le parole del filosofo a questo proposito, ancora una volta, non risultano decisive: da un lato, egli asserisce, infatti, che certamente il “corpo” è eterno, se inteso come quell’oggetto spiritualizzato entro la dialettica (inteso quindi come il «nostro oggetto»); ma, dall’altro, subito dopo soggiunge che questo discorso non può valere per il «concetto grosso di questo corpo». Ora, se Gentile, con questo «concetto grosso» del corpo, stesse intendendo il corpo qualificato come “muta” *materia*, ebbene, non si avrebbero dubbi nell’osservare che, effettivamente, nei confronti di una determinazione siffatta non potrebbe avanzarsi alcuna pretesa d’eternità; per la semplice ragione che un tal genere di “corpo”, a rigore, non può che essere inteso come nulla, come un astratto *astrattamente* concepito irrealmente posto al di là del pensiero. Ma se, al contrario, utilizzando l’espressione «concetto grosso di questo corpo», il filosofo avesse voluto intendere lo statuto di quella “cosa” ambigua, precedentemente descritta come un elemento che, almeno per un momento, *tenta* di resistere alla forza dialettica dell’Io; allora, in questo caso, si ritiene, Gentile non potrebbe affatto affrettarsi ad escludere questo genere di “corpo” dalla dialettica e quindi dalla regione immortale del trascendentale. Si è più volte ricordato, a questo proposito, che la “cosa”, o, la “persona” esistenti in quello strano “bordo” di distinzione tra la società dell’empirico e quella del trascendentale, non possono essere semplicemente definiti come degli astratti *astrattamente* concepiti, poiché entrambi questi elementi, resistendo all’Io, subito gli si *abbandonano*, divenendo – *proprio loro* – l’“oggetto” e il “soggetto” della dialettica.

Nel proseguo della nostra analisi, quindi, si cercherà ancora una risposta soddisfacente a queste rilevanti problematiche, per tentare finalmente di pervenire ad una esauriente descrizione della reale natura dell’astratto.

8. *Equivoci sull’immortalità.*

Dopo aver indicato il “vertice” speculativo della riflessione cristiana nel concetto dialettico di una morte intesa, non come annichilimento, bensì come *risurrezione*

dell'uomo nel divino, il filosofo prosegue, però, la sua disamina precisando che tutte le riflessioni religiose intorno al senso dell'immortalità – dalla più raffinata alla più ingenua –, sono vittime di una serie di “frintendimenti” che impediscono loro di costituirsi come delle autentiche dottrine filosofiche sull'eternità.

L'*equivoco* fondamentale a cui sottostanno queste concezioni fallaci consiste, sostanzialmente, nella “confusione” dei significati di *eternità* e *perpetuità*; là dove invece tra questi due concetti sussiste un divario di senso molto profondo. La “perpetuità” dà nome, afferma Gentile, ad una sorta di «tempo dimidiato»²⁵⁴: essa consiste in una temporalità “quieta”, “impotente”, che semplicemente lascia scivolare, lungo i suoi istanti tutti uguali, la realtà. Ancora, la “perpetuità” è un tempo che permette che il “cosmo” resti immutato qual è, senza fratture di senso, senza morti e senza tragedie. La placida quiete del mondo perpetuo, quindi, ben lungi dal poter essere definita un'autentica immortalità, non determina un reale *superamento* del tempo – come invece farebbe se fosse una vera “eternità” –, ma, bensì, continua a commisurarsi attraverso il susseguirsi diacronico di istanti tutti uguali. La vita delle “cose perpetue”, in altri termini, si configura in tutto e per tutto identica a quella delle “cose temporali”, con la sola differenza concernente la sua durata *indefinita* – durata indefinita attraverso cui la vita perpetua, né smentisce, né tantomeno, però, conferma, la “speranza” degli uomini di poter davvero fuggire la morte. Una siffatta prospettiva, dunque, se può certamente bastare per compiacere e per rinfocolare il “desiderio eudemonistico” tramite cui l'uomo semplicemente aspira a proseguire il più a lungo possibile la sua vita mortale – con i suoi piaceri e i suoi dolori, con le sue abitudini ed i giorni che semplicemente si succedono l'uno all'altro –, certo, però, non può colmare l'anelito del filosofo a considerare un'autentica dottrina dell'immortalità. Quest'ultima, difatti, non si paga della durata “perpetua” del mortale, perché ciò che vuole stringere in concetto è piuttosto l'“eternità”; la quale, chiarisce subito il filosofo, «non è il segreto astruso dei filosofi; ma l'atmosfera in cui respira e vive ogni uomo che operi, o semplicemente parli, o

²⁵⁴ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 148.

pensi – che è il meno che possa fare dacché vive»²⁵⁵. L’eternità, quindi, come d’altronde Gentile aveva già affermato nel X capitolo della sua *Teoria generale*²⁵⁶, dev’essere intesa come la condizione *veritativa* in cui versa il pensiero, e quindi ogni uomo che pensi «dacché vive». Ma, in più, alla luce delle nuove prospettive speculative avanzate nel IV capitolo di *Genesis*, ora può anche affermarsi che l’eternità dev’essere concepita come il peculiare statuto della *società* empirica dell’Io, in quanto, quest’ultima, possiede un profilo identico alla *società* del trascendentale (se non fosse per quel “bordo”, *comunque* ideale, formato da “certi riferimenti” al mondo empirico). Specifica, inoltre, il filosofo: «ci saranno grandi pensieri, elevati e splendenti sulle sommità della mente umana; e questi è facile a tutti vederli quasi sfolgoranti di luce eterna. Ma anche i piccoli pensieri quotidiani, che sono la trama della nostra interiore esistenza; splendono della stessa luce»²⁵⁷.

Sì che, da questo punto di vista, l’“eternità” non si differenzia dalla “perpetuità” – come potrebbe ritenersi a tutta prima – per la ragione che essa riguarda il “più alto”, mentre la durata perpetua resta a consolazione del “più basso”. Difatti, ciò che in questa sua ultima opera Gentile va chiarendo con sempre maggiore risolutezza, è propriamente la tesi attraverso cui egli intende sostenere che l’“eternità” riguarda *proprio* i “giorni”, le “ore”, gli “istanti” del mondo, come la loro più *intima verità*. La differenza tra “perpetuità” ed “eternità”, quindi, non concerne il “contenuto” di *ciò che* si “perpetua” o si “eterna”, giacché, tanto l’una, quanto l’altra condizione riguardano esattamente il *medesimo* mondo: ossia quello in cui si conduce la vita dell’uomo nella sua immediata semplicità. La differenza tra queste due regioni di senso, piuttosto, consiste nel fatto che la “perpetuità” si configura come una visione *inautentica* del mondo; mentre, l’“eternità” espone il significato più *autentico* di tutto ciò che è. L’immortalità del mondo, dunque, non può consistere meramente in una durata indefinita, poiché un’immortalità siffatta non sarebbe “degnata” di ciò che il mondo *in verità* “è”: ovvero la puntuale rivelazione e manifestazione *dello stesso* eterno e infinito spirito trascendentale – un eterno che,

²⁵⁵ Ivi, p. 151.

²⁵⁶ Cfr. par. 3 del I cap. del presente lavoro.

²⁵⁷ G. Gentile, *Genesis e struttura della società*, cit., p. 152.

come è stato detto più volte, nonostante culmini ogni momento nella verità, non per questo si arresta ad uno dei suoi contenuti, bensì procede, d'eterno in eterno, senza mai esaurirsi nella sua infinità²⁵⁸.

Ora, questa fondamentale confusione tra “perpetuità” ed “eternità”, questo mancato discrimine tra ciò che flebilmente si *spera* (la perpetuità) e ciò che davvero si *è* (l'eternità, che l'uomo è, ma nasconde ai suoi stessi occhi), dà luogo, inoltre, ad altri “equivoci” che abitano le fallaci dottrine dell'immortalità; equivoci che Gentile esamina subito dappresso. Gli equivoci, o, *illusioni* – come preferisce chiamarle il filosofo in questo caso –, che egli prende in considerazione sono tre: la prima «per cui si crede immortale l'anima come una sostanza»²⁵⁹; la seconda «che fa pensare immortale l'anima, come si dice, *personale*»²⁶⁰; e la terza consistente nella «ingenua fede in un altro mondo, dove si possa vivere dopo la morte»²⁶¹.

Ebbene, a proposito della *prima illusione*, attraverso cui si è portati a convincersi che l'immortalità sia riferibile esclusivamente ad un'anima intesa come *sostanza*, Gentile osserva che una tale concezione si costituisce sostanzialmente basandosi sulla fede dell'esistenza dell'anima anche *dopo* che questa abbia abbandonato il suo “nesso” con il corpo. In seguito alla morte – si crede – il corpo deceduto non trascina con sé, nell'oblio, lo spirito che lo abitava, a causa dell'essenziale differenza delle loro nature (l'una grettamente materiale, l'altra spirituale), e l'anima, dal canto suo, una volta deceduto quel “fardello” di corpo che fino ad allora abitava, resta del tutto indifferente alle sorti della materia, librandosi al di sopra della vicende mondane. Sennonché, nota il filosofo, questa concezione, portata a rigore, dovrebbe asserire, non solo che l'anima nella sua essenza è distinta dal corpo, ma anche che essa non ha nulla a che fare con tutte quelle capacità e caratteristiche “incarnate”, attraverso le quali, nella sua esistenza mondana, si è contraddistinta e “personalizzata”. Sì che, il risultato teorico più coerente di una simile concezione dell'immortalità dovrebbe

²⁵⁸ Che la teoria gentiliana non sia poi riuscita a rendere davvero conto della possibilità di questa eterna scaturigine lo si è già ripetuto più volte, ma questo non può implicare mutare il dettato del filosofo, che rimane qual è stato, anche se incompiuto.

²⁵⁹ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 155.

²⁶⁰ Ivi, p. 156.

²⁶¹ Ivi, p. 158.

essere volto ad asserire che, dopo la morte del corpo, dell'anima non resta altro che una vuota astrazione, senza alcuna individualità. Ed inoltre, afferma Gentile, dovrebbe altresì concludersi che: «l'uomo si salverebbe sì, ma in un mondo in cui sarebbe destinato a smarrire, niente meno, se stesso»²⁶². Una conclusione, questa, che, ovviamente, non solo appare assurda agli occhi del filosofo – il quale, come si è visto in precedenza, vuol dimostrare la pertinenza di un'eternità che non sia privilegio esclusivo di qualche ente della realtà, ma corrobora ogni spiraglio della vita dell'individuo e del mondo –, ma che addirittura non apparirebbe realmente allettante nemmeno agli occhi dei suoi iniziali assertori.

La *seconda illusione* che Gentile prende in considerazione consiste invece nella cieca fiducia nell'immortalità dell'anima *personale*. Questa concezione, che vorrebbe che ogni persona, al termine della sua vita, si ritrovasse “immortalata” tale e quale era nel mondo, non dev'essere ovviamente scambiata con quell'assunto attualistico, attraverso il quale il filosofo ha affermato, più di una volta, l'eternità dell'*individuo empirico*. Difatti, se la tesi gentiliana si impegna nel dimostrare la necessità di pensare eterno ogni io che, per quanto semplice, faccia già *parte* di quella che si è definita la *società empirico-trascendentale*; questa concezione illusoria – che vorrebbe eternare la “persona” – si riferisce invece a un'individualità che, in relazione alla società suddetta, si trova, *in qualche modo*, al di là del suo perimetro immortale.

Ciò che quindi si deve comprendere, a questo proposito, è se Gentile, tramite la critica a questa concezione che vorrebbe eternare l'“anima personale”, intenda “privare” dell'immortalità un elemento *marginale* alla dialettica dell'Io, oppure, un termine *astrattamente* concepito che evada *in toto* il cerchio della società spirituale. Si torna, così, al problema più spinoso di *Genesi e struttura della società*: ossia, alla definizione della *distinzione* tra la “persona” e il “soggetto”, tra la “cosa” e l'“oggetto”; e alla definizione della *differenza* tra la “persona” e la “cosa” e quella regione già da sempre obliata costituita dall'astratto *astrattamente* concepito.

Ebbene, a questo proposito, è interessante rilevare che Gentile, in quest'occasione, fornisce una definizione dell'ambiguo concetto di “persona”, attraverso il quale

²⁶² Ivi, p. 156.

poter comprendere se egli, criticando le dottrine che vorrebbero eternare l'“anima personale”, voglia negare che, ad essere eterno, sia la “persona” come ente al “margine” della dialettica, o la “persona” intesa come astratto *astrattamente* concepito. Egli infatti assume, piuttosto chiaramente, che tal genere di “persona” – a cui si nega l'eternità – dev'essere intesa come «quell'anima angusta onde l'individuo si tiene separato con una barriera dagli altri e dice: *mors tua vita mea*»²⁶³.

Secondo questa prospettiva, allora, parrebbe proprio di poter asserire che, allorquando il filosofo nega l'eternità della “persona” – o della “cosa” –, criticando l'ingenuità di una simile concezione dell'immortalità, egli stia intendendo, non tanto quel concetto che, nel capitolo IV, abbiamo visto fare “resistenza” alla dialettica dell'Io, ma, bensì, un termine definibile come un puro astratto *astrattamente* concepito. Difatti, se il primo genere di astratto – la “persona”, la “cosa” – deve in qualche modo già essere inteso come un elemento *ideale* della dialettica – pena altrimenti non poter più assumere che *proprio* esso, dopo un solo momento di resistenza, deponga le armi contro la potenza noetica dell'Io –, il secondo concetto di “persona”, disimpegnato dalla concezione fallace dell'immortalità, non ha alcuna relazione con l'altro, costituendosi quindi come un nucleo “immediato”, e, quindi, “indisponibile” ad entrare a far parte della sintesi dialettica dell'Io.

In ultimo, la *terza illusione* circa il senso dell'immortalità si costituisce come fede nell'*al di là*, come fede nell'esistenza di un mondo ulteriore in cui vivere dopo la morte terrena. Questa illusione ritiene di poter indicare l'esistenza di un mondo in tutto e per tutto ulteriore a quello della comune esperienza, senza però considerare la difficoltà che consiste nel fatto che un mondo siffatto – che appunto dovrebbe essere radicalmente eccedente rispetto al mondo “terreno” – è nello stesso tempo vagheggiato e così saputo – seppur oscuramente – proprio in questo mondo dell'esperienza. Tale concezione, quindi, pretende di indicare l'esistenza di un al di là, che dovrebbe essere del tutto incommensurabile alla vita presente, pur stringendone il concetto già nel tempo “terreno”. L'errore che il filosofo imputa ad una simile concezione, allora, come si può immaginare, è proprio quello di credere

²⁶³ Ibidem.

che ciò che è saputo (l'al di là) non sia già totalmente illuminato e quindi presentificato, per ciò che esso totalmente è, dinnanzi al pensiero²⁶⁴. Egli infatti osserva, a proposito di una simile illusione, che «la trascendenza dell'altro mondo non ci trae fuori dall'esperienza (che sarebbe un bel caso!) ma è, diciamolo pure solennemente, la celebrazione della nostra stessa esperienza»²⁶⁵. Ciò significa quindi che, anche in questo testo, Gentile è determinato a sottolineare la necessità che qualsiasi indizio di un'ulteriorità rispetto al cerchio del pensiero, altro non rappresenti che una nuova espressione dell'Io. Di modo che, allora, si dovrebbe concludere, a partire da questa stessa prospettiva gentiliana, che non ci può essere nulla di determinato che davvero possa esistere *al di là* del perimetro della società empirico-trascendentale: neppure, quindi, quella “persona” e quella “cosa” che, per un momento, resistono alla dialetticità dell'Io. Essi, infatti, sono i termini che l'Io deve spiritualizzare, e che *in quanto tali*, appunto, devono essere considerati dall'individualità che gli si rivolge, sì che, nonostante la loro particolare condizione “riottosa”, anche la “cosa” e la “persona” empiriche dovrebbero poter in ultimo essere ravvisate, dalla stessa prospettiva attualistica, *entro* l'eterna società empirico-trascendentale. In altri termini, dopo queste tre critiche che Gentile muove alle “illusioni” delle concezioni dossico-religiose nei riguardi della dottrina dell'immortalità, non pare che sussista una qualsivoglia ragione per continuare a lasciar sussistere un “margine” di distinzione tra la società empirica e quella trascendentale, poiché tra queste ultime, a ben vedere, non si frappone l'esistenza di alcun punto “empirico” irriducibile alla loro dialettica comune.

A questo punto, allora, non resta che prendere in considerazione gli ultimi due paragrafi del capitolo, nei quali Gentile intraprende un confronto diretto con il concetto di morte, per scoprire le ultime osservazioni che il filosofo dedica ai più annosi problemi del suo sistema.

²⁶⁴ Si tratta della tipica movenza argomentativa, esaminata paradigmaticamente attraverso il concetto di ignoto nella *Logica*, per cui indicare un contenuto oscuro implica l'averlo già dinnanzi perfettamente illuminato: il che significa che un contenuto oscuro non è qualcosa che vada reso chiaro, poiché la sua precipuità consiste proprio nel carattere indistinto.

²⁶⁵ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 160.

9. La morte dell'altro.

La tesi principale del penultimo paragrafo del testo su cui Gentile concentra la sua esposizione è volta a sondare la possibilità di contemplare l'evento della morte soltanto in riferimento all'esistenza dell'"altro"²⁶⁶. Se si assumesse infatti la tesi contraria, e si ritenesse quindi possibile *concepire* la propria morte, si precipiterebbe necessariamente in una situazione teorica paradossale: ovvero quella per cui, l'Io, portando ad esperienza la sua stessa fine, dovrebbe, nel contempo che la esperisce, interrompere quello stesso atto in relazione a cui pure è necessario che la concepisca e la esperisca. Se il pensiero potesse pensare la sua stessa morte, esso si ritroverebbe nella paradossale circostanza per cui, pensandola, a rigore, non potrebbe più pensarla – perché la morte, cioè l'assenza del pensiero, andrebbe costituendosi come l'atto presente dello spirito che la pensa –; si aggiunga peraltro che una simile circostanza – dell'interruzione dell'atto del pensiero – sarebbe ammissibile solo se si assumesse che la morte, nell'istante della sua comparsa, sia realmente pensata e quindi vissuta, vivificata dalla noesi dell'individuo – e sia dunque vita e non morte. Pensare la propria morte, in altri termini, porrebbe il pensiero nella assurda e paradossale situazione di dover vivere e morire nello stesso identico istante (in cui esso pensa e quindi vive se stesso decedere).

Sì che, si diceva, l'assunto gentiliano procede esattamente nella direzione inversa a quella aporetizzata poc'anzi, ossia procede stabilendo che il pensiero può *concepire* solo la morte *altrui*. Ciò non significa, però, a ben vedere, che il filosofo intenda prospettare un concetto della morte meno drammatico, o, addirittura, *irrilevante* per lo spirito – che, effettivamente, non può concepire direttamente il suo proprio decesso. L'altro che muore, difatti, coincide con l'oggetto, e, quindi, con il *socius* di quella società che costituisce e struttura lo stesso Io – l'altro che muore coincide dunque con l'oggetto di quello stesso soggetto che osserva la sua morte, e, ancora,

²⁶⁶ Parrebbe quasi di sentir echeggiare nella movenza argomentativa gentiliana la stessa urgenza metafisica che traspare nelle parole di Ivàn Il'ič, allorquando, egli si ripete, nel suo letto di morte, il celebre sillogismo di Caio. Tolstoj, *La morte di Ivàn Il'ič*, Mondadori, Milano 2010, p. 46: «“Caio è un uomo, gli uomini sono mortali, Caio è mortale”, per tutto il corso della sua vita gli era sembrato giusto unicamente nei confronti di Caio, ma del tutto insensato per quel che riguardava lui».

ad esser visto morire non è un oggetto estrinseco, bensì intrinseco alla dialettica. Pertanto, a queste condizioni, la morte dell'altro *implica* il decadere di una parte fondamentale della coscienza, e, più specificamente, di quella parte dell'Io che consiste nell'oggetto; il quale, opponendosi, e, quindi, identificandosi al soggetto costituisce il cuore della sintesi spirituale.

Ora, come si può fin da subito facilmente intuire, se un simile rilievo non fosse suscettibile di alcuna integrazione, esso creerebbe una situazione concettuale radicalmente aporetica per lo stesso concetto di Io; difatti, nel caso in cui quest'ultimo semplicemente contemplasse la morte dell'altro, portandosi di fatto ad esperire una sorta di mutilazione della sintesi che lo concreta, ebbene, dovrebbe assumersi che questo individuo, ben lungi dal poter essere identico al trascendentale, sia invece mortale e caduco, esattamente come la sua parte. Infatti, morto l'oggetto, morirebbe anche il soggetto che ad esso si *relaziona* – nella misura in cui gli si relaziona –, e in ultimo morirebbe anche la stessa sintesi (l'Io appunto) che li componeva insieme. Pertanto, non stupisce che nello sviluppo della sua tesi, Gentile, pur senza rinunciare alla propria posizione speculativa, specifichi meglio il suo discorso, cercando a posteriori di impedire che la morte dell'altro faccia capitolare con sé, per via della reciproca intrinsecazione, l'intera società trascendentale. Egli afferma:

Se la morte altrui per questa via ci tocca ed è pure un nostro morire, questo ritrarsi degli altri, una volta defunti, in noi, è pure un sopravvivere in una memoria che è presenza attuale, illuminata d'eternità.²⁶⁷

Dunque, la morte dell'altro, afferma qui il filosofo, per quanto riguarda *intrinsecamente* la struttura dell'Io che la osserva, non è comunque in grado di consumare la sintesi a cui appartiene; poiché l'*alter*, “morendo”, né recide il suo riferimento al soggetto, né smarrisce, occultandola alla sintesi, la sua presenza. Piuttosto, l'oggetto che “muore”, muore nel senso che *muta* il modo della sua *partecipazione* dialettica, trapassando dal presente al passato dello spirito. Come

²⁶⁷ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 163.

asserisce precisamente Gentile, l'oggetto permane entro il cerchio del pensiero sopravvivendo nella *memoria*; la qual ultima, anche se volta al passato, è pur sempre una «presenza attuale, illuminata d'eternità». Questo significa, dunque, che la morte dell'altro non implica il suo finire nel nulla, bensì coincide con il suo procedere dal presente al passato – intesi, questi, come momenti entrambi attuali ed eterni – della coscienza. Il defunto, allora, è ciò che vive eternamente nella memoria dell'Io – una tesi, questa, che ripropone, da un certo punto di vista intensificandola, la posizione che già la *Teoria generale* e il *Sistema di logica* avevano espresso paradigmaticamente²⁶⁸ –; e l'evento della morte non è altro che uno degli accadimenti elargiti dalla sovrabbondanza noetica dell'eternità del trascendentale²⁶⁹. Morire, quindi, lo si vuol stabilire ancora una volta, significa, per ogni astratto concretamente concepito, essere presente *come* passato, e quindi vivere come articolazione ulteriore al presente del pensiero. Sì che, pensare che la vita sia un mutamento continuo dell'eterno deve portare ad acconsentire anche all'idea che uno di questi mutamenti, che concernono la vita, sia proprio quello del vivere *nella* memoria (o, in altri termini, di morire). Ora, nonostante Gentile fosse solito riconsiderare questi argomenti in occasione di ogni riflessione sul senso della morte, e, quindi, di ogni sua *meditatio mortis*, tuttavia in questa occorrenza testuale decide di integrare l'aspetto logico dei suoi argomenti avvalendosi perfino dell'ausilio della poesia foscoliana al fine di

²⁶⁸ Difatti nella prima opera citata Gentile ha affermato che a “morire”, nel senso del cadere nel nulla, è solo ciò che non è mai stato (l'astratto astrattamente concepito), mentre tutte le altre determinazioni del pensiero “muoiono” *immortalandosi* entro la coscienza che le segue e le scorta nel loro “passare” (l'astratto concretamente concepito); nella seconda opera considerata il filosofo ha assunto invece che il divenire degli astratti del concreto è paragonabile al trascorre del pensiero dalla luce all'ombra, là dove però entrambe le situazioni noetiche vanno intese come una presenza dello spirito a se stesso, e mai come un cadere o un precipitare del sé nell'incoscienza.

²⁶⁹ Detto questo, però, si potrebbe obiettare che il vivere *nella* memoria implica comunque una certa irriducibile differenza rispetto al *vivere* nel presente; sì che da ciò seguirebbe in ogni caso la necessità di dover corrispondere alla ineludibile differenza tra il vivere e il morire (inteso, però, questa volta come vivere nella memoria). A una simile osservazione si può rispondere che senza dubbio tra il vivere presente, e il vivere presente del passato, sussiste una differenza; ma solo a patto di stabilire che quest'ultima intercorra allo stesso modo anche in qualsivoglia mutamento del pensiero (ad esempio il suo pensare prima ad x e poi ad y, senza che né l'uno, né l'altro oggetto abbiano implicazioni con la morte). Si intende dire che nella misura in cui tra ogni istante di pensiero – o tra ogni pensato – accade una differenza, ma non al punto da indurci a ritenere che si muoia ad ogni istante, così il medesimo “trattamento” dev'essere riservato anche a quel pensato passato che si afferma essere morto – o caduto nella memoria. Si che, quel che si intende affermare è che, nell'attualismo, ogni pensato – sia esso presente, passato, futuro, o ancora, morto –, pur essendo contenutisticamente diverso da tutti gli altri, formalmente si costituisce identicamente a tutti gli altri come un momento eterno.

rendere icasticamente più intelleggibili gli stessi assunti fondamentali del suo sistema. Sì che egli, dopo aver citato alcuni versi dei *Sepolcri*²⁷⁰, osserva:

Ma questa eternità che ferma i trapassati sul limitar di Dite, al poeta, che guarda magnanimo a questa religione dei sepolcri, apparisce illusione (*perché pria del tempo a sé il mortale invidierà l'illusione...?*). E tutta la difficoltà di questa immortalità che ogni uomo sente e non riesce a pensare, è tutta qui: nel rendersi conto del carattere di questa che il poeta, e il senso comune, chiama illusione; e che è invece la effettiva realtà.²⁷¹

In questo passaggio testuale, Gentile inizia a prospettare in maniera assai evocativa la figura di un uomo – di cui il poeta rappresenta il paradigma –, la cui caratteristica principale risiede nell'incapacità di afferrare la sua propria essenza. L'“uomo”, che al principio del IV capitolo era stato posto al centro di una delle più significative svolte teoriche dell'attualismo – onde veniva incaricato di essere luogo di *sintesi* tra il soggetto e l'oggetto –; l'“uomo”, che il filosofo era poi giunto a identificare alla stessa società trascendentale – se non per lo spazio residuo di un “margine” relativo a taluni riferimenti all'empirico –; proprio tale concetto, ora, viene ulteriormente caratterizzato mediante il rimando ad una sorta di emotività “incredula”: la quale dipende dal fatto che l'individuo, ci dice Gentile, non ha visibile dinnanzi a sé la sua foggia immortale, né immagina la reale estensione del suo dominio noetico, e ancor meno, si accorge della sua identità al trascendentale²⁷². Questa condizione dell'Io potrebbe essere approfondita affermando che esso, paradossalmente, proprio

²⁷⁰ Per la precisione i versi 27-34 della poesia fosciana.

²⁷¹ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., pp. 163-64.

²⁷² Riflessioni quelle svolte da Gentile che sembrano risuonare in quelle severiniane contenute in *La terra e l'essenza dell'uomo*, cit., p. 240: «l'eterno apparire della verità è innanzitutto l'apparire attuale. L'attuale coscienza dell'autocoscienza, secondo cui si struttura la verità dell'essere, è il significato originario della parola 'io'. 'Io' significa: 'Questa eterna autoriflessione dell'apparire, nella cui verità da sempre abita l'essere'. Io ho accolto l'offerta della terra e l'ho circondata con la solitudine. Accadendo nella solitudine, la terra porta con sé anche questo corpo mortale, dove appaiono il dolore e il piacere e che si intrattiene tra le più vicine delle cose vedute; porta con sé anche i sentimenti e i pensieri che vengono e vanno nella mia anima mortale. Isolando la terra, io divengo una delle cose della terra, appaio come una di esse. Come coscienza dell'autocoscienza, sono in eterno; ma in me accade l'isolamento della terra ed è in esso – nella mia anima mortale – che io appaio come una cosa terrestre: dolore, piacere, gioia, angoscia, pensiero, unità di queste determinazioni e di altre ancora». Se non fosse che Severino prosegue affermando subito appresso: «la metafisica, testimoniando la solitudine, giunge anche ad intendere l'io come autocoscienza e a distinguere l' 'io empirico' dall' 'io trascendentale'; ma il pensiero che qui riflette su di sé è la convinzione che la terra sia la regione sicura. L'autocoscienza dell'idealismo è l'autoriflessione dell'essenza mortale dell'uomo». Sentenza, quest'ultima, che non sembra affatto corrispondere all'autentica esigenza del testo gentiliano, il quale, al contrario di quanto asserisce Severino, non è affatto volto a celebrare “la terra” – la convinzione dell'essere mortali – come “la regione sicura”. Ci pare, invece, che Gentile stia tentando di illuminare la vera natura (immortale) dell'uomo, il quale, come si è visto, viene qui identificato all'Io trascendentale.

configurandosi, senza sforzo alcuno, e in ogni condizione di pensiero²⁷³, come l'originaria apertura della realtà, allorquando si avvede, non solo della presenza dell'altro nel suo spirito, ma anche della profonda radicalità di questo rapporto, ebbene, è come se esso subito si riscotesse da questa che «i poeti, e il senso comune» hanno chiamato illusione – ma che invece rappresenta la sua reale natura immortale –, e velasse i suoi propri occhi di finitudine. Avvolto in questo immaginifico, ma non meno tetro, orizzonte di mortalità, il problema maggiore che più assilla l'uomo riguarda il sospetto circa l'effettiva potenza della sua natura essenziale. Scrive Gentile:

La difficoltà è qui. [...] Questo Io in cui accolgo e tengo in vita quella parte di me che era in altri ormai defunto, questo Io è esso stesso la realtà, o una immagine *in speculo* della realtà? Siamo noi vivi, noi che, tra tanti morti, anche se *fractus illabatur orbis*, abbiamo sempre la parola, siamo da tanto da reggere sulle nostre spalle questo mondo in cui si può vivere una vita? Siamo noi, oltre che puro soggetto del mondo che ci rappresentiamo alla nostra coscienza, il principio reale e il solido e assoluto fondamento dello stesso mondo?²⁷⁴

Domande, queste, che, come ha chiarito precedentemente il filosofo, sono dei poeti e del senso comune, e quindi di ogni uomo; eppure sono anche quesiti a cui il costrutto sistematico dell'attualismo ha già fornito una risposta nel corso di tutte le sue articolate dissertazioni sul senso della morte, dell'immortalità, o, altrimenti, del rapporto tra i termini del concreto e dell'astratto concretamente concepito. Se si volesse racchiudere il senso della *meditatio mortis* gentiliana in una sola sentenza, ci si potrebbe certamente riferire alla descrizione che il filosofo espone dell'uomo, quando egli, in queste stesse pagine, asserisce che l'individuo è «la stella polare che brilla sempre al sommo del cielo, e non si spegne mai»²⁷⁵. Quest'ultima consapevolezza, a ben vedere, indica la più profonda innovazione speculativa contenuta nell'ultima opera del pensatore: ovvero la tesi attraverso cui Gentile ha voluto stabilire che l'uomo è più di quanto egli stesso ritenga di essere – sì che il compito del filosofo è quello di riportare l'individuo al rango che gli spetta, ossia

²⁷³ Come Gentile affermava già nella *Filosofia dell'arte*, cit., p. 9.

²⁷⁴ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., pp. 164-65.

²⁷⁵ Ivi, p. 167.

quello del trascendentale. Una tesi “coraggiosa”, come la definisce il pensatore stesso²⁷⁶, e che, difatti, riesce ad emergere in tutto il suo esplicito portato speculativo solo alla fine del suo sistema, solo al punto in cui Gentile sentì di aver compiuto fino in fondo la sua “missione” teorica²⁷⁷: strappare l’uomo dal dominio del nome con cui era sempre stato chiamato, “io”, per donargli il suo sé come “Io”, il nome da sempre appartenuto al concreto.

L’individuo pertanto è pensiero eterno, e tutto ciò che esso pensa è immortalato nella sua sintesi: ogni soggetto e ogni oggetto; i quali, entrati nella sintesi dopo un’iniziale, ma anch’essa tutta già ideale “resistenza”, si eternano come i termini necessari della realtà. Sennonché, dopo l’articolazione di questo lungo percorso argomentativo, Gentile sottopone la sua riflessione ancora ad un’ultima domanda, chiedendosi: «ma l’anima pensa sempre?»²⁷⁸.

10. La morte dell’Io.

Porre anche solo attraverso l’indecisione di una “domanda” la possibilità che il pensiero dell’anima possa interrompersi, significava, da parte di Gentile, come si comprende immediatamente, risollevarne dei dubbi a proposito dello statuto sempiterno dell’individuo²⁷⁹. Ci si chiede: perché dopo aver dedicato la sua ultima opera alla dimostrazione dell’identità tra la società empirica e quella trascendentale, il filosofo, al termine del suo discorso, rimette in gioco la possibilità che l’uomo

²⁷⁶ Ivi, p.165.

²⁷⁷ A conferma di questa compiutezza teorica raggiunta con *Genesi e struttura della società* si può riportare anche la celebre testimonianza fornita da M. M. Rossi, il quale, in una recensione all’ultima opera gentiliana, pubblicata nel *Journal of philosophy*, vol. 47, Issue 8 (April 1950), pp. 217-18, riporta le parole che il filosofo gli riferì, il settembre del 1943 a Firenze, mostrandogli la copia del testo che stava per consegnare all’editore. Ebbene, Rossi riporta, in inglese, le seguenti parole del filosofo: «now I have completed my work. Your friends, now, can shoot me if they like. My life-work is finished» e la sua risposta: «I protested and said no antifascist was so bloodthirsty as to resort to the assassination of defeated enemies». Rispetto a questo evento cfr. anche S. Romano, *Giovanni Gentile. La filosofia al potere*, Bompiani, Milano 1984, p. 281; o ancora, G. Sasso, *La questione dell’astratto e del concreto*, cit., pp. 381-82; M. Di Lalla, *Vita di Giovanni Gentile*, p. 455.

²⁷⁸ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 167.

²⁷⁹ G. Sasso, *La questione dell’astratto e del concreto*, cit., p. 377, scrive, a proposito della domanda gentiliana appena citata, che: «anche qui, dove l’eloquenza gentiliana è altissima e tuttavia non genera il fastidio che altre volte invece suscita, perché nasce da una vibrazione profonda dell’anima, dalla drammatica attualità di due temi – l’immortalità, la morte, e il loro non risolto conflitto, – anche qui l’arco della coerenza all’improvviso si spezza, la morte, che sembrava fosse stata per sempre confutata con la sua tenebra, torna sul sentiero percorso dal cavaliere düreriano, e dove meno ci aspetteremmo di trovarla, ecco che una domanda, di sapore fra aristotelico e averroistico, spezza il ritmo del discorso. “Ma l’anima pensa sempre?”. “Ma arriva questo moto del pensiero a un punto finale, in cui precipiti e cessi del tutto?”. Domande tanto più radicali in quanto sorgenti da un contesto che non dovrebbe consentirne, e certo per quanto è della sua coerenza, non consente l’insorgere».

non sia immortale alla stessa stregua del concreto? Per quale ragione Gentile, dopo essersi a tal punto affannato nel tentativo di disvelare la natura eterna dell'uomo, si chiede se l'Io possa anch'esso cadere nel gorgo di talune interruzioni noetiche tali da arrischiare interamente la sua totalità spirituale?

Nel proseguo della sua analisi il pensatore inizia a discutere e a sondare la questione notando, in primo luogo, che le circostanze in cui la noesi dell'individuo *sembrerebbe* interrompersi sono innumerevoli: l'esempio più semplice e immediato che può essere richiamato per rappresentare efficacemente questa battuta d'arresto del pensiero è infatti il *sonno*; nel quale, una volta socchiuso lo sguardo vigile della coscienza, si potrebbe effettivamente ipotizzare l'esistenza di uno iato nell'esperienza coscienziale. Potrebbe questo iato essere ipotizzato, se non fosse che, prosegue il filosofo, è bastevole fare riferimento al volume noetico di uno soltanto dei sogni che agitano la notte per apprendere come persino in una condizione di "ottenebramento" la coscienza agisca e, seppur attuandosi ad un livello differente della noesi, non impoverisca affatto la sua vitalità. Una volta fugata la possibilità di intervallare l'esperienza della coscienza alla momentanea penombra di situazioni ipnotiche, Gentile desume che la sola e unica occasione in cui potrebbe davvero temersi una compromissione o un cedimento della vita dell'anima (ammesso che tale istante possa sussistere), consiste piuttosto nell'idea di una interruzione "ultima" del pensiero. Cercando di sondare il limite estremo del pensare, Gentile, senza indugio, eppure intimamente pervaso da un particolare turbamento metafisico, domanda: «arriva questo moto del pensiero a un punto finale, in cui precipiti e cessi del tutto?»²⁸⁰. Ebbene, la risposta che egli fornisce a tale quesito non si fa attendere, e presenta un'articolazione argomentativa che è doveroso considerare in tutta la sua ampiezza:

L'esperienza ci dà forme deboli di coscienza (sul punto di addormentarci o di venir meno e perdere i sensi) in cui l'energia pensante si attenua e attutisce e pare giunga al margine dell'esistenza oltre il quale essa non è più. Allora pare all'uomo di morire: si sente morire. Ma non muore. [...] Nella paralisi il corpo diventa estraneo all'anima: materia che lo spirito non riesce più

²⁸⁰ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 168.

a compenetrare e smaterializzare con la sua energia. Sul punto di morire, al limitare dell'essere, ecco, quel che l'uomo è nella sintesi di sé ed altro, si scompone. E l'altro non è più che altro.²⁸¹

Da un certo punto di vista, la risposta gentiliana non può sorprendere: non può perché il filosofo, dapprincipio, si limita esclusivamente a confermare, ancora una volta, quanto già stabilito in innumerevoli altre situazioni concettuali apparentemente ostili alla coscienza, ovvero che, ogniqualvolta si pensa un "limite" della vita, un "margine" ignoto della coscienza, e il sopravanzare del "nulla" e dell'"angoscia", ebbene, ognuna di queste forme "negative", in realtà, è tale, benché dipinga uno scenario tenebroso e soffocante, solo perché positivamente posta dalla luce del pensiero. L'oscurità, da questo punto di vista, non può essere tanto fitta da non essere anche abbastanza appariscente da esser pur "qualcosa" – oscurità, appunto. L'uomo, quindi, anche nel momento di massimo orrore, in cui avverte l'indebolimento della propria coscienza, resta vigile per lo meno *il tanto* da avvertire il proprio *indebolimento*; e difatti, come detto precedentemente, è impossibile che egli riesca a guardare – e quindi a compiere – l'atto della propria morte. Eppure, dopo questa consolazione iniziale dovuta alla riconferma delle proprie tesi, Gentile dichiara anche qualcosa di estremamente più interessante. Nello snodo argomentativo surriferito, Gentile fornisce, infatti, per la prima volta (rispetto alle sezioni testuali da lui dedicate alla *meditatio mortis*) una positiva e dettagliata descrizione di cosa effettivamente comporta, per lo spirito, quel radicale indebolimento coscienziale – ma mai definitivo – che si suole chiamare "morte dell'uomo". Ebbene, Gentile, a proposito di questo specifico punto, asserisce che l'Io, sul punto di morte, vede scomporsi sotto i suoi stessi occhi quella sintesi che, fino ad allora, (lo) aveva trattenuto in vita, e quindi assiste al progressivo e reciproco allontanamento delle determinazioni (dialetticamente interconnesse) del "soggetto" e dell'"oggetto"; fino al punto in cui, afferma il filosofo: «l'appressamento alla morte viene ad essere, con l'irrigidirsi ed estraniarsi dell'altro

²⁸¹ Ibidem.

[...], una crisi della sintesi vitale dell'Io, una dissoluzione della società trascendentale»²⁸².

Una osservazione, quest'ultima, che, come si può evincere chiaramente, imprime alla “risposta” gentiliana tutt'altra direzione speculativa rispetto alla sua prima formulazione: difatti, se dapprima il filosofo aveva stabilito che la morte dell'individuo non può comportare mai, e in nessun caso, il suo annichilimento; ora, invece sembrerebbe acconsentire all'idea secondo cui il fenomeno della morte individuale conduca in realtà allo “scioglimento” del nesso tautologico tra la sintesi implicata dall'Io individuale e quella incorruttibile del trascendentale. Ora, alla luce dell'asimmetria argomentativa rilevata nel passaggio di cui sopra, sembrerebbe di dover concludere affermando che, seppure effettivamente vi è un tempo – quello in cui l'Io è al massimo della sua vitalità – in cui la società trascendentale si riconosce specchiandosi nella sintesi empirica come sua pari; tuttavia, vi è anche un momento in cui, non di meno, il decadimento del mortale conduce la società concreta ad “abbandonarlo”, facendo smarrire dal volto ormai “cadavere” dell'umano le tracce della sua assolutezza e della sua immortalità²⁸³.

Senonché, come si è potuto osservare più di una volta all'interno degli itinerari argomentativi percorsi dal filosofo, tentata questa impervia se non perfino aporetica via speculativa, egli si ritrae immediatamente, rendendosi probabilmente conto delle asperità teoriche che una simile situazione concettuale avrebbe comportato all'interno della struttura complessiva del suo sistema attualistico²⁸⁴.

²⁸² Ibidem.

²⁸³ Il saggio di E. Maggioni, *La logica gentiliana e il problema del nulla*, cit., è volto esattamente a segnare il discrimine tra due generi di nulla implicati dalla riflessione gentiliana: uno confacente all'attualità del pensiero, l'altro ben più pericoloso e ingestibile. Egli scrive, pp. 219-20, a riguardo di quei *negativi* che sono il “passato” e l'“altro”: «il *no* che il passato insinua nell'intimo dell'attuale presente, pur non essendo [...] un radicale e accecante annullamento (subito superato) del presente stesso, è un fluido e avanzante venir meno di questo, un franare che investe l'attualità nella sua stoffa. Il *no* che separa l'io dai tu è invece un argine, che *limita* l'energia espansiva dell'attualità [...], ma che, anche attraverso quest'atto circuyente e chiudente, consolida la sfera in cui l'io afferma, *al di qua* del nulla, la sua attuosa positività». Tesi a cui il nostro lavoro non può acconsentire, com'è chiaro dopo aver più volte considerato il valore del divenire passato delle determinazioni pensate (divenire passato che, a nostro dire, non implica affatto «un radicale e accecante annullamento»), ma nondimeno di grande interesse ermeneutico.

²⁸⁴ G. Sasso, *La questione dell'astratto e del concreto*, cit., p. 379, a proposito del passaggio testuale succitato, difatti, scrive: «Gentile ha finalmente “dedotto” la morte? A dire la verità, ha scritto bensì pagine assai belle, intense, che non possono leggersi senza emozione. Non perciò ha dedotto la morte. Di questo “irrigidirsi” e “estraniarsi” dell'altro [...] non ha, nemmeno qui, saputo (e dal suo punto di vista era davvero impossibile) fornire il criterio, dare la ragione, esibire la dimostrazione».

Pertanto, Gentile tentando di correggere e ridefinire la sua posizione, subito dopo aver affermato che la morte dell'uomo *dissolve* la società trascendentale entro il sé individuale, assume nuovamente la tesi contraria per cui il decadimento dell'Io è, sì, definibile come una «crisi»; ma, aggiunge, «non realizzata assolutamente». Egli prosegue affermando poi che la morte «si vede quasi da lungi, ma non si raggiunge», e conclude infine asserendo nuovamente che «la morte [...] di cui abbiamo esperienza, è la morte altrui, non la nostra»²⁸⁵. Ma se questo è vero, e si considera fino in fondo la serietà di quest'ultima posizione, dovrebbe valutarsi, conseguentemente, che la morte dell'Io non implica davvero la scissione dei termini dialettici, così da essere costretti a tornare inevitabilmente al problema di dover perlomeno rendere adeguatamente conto dello svolgimento di questa azione spirituale che è il *decadimento dell'individuo*. Difatti, anche assumendo, come ricorda il filosofo, che non si può pensare direttamente la propria morte, tuttavia, nello stesso tempo si dovrà anche osservare che, in qualche modo, questo evento impensabile pur lo si pensa, e, perlomeno indirettamente, proprio nel momento in cui si afferma che non lo si può pensare, lo si realizza noeticamente. Gentile, ben conscio di questa implicazione del suo discorso, tenta allora un'ultima descrizione di questo evento inattuabile, scrutabile solo di sbieco e da lontano, e scrive:

La morte è un fatto sociale. Chi muore, muore a qualcuno. [...] Su questa via anche il nostro corpo, da oggetto a noi consociato e quindi reso intimo a noi dalla stessa sintesi spirituale della consociazione, a un tratto, ecco, s'irrigidisce e resiste alla sollecitazione consociativa, si converte in altro, puro oggetto: si oppone in forma affatto negativa; entra nell'agonia che ci fa presentire la morte, e l'accenna da lungi.²⁸⁶

Nel suo ultimo tentativo di dirimere la complessa questione della morte dell'astratto concretamente concepito, il pensatore si imbatte nuovamente nei due termini della *cosa* e della *persona* empirica; i quali, precedentemente, egli aveva apposto sul confine ultimo della società ideale, come soli elementi capaci di fornire effettivamente un margine di distinzione tra la società empirica e quella trascendentale. Questi

²⁸⁵ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 168.

²⁸⁶ *Ivi*, p. 169.

elementi, infatti, come si ricorderà, nel IV capitolo dell'opera, erano stati descritti da Gentile come una sorta di “materia empirica originaria”, dalla quale l'Io traeva – nonostante essa tentasse una debole resistenza – il “soggetto” e l'“oggetto” della sua intrinseca dialettica. “Persona” e “cosa” erano quindi stati impiegati dal filosofo – in quanto termini non ancora perfettamente introiettati e consumati nella coscienza pensante, eppure già in qualche modo ideali²⁸⁷ – come un ambiguo *metaxy* tra l'Io e il non-Io, come un essere dallo statuto intermedio, dal quale, all'occorrenza, si poteva attingere per evidenziare la differenza tra astratto e concreto, oppure a cui si poteva guardare per ottenere prova del fatto che tra i due piani della realtà non esistesse alcun margine di distinzione.

Ebbene, questi termini così sfuggenti ed intrinsecamente equivoci del sistema attualistico, tornano ora nuovamente utili al pensatore, là dove egli, resosi conto dell'impossibilità di connotare la morte dell'individuo come il definitivo scioglimento della dialettica – ma anche incalzato dalla necessità di dover dare a questo concetto così centrale del suo sistema una qualche determinazione –, si risolve a spiegare specificamente la caducità dell'uomo come il “ricadere” dei termini dialettici di quest'ultimo (ovvero il soggetto e l'oggetto) nello stadio pre-dialettico, potrebbe dirsi, della “persona” e della “cosa”. La dialettica allora non è “sciolta”, non è “revocata”, ma è costretta ad una “inversione”, onde le determinazioni retrocedono al loro stadio preliminare.

Più specificamente, ciò che sembrerebbe potersi chiaramente dedurre dal discorso estremamente contratto del filosofo, è che, morendo, il corpo perde la sua capacità di *integrarsi attivamente* – come oggetto dialettico – alla società trascendentale; ma non nel senso che esso si ritrova a cadere nel nulla *oltre* la dialettica dell'Io, bensì, nel senso che esso, decedendo, assume una forma pur sempre ideale, ma più debole, muta, silenziosa, “ritratta” e discosta dal suo “rapporto” con il termine soggettivo²⁸⁸. Il corpo, pertanto, dalla sua condizione di “oggetto” dialettico ritorna

²⁸⁷ Gentile diceva emblematicamente nel IV capitolo, p. 40: «la società dunque ha un'origine, ma ideale».

²⁸⁸ Ora, sebbene il filosofo in queste sue ultime pagine non ne faccia diretta menzione, deve essere messo in evidenza come questa definizione della morte dia nel contempo immagine anche ad un altro annoso problema che assillava le dissertazioni attualistiche: ovvero quello della figurazione di un divenire che fosse realmente compatibile con l'eternità del pensiero. Ebbene, se la morte dell'uomo – che altro non rappresenta che la più radicale forma di

ad essere “cosa”: un termine, quindi, certamente più debole e originariamente refrattario all’azione noetica, ma ancorché ideale e quindi eterno²⁸⁹. E difatti Gentile soggiunge, a conferma di quanto appena detto, che: «il corpo decade da spirito a natura. Decade, ben inteso, nel concetto, non nella realtà»²⁹⁰. Affermazione questa, che finalmente raggiunge un raro livello di esplicita chiarezza, e attraverso la quale il pensatore stabilisce, in ultimo, e la necessità di un’assoluta identità tra il trascendentale e l’empirico, e l’esigenza di negare quel margine di troppa empiria – fatto di cose e di persone – che avrebbe dovuto distinguere le due società all’interno del suo sistema²⁹¹.

Così, con queste pregnanti osservazioni, Gentile conclude la sua lunga e travagliata *meditatio mortis*. Un percorso argomentativo il suo che, come si è visto, ha seguito, alle volte sotterraneamente, delle altre invece apertamente, un punto teorico fondamentale: la necessità che il nulla non possa rappresentare, mai, entro lo spirito, un evento davvero “atingibile”. Questo assunto così decisivo per la

divenire concepibile – viene configurata dal pensatore come un allontanamento del corpo, dal *centro* al *margine* della dialettica, nulla vieta di applicare il medesimo ragionamento anche al concetto più generale di divenire: il quale, quindi, potrebbe in ultimo sperare di trovare la prova della sua scaturigine nella differenza implicata tra il centro vivo della società e il suo margine. Questa appena proposta, tuttavia, non rimane che un’immagine. Un’immagine peraltro non sviluppata esplicitamente da Gentile, e che per altro presenterebbe comunque non poche difficoltà, dal momento che prima di accoglierla dovrebbe dimostrarsi la possibilità che il divenire possa costituirsi come la tensione tutta compresa nell’ideale cerchio trascendentale, tra margine e centro, cosa e oggetto, persona e soggetto.

²⁸⁹ Profondamente contrario all’esito di queste pagine gentiliane è A. Carlini, *Postilla: la corporeità e il problema della morte*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. VIII, Sansoni, Firenze 1958, p. 151, il quale ammonisce: «nel punto di morte la persona esce, realmente e definitivamente, dal mondo: ché muore un *chi*, non il suo corpo soltanto. Resta il problema di quell’altra esistenza, ch’è della sua personalità spiritualmente intesa».

²⁹⁰ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 169.

²⁹¹ Non è esattamente dello stesso avviso G. Sasso, *La questione dell’astratto e del concreto*, cit., p. 381, quando scrive che: «*Genesi e struttura della società* è un libro di filosofia. Ma è anche una parabola e una grande metafora. L’Io vi è dichiarato identico alla società trascendentale; ed esso vi si è rivelato infatti una *societas* perché il logo astratto, che è intrinseco al concreto ed è l’“altro” suo volto, si è a sua volta rivelato come l’“altro” e, con un improvviso ritorno ai modi dell’ormai lontano primo idealismo, come l’inerte, fredda, inanimata “natura”». Dunque, nonostante Sasso metta anch’egli l’accento sulla novità concettuale centrale dell’ultima opera gentiliana, ossia la tesi dell’identità della società trascendentale e di quella empirica; l’eminente critico rileva anche che, infine, l’empirico, paradossalmente, per la riflessione gentiliana, resti sempre, alla sua radice, mortale, e, quindi, identico all’astratto astrattamente concepito – e non al concreto. La nostra tesi, invece, si propone di mostrare come Gentile, nel suo sistema, riservi ogni annichilimento al solo termine dell’astratto astrattamente concepito, mentre l’astratto concretamente concepito diviene, sempre più esplicitamente in *Genesi*, esattamente identico al concreto. Sì che, dalla nostra prospettiva, la morte di cui il filosofo discorre relativamente all’uomo, non è affatto intendibile come un suo (assurdo) tentativo di lasciare uno spiraglio di nulla nel pensiero, bensì è comprensibile solo come la volontà gentiliana di porre un diverso – ma pur sempre immortale – genere di esistenza all’interno dell’atto. Ad esempio, allorché Gentile parla della morte del corpo, si ritiene di aver ravvisato nel testo in che modo questo cadavere non sia affatto segno del – di nuovo, assurdo – divenire nulla dell’uomo, bensì sia espressione di quella complessa teoria del divenire gentiliano; la quale, intendendo salvaguardare, tanto l’eterno, quanto il divenire, assume che le cose divengono nel senso di un loro trapassare da un momento eterno ad un altro momento eterno nello spirito: e, nella fattispecie, che il corpo, morendo, da *oggetto* dialettico ridivenga *cosa* – là dove, però, la cosa dev’essere anch’essa intesa come un elemento del tutto ideale dello spirito. Un genere di divenire, questo, certo, non “perfettamente” dimostrato, ma non di meno voluto dal pensatore.

riflessione gentiliana, ha pertanto condotto il filosofo a scindere nettamente tra l'atto della morte concretamente concepito, il quale non è intendibile come un annichilimento, ma, bensì, come un evento eterno della vita del pensiero, e il fatto della morte astrattamente concepito, quel nulla posto già da sempre oltre il confine dell'Io trascendentale. La morte, nel suo primo senso – che peraltro è il solo davvero esperibile –, viene dunque liberata dalla sua antica commistione con il nulla²⁹², divenendo, invece, l'occasione per la ripetizione dell'inesco del divenire e del suo immortale contraccolpo dialettico: essa va così a tratteggiare una sorta di alternativa eterna nell'eterno, esistente e tangibile come un'ombra dopo la luce, un silenzio dopo la parola, un ricordo dopo la presenza. La morte, in altri termini, si costituisce come l'opposto della vita, ed in ciò è identica a quest'ultima; perché entrambe sono ugualmente atti immortali dello spirito eterno. Per Gentile, quindi, che la luce o la vita siano manifestazioni *privilegiate* dello spirito è convinzione fiabesca, qualora esse vengano intese *in contrapposizione* all'oscurità e alla morte; ma che la luce e la vita siano l'essenza del pensiero è affermazione ben vera, se si comprende che tali concetti sono più di quello che la credenza dossica immagina riguardo ad essi: poiché la luce è la luce, sì, ma non c'è ombra che non sia, anch'essa, in se stessa, luce – luce dell'ombra –; e così ugualmente, la vita è la vita, certo, ma senza dimenticare che anche la morte lo è – vita della morte. Non c'è via che conduca al nulla, entro il pensiero, ma solo le diverse alternative e traversie della sua esistenza; le quali, tutte identicamente vere ed eterne, squadernano innanzi all'individuo la verità delle luci e delle ombre, delle vite e delle morti: e difatti, come amava suggerire il filosofo attraverso il verso oraziano, *si fractus illabatur orbis*, anche se il mondo cadesse a pezzi, l'uomo vivrebbe non di meno di questo crollare.

²⁹² Questo ci porta nuovamente a dover prendere distanza perlomeno dalle conclusioni dell'ermeneutica di G. Sasso – che per tanti altri aspetti invece sposiamo interamente –, allorché egli, ad esempio, nel testo *L'atto, il tempo, la morte*, cit., p. 140, afferma: «conclusivamente, basti dire che se nella sua pura essenza lo spirito è l'energia sintetica intrinseca al suo eterno atto costitutivo, la morte è lo scomporsi di questa sintesi, il diventar estranei l'uno all'altro degli elementi che la compongono, o, meglio, che essa compone in sé stessa, il loro separarsi e declinare fino al limite dell'esaurimento». Giacché, come si è detto, si crede, piuttosto, che il concetto della morte, nell'attualismo, non sia affatto così univoco come lo descrive l'eminente critico. La morte assume due connotati, l'uno, astrattamente concepito, per cui essa è esattamente descrivibile nei termini poc'anzi utilizzati da Sasso; ma, l'altro, concretamente concepito, attraverso cui la morte diviene un evento sottilmente diverso: non dissoluzione della sintesi, bensì suo arricchimento e manifestazione, non estraneità degli elementi dialettici, bensì loro mutamento di stato (da oggetto a cosa, da soggetto a persona) all'interno del perimetro immortale del concreto.

BIBLIOGRAFIA

SUL PROBLEMA DELL'ASTRATTO. LA *MEDITATIO MORTIS* NELLA FILOSOFIA DI G.
GENTILE

OPERE DELL'AUTORE

G. GENTILE,

Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia, Laterza, Bari 1921².

Sommario di pedagogia come scienza filosofica I, Le Lettere, Firenze 2003⁵.

Sommario di pedagogia come scienza filosofica II, Le Lettere, Firenze 2003⁵.

La riforma della dialettica hegeliana, Sansoni, Firenze 1954³.

Teoria generale dello spirito come atto puro, Sansoni, Firenze 1944⁶.

Sistema di logica come teoria del conoscere, vol. I, Laterza, Bari 1922².

Sistema di logica come teoria del conoscere, vol. II, Sansoni, Firenze 1959⁴.

La filosofia dell'arte, Sansoni, Firenze 1975³.

Introduzione alla filosofia, Sansoni, Firenze 1952².

Genesi e struttura della società, Sansoni, Firenze 1946.

La mia religione e altri scritti, Le Lettere, Firenze 1992.

CARTEGGIO

B. CROCE, G. GENTILE,

Carteggio 1896-1900, vol. I, Aragno, Torino 2014.

ALTRE OPERE

F. ALBEGGIANI,

Religione e immortalità secondo Giovanni Gentile, estratto dagli *Atti dell'Accademia di Scienze Lettere e Arti di Palermo*, serie IV – vol. XXIX – 1968-69 – Parte II.

R. ASSUNTO,

Su alcune difficoltà dell'estetica gentiliana, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. V, Sansoni, Firenze 1951.

V. A. BELLEZZA,

Intorno alla concezione attualistica della religione, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. XI, Sansoni, Firenze 1966.

G. BERKELEY,

Trattato dei principi della conoscenza umana, Sansoni, Firenze 1955.

G. BONTADINI,

Gentile e noi, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. I, Sansoni, Firenze 1948.

Come oltrepassare Gentile, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. XI, Sansoni, Firenze 1966.

Conversazioni di metafisica, vol. II, Vita e pensiero, Milano 1971.

Studi sull'idealismo, Vita e pensiero, Milano 1995.

Dall'attualismo al problematicismo, Vita e pensiero, Milano 1996³.

M. CACCIARI,

Il problema religioso in Gentile, in *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, Marsilio, Venezia 1995.

Della cosa ultima, Adelphi, Milano 2004.

A. CAPIZZI,

La storia nel pensiero di Giovanni Gentile, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. X, Sansoni, Firenze 1962.

P. CARABELLESE,

Cattolicità dell'attualismo, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. I, Sansoni, Firenze 1948.

A. CARACCILOLO,

La religione nel pensiero di Giovanni Gentile, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. XII, Sansoni, Firenze 1967.

A. CARLINI,

Postilla: la corporeità e il problema della morte, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. VIII, Sansoni, Firenze 1958.

G. COGNI,

Il problema di Gentile, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. V, Sansoni, Firenze 1951.

B. CROCE,

Una discussione tra filosofi amici, in *Conversazioni critiche*, serie seconda, Laterza, Bari 1950⁴.

N. CUSANO,

Capire Severino. La risoluzione dell'aporetica del nulla, Mimesis, Milano 2011.

B. DE GIOVANNI

Disputa sul divenire. Gentile e Severino, Editoriale Scientifica, Napoli 2013.

E. DE NEGRI,

Interpretazione di Hegel, Sansoni, Firenze 1969².

R. DESCARTES,

Meditazioni metafisiche, Laterza, Bari 2007.

M. DI LALLA,

Vita di Giovanni Gentile, Sansoni, Firenze 1975.

C. FABRO,

L'alienazione dell'Occidente, Quadrivium, Genova 1981.

D. FAUCCI,

La funzione del "sentimento" nel pensiero di Giovanni Gentile, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. V, Sansoni, Firenze 1951.

A. GALIMBERTI,

Il tema e il nodo della logica gentiliana, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. VII, Sansoni, Firenze 1954.

M. GENSABELLA FURNARI,

Itinerari dell'idealismo italiano, Giannini, Napoli 1989.

L. GRION.

Bontadini vs. Severino, in *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

B. HADDOCK, J. WAKEFIELD,

Thought Thinking: The Philosophy of Giovanni Gentile, digital version Andrew's UK limited 2015.

A. M. JACOBELLI ISOLDI,

La crisi dell'autocoscienza nella filosofia di G. Gentile, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. II, Sansoni, Firenze 1950.

E. MAGGIONI,

La logica gentiliana e il problema del nulla, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. VII, Sansoni, Firenze 1954.

C. MEAZZA,

Note, appunti e variazioni sull'attualismo, ETS, Pisa 2004.

G. MORRA,

La storia nel pensiero di Giovanni Gentile, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. X, Sansoni, Firenze 1962.

A. MOSCATO,

Saggio sulle teorie estetiche di Giovanni Gentile, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. IX, Sansoni, Firenze 1961.

S. NATOLI,

Giovanni Gentile filosofo europeo, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

A. NEGRI,

L'estetica di Giovanni Gentile. Esistenza ed inesistenza dell'arte, L'epos, Palermo 1994.

E. PACI,

Esistenzialismo e storicismo, Mondadori, Milano 1950.

M. PIRRONE,

Il concetto della storia nella filosofia di Gentile, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. XI, Sansoni, Firenze 1966.

PLATONE,

Teeteto, BUR, Milano 2011.

A. PLEBE,

Importanza del concetto gentiliano di inattualità dell'arte, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. XI, Sansoni, Firenze 1966.

S. ROMANO,

Giovanni Gentile. La filosofia al potere, Bompiani, Milano 1984.

M. M. ROSSI,

Book review to *Genesi e struttura della società* di Giovanni Gentile, in *Journal of philosophy*, vol. 47, Issue 8 (April 1950).

G. SASSO,

Essere e negazione, Morano, Napoli 1987.

Filosofia e Idealismo, vol. II, Bibliopolis, Napoli 1996.

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.

La verità, l'opinione, Il Mulino, Bologna 1999.

L. SCARAVELLI,

Critica del capire e altri scritti, La Nuova Italia, Firenze 1968.

Lettere a un amico fiorentino, Nistri Lischi, Pisa 1983.

La logica gentiliana dell'astratto, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999.

E. SEVERINO,

La struttura originaria, Adelphi, Milano 2004².

Studi di filosofia della prassi, Vita e Pensiero, Milano 1984².

Essenza del nichilismo, Adelphi, Milano 2010³.

Gli abitatori del tempo, Armando, Roma 1981².

Destino della necessità, Adelphi, Milano 1980.

Oltre il linguaggio, Adelphi, Milano 1992.

Nascere: e altri problemi della coscienza religiosa, RCS, Milano 2005.

Attualismo e storia dell'Occidente, in *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2014.

D. SPANIO,

Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano, Il Poligrafo, Padova 2003.

L'identità, il soggetto e l'orso bianco, in *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

U. SPIRITO,

Note sul pensiero di Giovanni Gentile, Sansoni, Firenze 1954.

Cattolicesimo e comunismo: metafisica delle masse, TV e compromesso storico, Armando, Roma 1975.

F. VALENTINI,

La controriforma della dialettica hegeliana, Editori riuniti, Roma 1966.

M. VISENTIN,

Il neoparmenidismo italiano. Le premesse storico-filosofiche: Croce e Gentile, vol. I, Bibliopolis, Napoli 2005.

Il neoparmenidismo italiano. Dal neoidealismo al neoparmenidismo, vol. II, Bibliopolis, Napoli 2010.

V. VITIELLO,

Hegel in Italia, Guerini, Napoli 2003.

Identità e divenire. Giovanni Gentile: dal pensiero al sentimento, in *La Filosofia Futura*, n. 01/2013, Mimesis, Milano 2013.