

UGO SPIRITO

GIOVANNI
GENTILE



FIRENZE
G. C. SANSONI - EDITORE
1969

I.
GIOVANNI GENTILE

Abbiamo visto quale sia stata la linea di sviluppo della speculazione del Croce, quali i pensatori che più hanno influito su di lui, quale, infine, il problema e il nucleo fondamentale intorno al quale si è svolta la sua filosofia. Vedremo ora come un simile esame compiuto per il Gentile ci debba rivelare una differenza sotto molti aspetti essenziale tra i due pensatori: differenza che solo da pochi anni va mettendosi nella debita luce, sfatando la vecchia leggenda di un Gentile che sviluppa Croce e, peggio ancora, di un Gentile seguace del Croce¹.

La peculiarità dei caratteri della speculazione del Gentile in confronto di quella del Croce si rivela già in modo evidente nella determinazione della linea storica, onde procede il pensiero del primo: pensiero nelle sue origini profondamente italiano, sebbene risolva in sé tutto il processo della filosofia europea. Nella linea che va da Bruno a Vico, a Gioberti, a Spaventa, come in quella che va da Spinoza, a Kant, a

¹ Cfr. in proposito le due edizioni della *Filosofia contemporanea* del De Ruggiero, Bari, Laterza, 1912 e 1920; e anche il libro su *R. Croce* del Prezzolini, Napoli, Ricciardi, 1909.

Hegel, il Gentile, prendendo le mosse dalle indagini storiche dello Spaventa, vede lo stesso sviluppo di pensiero, la stessa esigenza e lo stesso problema, che costituiscono la ragion d'essere della sua filosofia. E se vogliamo vedere quale sia questo motivo essenziale della filosofia del Gentile, non abbiamo via migliore da seguire di quella appunto per cui si risale al nostro Rinascimento, e quindi a Bruno, e poi a Spinoza che lo completa e lo chiarisce.

Io credo che, per una comprensione esatta del pensiero del Gentile, si debba approfondire soprattutto il significato che nella storia della filosofia acquista il sistema di Spinoza. Si vedrà allora come l'idealismo gentiliano sia, da una parte, il potenziamento massimo dell'esigenza spinoziana, e dall'altra la liquidazione più completa della posizione intellettualistica in cui quell'esigenza veniva soffocata.

Il sistema di Spinoza può considerarsi, sotto un certo aspetto, come il punto di confluenza di tutta la filosofia da Talete in poi, e la soluzione del problema intorno a cui si era travagliato il pensiero greco e cristiano: il problema dell'unificazione del mondo dell'essere col mondo del divenire.

Parmenide ed Eraclito pongono l'antitesi nelle affermazioni estreme del puro essere e del puro divenire, ed essi stessi, e più i presocratici successivi, già sentono l'esigenza dell'unificazione, per ottenere la quale cominciano a compiersi i tentativi più disparati, che vanno dalle teorie degli atomisti, di Empedocle, di

Anassagora, ecc., fino a quella di Platone. Ma l'antitesi non si risolve e anzi con Platone si finisce col mettere in maggiore evidenza il contrasto dei due mondi, giungendo a quella visione intellettualistica, che, appunto col nome di platonismo, si perpetua attraverso tutto il successivo svolgersi della filosofia greca e cristiana. Se c'è l'essere, il divenire non ha nessun significato. Se c'è l'universale, che vive perfetto nella sua purità universalità, il particolare è un non-essere, un male. Se c'è Dio prima del mondo e senza il mondo, il mondo non ha ragion d'essere. E Aristotele, che, primo dopo Platone, fu in certo modo conscio di questo problema, vide la necessità dell'unificazione dei due termini, di materia e forma, di potenza e atto, e cercò di concepirli come aventi vita solo nella loro sintesi: nel *sinolo*. Ma Aristotele non giunse alla vera sintesi e di là da tutte le infinite sintesi pose l'atto puro o il motore immobile, ricadendo così nel platonismo e scindendo di nuovo i due mondi.

Lo stesso problema in varie forme si continua attraverso le filosofie post-aristoteliche (scetticismo, stoicismo, ecc.) sin che si concreta in una nuova e profonda concezione nel neo-platonismo. Si delinea allora per la prima volta il concetto di triade per cui dall'Uno si passa al molteplice e da questo si ritorna all'Uno: per una specie di emanazione, dall'Uno scaturisce tutto il mondo del divenire, il quale non può avere che una sola aspirazione: tornare all'Uno. In questo processo è la vita e nel suo tendere all'Uno è il suo significato. Ma

se la triade spiega l'ascesa dal molteplice all'Uno, non spiega egualmente l'emanazione del molteplice dall'Uno; e il mistero del patonismo rimane ancora un mistero.

Quello stesso mistero che si troverà nel Cristianesimo. Ché, se col Cristianesimo si giunge a concepire l'umanizzarsi di Dio e lo spiritualizzarsi della volontà umana, che diviene perciò davvero volontà e quindi libertà, questa stessa conquista poi è soffocata dal dualismo che permene di Dio e dell'Uomo, e quindi di due mondi, di due libertà che non possono non negarsi reciprocamente; e che infatti sono stati a volta a volta negati in una ridda di concezioni contraddittorie, esprimenti il travaglio di tutti i pensatori cristiani, da prima di Agostino fino a dopo Tommaso.

Nel nostro Umanesimo, nel nostro Rinascimento, con Bruno, comincia davvero l'unificazione dei due mondi, di Dio e dell'uomo, di Dio e della natura: unificazione che si completa con Spinoza in un monismo panteistico, in cui l'essere di Dio è il suo stesso divenire, *natura naturans* e *natura naturata*. Il problema posto dall'antica filosofia è finalmente risolto, e l'iato fra Dio e il mondo, tra l'essere e il divenire, è eliminato con la concezione di un Dio che non crea un mondo altro da lui, ma è appunto il mondo nell'infinità dei suoi attributi e modi.

Ma se Spinoza è pervenuto a questo meraviglioso risultato, risolvendo il dualismo platonico del mondo delle idee e del mondo terreno, non ha saputo poi com-

piere questa unificazione se non rimanendo effettivamente di contro al mondo unificato, e contemplandolo intellettualisticamente. Il mondo, nei suoi due attributi di pensiero ed estensione, è impietrato nel suo essere, nello stesso divenire che è essere; è fatto tutto natura e come tale è descritto ed esaminato dal filosofo Spinoza, che ne resta propriamente al di fuori e dal di fuori lo guarda. Il mondo è sostanza e non è soggetto. Il dualismo di essere e divenire, che sembrava risolto, in realtà è riprodotto in una sfera superiore, coll'opporre a un mondo oggetto in sé compiuto, un mondo soggetto che, per quanto lasciato nell'ombra, comincia già in Spinoza a far sentire la sua esigenza.

Convertire l'unificazione di Spinoza dall'oggetto al soggetto è il compito di tutta la filosofia moderna, che trova nell'esigenza spinoziana tutto il suo significato e, d'altra parte, nella posizione naturalistica dello stesso Spinoza, il residuo intellettualistico da superare. Attraverso Kant, Fichte, Schelling, Hegel fino al nostro Spaventa, tutta la filosofia moderna si concreta in quest'unico problema: soggettivare il reale; e in quanto non riesce completamente nel suo compito essa permane tuttavia spinozistica.

L'aver avuta chiara coscienza di questo spinozismo residuale, e l'aver saputo in conseguenza superare ogni posizione intellettualistica, è ciò che costituisce il più profondo significato della speculazione del Gentile.

* * *

Da questo breve cenno circa il rapporto della filosofia del Gentile con tutta la storia della filosofia, si può già intravedere quale importanza acquisiti il nuovo pensiero, che trova il suo fondamento e il suo potenziamento in una grandiosa sintesi del processo storico. Nella sicura padronanza di questo e nella sua originale rivalutazione, che ha permesso di mostrare con mirabile evidenza come tutta la storia del pensiero vada a confluire nella nuova sintesi, deve trovarsi il carattere più significativo della filosofia del Gentile e la più valida conferma, perché piena e cosciente attuazione, della teoria del circolo di filosofia e storia della filosofia.

Nel nuovo concetto di filosofia, infatti, e nella sua identificazione con la storia della filosofia, noi dobbiamo ritrovare l'innovazione sostanziale dell'idealismo attuale. Il residuo intellettualistico, che abbiamo detto spinozistico, di tutto l'idealismo moderno aveva la sua ragion d'essere proprio nel vecchio concetto intellettualistico di filosofia; concetto che, pur profondamente mutato in seguito alla critica kantiana, non era riuscito tuttavia a liberarsi completamente del suo carattere metafisico. In sostanza, la filosofia era sempre considerata come la conoscenza di una realtà già realizzata, e quindi sempre altra dalla filosofia che la conosceva: tutta la filosofia antica fino a Spinoza è stata la conoscenza della realtà come oggetto, della realtà presupposto del pensiero; e

quando con Kant la filosofia dall'oggetto si converte al soggetto, questo stesso, il pensiero, è, in fondo, considerato come oggetto, come pensiero pensato e non come pensiero pensante. L'atteggiamento intellettualistico permane tuttavia, e dal naturalismo dell'oggetto si passa al naturalismo del soggetto.

Superare davvero ogni intellettualismo importa concepire diversamente la filosofia; la quale deve, sì, essere conoscenza del soggetto, ma non più di un soggetto opposto al pensiero che lo concepisce, bensì dello stesso soggetto concepite, del soggetto in atto. Alla filosofia quale concetto del reale deve sostituirsi la filosofia come *autocconcetto*.

Il concetto di filosofia come autocconcetto può sembrare a prima vista cosa non nuova. Nell'*Enciclopedia* di Hegel, ad esempio, la filosofia è già considerata come la consapevolezza che l'Idea acquista di se stessa. Senonché in Hegel, come in tutti gli idealisti posteriori compreso il Croce, la filosofia, nonostante la pretesa, non può essere veramente autocconcetto perché non si identifica assolutamente con tutta la realtà. La filosofia è un grado dello spirito e non è tutto lo Spirito. Perché la filosofia sia veramente autocconcetto bisogna che ogni momento spirituale, ogni parte di realtà, tutta la realtà sia autocconcetto. Se si potesse immaginare il più minuscolo frammento del reale che non fosse autocconcetto, la filosofia non potrebbe più dirsi autocconcetto, o almeno non potrebbe dirsi solo autocconcetto, perché oltre a essere concetto di sé sarebbe anche concetto di quel

minuscolo frammento, di quell'altro da sé, di quell'oggetto o materia assolutamente opposto al soggetto o spirito.

Dalla identificazione della filosofia con la realtà scaturisce, come necessaria conseguenza, non solo l'identificazione di filosofia e storia della filosofia, ma, evidentemente, anche quella della realtà e della sua storia: ché tutti sono egualmente sinonimi dell'unico reale, lo Spirito¹.

Che cosa importi questa radicale trasformazione del concetto di filosofia, e quali siano tutte le sue conseguenze, cercheremo di illustrare con un rapido sguardo alle opere fondamentali del Gentile.

* * *

E cominciamo dalla *Riforma della Dialettica hegeliana*, che può chiarirci con maggiore evidenza l'innovazione principale arrecata dal nuovo idealismo rispetto a quello di Hegel. Il fine che il Gentile si propone è di

¹ Non mi pare perciò esatto quanto dice il Croce in una nota della sua *Logica* e poi nel *Contributo alla critica di me stesso*, ove afferma che, se egli è pervenuto per merito del Gentile alla conclusione della identificazione di filosofia e storia della filosofia, ha poi *allargato* d'iniziativa sua la conclusione stessa convertendola nell'affermazione dell'identità di filosofia e storia. È chiaro invece che, con tutto il presunto *allargamento*, l'affermazione del Croce è ancora al di qua di quella del Gentile, e tale rimarrà fino a che la filosofia, o la storia, continuerà a concepirsi come un grado dello spirito, anziché come tutto lo spirito.

mostrare come la dialettica di Hegel rimanga tuttavia dialettica del pensato, e come debbasi invece instaurare la dialettica del pensare. La grandezza di Hegel è nell'aver svolto il concetto della *sintesi a priori* di Kant, e quindi nell'aver identificato la realtà col pensiero, nell'aver cercato di cogliere la vita stessa del pensiero proprio in quanto pensiero e non in quanto pensato. Ma Hegel si lascia sfuggire la sua conquista, male impostando il problema della deduzione delle categorie. Dopo la deduzione puramente empirica tentata da Kant e dopo la dimostrazione, compiuta da Fichte, della necessità di una deduzione veramente *a priori*, Hegel fa il grande tentativo di una completa deduzione sistematica delle categorie, cercando sempre di conciliarne la molteplicità con l'assoluta unità. Ma la conciliazione non può effettivamente riuscire, perché il problema di Hegel rimane implicitamente quello di Kant, quello cioè di *numerare* le categorie, il che evidentemente non si può fare senza considerare di nuovo la categoria come pensato, anziché come pensiero. Vero è che Hegel, « se numera di fatto le categorie », si sforza poi di superare la loro molteplicità risolvendole nell'unica concreta categoria dell'idea assoluta; « ma », risponde il Gentile in un periodo che riassume tutto il significato della sua *Riforma*, « la questione è appunto qui: questo processo dialettico, in cui la realtà è mediata, e però ha un'intrinseca idealità dentro di se stessa, ossia un momento già superato e conservato, questo processo, che è la concretezza o realizzazione

dell'idea, non è moltiplicabile dal punto di vista trascendentale, ma solo dal punto di vista empirico o storico: e perché apparisca capace di ulteriori mediazioni, come avviene nella logica hegeliana, deve per avventura trasformarsi da processo del pensare in processo del pensato»¹. La conseguenza che ne scaturisce è che la deduzione hegeliana, risolvendosi anch'essa in una deduzione empirica, lungi dall'essere *la deduzione* delle categorie è « un caso fra infiniti casi possibili di deduzione », o meglio « un frammento o un momento della eterna deduzione, in cui consiste la storia non pure del pensiero, come s'intende comunemente, ma del mondo »². Le categorie non possono determinarsi perché il pensiero è continua autodeterminazione, non possono dedursi perché il pensiero è sempre deduzione, non possono numerarsi perché innumerabili, ossia infinite. Ma si badi bene al significato di questa infinità. Essa non deve immaginare come un infinito mutarsi, un puro succedersi d'infiniti pensieri. Questa sarebbe una falsa infinità, mera molteplicità senza unificazione. Invece la molteplicità delle categorie è solo apparente, molteplicità del pensato che si risolve nella concreta unità del pensiero. « E però tutti gli atti del pensiero, quando non si considerino come meri fatti, quando non si guardino dall'esterno, sono un atto solo. E in conclusione, le categorie sono infinite di numero, in quanto

¹ *Riforma*², p. 11.

² *Ibidem*, p. 14.

categorie del pensare che si guarda come pensato (la storia); e sono una sola infinita categoria, in quanto categoria del pensare nella sua attualità»¹.

In questo nuovo significato della categoria si compendia tutta la *Riforma della Dialettica hegeliana*, e, in generale, tutta la filosofia del Gentile.

Criticato il numero delle categorie, e affermata l'unica categoria come l'atto spirituale in cui si risolve la molteplicità delle infinite categorie, primo compito del Gentile è stato quello di negare ogni fenomenologia che implicasse una distinzione di gradi dello spirito. Su questo concetto è imperniata tutta la critica della prima parte del *Sommario di Pedagogia*.

Secondo la psicologia tradizionale — anche dopo l'abbandono del concetto delle *facoltà* dell'anima — il processo psichico si effettua attraverso gradi distinti monadisticamente considerati. La sensazione, ad esempio, è altra cosa dalla percezione, la rappresentazione dal concetto, il conoscere dal volere, e così via. Ma se l'atto spirituale è veramente uno, è evidente che una tale distinzione non regge. Essa è fondata su una concezione analitica dell'anima umana, per cui questa può essere a volta a volta sensazione, percezione, rappresentazione, concetto, ecc., solo in quanto è opposta a noi come un fatto e cristallizzata in momenti di cui ognuno è fuori dall'altro. Se invece cerchiamo davvero

¹ *Ibidem*, p. 15.

di concepire l'atto spirituale, il pensiero anziché il pensato, ogni molteplicità deve necessariamente scomparire e tutti i gradi dello spirito debbono risolversi in un unico atto. Perciò già la sensazione è tutto lo spirito, ed essa, quindi, è necessariamente anche percezione, rappresentazione, concetto, giudizio, conoscenza, volontà; allo stesso modo come tutti questi gradi non sono che una cosa sola: sensazione.

Non si creda, tuttavia, che il Gentile, negando ogni fenomenologia, che intenda trovare il suo fondamento in una distinzione di gradi dello spirito, voglia con ciò negare il concetto stesso di fenomenologia, annegando il processo spirituale nell'immediatezza della sensazione. Se così fosse non avremmo una riforma della dialettica, ma la negazione pura e semplice di essa.

A chiarire la questione sarà opportuno fermarci un po' sulla presunta differenza di sensazione e percezione. Nella comune concezione psicologica, tra sensazione e percezione esiste una differenza essenziale, in quanto la prima sarebbe puramente passiva e perciò inconscia, mentre la percezione sarebbe l'accorgersi della sensazione, la coscienza di essa. Ma l'inconscio, la pura passività, in quanto tale non può essere veramente concepito come soggetto che è atto, ma solo come oggetto, e cioè in quanto è opposto a noi e fatto natura. La sensazione, quindi, non sarebbe un grado dello spirito, ma l'antecedente della vita spirituale, e, allo stesso modo della natura, cadendo fuori della vita spirituale che è l'unica realtà, diverrebbe inconcepibile. La sen-

sazione, o è coscienza di sentire e quindi anche percezione, o è nulla.

Tuttavia tra sensazione e percezione si può trovare una differenza legittima, e su questa differenza è impostato il nuovo concetto di fenomenologia. Ogni atto spirituale è la coscienza approfondita di un atto di coscienza anteriore, sì che questo può considerarsi la materia del primo, che a sua volta ne è la forma. L'atto ulteriore può quindi essere considerato come la coscienza di ciò che prima era inconscio, ma quest'inconscio, in quanto atto, non era inconscio, ma anch'esso conscio rispetto a un anteriore inconscio; allo stesso modo come l'attuale conscio diverrà a sua volta l'inconscio di un ulteriore conscio. Ogni atto di coscienza può quindi dirsi — se si vuole — percezione rispetto a una sensazione precedente, la quale però in quanto atto spirituale era anch'essa percezione. Sì che il vero passaggio è da percezione a percezione, o, che è lo stesso, da sensazione a sensazione.

È da notare a tal punto che questo passaggio da sensazione a sensazione non deve intendersi oggettivamente, in modo da ritenere l'una sensazione effettivamente anteriore all'altra e quindi diversa da questa. « La sensazione-contenuto è dentro la sensazione-forma, risoluta e assorbita nell'attualità di questa »¹. In guisa che la sensazione è realmente una sola: l'atto spirituale nella sua interna mediazione; atto spirituale che, ap-

¹ *Sommario di Pedagogia*³, I, p. 39.

punto perché eterna mediazione, è sviluppo attraverso infiniti momenti, infinite sensazioni, che ci si presentano come pura molteplicità quando noi cerchiamo di rappresentarcele come fatti, ma che invece si risolvono nella concreta unità dell'atto che vive proprio della loro infinità¹.

In tal modo al concetto di una fenomenologia come sviluppo attraverso una serie di gradi tipici, subentra quello di una fenomenologia che è la stessa storia dello spirito umano². Storia che è dunque sviluppo dialettico, passaggio da sensazione a sensazione, e risoluzione o superamento continuo della sensazione nella sensazione, in un dramma eterno che è continua vittoria. Ma, appunto perché continuo superamento e continua vittoria, il processo dialettico dello spirito implica necessariamente il continuo superato: il male innamente nel bene, il dolore nella gioia, la molteplicità nell'unità, la morte nella vita, l'oggetto nel soggetto, il non-essere nell'essere, l'empirico nel trascendentale, la natura nello spirito. Nella *Teoria generale dello Spirito come atto puro* troviamo la dimostrazione più compiuta e più organica, che il Gentile ci abbia dato, della vita dialettica dello Spirito, e il chiarimento di questa dialettica in tutti i suoi aspetti.

La realtà, ossia l'atto spirituale, è *conceplus sui*,

¹ *Ibidem*, pp. 60-63.

² *Ibidem*, p. 20.

concetto che pone se stesso, autocicli. Questo porsi è concreto porsi e non immediato essere: è affermazione che risolve in sé la negazione. E quindi, se lo spirito è unità, non può essere mera unità che sarebbe vuota unità, e cioè il nulla, ma dev'essere unità del suo posto, che è la molteplicità. L'unità senza la molteplicità è l'unità statica, escludente da sé ogni svolgimento, poiché per esserci svolgimento è necessario che l'unità si dialettizzi in un processo, il quale sia insieme unità che si moltiplica e molteplicità che si unifica.

Allo stesso modo si risolve il problema della natura. Dire che l'unità vive nella continua risoluzione della molteplicità è lo stesso come dire che lo spirito vive del continuo superamento della natura. Lo spirito non può svolgersi se non negando continuamente il suo opposto: la natura. La quale, però, non è un'entità a sé e quindi completamente altra dallo spirito, ma invece suo essenziale momento dialettico e quindi spirito anch'essa. Similmente il male, il dolore, l'errore si rivelano come il non-essere dell'essere che è lo spirito, e cioè come momento eterno del processo del bene e della verità. Se la verità fosse una volta per sempre, immutabile *ab aeterno*, l'errore sarebbe inconcepibile: ma, se la verità è il divenire della verità, essa deve nel suo svolgimento superare continuamente se stessa ritrovando in sé l'errore. Sì che errore e verità, ed egualmente male e bene, non sono due cose distinte, tali che l'una possa stare senza l'altra, ma i due momenti di una sintesi, che è «errore nella verità, come suo contenuto che si risolve

nella forma » ed è « male onde il bene si nutre, nel suo assoluto formalismo »¹.

Mediante lo stesso concetto dialettico il Gentile procede all'analisi di quelle forme assolute dello spirito, o, meglio, momenti assoluti dello spirito, che sono l'arte, la religione e la filosofia. L'arte è sinonimo di soggettività: soggettività pura e perciò astratta autocoscienza, che si afferma nella libera creazione di un mondo fantastico, in cui la soggettività creatrice spazia infinita nell'assenza assoluta di ogni limite. In un'antitesi perfetta rispetto all'arte deve essere considerata la religione, la quale è il momento della pura oggettività, l'esaltazione dell'oggetto nella sua astratta opposizione al conoscere, e quindi astratta coscienza dell'oggetto di fronte al quale il soggetto si annulla. L'uomo che si prostra davanti a Dio è il soggetto che sente il proprio niente di fronte all'infinito oggetto che è il tutto.

Dell'arte come della religione non può esserci storia. Se infatti carattere proprio dell'arte è quello della pura soggettività, ogni opera d'arte è un mondo assolutamente individuale, che vive in un'astrazione completa rispetto alle altre opere d'arte, tutte egualmente mondi individuali atomisticamente considerati. La storia dell'arte, quindi, non può essere vera storia, ma giustapposizione di monografie sui singoli artisti, o meglio sulle singole opere d'arte, che ognuna di esse è un particolare mondo in sé concluso.

¹ *Teoria generale dello spirito*¹, p. 213.

Per la ragione inversa per cui non può esservi una storia dell'arte non può esservi neppure una storia della religione, poiché la religione, in quanto puramente tale, non ha storia, non ha sviluppo, essendo la negazione assoluta della soggettività, e quindi l'annullamento di ogni vita nell'immobilità assoluta dell'oggetto.

Dire che l'arte e la religione non possono avere storia, significa dire ch'esse non sono reali, ma semplici momenti del reale. Questo è il punto fondamentale su cui bisogna insistere per comprendere appieno il significato che hanno per il Gentile le forme assolute dello spirito. A differenza dei gradi dello spirito del Croce, arte e religione non sono dei distinti, ma soltanto degli opposti, e come tali non sono concreti, ma momenti del concreto. Arte e religione, ripeto, in quanto puramente tali, non sono dialettizzabili, non hanno sviluppo, non sono un processo, in una parola non hanno realtà concreta, perché realtà, l'abbiamo visto, è sinonimo di storia. E che la pura arte e la pura religione effettivamente non esistono, ce lo dimostra il fatto che tanto l'una quanto l'altra rientrano necessariamente nel processo storico, in esso dialettizzandosi e perciò negandosi come distinti. Così l'arte non rimane nella sua pura astrazione: la religione non rimane nella sua inconcepibile immutabilità, ma si svolge anche essa, e l'una e l'altra hanno la loro storia in cui solo trovano la loro concretezza e la loro realtà; storia, la quale non vive accanto ad altre storie, ma è l'unica storia possibile, vale a dire quella di tutto lo svolgimento dialettico dello spirito: la filosofia.

Abbiamo dato, in tal modo, un cenno, sia pure brevissimo, di tutti i principali aspetti dello svolgimento che il Gentile è venuto dando al suo concetto di dialettica. Per compiere il quadro resta solo da accennare al *Sistema di logica come teoria del conoscere*, in cui lo stesso concetto è ulteriormente svolto sul fondamento dell'opposizione-sintesi di logo astratto e logo concreto.

Nella trattazione della Logica il Gentile conferma ancora una volta il carattere profondamente storico della sua filosofia. La logica aristotelica è stata fatta segno nell'epoca moderna a continue critiche, che, muovendo dalla constatazione della sua assoluta sterilità, giungevano alla conclusione che quella logica non avesse alcuna ragion d'essere. Fondata sul principio d'identità per cui $A = A$, tutta la logica aristotelica non fa che muoversi nel circolo chiuso del sillogismo, il quale trova nella conclusione quello stesso che era nelle premesse. Né altro, del resto, può essere la logica aristotelica, fondata su una concezione naturalistica della verità, considerata come presupposto del pensiero e quindi già tutta compiuta in un sistema immutabile. Il carattere dell'antica logica deve necessariamente essere quello della semplice apoditticità.

A questa antica concezione della logica, il Gentile, che ha compiuto la critica più decisiva di ogni naturalismo, doveva di necessità contrapporre una logica fondamentale diversa. E se la prima trovava il suo presupposto nel concetto di logo inteso come pensato,

la seconda invece doveva fondarsi sul concetto di realtà come pensiero in atto. Al logo astratto si contrappone il logo concreto.

Ma, e qui si accentua il carattere storico della filosofia del Gentile, la nuova logica del concreto non può prescindere dalla vecchia logica dell'astratto, e questa non è perciò negata in modo assoluto, ma riconosciuta invece come momento necessario della nuova logica. Così tutto il processo storico del concetto di logica si risolve, identificandosi, nel nuovo concetto dialettico.

La logica dell'astratto è la logica del pensato, laddove la logica del concreto è la logica del pensiero: ma il pensiero non può stare senza il pensato, non può svolgersi, cioè, se non dialettizzandosi e opponendosi a se stesso come pensato. Il quale pensato, s'intende bene, non vive che nella dialettica del pensiero e, considerato in sé, non può avere realtà, sì che la logica che lo concerne non può essere, come presumeva la vecchia logica, logica del concreto ma soltanto logica dell'astratto. Il che non vuol dire, però, che la logica dell'astratto sia nulla, allo stesso modo come non è nulla il pensato rispetto al pensiero, o l'oggetto rispetto al soggetto: vuol dire piuttosto ch'essa trova la sua realtà solo in una logica del concreto e come grado necessario ad essa¹. E infatti una logica del concreto che volesse prescindere affatto dal logo astratto, ossia dal pensato, dal logo oggettivo, per afferrare il pensiero nella

¹ *Logica*², I, pp. 47 e segg.; 121 e segg.

sua pura soggettività, non potrebbe considerare questa soggettività se non al di fuori di ogni mediazione dialettica, e quindi come soggettività immediata, che, in quanto tale, è, non soggetto, ma semplice oggetto che presuppone a sua volta il soggetto. La logica del concreto s'identificherebbe, in tal modo, con la logica dell'astratto, presupponendo perciò sempre una vera logica del concreto ¹.

* * *

In questo rapido esame del pensiero del Gentile si è potuto notare come tutto il suo significato e valore sia nel mutato concetto di filosofia e come questo nuovo concetto si espliciti nella sua piena dialetticità. Ma, per comprendere a fondo tutta l'importanza della rivoluzione speculativa compiuta dal Gentile, è necessario guardare al lato più propriamente etico della sua filosofia: a quello cioè per cui la filosofia, essendo giunta alla completa liquidazione del vecchio significato intellettuale, si afferma come identica alla vita, come il valore stesso della vita. La filosofia del Gentile è tutta Etica o meglio Pedagogia. Poiché una filosofia che non è concetto della realtà, ma autoconcetto, non può essere più teoria e contemplazione del mondo, ma solo azione e creazione del mondo stesso. Azione che non è, tuttavia, un immediato agire, bensì coscienza di agire, autoconcetto dell'azione; un fare che non è

¹ *Ibidem*, II, p. 21.

soltanto fare, ma fare etico; un'azione che non è soltanto azione, ma educazione. È l'agire, cioè, non immediato, ma che si media e si universalizza, negando la propria particolarità e affermandosi come agire dello Spirito. E chi comprende che cosa significhi l'universalizzarsi dello spirito, comprenderà anche come l'Etica si risolve nella Pedagogia e questa in quella. Poiché la mia azione può essere buona soltanto quando cessi di essere l'azione del mio io empirico — che trova la sua ragion d'essere e la sua finalità appunto nella sfera della sua astratta empiricità — e diventi l'azione del mio più profondo io, che vive della realtà che è di tutti e di tutto, che risolve in sé tutta la realtà risolvendosi in essa. E quest'io più profondo, l'unico io che veramente esiste — ché l'altro non è se non il limite continuamente superato di questo —, è la realtà unica di me e degli altri, è l'unità in cui si risolve continuamente la mia opposizione ai miei simili per la realizzazione di una mia unica vita. Fare il bene significa realizzare sempre più questa unità, annullare sempre più ogni opposizione tra me e gli altri, vivere con essi una stessa vita spirituale. Questo significa anche educare. Ma un educare che non è propriamente un educare gli altri in quanto altri, ma solo in quanto me, in quanto io e gli altri siamo una stessa realtà: un educare, quindi che è eterna autoeducazione. « La volontà del maestro che instaura la disciplina è amore in se stessa, prima d'essere amore degli scolari, o quello spirito comune di amore, in cui si accomunano maestro e scolari. Amore

è unità spirituale, vita pura e concorde, affratamento, intimità, libertà, spontaneità: poiché le anime che ne sono avvinte, non sentono nelle loro reciproche relazioni quel limite, che anche le anime si oppongono scambievolmente, ove ciascuna d'esse non sia veramente anima per l'altra: e non sentendo tal limite hanno nei loro rapporti, invece che un ostacolo, un aiuto e un vantaggio alla esplicazione delle loro spontanee aspirazioni, al raccoglimento intimo, a quella piena soddisfazione dello spirito che sente la propria infinità. Ora tutto ciò è possibile nella comunione con gli altri, quando già ci sia nell'interno dell'animo nostro: quando insomma nella nostra vita spirituale si sia organizzata una vera e propria personalità, e l'autocoscienza, anziché distrarsi di continuo nel flusso della coscienza, rimanga costantemente il centro vivo, nel quale si raccolgano e unifichino tutti i nostri pensieri. — Il maestro che è una personalità vivente, che ha un'anima, come pur si dice, è il maestro che si accattiva gli animi degli scolari. I quali entrano nella sua vita spirituale non per altro che per quella trita e proverbiale ragione che amore genera amore: volta bensì a miglior senso che questa sentenza non abbia nel pensiero comune. Ossia l'amore genera amore, non perché si ricambi e compensi le disposizioni benevole altrui a nostro riguardo, ma per quella stessa ragione per cui la Divina Commedia di Dante Alighieri ha generato tutte le infinite Divine Commedie di quanti sono entrati, come si dice, nello spirito del poeta: perché lo spirito è universale,

e non ci sono io di contro agli altri, ma io e gli altri siamo uno; Io, o quell'io che non ha plurale»¹.

Educare dunque vuol dire autoeducarsi: processo etico di un io che non ha plurale, e che però è universale. Ma per comprendere l'eticità del processo è necessario convincersi che l'unità e l'universalità dell'io non sono il puro essere dello spirito e quasi la sua natura, bensì proprio il dover essere dello spirito, il suo continuo unificarsi e universalizzarsi. La vita dello spirito è posizione di una finalità sempre maggiore, e quindi concezione e volontà di un mondo sempre più grande, nella cui reale e attiva infinità lo spirito acquista davvero la piena coscienza della sua libertà e del suo valore etico. Sino a che l'identificazione della coscienza e della autocoscienza — vale a dire della vita e della filosofia — non era pienamente raggiunta, l'uomo doveva in fondo riconoscere un limite insuperabile alla sua personalità, doveva pensare che fosse per lui necessario sottomettersi a necessità trascendenti la sua volontà — a quelle necessità proprie della realtà che non poteva risolversi tutta nell'atto dell'autocoscienza —, doveva quindi rinunciare alla sua libertà e accusare il mondo, che non credeva suo, del male che faceva lui. Con la filosofia del Gentile lo spirito annulla ogni alterità e si afferma nella sua infinità creatrice: l'uomo diventa davvero totalmente responsabile della sua vita. Noi guardiamo al mondo e troviamo in esso la nostra creatura, e il

¹ *Sommario di Pedagogia*, II, p. 45.

male che è in esso è il male di cui noi siamo colpevoli e di cui dobbiamo redimerci. Di contro al pessimista, che può essere tale solo in quanto rinnega la propria libertà e abdica a se stesso, abbandonandosi impotente a una natura che è sempre più male per colui che sempre più le riconosce una vera positività; di contro al pessimista, l'idealista intraprende gioioso la sua via, la sua lotta contro il male, in cui vede solo la negatività intima della sua affermazione, e di cui perciò deve sempre accusare la sua volontà deficiente.

1923.