

# L'ATTUALISMO DI GIOVANNI GENTILE

Di MICHELE FEDERICO SCIACCA (\*)

Giovanni Gentile (1875-1944), il «filosofo dell'idealismo attuale» o dell'«attualismo», è il maggiore pensatore italiano della prima metà del nostro secolo. La sua ricca e profonda umanità lo portò ad essere soprattutto uomo di scuola, maestro: Gentile era educatore nato, come attestano sia il largo seguito (ed anche il fascino) che ebbe sui giovani delle Università dove insegnò, sia che quasi tutti i suoi scritti fondamentali sono nati dall'insegnamento. Ciò spiega la sua identificazione del filosofare con il processo etico dello spirito e, in definitiva, con l'«educare», che è «autoeducarsi».

Lo stesso Gentile così delinea la derivazione del suo pensiero: «La filosofia attualistica storicamente si riconnette alla filosofia tedesca da Kant a Hegel, direttamente e attraverso i seguaci, espositori e critici che i pensatori tedeschi di quel periodo ebbero in Italia durante il secolo scorso. Ma si riconnette alla filosofia italiana della Rinascenza (Telesio, Bruno, Campanella), al grande filosofo napoletano Giambattista Vico, e ai rinnovatori del pensiero speculativo italiano dell'età del Risorgimento nazionale: Galluppi, Rosmini, e Gioberti» (*Introd. alla filos.*, Firenze, 1933, p. 20). Bisogna però, più quanto non appaia da queste righe, rilevare l'influenza del Fichte e dello Spaventa e precisare che la filosofia italiana, dal Rinascimento al Gioberti, si riconnette all'attualismo solo perchè il G. dà di pensatori, indiscutibilmente cattolici, come il Campanella, il Vico e il Rosmini, un'interpretazione immanentistica (kantiana ed idealista). Così pure, come ha dimostrato la critica più recente, la innegabile derivazione dallo Spaventa va intesa nel senso di un'interpretazione personale del G. di alcuni scritti del filosofo napoletano, e il ripensamento di Hegel come la eliminazione di quanto di esigenza realistica vi è ancora nel sistema del filosofo tedesco. Ciò appare chiaro proprio dai primi fondamentali scritti teoretici del G. raccolti nel volume *La riforma della dialettica hegeliana* (Palermo, 1913). E' qui che il G. chiama

la sua filosofia «idealismo attuale», perchè l'«idea» vi è considerata come «atto» e perchè si stabilisce «l'equazione del divenire hegeliano con l'atto del pensiero, come unica concreta categoria logica» (*ibid.*, prefaz.). Lo Hegel, invece, secondo il G., presuppone astrattamente l'essere e il non-essere al divenire che, in tal modo, non si può più possedere nè spiegare. L'essere non va presupposto al pensiero; l'essere è un prodotto del pensiero. Ad Hegel mancò l'esigenza della «soggettività», e perciò la sua logica, ferma nella posizione delle idee platoniche, è movimento apparente delle «idee pensate» e non divenire reale del «pensiero pensante» (*ibid.*, p. 25). E' questo precisamente il nuovo punto di vista conquistato dal G.: l'oggetto del pensiero è lo stesso *atto* del pensare, il «pensiero, che è il pensiero comincia a pensare come altro da sè» (*ibid.*, p. 207). In breve, il pensato è lo stesso pensiero pensante che si auto-oggettiva. Il metodo di questa filosofia è quello dell'«immanenza», il quale «consiste nel concetto della concretezza assoluta del reale nell'atto del pensiero, o nella storia; atto che si trascende quando si comincia a porre qualche cosa (Dio, natura, legge logica, legge morale, realtà storica come insieme di fatti, categorie spirituali o psichiche di là dalla attività della coscienza) che non sia lo stesso lo come posizione di sè, o come Kant diceva, l'«*Io penso*» (*ibid.*, p. 208). Fuori dell'atto del pensare non c'è oggetto concreto: l'Io ha coscienza dell'oggetto in quanto ha coscienza di sè nell'atto di pensarlo, di porlo cioè in quanto autocoscienza.

Tutte le opere del G. sviluppano, con ricchezza di motivi, questo concetto del pensiero come atto a cui tutto è immanente e lo applicano a tutti i problemi filosofici e ad ogni forma di attività dello spirito, dal *Sommario di pedagogia* (2 vol., Bari, 1912), alla *Teoria generale dello spirito come atto puro* (Pisa, 1916), ai *Discorsi di religione* (Firenze, 1920), al *Sistema di logica come teoria del conoscere* (2 vol. Bari. 1920-23), che insieme con la *Introduzione alla filosofia* (*cit.*) rappresentano i suoi scritti teoretici fondamentali. Impossibile seguire tutta la problematica gentiliana, ma indispensabile fissarne l'essenziale.

Il *Sommario*, uno dei testi classici della pedagogia (che «come scienza dell'educazione» s'identifica con la «filosofia quale scienza della realtà spirituale»—I, p. 64—), è la prima robusta sistemazio-

(\*) Con este importante estudio sobre Giovanni Gentile, maestro del pensamiento idealista italiano de nuestro siglo, inicia su colaboración en THEORIA el ilustre filósofo del país vecino Michele Federico Sciacca, uno de los mejores concedores de la escuela gentiliana, de la cual procede él mismo. Agradecemos al gran pensador y amigo de España, muy conocido y apreciado ya en nuestros medios intelectuales, este artículo, especial para nuestra revista, que contribuirá directamente a difundir aquí el conocimiento del movimiento idealista y neohegeliano de Italia.

ne dell'attualismo. Il G. vi svolge e precisa il concetto della identità-distinzione dei gradi dello spirito: l'unità dell'atto spirituale non consente di distinguere sensazione, percezione, rappresentazione, volere, ecc. in quanto tutti si risolvono nell'atto unico del pensare. Ogni atto spirituale è coscienza approfondita di un atto anteriore: non fenomenologia dei gradi dello spirito, ma dell'unico atto spirituale che, come eterna mediazione, è eterno sviluppo attraverso momenti infiniti (*Somm.*, parte Ia). Non esiste la «dualità» di educatore e di educando, posta a base della pedagogia. Per intendere ciò, è necessario intendere lo spirito come processo assoluto o *farsi* e non come essere o fatto. L'oggetto dell'educazione non è, dunque, il fanciullo come un essere di qua dell'umanità, nè è suo soggetto il maestro, come un essere in cui è già instaurata tutta l'umanità. Tutto il sapere si riduce all'unità del processo creatore, che coincide con la formazione morale della personalità: filosofia, pedagogia ed etica fanno uno.

Nulla può essere presupposto al pensiero: tutto —la natura e il logo— vanno dedotti da esso, perchè tutto è sua realizzazione. L'atto del pensare «si libra tra due sè, il primo dei quali è soggetto e l'altro oggetto soltanto in questo mutuo rispecchiarsi dell'uno nell'altro, per l'atto concreto e assoluto del pensiero» (*Teoria*, 5a ediz., p. 245). Ogni fatto è attuale, cioè ogni fatto s'immedesima con la nostra spirituale realtà. Intendere un pensiero è farlo proprio, sentirlo nostro, *soggettivarlo*. «Intendere, anzi conoscere la realtà spirituale, è assimilarla a noi che la conosciamo. E' una legge, si può dire, della conoscenza della realtà spirituale, che *l'oggetto si risolve nel soggetto*. Niente per noi ha valore di spirito, se non finisce con l'essere risolto in noi che lo conosciamo» (*ivi*, p. 14). E rispetto al problema degli *altri* che crediamo esistenti ma che non possiamo giustificare col pensiero, il G. dichiara che «conoscere è identificare, superare l'alterità come tale. *L'altro* è semplicemente una tappa attraverso di cui noi dobbiamo passare, se dobbiamo ubbidire alla natura immanente del nostro spirito. Passare, non fermarci» (*ivi*, pp. 16-17). Evidentemente l'io trascendentale. Soggettività assoluta, risolve in sè le soggettività particolari o gli io empirici di cui è l'unità: non sono reali e immortali gli io empirici, è immortale l'unico io trascendentale. Lo Spirito unifica le cose, che sono *molteplicità* nell'*unità* della coscienza: unità e molteplicità sono momenti di un unico atto, che è lo Spirito come processo costruttivo. Inconcreto c'è l'unità che si moltiplica e la molteplicità che si unifica. Se la natura è pensata come realtà già realizzata e antecedente al pensiero,

non è vero divenire o processo. Lo Spirito è dialettica non del *pensiero pensato*, ma del *pensiero pensante*, «il quale nella sua attuosità, che è divenire e svolgimento, pone bensì come suo proprio oggetto l'identico, ma appunto perchè il processo del suo svolgimento, che non è identità, cioè unità astratta, ma unità e molteplicità insieme, identità e differenza» (*Teoria*, pp. 44-45; *Rif. d. dial. hegl.*, pp. 3-5 e pp. 261-63; *Sistema di logica*, p. I, c. VIII, § 6).

Spazio e tempo sono reali nella sintesi dello spirito e perciò tutta la realtà è immanente all'atto dello spirito stesso, che è concreto divenire, che si unifica e si moltiplica in una analisi che è sempre nuova sintesi, in quanto è unificazione creatrice.

Nel suo porsi e nel farsi lo spirito celebra la propria *libertà assoluta* (una libertà relativa o condizionata è schiavitù). E che lo spirito sia libero lo si deduce dal suo carattere costitutivo, il divenire. Infatti, «ogni altra realtà che non sia pensiero, diviene relativamente, e il suo divenire non è intelligibile se non come effetto di un altro divenire: solo il pensiero, lo spirito, che è il porsi in essere della personalità umana, dell'autocoscienza mediante l'appercezione o sintesi a priori, lo spirito è divenire assoluto. Nel suo divenire (assoluto) consiste la sua libertà» (*La riforma dell'educazione*, p. 124).

L'atto spirituale è *autoconcetto* (*conceptus sui*) o *autocitisi*. Il «concetto puro» ed originario è il vero concetto. «Esso è lo stesso pensiero come atto del pensare, onde si costituisce il pensato. Non è *conceptum*, ma lo stesso *concupere* o *conceptus* nel preciso concetto spinoziano. E appunto perchè *concupere*, e non *conceptum*, la relazione o sintesi kantiana, trascendentale, può sottrarsi (in Kant si comincia a sottrarre) alla ambigua posizione, a cui la relazione era condannata nella dialettica platonica e nella logica aristotelica, di mero rapporto tra concetti, quasi che i concetti fossero un *prius*, e la relazione un *posterius*. Intesa con Kant la natura dei concetti come produzione della categoria, si cancella ogni originalità (oggettività) dei concetti in sè considerati, e il vero concetto diventa lo stesso atto del concepire» (*Riforma della dial. hegl.*, p. 5). Il concetto come autoconcetto è il primo principio, come scrive lo stesso G., dell'attualismo. Il vero concetto della realtà molteplice consiste non in una molteplicità in concetti, «bensì in un concetto unico che sia intrinsecamente determinato, mediato, svolto in tutta la molteplicità dei suoi momenti positivi. In conseguenza, poichè l'unità è del soggetto che concepisce il concetto, la molteplicità

dei concetti, ossia delle cose, non può essere se non la scorza superficiale di un nocciolo che è un concetto solo: il concetto del soggetto centro di tutte le cose. Il vero concetto, che propriamente ci sia, è perciò autoconcetto (*conceptus sui*). E poichè di realtà, in universale, noi possiamo parlare soltanto mediante concetti, in guisa che la sfera del reale combacia con la sfera del concetto, la necessità di concepire il concetto come *conceptus sui* ci porta pure a concepire la realtà come *conceptus sui*. Il soggetto che concepisce sè concependo tutto è la realtà stessa» (*Teor. gen.*, p. 231). Se l'autoconcetto è il primo principio dell'attualismo, il «formalismo assoluto» ne è l'ultimo termine ed è una conseguenza dell'altro. Ogni vera scienza, infatti, non può essere che scienza dello spirito, che, come tale, «dalla realtà come natura deve salire fino al concetto del reale come spirito, se vuole raggiungere una piena intelligenza del suo proprio oggetto. Intendendo per *forma* e per *materia* quello che intende Kant, chiamando cioè forma l'attività trascendentale dello spirito onde si costituisce come mondo, contenuto del conoscere, la materia dell'esperienza, tutto ciò che noi abbiamo chiarito del rapporto tra lo spirito e quanto si può considerare opposto allo spirito, ci autorizza a concludere che la materia non è oltre la forma, nè come materia formata, cioè elaborata dall'attività della forma, nè come materia grezza, originaria, su cui par che debbasi ancora esercitare tale attività. La materia è posta e risolta dalla forma. Sicchè la sola materia, che nell'atto spirituale ci sia, è la stessa forma, come attività. Non il positivo in quanto posto, come dicemmo, ma il positivo in quanto si pone; la forma stessa» (*Ivi*, p. 232). Così nell'autoconcetto e nel formalismo assoluto ha il suo principio e il suo termine la «teoria dello spirito come atto che pone il suo oggetto in una molteplicità di oggetti e, insieme risolve la loro molteplicità e oggettività nell'unità dello stesso soggetto. Teoria, che sottrae lo spirito a ogni limite di spazio e di tempo e da ogni condizione esteriore; rende pure indispensabile ogni sua reale moltiplicazione interna, per cui un momento suo possa dirsi condizionato da momenti anteriori; e fa quindi della storia, non il presupposto, ma la realtà e concretezza dell'attualità spirituale, fondando così la sua assoluta libertà» (*Ivi*, p. 230).

Il processo dialettico culmina nei tre momenti assoluti del divenire dello Spirito: a) *Arte*, o il momento della soggettività pura e perciò astratta: (...nella sua immediatezza sfugge ad ogni sforzo che il pensiero faccia per raggiungerla) (*La filos. dell'arte*, p. 119). Perchè l'arte si comprenda bi-

sogna che il momento della pura soggettività, in cui essa consiste, venga considerato nello sviluppo dialettico dello spirito, che è pensiero, cioè bisogna che entri «nell'attualità spirituale» (*Ibid.*, p. 125). b) *Religione*, o il momento della pura oggettività, come coscienza dell'oggetto, di fronte a cui il soggetto si annulla. La verità è prodotto del pensiero nella sua formazione e per conseguenza Dio si svela nel carattere divino della verità, immanente al pensiero: «la personalità di Dio, di cui non è possibile dubitare, è la personalità dell'lo...» (*Nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio in Introduzione alla filos.*, p. 200). Più tardi il G. nel breve scritto *La mia religione* (Firenze, 1943) si professa «cristiano» e «cattolico»: «cristiano» perchè «la religione cristiana è la religione dello spirito, per la quale Dio è spirito»; e «cattolico» perchè «religione è Chiesa» con un Capo, «diciamo pure un papa». Però il Dio di cui il G. parla è ancora l'lo assoluto o lo Spirito trascendentale, e cattolicesimo è il generico riunirsi in una «Chiesa» e perciò «ognuno è cattolico a modo suo». c) *Filosofia*, o il momento del Pensiero nella piena conquista e trasparenza di sè a se stesso, in cui, come momenti dialettici di esso, trovano la loro concretezza il sentimento artistico e quello religioso. La filosofia è *logo concreto* (che in sè risolve il *logo astratto*), con cui s'identifica la realtà che è *storia* o la totalità delle categorie del reale nel suo sviluppo logico o dialettico. Storia e filosofia s'identificano e sono la stessa dialetticità nella sua «storicità» o la realizzazione dialettica dell'umanità. «E perciò, invece di *verum et factum convertuntur*, bisogna dire *verum et fieri convertuntur*, ovvero: *verum est factum quatenus fit*. Il soggetto è sempre soggetto di un oggetto, in quanto si costituisce soggetto del suo atto rispettivo» (*Teoría*, p. 22).

L'essere è l'eterno processo del pensare: qui è la sua vita, il suo divenire: il pensiero. «Ma questo pensiero che è eterno, non è mai preceduto dal proprio nulla. Anzi questo nulla da esso è posto; ed è, perchè nulla del pensiero, pensiero del nulla; ossia pensiero, cioè tutto. Non la tesi rende possibile la sintesi, ma, al contrario, la sintesi rende possibile la tesi, creandola con l'antitesi sua, ossia creando se stessa. E però l'atto puro è autoctisi» (*La Riforma ecc.*, p. 195). Il reale è dunque autoctisi, perchè pensiero. E ciò in conformità dell'essenza dell'atto puro (autoctisi) in generale: essere *in quanto* coscienza dell'essere. Ancora una volta filosofia e storia s'identificano: «la filosofia sa oggi che la realtà dello spirito è la realtà stessa del mondo che nella coscienza di sè è storia; e alla storia perciò si volge come a

suo proprio compimento ideale, se illuminata da quella luce di pensiero, che trae da un caos tenebroso un cosmo razionale» (*La Riforma d. dial. hegel.*, p. 262). Nè questo processo infinito dell'esperienza si svolge nel tempo, nel succedersi delle età; non è processo temporale, come non è spaziale. La storia non comprende le morte stagioni; ciò che è morto è fuori dello spirito, che è la stessa immortalità. «E ogni storia, perciò è stata a ragione detta contemporanea, dove non rivive il passato, ma vive esso il presente con i suoi interessi e le sue passioni e le sue aspirazioni a la sua mentalità; non essendo affatto una storia che non sia rappresentazione, o meglio produzione della mentalità dello storico. Il passato che entra nella storia è il passato che sopravvive nel presente: è lo stesso presente. Di attuale, di reale lo spirito non conosce altro che il presente, che non è altro se non quest'attualità sua, da non confondersi con quel presente che, distinguendo e componendo insieme le parti astratte dell'esperienza, si colloca come punto intermedio tra passato e futuro; e che è esso stesso infatti uno dei momenti del tempo, la dove, il vero presente è estratemporale, eterno, e recante nel proprio seno, come contenuto, tutto il tempo con la sua infinità o eternità. Sicchè il processo dell'esperienza nell'attualità sua è un processo eterno (*La Riforma d. dial. hegel.*, p. 254). Non vi è una trascendenza dell'eterno, che è lo stesso eterno processo dello spirito. «La trascendenza assoluta dello spirito non si può affermare senza negarsi. Dio non può essere tanto Dio che non sia lo stesso uomo. Ed ecco che lo sviluppo della consapevolezza di questo immanente rapporto dell'oggetto col soggetto—sviluppo dovuto al lavoro del pensiero, in cui consiste la riflessione filosofica—conduce da una parte a contaminare la purezza della religione con la razionalità del soggetto, e dall'altra a temperare e integrare l'eternità di Dio con l'eternità dello spirito. Sicchè 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. Ed è quindi il concetto della propria immortalità, o dell'assoluto valore della propria affermazione, che genera quel concetto di Dio, a cui si connette il concetto di un'anima immortale: ovvero il concetto di un Dio vero e proprio, che è essere eterno». (*Teoria gen. d. spir.*, p. 138-139). Il processo dell'essere che ci mouve circolarmente, tornando in se stesso, è chiuso: tutto si risolve nell'atto

spirituale, che è atto del pensare e attuosità dialettica.

Ma è proprio l'«attualità del pensiero pensante» che resta, si direbbe, per aria nella filosofia del G. e il cui approfondimento è la chiave di volta per criticare dall'interno tutto il sistema. Infatti, il pensiero pensante, sempre attuale, è sempre inattuato: trascende l'atto ed ogni atto. Nella sua pura trascendentalità sfugge a se stesso, non si può cogliere, sia perchè è più di ogni suo atto, sia perchè, come pura soggettività, è astratto ed è costretto a mediarsi nel rapporto dialettico di soggettività=oggettività. L'atto a cui tutto è immanente, come atto perenne ed inadeguabile, è auto-trascendenza. E siccome il G. identifica l'oggetto o l'essere con l'atto stesso del pensare, da cui è dedotto, consegue che l'attualità pura dell'atto è vuota. Da questa trascendenza, immanente alla stessa trascendentalità pura, è impossibile passare alla trascendenza autentica, in quanto la trascendentalità gentiliana è Soggettività; manca in essa un elemento oggettivo, cioè l'idea come verità presente alla mente. Perciò assoluto è lo stesso Soggetto, non la verità. Ma con ciò il G. nega proprio l'idealismo in quanto non è più l'elemento oggettivo, pensato ma non creato dal pensiero, ma lo stesso atto, cioè lo stesso soggetto. Ma è negato con ciò anche il Soggetto pensante, in quanto è pensiero della sua stessa soggettività, cioè vuoto pensare. Le negazioni di Dio come essere trascendente, della realtà dei soggetti (attualismo è solipsismo), come della libertà e della morale, sono conseguenze del presupposto non-idealistico (in quanto nega proprio l'idea) della riduzione dell'idea alla soggettività dell'atto del pensiero e della implicita (ed ingiustificabile) concezione della filosofia come «sviluppo», e non come «scoperta» della verità. Ciò portò il G. ad identificare la filosofia con la storia e con questa tutto il reale in un immanentismo, che è positivismo e non più idealismo autentico; e se non lo è fino in fondo, si deve alla felice contraddizione che il pensiero pensante trascende tutto il pensiero pensato e perciò la storia. E' approfondendo questo punto, fino a capovolgere le premesse e le conclusioni, che l'attualismo può farsi fecondo ai fini di un ripensamento dell'idealismo classico e della giustificazione dei valori dello spirito.

Il G. riduce l'Idea a «categoria» e questa ad «atto». Neppure lo Hegel, egli osserva, ebbe chiaro il concetto dell'assoluta attualità dell'idea come categoria ed indica qui «la causa prima di tutti i difetti rilevati nella struttura dello hegelismo». Hegel, infatti, ebbe un'«intuizione vaga» (non il concetto) del divenire come unità dell'es-

sere, che è tutto il problema della dialettica. Gli sfuggì il concetto perchè egli invece di «realizzarlo, per pensarlo dialetticamente e conforme al principio dell'identità di essere e pensiero», lo analizza, facendo così suo il processo analitico «della logica aristotelica retta dal principio d'identità, laddove, il vero processo hegeliano è quello della sintesi a priori, per cui non si unisce l'identico, ma il diverso» (*Rif. d. d. hegel.*, pp. 15-22). Lo Hegel muove dal concetto dell'essere, puro essere, privo di qualunque determinazione. L'essere come tale non è pensabile, perchè lo si pensa come nulla o non-essere o essere che non è; e l'essere che non è, diviene; dunque il divenire è identità di essere e di non-essere, poichè diviene l'essere che non è. «Ma, è stato osservato, se l'indeterminatezza assoluta dell'essere lo regguaglia davvero al nulla, noi non abbiamo così quell'unità di essere e non-essere, in cui consiste il divenire; non c'è quella contraddizione tra essere e non-essere, di cui parla Hegel, e che genererebbe il concetto di divenire (*Teor. gen. d. sp.*, p. 55). La deduzione hegeliana di questo concetto secondo il G., è viziata dall'errore proprio della dialettica intesa come dialettica del pensato anzi che del pensare e ciò dimostra, anche a proposito del filosofo di Stoccarda, «l'impossibilità di pensare dialetticamente una realtà che ci si proponga di pensare prescindendo dall'atto stesso del pensarla, come realtà in sè, presupposta all'atto con cui si pensa» (*Ivi*, p. 54). L'essere, identico al non-essere nel divenire, che solo è reale, non è l'essere che lo Hegel definisce l'assoluto indeterminato, «ma «l'essere del pensiero che è soggetto del definire e, in generale, pensa; ed è, come vide Cartesio, in quanto pensa, ossia *non essendo* (perchè, se fosse, il pensiero non sarebbe quello che è, un atto) e perciò ponendosi, divenendo» (*Ivi*, p. 56, e *Sistema di logica*, vol. II). Altro è concepire la realtà dialetticamente (realtà pensata o pensabile), altro è definire la realtà come dialettica (realtà pensante).

La critica del G. allo Hegel, da cui scaturisce l'attualismo, merita la più interessata attenzione. Innanzi tutto la formula hegeliana: l'essere assolutamente indeterminato lo si pensa come «non essere», non è identica all'altra: lo si pensa come «essere che non è». La prima, «l'essere che è nulla o non-essere» ha una determinazione, quella del nulla o del non-essere, ma essa è tale che viene ad identificarsi l'essere e il nulla rendendo impossibile la generazione del concetto del divenire. La seconda formula, l'«essere non è» non è affatto riducibile all'altra «l'essere è non-essere o nulla», in quanto può significare l'essere non è

essere, ma è divenire. In questo caso, lo Hegel avrebbe posto il divenire all'inizio e solo apparentemente l'avrebbe dedotto dall'essere-non essere; cioè il divenire non nascerebbe più dall'essere che, pensato come assolutamente indeterminato, è nulla o non-essere, ma è posto già nell'essere che non è, cioè che si pensa «non come essere» (che è diverso dal pensarlo «come non-essere»), ma come divenire. Perciò, al principio, pensando l'essere non si pensa l'essere indeterminato che è nulla, ma l'essere che è divenire, cioè si pensa il divenire, già inizialmente. Ma, in tal caso, il divenire è postulato immediatamente e non si genera più dialetticamente dalla contraddizione. Il G. crede che le difficoltà dello hegelismo risiedano nel fatto che lo Hegel, presuppone ancora una realtà al pensiero, che, in tal modo, risulta impossibile pensare dialetticamente; a noi sembra che le difficoltà risiedano proprio nella convenzione hegeliana della dialettica come dialettica di opposizione e di risoluzione dei termini, dialetticamente posti, nella sintesi e che tali difficoltà permangono identiche nella «riformata» dialettica gentiliana.

Secondo il G., lo Hegel concepisce il divenire come unità di essere e di non-essere; ne «analizza» il concetto invece di «realizzarlo», cioè non lo pensa dialetticamente. Hegel unisce l'identico, non il diverso, il solo che genererebbe il concetto. Si è che lo Hegel pensa dialetticamente la realtà e non la definisce come dialettica: la sua realtà è ancora pensata e non pensante, è ancora l'essere e non il pensiero con cui l'essere s'identifica, cioè è presupposta come realtà in sè (oggettivismo) all'atto del pensare e dunque è impossibile pensarla dialetticamente; il suo divenire è identità di essere e di non-essere e non di pensiero ed essere, come lo è per G., che, identificati pensiero ed essere, definisce la realtà come dialettica e perciò non più presupposta all'atto del pensare.

Accettiamo per un momento la triade che il G. sostituisce a quella hegeliana: essere del pensiero—non-essere del pensiero—divenire. Questo essere del pensiero è l'essere identico al non-essere nel divenire, che solo è reale. E allora: l'essere del pensiero, siccome il pensiero è pensiero ed è atto, è il *non-essere* del pensiero stesso, cioè il pensiero è in quanto pensa, ossia *non essendo*. Il suo essere è l'essere che non è, perchè è l'essere del pensiero, che non è essere; e il pensiero che non è *diviene*. Solo così il divenire è pensato dialetticamente e conforme al principio d'identità di essere e di pensiero. Ma così il divenire non è affatto giustificato e non si vede come possa nascere: se l'essere è l'essere del pensiero, che è in quanto

pensa, cioè in quanto *non è*—è non essendo— anche qui l'essere (del pensiero) e il non-essere s'identificano e non vi è quella contraddizione tra essere e non-essere, che dovrebbe generare il divenire. L'essere del pensiero è pensabile, in quanto lo si pensa, come essere del pensiero che è atto, come non-essere o essere che non è e dunque diviene; perciò il divenire è identità di essere e di non-essere del pensiero. Ma se è questa identità, ripetiamo, non c'è divenire, perchè non c'è contraddizione tra essere e non-essere del pensiero. Il divenire come identità tra essere e pensiero è divenire come identità tra non-essere del pensiero e il pensiero, dove l'essere del pensiero è identico, al non-essere del pensiero stesso, che *non* è pensabile come essere, perchè, se lo fosse non sarebbe quello che è, un atto, ma sarebbe essere, cioè non più pensiero. Nella dialettica «riformata» si presenta la stessa identica difficoltà che in quella dello Hegel: il concetto di divenire non nasce e perciò non c'è dialettica: Hegel si ferma all'Essere, puro-essere-Non-essere, nulla; G. all'essere del pensiero-non essere del pensiero. Come nello Hegel l'Essere non è neppure risolto nel Non-essere, per il motivo che è già il Nulla, così in G. non c'è neppure la risoluzione dell'essere nel pensiero, per il motivo che l'essere del pensiero è già non-essere, cioè nulla di essere, dato che il pensiero, per lui, è non essendo; e solo ingiustificatamente si può dire che, se è non essendo, è «ponendosi», «divenendo». Non c'è affatto divenire: c'è l'identità dei due contrari, che poi non sono contrari se l'essere puro è non-essere o nulla e l'essere del pensiero è non-essere o nulla del pensiero: c'è solo il puro immediato «essere che non è» o «pensiero che non è». E se il G. dice che il «pensiero» che «non è essere», è perciò divenire, osserviamo che anche in lui il divenire non si genera dialetticamente, ma è postulato all'inizio, immediatamente.

Della critica del G. allo Hegel e della conseguente posizione attualistica resta però un contributo che non va perduto: l'essere oggettivo non può essere pensato prima o fuori del pensiero, come se vi potesse essere pensiero senza l'oggettività dell'essere che gli è interiore e lo costituisce: non vi è essere pensato che non sia idea per un pensiero e non vi è pensiero che non pensi senza l'essere oggettivo. Ma proprio questo vincolo ontologico di essere e pensiero denuncia come erronea e sterile la dialettica di risoluzione degli opposti ed esige quella dell'implicanza: nè il pensiero si risolve nell'essere, nè l'essere nel pensiero; nè l'essere del pensiero si oppone al pensiero come non-essere con cui poi s'identifica annullan-

do il pensiero stesso e non facendo nascere alcun divenire (dialetticamente o no); ma il pensiero implica l'essere come suo lume e l'essere esige il pensiero di cui è lume. Il pensiero è il *soggetto* dell'essere suo *oggetto*, che lo costituisce come soggetto pensante e perciò il pensiero è sempre in atto, in quanto pensa nell'essere ed è coscienza di essere soggetto pensante nell'essere (sintesi originaria ontologica). Ma il pensiero *che* è pensiero nell'essere oggettivo, *non è*, perchè soggetto, l'essere per e in cui pensa e perciò *diviene* perennemente nell'essere. Il pensiero è *atto* di pensare per l'essere, ma l'essere non è l'atto del pensare, ma l'oggetto per cui il pensare è atto. Dunque, sì, l'essere del pensiero *non* è l'essere oggettivo, perchè il pensiero è soggetto che pensa, però pensa nell'oggettività dell'essere che non è esso pensiero e perciò, pensando nell'essere, *diviene* pensiero. Il pensiero è atto che diviene nella verità, ma il suo divenire non è il divenire della verità, la quale non diviene, è, ma è come oggetto del pensiero e non fuori di esso, nè fuori dell'atto, pur non essendo l'atto del pensiero ma il lume per cui il pensiero pensa, cioè, se si vuole, è atto, ma senza essere l'essere del soggetto pensante, bensì l'essere oggettivo per cui il soggetto è pensante. E' evidente che questa dialettica dell'implicanza di pensiero-essere: a) non ammette nè opposizione nè identità tra pensiero ed essere, ma diversità (e il diverso non è né opposto, nè ...contraddittorio, nè un termine «si risolve» o si nega nell'altro); b) esclude che l'essere, come lume infinito del pensiero, s'identifichi con la trascendentalità nel senso kantiano-idealistico, che sarebbe identificarlo con la categoria funzione, che è in funzione del reale (il molteplice dell'esperienza): l'essere non è adeguato dal reale, lo trascende e perciò ogni atto di conoscenza (o tutto il conoscibile) non esaurisce il lume dell'essere, che trascende il conoscibile stesso; dunque l'oggetto supremo del pensiero nell'oggettività sua non è il reale, nè vi è un atto di conoscenza che esaurisca il pensare, nè il pensare, nella sua immanenza di sè a se stesso, può attualizzare l'essere nella sua totalità, che è in ogni suo atto, ma li trascende tutti (e perciò il pensiero è perenne divenire e specificazione dell'atto primo, la cui compiutezza trascende le sue possibilità); c) e ancora, la sintesi pensiero-essere (pensiero che è nell'essere oggettivo senza essere l'essere per cui pensa e perciò pensiero che diviene nell'essere) non è sintesi conoscitiva ma ontologica, è il pensare o l'atto primo del pensare, principio del conoscere: il suo senso è metafisico, è il momento metafisico da distinguere da quello gnoseologico; direi, è il principio della metafisica

(che perciò è metafisica della verità), fondamento della soluzione dei problemi metafisici; d) e perciò, da ultimo, la metafisica non si risolve nella logica, nè il pensare nel conoscere e nel reale conoscibile.

Ciò detto non ci sembra affatto vero che con lo Hegel (e più ancora con il Gentile) sia stata «tagliata alla radice ogni trascendenza», nè lo sarebbe, anche se fosse vero che «la realtà» sia stata «risolta perfettamente nel soggetto che conosce» (*R.d. d.h.*, p. 226), in quanto: o, anche con questa risoluzione, il soggetto pensante nell'essere oggettivo trascende sempre la realtà, o si adegua ad essa, e allora anche il soggetto resta risolto nella realtà (il molteplice dell'esperienza) e non c'è più idealismo nè spiritualismo, ma naturalismo. Il processo del pensiero è sì «dentro la verità» (notevole la critica del G. alla distinzione hegeliana della *Fenomenologia* dalla *Logica*), ma, proprio perchè dentro la verità che gli è interiore, attraverso la verità stessa, è anche «processo alla verità», che lo trascende. E trascendenza non significa esteriorità, ma «salire» alla vetta attraverso un processo di interiorizzazione: la verità trascende lo spirito, ma, nella sua trascendenza, è interiore a tutto il processo spirituale. Nè dire che l'idea non è lo spirito ma suo oggetto significa che esso sia il «presupposto» che lo annulla come spirito (*ivi*, p. 237): è l'oggetto presente allo spirito, che lo fa pensiero oggettivo e, come pensiero, atto. Nè l'idea così concepita è una realtà realizzata o «natura», perchè, come oggetto del pensiero e suo lume, attua il pensiero stesso e si specifica, «si fa» ogni cosa conosciuta senza «essere» nessuna di esse, senza identificarsi con il reale. Da ultimo, l'idea non è «lo stesso spirito nella sua attività pura e originaria» (*ivi*, p. 238), perchè, se fosse lo spirito (il soggetto spirituale), non sarebbe idea e perchè lo spirito, che fosse esso stesso l'idea, sarebbe l'immediatezza di se stesso, la pura soggettività vuota, non più pensiero, anzi impensabile.

G., con il Kant, nega in questo senso, la esperienza interiore o l'interiorità oggettiva che è il pensare stesso nella sua oggettività (principio di ogni conoscenza) e non può non negarla una volta che l'idea è ridotta a funzione trascendentale. Per conseguenza, c'è il «conoscere»—l'attività trascendentale o funzione in cui tutto il conoscibile è via via conosciuto in virtù di detta attività—, non c'è il «pensare», atto primo o la sintesi originaria ontologica, che è il *soggetto pensante* nella verità o idea, che è il suo *oggetto interiore*, che lo costituisce come pensante e perciò come attività pensante («in atto», *in, per e con l'essere*, suo oggetto o

Idea. Posto che il pensare è trascendentalità in funzione dell'esperienza nel senso di contenuto o materia, non c'è un pensiero che sia esperienza di sè (il G. sostiene che sì, in quanto il concetto è sempre autoconcetto); anzi il soggetto pensante non è mai esperienza di sè, ma è la esperienza del conoscibile via via che lo conosce. Dire che l'esperienza del conoscibile è sempre esperienza del soggetto non è rispondere al problema che qui stiamo ponendo, che è quello del pensare che, come tale, è già esperienza di sè e non di altro. L'«autocoscienza», nel G., non può non essere anch'essa «trascendentalità», «funzione» suprema in funzione del conoscibile, cioè del mondo dell'esperienza o del molteplice della sensibilità. Perciò l'«Io penso» è, in fondo, ciò con cui si conosce e rispetto a cui vi sono conoscibili e conosciuti, e funzione pura; in sè non è nè pensare nè conoscere, anzi, come in sè, non è affatto: si risolve tutto, nel suo esistere e nel suo essere, nella sua attività trascendentale. E' vero che tutti i concetti ulteriori hanno la loro condizione nel concetto trascendentale od originario e che quindi rispetto ad esso sono posteriori, ma è anche vero che questo condizionante (che è poi il pensiero) è esso stesso, non solo condizionato dagli altri concetti, ma, appunto perchè il pensiero è pura trascendentalità, è anche *tutto* in funzione degli altri concetti posteriori, che, sì, ne dipendono (senza di esso non si rappresenterebbero in nessun modo innanzi al pensiero), ma esso ne dipende anche e non solo «gnoseologicamente», in quanto per conoscere ha bisogno del conoscibile da conoscere, ma anche «metafisicamente», in quanto tutta la sua capacità e tutto il suo oggetto, quello che lo adegua e lo compie come trascendentalità, è il molteplice della esperienza: esso è la condizione della conoscenza del mondo, ma è condizionato dal mondo stesso, al quale si adegua come funzione trascendentale, senza possibilità di conoscere altro, di aspirare a conoscere una realtà che non sia quella del mondo. E ciò è coerente, una volta ridotta l'idea a concetto, il concetto o la categoria a funzione dell'intelletto, la oggettività alla stessa attività trascendentale del soggetto. Questa diventa «il concetto originario, il vero concetto o concetto puro», lo stesso *concepire* o *conceptus* («lo stesso pensiero come atto del pensare, onde si costituisce il pensato») o l'atto del *concepire* (*A.d.d.h.*, p. 5). Il momento del pensare è perduto, perchè è perduta l'Idea o l'essere oggetto del pensiero, che originariamente è costituito in questa oggettività. Infatti, per il Gentile, «il concetto del conoscere» è «lo stesso essere», come se l'essere potesse essere un puro concetto; e «il nostro

conoscere è la stessa esperienza», la quale non si fonda affatto sul presupposto «di una opposizione tra realtà da conoscere e principio conoscitivo», ma sulla «assoluta immanenza dei due termini al rapporto conoscitivo» (e perciò vi è adeguazione assoluta tra realtà del conoscere e principio conoscitivo), per cui l'attualità del soggetto, da un lato, e quella dell'oggetto, dall'altro, implicano la loro presenza reciproca in un atto che è assoluta cognizione (*R.d.d.h.*, pp. 241-45). E così, negato l'essere nel conoscere, è negato lo stesso principio di ogni conoscere che è l'essere oggetto del pensiero, cioè il pensiero nella oggettività che gli è originariamente presente. Lo spirito è già prigioniero del mondo e non c'è più alcuna possibilità nè di una metafisica dell'essere nè di una metafisica del pensiero. Infatti, non vi è, come è stato detto dall'idealismo trascendentale, una metafisica del pensiero che è la «risoluzione» o la «maturità» critica della «vecchia» metafisica dell'essere, per il motivo che di metafisica ve ne è una, che non è del pensiero che esclude (o nega o risolve) l'essere, nè dell'essere che esclude (o nega) il pensiero: è la metafisica dell'essere che è essere o idea o varietà presente al pensiero ed insieme del pensiero che pensa nell'essere ed è pensiero come atto originario o intuito fondamentale dell'essere stesso suo oggetto interiore, ma irrisolvibile nella soggettività del pensare e nella conoscenza del reale, che in quell'atto ha il suo principio senza che questo abbia nel conoscere, il cui oggetto è il reale, la sua adeguazione e il suo fine ultimo e compiuto. Così si recupera il senso oggettivo (ontologicamente) dell'Idea e con esso la possibilità della metafisica e della trascendenza dell'Essere. Questo recupero, come si vede, è stato realizzato

contra Gentile, ma anche all'interno del suo attualismo, il quale presenta tale ricchezza di motivi speculativi e tale forza metafisica, da rappresentare una delle posizioni filosofiche più originali e più vive del pensiero europeo contemporaneo.

BIBLIOGRAFIA.—*Opere complete* (in corso di pubblicazione: sono già usciti 18 voll.), Firenze, 1928 sgg. STUDI: E. Chiochetti, *La filos. di G.G.*, Milano, 1922; V. La Via, *L'idealismo attuale di G.G.*, Trani, 1925; F. D'Amato, *G.G.*, Milano, 1927; U. Spirito, *L'idealismo e i suoi critici*, Firenze, 1928; A. Baratonò, *Filos. in margine*, Milano, 1927, pp. 241-314; N. Papafava, *L'idealismo assoluto*, ivi, 1930; A. Carlini, *Il mito del realismo*, Firenze, 1936; P. Carabellese, *L'idealismo italiano*, Napoli, 1938; B. Varisco, *Il pensiero vissuto*, Roma, 1940, pp. 93-110; A. Pittaluga, *La riforma della dialettica hegeliana di G.G.*, in «*Logos*», 24 (1941), pp. 40-60; 261-79; M. F. Sciacca, *Il Secolo XX*, II ediz., Milano, 1947, pp. 364-402; II, vivi, 1947, pp. 794-805 (bibl.); *id.*, *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, III ediz., Brescia, 1953, pp. 89-102; *id.*, *La filos. oggi*, II ediz., Milano, 1952-54, pp. 83-92 e passim; Autori vari, *G.G. La vita e il pensiero*, I, Firenze, 1948; II, ivi, 1950; (il terzo contiene la bibl. completa degli scritti di G.G.), fino al VII (1954); U. Spirito, *Note sul pensiero di G. G.*, Firenze, 1954; cfr. il fasc. I, 1955 del «*Giorn. di Metaf.*» (Torino) dedicato al G. Contiene art. di F. Battaglia, A. Carlini, G. Chiavacci, A. Guzzo, M. F. Sciacca, L. Stefanini e una *Rassegna degli studi gentiliani più recenti* (1945-1954) di V. A. Bellezza, oltre ad uno scritto bibliografico di «*Diogene*» (M. F. Sciacca).