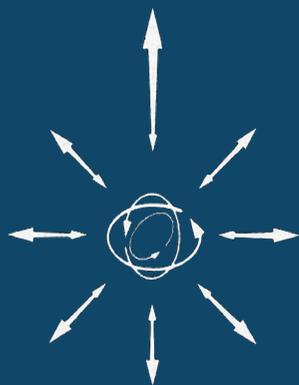


anno V
10.2023

Cum-Scientia

Unità nel dialogo



Morlacchi Editore U.P.

Identità come differenza.

Aporie del divenire in Giovanni Gentile

MIRKO DOLFI

Istituto Internazionale di Ricerche Filosofiche
dolfimirko@gmail.com

DOI: 10.57610/cs.v6i10.284

Abstract: the aim of this article is to analyse some fundamental aspects of Giovanni Gentile's actualism. In particular, as these views develop between the composition of *La Riforma della dialettica hegeliana* and *La Teoria generale dello spirito come atto puro*. I will focus on the aspects that could potentially threaten the assumption of absolute becoming, as the Sicilian thinker conceives it. I will show how, during the years, the assumption of *natura sive error*, and the devaluation of the objective moment of the Act (of "thinking thought") as something purely "abstract" become more nuanced. In particular, I maintain that the object thought, which is different from the thinking subject, arises as a constitutive structure of dialectic itself. Such development is insufficient, because it does not overcome the difficulties of thought. The unity of the Spirit, and the ever cycle of becoming, could not harmonise with the inner multiplicity and complexity of thought. For the tentative constitution of "identity as difference", or, in other words, "synthesis" as instantiation of the Absolute, is an unsuccessful result.

Keywords: Gentile, Actualism, Becoming, Multiplicity, Philosophy

Riassunto: in questo articolo ci si concentrerà su alcune delle questioni filosofiche fondamentali dell'attualismo di Giovanni Gentile, per come si sviluppano nel breve arco di tempo che intercorre tra la stesura dei saggi contenuti ne *La Riforma della dialettica hegeliana* e l'elaborazione de la *Teoria generale dello spirito come atto puro*. In particolare, verranno analizzati quei nodi teorici cruciali che rischiano di compromettere seriamente la fondazione del divenire assoluto, così come tentata dal pensatore siciliano. Nello specifico, si mostrerà come, nel corso degli anni, la fondazione della *natura sive error*, la svalutazione del momento oggettivo dell'Atto (del "pensiero pensato") a puro "astratto", lasci progressivamente il posto a una posizione più stratificata, dove l'oggetto pensato (distinto dal soggetto pensante) emerge come struttura costitutiva della dialettica medesima. Tale evoluzione, d'altro canto, non è sufficiente a superare gli ostacoli (probabilmente insormontabili) che si presentano al pensiero: l'unità dello Spirito, l'eterno circolo del divenire,

difficilmente può armonizzarsi con il mantenimento di una molteplicità strutturale al suo interno, con la costruzione speculativa dell’“identità come differenza” (o, detto in altro modo, della “sintesi” come articolazione dell’Assoluto) che si rivela fallimentare.

Parole chiave: Gentile, Attualismo, Divenire, Molteplicità, Filosofia

Introduzione

L’attualismo di Giovanni Gentile gioca, all’interno della tradizione filosofica italiana¹, un ruolo decisivo; al di là delle ragioni (più o meno contingenti) che, per non poco tempo, hanno favorito una sua “rimozione” dal discorso accademico ufficiale, o semplicemente dall’attenzione degli studiosi², l’influenza del pensatore siciliano si muove in più direzioni: se in una prospettiva strettamente storiografica, infatti, è difficile sottovalutare l’incidenza del Nostro su una parte consistente del dibattito successivo, in egual modo le problematiche teoriche sollevate dal filosofo siciliano possono rivelarsi cruciali. In questa sede, il nostro interesse è rivolto principalmente a una discussione teorica delle implicazioni di qualsiasi proposta speculativa e, all’interno di questa cornice, le opzioni che si configurano sono diverse: da un lato, è possibile insistere sulle affinità di fondo tra le proposte gentiliane e quelle dei maggiori filosofi europei del secolo scorso³, promuovendo, così, l’immagine di Gentile come “pensatore universale”⁴, ma rischiando, non di rado, di scivolare in una sorta di apologia,

1. La discussione intorno a una tradizione filosofica italiana ha origine nel corso dell’800. A tal proposito, ha un ruolo essenziale la proposta di Spaventa contenuta nel testo *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo* (in B. Spaventa, *Opere*, pp. 1211-1430). Il volume ha avuto un’incidenza significativa anche sull’attività storiografica dello stesso Gentile (si pensi, in particolar modo, alla magistrale tesi di laurea del pensatore siciliano: G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*). A uno studio accurato della filosofia italiana, ha dedicato numerosi e documentatissimi volumi Garin. Si veda, tra gli altri, E. Garin, *Cronache della filosofia italiana*, 2 vol. Dello stesso autore cfr. anche, quantomeno, la *Storia della filosofia italiana*, 3 vol. Una proposta più recente, finalizzata all’individuazione di un filone unitario nella storia del pensiero italiano, è quella di Esposito, in R. Esposito, *Pensiero vivente*. Per una discussione ampia dei modelli storiografici e teorici qui sopra citati si veda C. Claverini, *La tradizione filosofica italiana. Quattro paradigmi interpretativi*.

2. G. Sasso, *La «rimozione» di Gentile*, in *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l’organizzazione della cultura*, pp. 54-59.

3. Tra i precursori di questa via si può citare, già negli anni ‘30, Ernesto Grassi, il quale prova a mettere in relazione l’attualismo gentiliano alla filosofia di Heidegger (E. Grassi, *Il problema della metafisica immanente di Martin Heidegger*, «Giornale critico della filosofia italiana», 11 (1939), in *La filosofia dell’umanesimo. Un problema epocale*; Id., *L’impatto con Heidegger*, in *La ricezione italiana di Heidegger*); per una ricostruzione documentata e molto critica della proposta di Grassi rimando a G. Sasso, *Filosofia e idealismo. II, Giovanni Gentile*, pp. 383-397. Un testo comunque importante e discusso è quello di C. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*.

4. V. Mathieu, *Gentile pensatore universale*, in *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica*,

disconoscendo le specificità e i nodi effettivamente critici dell'attualismo. In alternativa, si potrebbe invece insistere sull'originalità e assoluta radicalità della filosofia in questione, con il pericolo, in questo caso, di deformarne la reale portata attraverso lenti posteriori, e a loro volta meritevoli di essere discusse (magari criticamente)⁵.

La via che cercherò di percorrere è differente, almeno in parte, dalle due qui sopra indicate: senza voler esasperare letture suggestive e forse poco fondate, insisterò su un'analisi interna, auspicabilmente rigorosa, di alcune tematiche tipiche della speculazione gentiliana, provando a presentarne (anche e soprattutto) i limiti strutturali⁶. Più specifico, nelle pagine seguenti ci si addenterà nella difficile questione del rapporto tra l'unità intrascendibile del Pensiero, così come si configura in una fase cruciale della filosofia attualistica (quella che si compie nella *Teoria generale dello Spirito come Atto Puro*), e l'esigenza di salvaguardare la molteplicità delle determinazioni della realtà, cercando di tenere lontana l'accusa di "misticismo"; verranno sottolineati i nodi delicatissimi della questione e ci si chiederà se, effettivamente, la soluzione proposta da Gentile abbia una reale consistenza.

1. *Natura sive error*

Una trattazione prettamente storiografia dell'attualismo, in questo contesto, dovrebbe probabilmente partire dagli scritti giovanili, nei quali è già possibile rinvenire quantomeno i principi fondamentali della speculazione successiva⁷.

l'organizzazione della cultura, cit., pp. 39-41.

5. In questa direzione, ha sicuramente un ruolo essenziale la proposta di Emanuele Severino, il quale considera Gentile tra i maggior esponenti della tradizione del "nichilismo" occidentale; si veda E. Severino, *Attualismo e storia dell'Occidente*, Introduzione a G. Gentile, *L'attualismo*, pp. 9-69. Cfr. anche ID., *Oltre il linguaggio*, pp. 77-118. Per un confronto tra Severino e Gentile si veda B. De Giovanni, *Disputa sul divenire*. L'impatto di Gentile sul pensiero di Severino è analizzato in J. Salina, *La rinascita dell'idealismo. Spaventa, Croce e Gentile tra ieri e oggi*, soprattutto da p. 158 a p. 170.

6. Un punto di riferimento indiscutibile, in questa cornice, è il fondamentale lavoro di Gennaro Sasso: si veda, in particolar modo, G. Sasso, *Filosofia e idealismo* II, cit.; Id., *Filosofia e idealismo* IV, *Ultimi paralipomeni*, da p. 211 a p. 362; Id., *La potenza e l'atto. Due saggi su Giovanni Gentile*.

7. I più importanti scritti giovanili del teorico dell'attualismo sono i seguenti: G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, cit.; Id., *La filosofia di Marx*. L'opera che, forse più di ogni altra, valorizza in una direzione speculativa, se pur criticamente, i primi testi del pensatore siciliano è quella di A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per un'interpretazione filosofica della storia contemporanea*. Di matrice severiniana, e comunque attenti ad analizzare le prime opere del filosofo siciliano, sono gli scritti di Davide Spanio. Tra questi, si veda: D. Spanio, *Idealismo e metafisica*; Id., *Il mondo come teogonia*. Cfr. anche L. Basile, *La mediazione mancata*. Per quanto riguarda il *Rosmini e Gioberti*, la lettura gentiliana, finalizzata a ricondurre i pensatori del risorgimento alle categorie fondamentali dell'idealismo, è messa in discussione da V. Cuozzo, *Rivelazione ed ermeneutica*; questo contributo, va riconosciuto,

Certo, è non semplice stabilire fino a che punto quanto detto sia vero: la critica si è spesso divisa tra un approccio olistico al sistema gentiliano (maggiormente orientato, per capirci, ad evidenziarne l'assoluta coerenza) e uno, invece, incline a letture gradualistiche del medesimo, o addirittura ad enfatizzare momenti di rottura anche netta⁸. Probabilmente la verità si situa in un'area intermedia: per quanto l'interpretazione "unitaria" sia quella foriera di un numero maggiore di errori e fraintendimenti, sottolineare unicamente i cambiamenti di prospettiva potrebbe portare a disconoscere quello che, in effetti, resta lo spirito generale del tutto, dove le linee di continuità si intrecciano con quelli che sono gli effettivi (e reali) mutamenti di direzione.

Appurato ciò, non ci occuperemo dei lavori del "primo" Gentile, ma inizieremo analizzando quelle che sono le forme dell'attualismo più facilmente riconducibili a una costruzione sistematica. In particolare, ci rivolgiamo ora ad alcuni degli scritti contenuti nell'opera *Riforma della dialettica hegeliana*. Nello specifico, è nel breve saggio *L'atto del pensare come atto puro* (ricavato da alcune conferenze tenute a Palermo alla fine del 1911) che le questioni qui considerate iniziano a delinarsi con una qualche concretezza⁹; si tratta, dunque, di provare a calarsi nel cuore dell'argomentazione, dove la tematizzazione del pensiero, del divenire e della molteplicità ha esiti già ora delicati e non di semplice risoluzione.

La distinzione centrale del testo (che poi, come si vedrà, effettiva distinzione non è) è quella tra pensiero concreto e pensiero astratto: se quest'ultimo "è il pensiero altrui o il pensiero nostro già pensato; ossia in entrambi i casi non

è fin troppo propenso ad esaltare i meriti teoretici del filosofo torinese. Certamente più equilibrato è il bilancio di Marcello Mustè, in *La scienza ideale, Filosofia e politica in Vincenzo Gioberti*, (a giudizio del sottoscritto, è questa probabilmente la migliore monografia tra quelle dedicate ad analizzare la proposta giobertiana). Per un'analisi specifica degli scritti dedicati da Gentile a Marx, resta importante il lavoro di U. Spirito, *Gentile e Marx*. Se Spirito tende a mettere in evidenza la centralità dell'influenza marxiana sul filosofo italiano, diversa è l'impostazione di altri interpreti. Si veda, ad esempio, C. Vigna, *Studi gentiliani*, II, pp. 191-224. Al contrario, quasi apologetico appare il volume di D. Fusaro, *Idealismo e prassi. Fichte, Marx e Gentile*. Ben più rigorose, sono le pagine dedicate alla questione in M. Mustè, *Marxismo e filosofia della prassi*, pp. 103-134.

8. Sostanzialmente sistematica, e quindi "unitaria", è l'interpretazione severiniana (E. Severino, *Attualismo e storia dell'Occidente*, cit.). Anche Del Noce (*op. cit.*), individuando già negli scritti giovanili i fondamenti degli sviluppi futuri, può essere collocato in questo orizzonte; si veda anche A. Negri, *L'inquietudine del divenire*. Tra le interpretazioni più recenti, finalizzate a sottolineare l'evoluzione dell'attualismo gentiliano (probabilmente accentuando anche i momenti di rottura) si vedano i saggi contenuti in V. Vitiello, *Hegel in Italia*; dello stesso autore ci si può riferire anche a Id., *Grammatiche del pensiero. Dalla kenosi dell'io alla logica della seconda persona*, pp. 33-52. "Gradualistica" è anche, indicativamente, la lettura proposta da G. Sasso (*Filosofia e idealismo*, II).

9. G. Gentile, *La Riforma della dialettica hegeliana*, pp. 183-195. Per le riflessioni seguenti, un punto di confronto imprescindibile resta G. Sasso, *La questione dell'astratto e del concreto*, in *Filosofia e idealismo*, II, pp. 165-382, soprattutto pp. 165-203.

propriamente il pensiero reale ma il solo oggetto del pensiero, nella sua astratta oggettività”, il “pensiero concreto è il pensiero nostro attuale”. Differenziazione, questa, certamente cruciale e dagli esiti difficili: cruciale, perché effettivamente si presenta come la base di quanto verrà a svilupparsi nel tempo, ma anche dalle conseguenze ostiche, in quanto radice di possibili aporie e contraddizioni. Proviamo a procedere con ordine.

Un pensiero è astratto, se negato nel suo nesso con l’attualità: ri-pensare il “già pensato”, proprio in quanto tale, significa farlo rivivere “nel pensiero attuale; e cioè solo e in quanto esso non è il pensiero d’una volta, distinto dal pensiero presente, ma lo stesso pensiero attuale, almeno provvisoriamente”. Se così è, dunque, l’astratto non può che risolversi interamente nell’attualità (nella concretezza), destinata a non lasciare nulla al di là di sé, oltre quella che è la realizzazione dell’atto; “sicché pensare un pensiero è realizzarlo; ossia negarlo nella sua astratta oggettività per affermarlo in un’oggettività concreta, che non è al di là del soggetto, poiché è in virtù dell’atto di questo”¹⁰.

Passo questo che può presentare ancora alcune ambiguità: se l’oggettività astratta (quella che prescinde dall’attualità del pensiero) è in se stessa contraddittoria (poiché affermarla è già negarla), parrebbe profilarsi l’idea di una seconda oggettività, inclusa nell’atto del pensiero, come oggettivazione del soggetto medesimo. Un’oggettività che, pertanto, attende di essere spiegata e fondata, evitando di ricadere nella mera astrattezza. In effetti, seguendo questa via, Gentile giunge a parlare di “un’oggettività nuova (la vera o effettiva oggettività) che, se annulla l’attualità del pensiero altrui, o nostro e non più nostro, l’annulla in un nuovo atto di pensiero [...] ed è un membro organico dell’unità immanente di questo”¹¹. Eppure, la conclusione non pare affatto pacifica: se, infatti, la nuova oggettività è realizzazione del pensare in atto (è l’oggetto che è concretamente tale “affermandolo, cioè pensandolo”), da un lato qualsiasi scarto tra l’attualità del pensiero e la sua determinazione oggettiva dovrà essere superato, dall’altro, invece, sarà necessario ribadire una qualche differenza tra i due momenti. Proviamo a spiegarci meglio.

Ammettiamo che effettivamente si dia un qualche “scarto” tra il pensiero come attualità del soggetto e l’oggettività concretamente concepita: in effetti, se quest’ultima è in virtù dell’atto di questo [si intenda: del soggetto], una qualche differenziazione sembrerebbe doveroso porla: la condizione di possibilità non è identica a ciò che è reso possibile da essa. Allo stesso tempo, però, qualsiasi distinzione interna al pensiero nella sua attualità assoluta dovrebbe essere posta o da un qualcosa d’altro rispetto alla concretezza (e altro dal concreto è

10. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, pp. 184-185.

11. Ivi, p. 185.

solo l'astratto: se quest'ultimo, però, fosse causa del concreto finirebbe inevitabilmente per spodestarlo in quanto tale), o dal pensare medesimo come "atto in atto". Se solo quest'ultima strada pare percorribile (se, cioè, il differenziarsi viene ad essere struttura immanente alla concretezza), non però qualsiasi nodo è risolto: se l'oggettività considerata in se stessa (prescindendo dall'attualità del pensare) è pura astrattezza, non altro si dovrebbe dire del soggetto, "separato" dalla sua oggettivazione. In altri termini: condizione di possibilità dell'oggettività concreta (ovvero: il soggetto) e oggettivazione della soggettività (l'oggetto) possono distinguersi solo attraverso un'analisi estrinseca dell'atto, e non, invece, considerando quest'ultimo nel suo realizzarsi effettivo, nell'essere in atto del pensiero. La vera concretezza, e su questo si dirà meglio nelle prossime pagine, non è unificazione di termini (al punto che una nuova oggettività possa rivivere nell'atto del soggetto), ma è negazione di questi e quindi, pertanto, affermazione di un'identità privata del suo distinguersi interno.

Gentile pare accorgersi, almeno in parte di ciò, e gli esiti dell'argomentazione portano a un bivio ostico. Scrive il filosofo siciliano:

il passaggio dal primo momento [...] al secondo momento [oggettività] è il passaggio dal pensiero alla natura. La natura, dunque, considerata nella sua concreta realtà, è il pensiero, che il pensiero comincia a pensare come altro da sé ovvero il pensiero fissato nella sua astrattezza. La natura è astratta; solo il pensiero è concreto¹².

Passo, anche questo, meritevole di grande attenzione. In primo luogo, pare che si debba distinguere tra una concezione *astratta* della natura e una, invece, *concreta* ("la natura considerata nella sua concreta realtà"): distinzione implicita, e che però non può essere trascurata. Se concreta è la natura come "pensiero fissato nella sua astrattezza", astratta, si potrebbe intuire, è l'oggettività intesa come immediata datità, è la realtà considerata eccedente l'atto stesso; reale, in altri termini, è soltanto la *natura pensata*, e non quella che prescinde dal pensiero medesimo e che può essere soltanto immaginata dalla coscienza comune. Senonché, poi, lo stesso pensiero determinato (con il quale la natura verrebbe a coincidere) è colto come astratto, come "altro" rispetto al pensiero concretamente inteso; un'astrattezza che, ancora, nella concreta attualità non può che rivelarsi come nulla, assolutamente impensabile. Se, infatti, "il pensiero fissato nella astrattezza" (identico alla "natura nella sua concreta realtà", e quindi "pensata") avesse una propria "oggettività", nell'essere considerato come tale (vale a dire: se la «natura concretamente pensata» avesse una qualche autonomia all'interno dell'atto), la concretezza medesima sarebbe, in una certa misura,

12. Ivi, pp. 185-186.

“altra” rispetto all’astratto stesso, e quindi finirebbe per smarrire se stessa; la conseguenza, non certo innocua, sarebbe quella di trovarsi al cospetto di una concretezza non davvero concreta, di un’attualità non attuale (in quanto includente in sé il pensiero come “natura”).

Il concreto, dunque, per essere davvero tale, non può che risolvere interamente l’astrattezza, riconoscendola nella sua nullità. Per questa strada, allora, la differenziazione ipotetica tra una concezione non adeguata dell’oggettività e una invece fondata si rivela quantomeno superflua: l’“oggettività concreta” è identica all’astrattezza del pensiero pensato, e quindi non è davvero “concreta”, ma nemmeno “oggettiva”. Il problema centrale, in sintesi, viene a consistere nella determinazione dell’atto, nella sua oggettivazione. Se quest’ultima viene realmente ammessa (se il momento astratto si costituisce come tale all’interno dell’attualità), allora è la concretezza a mancare; se, invece, l’astratto è interamente negato nel concreto, allora la natura (il pensiero pensato/affermato e definito come tale) altro non è che mera illusione, e un’“oggettività concreta” non può darsi in alcun modo, neppure sotto le vesti del “pensiero che il pensiero comincia a pensare come altro da sé”.

Del resto, Gentile pare incamminarsi per questa seconda via, sostenendo che “l’errore è del pensiero impensabile [...] di ciò che altri pensa e noi non possiamo pensare, o che pensammo già noi, ma ora non riusciamo più a pensare”, e introducendo così la formula della “*natura sive error*”, che è poi l’esplicita dichiarazione dell’inconsistenza della natura medesima: inconsistente poiché astratta, e quindi necessariamente risolta nella concretezza. Da qui, dunque, il pensatore italiano arriva a stabilire che “la necessità espressa dalla vecchia logica nella legge d’identità è una necessità astratta [...] il principio d’identità $A=A$ enuncia una necessità relativa a quello che s’è detto pensiero astratto, cioè alla natura, che, per definizione, è la negazione del pensiero e non può ammettere perciò in sé logica di sorta. $A=A$ è la legge dell’errore nella sua astrattezza”¹³. Ed è questa una conclusione molto lontana da quelli che saranno gli esiti del primo volume del *Sistema di logica*: il pensiero dell’identità è qui assorbito nella vacuità della natura, nell’astrattezza che non può non essere oltrepassata nel riconoscerla come errore¹⁴. Il pensiero pensato (astratto dalla viva concretezza

13. Ivi, p. 187.

14. La riduzione della natura ad “astratto”, da parte di Gentile, ha un suo significato in quello che è il contesto del “nuovo idealismo”, di certo molto lontano dalla prospettiva di una possibile Filosofia della natura. Si vedano, a tal proposito, le seguenti considerazioni di Croce: “il problema, dal quale la filosofia della natura è sorto, manca di consistenza. Sarebbe, infatti, mal sorto se non ci trovassimo innanzi i concetti di natura esterna, di forze fisiche, di elementi chimici, di enti inorganici e organici, di minerali, vegetali e animali, e via discorrendo, se non ci sforzassimo di intenderli razionalmente? Ora se si dimostra che codesti concetti non possono e non debbono essere intesi razionalmente, perché non sono veri e propri concetti, il problema del costruire una filosofia della natura cade” (B.

dell'atto) è la negazione del pensiero stesso: negazione impraticabile, in realtà, poiché già tolta nel semplice affermarla.

Eppure, anche qui gli aspetti delicati non mancano, e il ragionamento rischia di smarrirsi per una via senza uscita. Se infatti – argomenta Gentile – “quello che attualmente pensiamo, se lo pensiamo, lo pensiamo come verità”, allo stesso modo si arriva a dire che “solo accorgendomi di un errore, e perciò liberandomene, io conosco una verità, e cioè penso”. E ancora: “In questo nodo vitale che lega all'errore (astratto) la verità (concreta), è la radice del pensiero, e la legge fondamentale della logica”. Si tratta di una situazione aporetica: da un lato, l'errore (la “natura sive error”) è posto nella sua astratta impensabilità (e non può che essere, allora, un “nulla”), dall'altro esso si trova in una sintesi (in un “nodo vitale”) con la concretezza della verità. La problematicità del passo (per usare un eufemismo) dovrebbe emergere non difficilmente. Ad essere non comprensibile, in particolar modo, è come l'*impensabile*, l'“astratto” possa costituirsi come condizione di possibilità per l'attuazione del vero: un concreto che necessitasse dell'errore, per essere tale, sarebbe destinato eternamente all'astrattezza, all'impossibilità di essere davvero sé. “Il nodo vitale” non può che essere, correggendo Gentile, il “vero concreto”, distinguendosi, dunque, dal concreto che necessita dell'errore per poter essere tale (e che, quindi, propriamente concreto non è mai)¹⁵.

Insomma, il pensiero gentiliano si trova qui ancora in un'ambiguità strutturale: la natura è l'impensabilità dell'errore, ma anche la “radice” del pensiero. Radice impossibile, e però in qualche modo affermata: è l'immediatezza da sempre risolta e però anche essenziale nella sua astrattezza. Oscillazione, questa, davvero faticosa da sostenere e che, però, deve essere presa sul serio, se si

Croce, *Noterelle di critica hegeliana*, p. 376).

15. Scrive Sasso: “[...] Nella sua stessa determinatezza il divenire richiede ed anzi esige di concludersi non già, come ci si aspetterebbe, nella sua concretezza medesima, ma, di volta in volta, in una determinatezza ulteriore, diversa, come che sia, dalla sua; e che non può essere definita se non 'astratta' [...] Non solo infatti è necessario che l'essere sia divenire e, signoreggiato e incluso nell'ambito della propria giurisdizione, tenga fermo dentro di sé il non essere, che è soltanto un termine della sua energia sintetica (e al di fuori di questo non è concepibile). Necessario è altresì, e non meno, che nell'entrare che il pensante fa nella determinatezza (astratta) del pensato, questa energia sintetica si risolve, e, mentre il non essere sfuma senza che si possa e si sappia darne conto, l'essere rimanga unico padrone del campo risolvendo nella perfetta immobilità del suo circolo insuscettibile di progresso l'intera realtà” (G. Sasso, *La questione dell'astratto e del concreto*, pp. 180-181). Per questa via, parrebbe concretizzarsi l'esito paradossale indicato da Donà, se pur con un intento teorico differente rispetto al nostro: “Eppure [...] dobbiamo pur rilevare che è proprio il finito a uscire vincitore dalla lotta con l'infinito. Appunto perché in grado di costringerlo a farsi 'altro' dal finito medesimo (come suo “presupposto”, per l'appunto). Di fatto, insomma, il finito esce vincitore dalla lotta con l'infinito perché riesce a de-finire quello che nega (ossia, l'in-finito). Poiché è il finito a subordinare a sé l'infinito, e dunque il movimento – il quale, per realizzarsi, avrà sempre bisogno di un ordine finito e in qualche modo de-terminato” (M. Donà, *Un pensiero sublime. Saggi su Giovanni Gentile*, pp. 52-53).

intende cogliere l'evoluzione del ragionamento del Nostro¹⁶. Tra queste righe, infatti, si profila quello sarà forse la ragione principale dei travagli del teorico dell'attualismo: la relazione tra l'unità dell'atto e il mantenimento di una qualche differenziazione al suo interno. Problema che, al di là di quelli che sono gli sviluppi della proposta, resta forse il nucleo della speculazione di Gentile, e probabilmente anche il motore di modifiche e ripensamenti.

Se in questo testo la messa in evidenza dell'astrattezza della natura (identificata con il pensiero "fissato", "pensato") è certamente in primo piano, le esigenze opposte (quelle che troveranno una loro sistemazione più compiuta nel *Sistema di Logica*) non sono assenti:

ogni atto di pensiero è negazione di un atto di pensiero: un presente in cui muore il passato: è quindi unità di questi due momenti. Togliete il presente e avrete il passato (la natura astratta), togliete il passato e avrete il presente vuoto (il pensiero astratto ossia un'altra natura)¹⁷.

Sintesi che vorrebbe essere accomodante, ponendo in salvo esigenze plurime, ma che si rivela decisamente critica: se astratta è l'unità privata dei suoi "momenti", a maggior ragione la è quella che dei "momenti" necessita per poter essere sé. Questione che si complica ulteriormente, se si arriva a comprendere che ciò che caratterizza strutturalmente l'unità concreta è anche ciò che, in quanto mera astrattezza, mai può veramente essere, annullandosi (si annulla, in quanto non è in alcun modo) nel processo del pensiero, colto nella sua attualità: se l'impensabile è pensato nell'essere posto come tale, se l'errore è tolto nel riconoscerlo, allora, a rigore, solo la verità è, e non come sintesi di passato e presente (di astrattezza e concretezza), ma anzi come il concreto che è semplicità assoluta, come identità che esclude qualsiasi (auto) determinazione, che sia "altro" rispetto all'affermarsi dell'Identico.

Le conseguenze di tutto ciò non sono semplici da accettare, e si può allora capire quella che è l'inquietudine di fondo dello spirito di Gentile: la fondazione della "*natura sive error*" sembra dover condurre alla negazione più radicale possibile di qualsiasi molteplicità immanente all'atto di coscienza (a partire dalla differenziazione fondamentale tra pensante e pensato). Giunti a questo punto, si tratta di analizzare alcuni degli sviluppi successivi della riflessione gentiliana, mettendone in evidenza le ulteriori chiarificazioni concettuali, ma anche l'inasprirsi di cruciali difficoltà, qui ancora abbozzate¹⁸.

16. Si vedano le considerazioni in C. Vigna, *Studi gentiliani*, vol. 1, pp. 87-100; G. Sasso, *Filosofia e idealismo II*, da p. 195.

17. G. Gentile, *L'atto del pensare come atto puro*, p. 188.

18. Cfr. G. Sasso, *La questione dell'astratto e del concreto*, pp. 214-215.

2. Verso una “nuova” oggettività: dalla Teoria generale dello Spirito come Atto puro al Sistema di Logica

Nel primo scritto qui considerato, il pensiero pensato, “fissato nella sua astrattezza”, e dunque non coincidente con la concretezza del pensare attuale, è abbassato al livello della natura, e identificato, pertanto, con l’errore. Se quest’ultimo, poi, è l’impensabile inevitabilmente superato nell’atto, se l’errore è “negazione del pensiero” (negazione auto-contraddittoria, poiché parla è già negarla), allora la conseguenza rigorosa di tutto ciò dovrebbe essere l’inconsistenza assoluta dell’astratto e la dichiarazione della sua nullità. Eppure, si è visto, nella trattazione gentiliana le incertezze non mancano, e rischiano di condurre ad esiti aporetici, se non propriamente assurdi: la natura negata è, in qualche modo, riaffermata, proprio come essenziale alla negazione medesima. L’errore è limite inconcepibile, ma anche radice della verità; la logica dell’astratto è pieno fraintendimento della concretezza, ma anche “momento” della sintesi costitutiva di questa. Sono queste esigenze non facilmente conciliabili, ma che Gentile conserverà e svilupperà nei lavori posteriori, se pur mutando (anche significativamente) l’accento delle argomentazioni. Stando a quanto analizzato finora, infatti, se l’identificazione tra l’errore (la “*natura sive error*”) e il pensiero pensato pare guidarci alla risoluzione completa di questo, anche le sorti del pensiero pensante (del soggetto che è “condizione di possibilità” dell’oggettualità) sembrano dubbie: può esservi soggettività, se l’oggetto (l’astratto) è nullo? Il rischio, per provare a chiarire meglio, è quello di vedere dileguare l’interessa del processo, trovandosi al cospetto di una sintesi “di nulla”, e quindi, in verità, di una non-sintesi. La soluzione temporaneamente data dal filosofo siciliano a questo possibile problema (che offriva non poco materiale all’accusa di “misticismo” rivolta da Croce a Gentile¹⁹) si rivela, però,

19. Nel saggio polemico *Intorno all’idealismo attuale*, pubblicato nel novembre del 1913 ne «La Voce», scrive Croce: “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, frazionandolo in una serie di fattori o di facoltà e riunendo poi queste in un’astratta cooperazione, il consenso continuerebbe. Anch’io ho per fermo che le forme dello spirito prendono significato l’una all’altra, e che la volontà non esiste e non è concepibile senza il pensiero, né questo senza quella, né il pensiero senza la fantasia, né la fantasia senza il pensiero, e via discorrendo: donde il concetto che svolgo dello spirito come circolarità e ricorso. 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 (unità nella distinzione), ma la concretezza senza concetto. Voi volete starvene immersi nell’attualità, senza veramente pensarla; perché pensare è unificare distinguendo o distinguendo unificando, il che voi considerate come trascendere l’attualità. Perdonate; ma codesta è la schietta posizione mistica, e si esprime, o piuttosto non si esprime, nell’Ineffabile. Il vostro atto puro, che voi chiamate Pensiero, si potrebbe del pari chiamarlo Vita, Sentimento, Volontà, o in qualunque altro modo, perché ogni denominazione, importando

difficilmente sostenibile: l'errore è pensato e anche tolto, proprio nel riconoscerlo come tale. L'affermazione dell'errore è il riproporsi delle verità e quindi, ancora, il pensiero di un errore ulteriore, a sua volta negato nella concretezza del processo. Conclusione debole, appunto, perché se l'errore (qui coincidente con il pensato, con la logica astratta) è nullo già nel momento stesso in cui lo si afferma tale, allora soltanto la verità "è", e il processo (il "nodo vitale tra passato e presente" o, per dire in altro modo, la sintesi tra concreto e astratto) si rivela, in realtà, nient'altro che la presenza sempre identica del Vero²⁰.

Gentile, come si è notato, intende evitare quest'ultima conseguenza, e anche da qui ha avvio il ripensamento teoretico degli anni successivi. Se ne *L'Atto del pensare come atto puro*, l'immediatezza della natura equivale all'astrattezza del logo, con gli esiti che si sono indicati, nella *Teoria generale dello Spirito come atto puro*, inizia a profilarsi una distinzione esplicita tra i diversi concetti: da un lato, infatti, l'immediatezza della natura è sempre più abbandonata all'astrattezza dell'errore, mentre il pensiero pensato si trova in una posizione ancora ambigua e tendente, però, a una sua progressiva riabilitazione. È opportuno, data la complessità della questione, procedere con ordine.

In prima battuta (ed è questo un passaggio decisivo della speculazione di Gentile), lo spirito viene definito "come sempre individualità concreta, storica;

una distinzione, è qui non solo inadeguata, ma indifferente [...] Per uscire dall'Ineffabile, per dare impronta idealistica al misticismo dell'attualità, dell'immediata sensazione che è percezione che è concetto che è volontà che è tutto, per poter chiamare l'atto Pensiero, voi tentate di dedurre e opporre, nell'atto, la natura e il meccanismo. Ma in quale modo? La natura, voi dite, considerata nella sua concreta realtà, è il pensiero che il pensiero comincia a pensare come altro, ovvero il pensiero fissato nella sua astrattezza: il pensiero non già come pensiero ma come pensato, non più come atto ma come fatto, non più come presente ma come passato. Ora questa deduzione del concetto di natura è altrettanto breve, impacciata e oscura quanto il famoso passaggio hegeliano dal Logo alla Natura, che poi si è assodato non era passaggio di sorta, ma salto. Come l'atto diventa fatto, come la spiritualità meccanismo, come l'attualità si rompe e dà origine a un passato?" (Si fa qui riferimento all'edizione di M. Lancellotti, *Croce e Gentile. La distinzione e l'unità dello spirito*, pp. 102-104). Se si fa astrazione dai toni più marcatamente polemici, o anche retorici, certamente presenti nel prosieguo dell'intervento crociano, la rilevanza teoretica della critica del filosofo di Pescasseroli non merita affatto di essere sottovalutata. Per una ricostruzione dettagliata e recente dell'intera polemica tra i due pensatori cfr. G. Cacciatore, *La polemica sulla Voce tra filosofi amici* (disponibile online).

20. Nella sua replica all'intervento crociano (*Intorno all'idealismo attuale. Ricordi e confessioni. Lettera a Benedetto Croce*, ne «La Voce», dicembre 1913), Gentile scrive: "Non ci sono io e il mio pensiero: ma io sono il mio pensiero: che non è un essere, e tanto meno qualcosa, ma un processo: il processo. Fuori di questo processo non solo non ci sono Io, quell' Io che tu fai soggetto ora del vedere e ora dell'agire, ma non c'è niente; perché tutto quello che si può pensare, è posizione di questo processo, cioè, in concreto, lo stesso processo [...] Di qui non s'esce: ma qui c'è tutto in tutte le sue distinzioni, che io non conto, perché, infatti, come distinzioni interne al tutto, non hanno numero" (in M. Lancellotti, *Croce e Gentile*, pp. 142-143). Sul ruolo della distinzione, all'interno della proposta filosofica di Croce e Gentile, si veda G. Sasso, *Gentile, Croce e la distinzione*, in *Filosofia e idealismo*, IV, pp. 211-268.

soggetto che non è pensato come tale, ma attuato come tale. Non, dunque, spirito e fatto spirituale è la realtà spirituale, oggetto del nostro conoscere: ma, puramente e semplicemente, spirito, come soggetto. E come tale essa non è conosciuta se non al patto che s'è detto: in quanto la sua oggettività si risolve nell'attività reale del soggetto che la conosce²¹. Si tratta di un'intuizione pregnante, probabilmente uno dei principi maggiormente solidi della speculazione di Gentile e in grado di favorire sviluppi molteplici. Allo stesso tempo, però, calandosi in un'analisi più dettagliata, gli interrogativi non tardano a emergere.

Se “la realtà spirituale” è soggettività in atto (“[...]puramente e semplicemente, spirito, come soggetto”), e se l’“oggettività si risolve nell'attività reale del soggetto che la conosce”, non essendo, invece, propriamente pensabile come “fatto spirituale”, allora, per essere rigorosi, oggettività (intesa come “altro” dalla soggettività) non può in alcun modo concepirsi²²: se, in altri termini, il soggetto è il realizzarsi stesso dell'oggetto e se, allo stesso modo, l'oggettività altro non è che attuarsi della soggettività, allora qualsiasi distinzione tra i due si rivela vacua, nella sostanza sterile²³.

L'insistenza dell'Autore, in numerosi passi, sull'irriducibilità del pensiero pensante al pensiero pensato rappresenta probabilmente il cuore pulsante dell'attualismo gentiliano, almeno in questa fase²⁴: in estrema sintesi, l'atto del pensare non è definibile, non è concettualizzabile, essendo anzi “ciò” che rende possibile qualsiasi concettualizzazione. La tesi è solida, e però è il medesimo punto a risultare daccapo fragile: il destino del pensato, nel “suo” non poter manifestare l'essenza più profonda dello spirito. Proviamo ad argomentare. In virtù di cosa, in primo luogo, il “pensato” è tale? Certamente, e su questo Gentile è piuttosto chiaro, in virtù dell'atto che *si* realizza, non lasciando sussistere alcunché al di fuori della concreta e attuale processualità. Se

21. G. Gentile, *Teoria generale dello Spirito come atto puro*, in *L'attualismo*, cit., pp. 71-326, p. 90.

22. “Bisogna distinguere tra conoscere e conoscere: tra il conoscere che risolve il conosciuto nello stesso conoscere (che è il vero conoscere) e il conoscere che mantiene il conosciuto come oggetto opposto all'attività conoscitiva (che è il falso conoscere del naturalista). Il primo conoscere è vero conoscere perché realizzazione della libertà del soggetto, e quindi realizzazione del soggetto; il secondo non è vero conoscere perché riesce alla limitazione del soggetto, con la posizione di un oggetto che, nella sua irriducibilità al soggetto, dimostra che questo incontra un ostacolo insuperabile alla propria realizzazione: ostacolo che è un inconoscibile appunto perché il realizzarsi del soggetto non è altro che l'atto del conoscere” (G. Gentile, *Intorno all'idealismo attuale*, cit., in M. Lancellotti, *Croce e Gentile*, p. 132).

23. Si veda G. Sasso, *La questione dell'astratto e del concreto*, soprattutto da p. 248.

24. “Il punto di vista trascendentale è quello che si coglie nella realtà del nostro pensiero quando il pensiero si consideri non come atto compiuto, ma, per così dire, quasi atto in atto. [...] Ogni tentativo che si faccia, si può avvertirlo fin da ora, di oggettivare l'Io, il pensare, l'attività nostra interiore, in cui consiste la nostra spiritualità, è un tentativo destinato a fallire, che lascerà sempre fuori di sé quello appunto che vorrebbe contenere” (G. Gentile, *Teoria generale dello Spirito come atto puro*, p. 82).

così è, dunque, la natura del pensiero pensato (del “fatto spirituale”) non può che essere la *medesima* dello Spirito, per quanto impotente a racchiudere in sé il Senso della concretezza. In prima battuta, si potrebbe essere tentati di fare del pensato la parte di una totalità più ampia; soluzione insufficiente, poiché in fondo destinata a immobilizzare l’Essere, non potendo rendere ragione del divenire, ovvero di ciò che il filosofo siciliano intende fondare, invece, nella sua più piena autenticità. Al contrario, se l’Essere è concretamente nel proprio “farsi” (se è, pertanto, “non-Essere”), allora non vi è “parte” che possa in alcun modo resistere alla processualità, che “è” l’intero; il pensato come fissarsi dello Spirito, come sua oggettivazione nello svolgimento, non può che essere in se stesso contraddittorio, “già mosso”, e quindi “non fissato”. Ora, se il “ porsi” della parte è “identico” alla sua negazione, allora la fissazione del pensato come oggetto non può non coincidere con la sua inconcepibilità; la natura del pensato è la medesima dell’attualità pensante, proprio perché non sporge in nessun modo da essa (o in essa).

Seguendo queste prime indicazioni, allora, gli esiti inevitabili non sembrano affatto diversi da quelli visti nello scritto precedente, con la realtà del pensiero pensato da immedesimare con quella della natura e dell’errore, con il rischio di ritrovarsi in bilico tra la negazione più piena di qualsiasi “differenza”, e il riconoscimento dell’astratto come necessario, se pur in quanto obbligato ad essere tolto. Allo stesso tempo, però, alcuni passaggi del testo sembrano essere orientati alla fondazione di una più esplicita fondazione del “pensato” come momento essenziale dello spirito, gettando le basi, così, a quelli che saranno gli sviluppi speculativi del *Sistema di logica*²⁵. Si veda il seguente passo:

25. Secondo Vigna, “resta vero che la Logica rappresenta, nella storia del pensiero gentiliano, lo sforzo più potente di rivalutazione del pensato o dell’astratto, che la Teoria finiva per respingere nel nulla. Ma, convien ribadire, non siamo di fronte ad una svolta clamorosa, bensì di fronte ad un cresciuto equilibrio” (C. Vigna, *Studi gentiliani*, vol. II, p. 229). Secondo Bontadini, come noto, con il *Sistema di Logica*, l’attualismo gentiliano avrebbe raggiunto la sua forma più matura, lasciando emergere il suo valore prettamente “metodologico” e prendendo le distanze dagli eccessi creazionistici e teologici delle opere precedenti (Si vedano gli scritti raccolti in: G. Bontadini, *Studi sull’idealismo*; Id., *Dall’attualismo al problematicismo*; Id., *Dal problematicismo alla metafisica*). In realtà, la prospettiva bontadiniana appare, quantomeno in un’ottica esegetica, poco credibile. Con il SL vengo-no effettivamente superate (almeno in termini di “coerenza”) non poche ambiguità ancora presenti nella TGS, senza che questo, però, si traduca minimamente in un abbandono o in una rivisitazione davvero sostanziale della dialettica, come il pensatore cattolico supporrebbe; al contrario, le nuove conclusioni di Gentile finiscono probabilmente per radicalizzare gli esiti problematici delle prime opere (esplicitando, ormai chiaramente, la volontà di salvaguardare l’oggettività dell’astratto, senza però riuscire effettivamente nell’intento). Sulla problematicità del passaggio dalla TGS alla SL, si veda G. Sasso, *La questione dell’astratto e del concreto*, cit.; dello stesso autore anche Id., *Gentile: le due logiche e il loro rapporto*, in *Filosofia e idealismo IV*, pp. 269-314. Cfr. anche V. Vitiello, *Dall’io-penso all’io-sento. Giovanni Gentile*, in *Grammatiche del pensiero*, soprattutto pp. 39-47.

L'autoconcetto, in cui soltanto lo spirito, cioè tutto, è reale, è acquistar coscienza di sé; e questo Sé non è pensabile anteriormente e separatamente dalla coscienza di cui è oggetto nell'autoconcetto. Il quale si realizza dunque realizzando il proprio oggetto, o, dicendo altrimenti, si realizza come posizione di sé soggetto e di sé oggetto. Questo è l'Io, la realtà spirituale: identità di sé con sé; non identità immediatamente posta, sibbene identità che si pone. È riflessione: sdoppiarsi come sé ed altro, e ritrovarsi nell'altro. Il Sé che fosse sé senza essere l'altro, evidentemente non sarebbe neppur sé, perché questo è in quanto è l'altro. Né l'altro, poi, sarebbe l'altro, se non fosse lo stesso sé, poiché l'altro non è pensabile se non come identico al soggetto, e cioè come lo stesso soggetto quale questo ritrovasi innanzi a sé, ponendosi realmente²⁶.

Il brano qui riportato è denso di implicazioni teoriche e di problematiche cruciali, nell'ottica di un riassetto degli equilibri interni alla proposta attualistica. Se nel saggio precedentemente analizzato (ma anche in altri luoghi della *Teoria*²⁷), l'affermazione della coincidenza tra il pensato e la *natura sive error* sembrava prevalere sull'esigenza di fondare uno spazio effettivo per l'autonomia e la sussistenza dell'astratto in quanto tale, ora la prospettiva indicata si avvicina a un rovesciamento sostanziale: l'attualità dello Spirito viene a consistere nel realizzarsi concreto dei termini (soggetto e oggetto), che di esso sarebbero momenti essenziali²⁸.

In sintesi: il processo in atto del pensare è concepibile esclusivamente come "farsi oggetto" del soggetto e, specularmente, come "farsi soggetto" dell'oggettualità. L'"identità di sé con sé" (detto in altro modo: di "sé" come soggetto e di "sé" come oggetto) è il profilarsi dello Spirito come processo sintetico di momenti non pensabili separatamente (viventi, cioè, unicamente nel nesso che li

26. G. Gentile, *Teoria generale dello Spirito come Atto puro*, p. 299.

27. In un luogo avanzato dell'opera si legge quanto segue: "Intendendo per forma e per materia quello che intende Kant, chiamando cioè forma l'attività trascendentale dello spirito onde si costituisce un 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, né come materia formata, cioè elaborata dall'attività della forma, né come materia grezza, originaria, su cui par che debbasi ancora esercitare tale attività. La materia è posta e risolta dalla forma. Sicché 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. 294).

28. "Chi dice soggetto, dice insieme oggetto. Nella stessa autocoscienza il soggetto oppone sé come oggetto a sé come soggetto; e se nel soggetto è l'attività della coscienza, l'oggetto suo, nella stessa autocoscienza, gli si oppone come negazione della coscienza, ossia come realtà inconsapevole (relativamente, almeno, alla coscienza che è propria del soggetto). E sempre l'oggetto si contrappone al soggetto in guisa che, quantunque concepito come dipendente dalla stessa attività di questo, non gli sia dato partecipare alla vita ond'è animato il soggetto [...]" (Ivi, p. 206).

tiene avvinti), neppure da risolvere in un'identità "astratta", ovvero svuotata di qualsiasi differenziazione; solo nel proprio essere "altro da sé", ma anche "identico", l'Io è realtà concreta e in divenire (anzi: è il divenire medesimo), poiché il "Sé che fosse sé senza essere l'altro, evidentemente non sarebbe neppur sé, perché questo è in quanto è l'altro".

Al di là delle intenzioni, però, la soluzione raggiunta risulta non poco problematica. In primo luogo, se l'Io è uno "sdoppiarsi", gli elementi da considerare in una valutazione teoretica sono tre: il "sé" come soggetto, il sé come "altro" (l'oggetto) e il vero Sé come sintesi tra i primi due (l'"identità di sé con sé"). Come è chiaro, poi, il terzo momento non si giustappone, semplicemente, ai primi due, costituendone anzi la radice e la forza propulsiva; più precisamente, non vi è sintesi di termini "presupposti", ma anzi la generazione di questi è identica all'auto-generarsi dello Spirito. Se così è, se soggettività e oggettività sono il volto dell'"identità che si pone", allora è davvero legittimo rivendicare tale "unità nella dualità" (o, se si preferisce, di "dualità nell'unità")²⁹?

Per cominciare, se Gentile afferma che "l'*altro* non è pensabile se non come *identico* al soggetto", completa poi il ragionamento, evidenziando come tale "identità" coincida con il fatto che questa "ritrovasi innanzi a sé, ponendosi realmente". Si tratta del tentativo (forse disperato) di mettere in salvo istanze non facilmente conciliabili, arrivando a congiungere l'"essere identici" di soggetto e oggetto, con il " porsi reale" del primo come "altro da sé" (come oggetto, appunto). In sintesi: la vera "identità" è tale nell'essere reale "differenza". Se questo, almeno nei propositi, teoricamente può permettere a Gentile di armonizzare l'esigenza di unità con quella di salvaguardare la ricchezza delle determinazioni, il dubbio che il filosofo non riesca nell'intento si affaccia rapidamente.

Innanzitutto, il circolo dell'Io (l'auto-concetto che si coglie come identico nell'altro da sé) implica che ciascuno dei termini coinvolti nel processo (soggetto pensante e oggetto pensato) possa essere soltanto "in funzione" dell'affermazione del proprio opposto: così come il soggetto coincide, in ultima analisi, con l'oggetto (poiché in esso si realizza proprio come "soggetto"), allo stesso modo quest'ultimo altro non è che la reale espressione della soggettività.

Una qualche "differenza" tra soggettività e oggettività, del resto, non può che essere ribadita; se essa, inoltre, avesse un valore strettamente linguistico (se, vale a dire, il soggetto e l'oggetto fossero soltanto sinonimi, per indicare

29. "Il rapporto poi del soggetto con l'oggetto è quel rapporto di condizionalità, che solo è dato effettivamente di concepire, importando esso l'unità e la dualità insieme, e non obbligando perciò il pensiero né a fermarsi nell'unità che è assurda, né a finire nell'astratta dualità, egualmente assurda perché riproduce in ogni suo elemento la posizione stessa dell'unità. Esso è, evidentemente, il rapporto della sintesi a priori propria dell'attività del pensiero, che si realizza nell'opposizione del soggetto e dell'oggetto, di sé e dell'altro da sé". (Ivi, p. 249).

la medesima realtà concettuale), l'argomentazione gentiliana si rivelerebbe alquanto futile, e lo "sdoppiarsi" ipotetico del pensiero, altro non sarebbe, in verità, che uno sterile duplicarsi del... vocabolario! È evidente che non può essere questa l'intenzione speculativa del filosofo: soggettività e oggettività sono (o vorrebbero essere) le effettive "posizioni" (identiche, ma anche diverse) dell'Auto-concetto. "Identiche", in nome dell'unità dell'Atto; diverse, in quanto capaci di articolare e determinare lo Spirito.

Resta da capire meglio, dunque, se tale equilibrio sia teoricamente sostenibile o se, invece, sia destinato a spezzarsi. In prima battuta, si potrebbe interpretare la dinamica dell'autoconcetto come sintesi di termini in sé costituiti; il soggetto sarebbe necessariamente legato all'oggetto, ma, nonostante ciò, non cesserebbe di essere proprio il soggetto! L'astrazione, per questa via, consisterebbe nel separare i poli della sintesi (nel non riconoscere, vale a dire, il nesso inevitabile tra di essi), ma non nel concepirli come componenti della dialettica reciprocamente irriducibili. Se così fosse, pertanto, la mediazione del pensiero dovrebbe includere una duplice realtà "immediata" (il soggetto pensante e l'oggetto pensato) e, però, sempre "da mediare". Si tratterebbe, cercando di essere il più possibile chiari, di comprendere il movimento come il passare (sempre in atto) dal punto A al punto B, per poi riconoscersi nell'identificazione, mai staticamente data, AB-BA; l'essere necessariamente in moto (il pensare come non arrestabile in alcunché) non dissolverebbe gli opposti, ma li lascerebbe vivere come tali, se pur nel vincolo che fa sì che l'uno non possa essere senza l'altro.

In effetti, nella costruzione speculativa di Gentile qualcosa spinge in una direzione quantomeno analoga, e nel passo citato potrebbero essere individuate le premesse teoriche degli sviluppi futuri. Se così fosse, però, ecco che la fondazione dell'assoluto (poiché non limitato da altro) ed eterno (poiché non rappresentabile come successione temporale) divenire verrebbe a confliggere con l'ammissione di un "qualcosa" di non interamente assorbito nel divenire medesimo: soggetto e oggetto dovrebbero "fissarsi" non come effimere e vuote astrazioni, ma come i solidissimi punti di appoggio della dialettica. Nella sostanza, il pensiero, pur riconoscendosi come identificazione degli opposti, sarebbe costretto a cedere alla resistenza (magari minima o istantanea, ma comunque decisiva) dei termini coinvolti, impossibili da negare integralmente. Se così non fosse (se, vale a dire, soggetto e oggetto fossero destinati alla dissoluzione), l'impianto gentiliano non potrebbe non assestarsi nuovamente sull'assimilazione del pensato all'errore (l'essere oggettivo espresso dalla formula "*natura sive error*"), con il rischio concreto, però, di ridurre a parvenza (da

sempre) negata qualsiasi determinazione dell'unità spirituale³⁰. Esplicitiamo il tutto con maggiore calma, onde evitare fraintendimenti pericolosi.

Ripercorrendo quanto visto finora, si potrebbe individuare, in linea di massima, un'immutata esigenza alla base dell'attualismo: armonizzare il principio dell'unità dell'atto con la negazione della sua omogeneità. A modificarsi, se mai, è la soluzione cercata per tale problema. Gentile, probabilmente, si convince progressivamente dell'inadeguatezza delle conclusioni raggiunte degli scritti "giovanili", incapaci di fornire una convincente difesa rispetto alla sempre incombente accusa di misticismo. Si è visto come nel saggio *L'Atto del pensare come atto puro* il pensatore siciliano avesse cercato di coniugare l'astrattezza dell'errore (del pensato) con la sua inevitabile affermazione, come condizione per il pensare medesimo. Come si è cercato di argomentare, però, questo primo risultato non poteva soddisfare le rigorose richieste del *logos*: l'impen-sabile finiva per essere pensato, l'impossibile si configurava come condizione (assurda) per l'attuarsi del vero. Per uscire da questo tormento speculativo, il filosofo tenta con fatica di allentare sempre più il nesso tra l'errore e l'astratto,

30. In tutto ciò, un nodo rilevante e molto difficile da sciogliere è quello concernente il delicatissimo rapporto tra movimento e immobilità, al fine di una adeguata fondazione del divenire. Si veda il seguente passo: "Per noi invece [rispetto alla posizione platonica e aristotelica] il vero pensiero non è il pensiero pensato, che Platone e tutta l'antica filosofia considerano per sé stante, presupposto del pensiero nostro che aspira ad adeguarvisi. Per noi il pensiero pensato suppone il pensiero pensante; e la vita e verità di quello sta nell'atto di questo. Il quale nella sua attuosità, che è divenire o svolgimento, pone bensì come suo proprio oggetto l'identico, ma appunto mercé il processo del suo svolgimento, che non è identità, cioè unità astratta, ma, come si è detto, unità e molteplicità insieme, identità e differenza. Concetto paradossale, e addirittura scandaloso, che par violare in maniera flagrante il principio di non contraddizione, condizione di vita di ogni pensiero. E pure concetto correttissimo, ove si consideri il profondo divario tra il concetto di pensiero pensato, per cui il principio di non contraddizione ha un senso, e quello di pensiero pensante, atto dell'Io trascendentale; al quale il principio di non contraddizione non può applicarsi, senza che esso, da pensiero pensante, che è attività, discenda a pensiero pensato, che è termine, in sé astratto, dell'attività, e presuppone questa [...]" (Ivi, pp. 116-117). In questo brano, il principio di non contraddizione aristotelico mantiene il suo significato soltanto all'interno della dialettica dell'Atto. Per tale via, però, si presentano non poche difficoltà: se l'immobilità dell'essere (del "pensato") è inclusa all'interno dell'eterno divenire dell'atto, allora quest'ultimo dovrà contenere al suo interno (dal momento che niente è pensabile come eccedente il pensare medesimo come divenire) un qualcosa di assolutamente non diveniente. In altri termini, l'assoluto divenire non potrebbe mai configurarsi come davvero tale, racchiudendo in sé una sorta di limite invalicabile. Anche in questa direzione, dunque, ci si trova al cospetto di un bivio: o l'immobilità del "pensato" è risolta interamente nel "movimento" (riducendosi, così, a mera parvenza, a un'illusione di immobilità; così facendo, però, non sarebbe inevitabile estromettere il pdnc da qualsiasi considerazione filosofica?), oppure (e l'intenzione gentiliana parrebbe essere questa) essa mantiene la sua validità, ma solo nel perimetro tracciato dalla dialettica stessa, ovvero da ciò che, secondo la logica dell'attualismo, non ammette nulla che sia "altro" dal divenire, e quindi dal movimento stesso. Per approfondire queste questioni si veda V. Vitiello, *Giovanni Gentile. Dall'io-penso all'io-sento*.

augurandosi così di conquistare definitivamente la concretezza dell'Atto³¹. In realtà, il dilemma si ripresenta con prepotenza.

In questa (parzialmente) nuova cornice, infatti, a dover essere ridefinito è, nella sostanza, il "rapporto logico" tra la sintesi del pensare e i "momenti" che ne articolano la dialettica (configurando, così, lo "sdoppiarsi" dell'Atto). Come si è osservato, il tormento speculativo di Gentile, dunque, è relativo alle aporie che derivano dalla fondazione del divenire come "assoluto" e dalla concomitante necessità di tutelare un certo spazio teoretico per la molteplicità. L'"immediatezza" dei termini fondanti la dialettica deve essere negata, ma anche affermata. È negata, poiché non vi è termine che possa essere sottratto all'"essere in movimento" del pensare; è affermata, dal momento che ogni "momento" dovrà pur essere identico a sé, se si intende ribadire la concretezza delle determinazioni dello Spirito.

Nella prima direzione, a poter essere salvaguardata è la completa intrascendibilità dell'Atto, con la molteplicità che non può opporre resistenza alcuna rispetto all'assolutezza del Processo: i poli fondamentali dell'attualismo (il soggetto e l'oggetto) si trovano, vale a dire, in tensione perenne con se stessi, sfuggendo inevitabilmente alla possibilità di essere definiti come tali. Se il "muoversi", in sostanza, è intrinsecamente costitutivo delle strutture portanti della dialettica, senza che così possa essere legittimato un qualche margine differenziale tra esse e il divenire, allora è la stessa concepibilità della differenza tra un elemento soggettivo e uno oggettivo ad annullarsi.

Nel prevalere dell'"affermazione" della molteplicità originaria, invece, la sintesi non può che configurarsi come in qualche modo "esteriore" rispetto ai termini della dialettica medesima, come mediazione di un'immediatezza (quella relativa all'autonoma posizione del soggetto e dell'oggetto), che, però, non può

31. In alcuni passi all'interno dell'opera, la teorizzazione dell'errore (nel suo legame con la natura) è in netta continuità con le riflessioni degli scritti precedenti. Si consideri il seguente brano: "Lo Spirito è la negazione dell'Essere, perché esso è appunto il non-essere dell'Essere, e cioè il farsi, in quanto pensare. Cioè egli è non essendo: celebra la propria natura, in quanto questa non è già realizzata e perciò si realizza. Ed ecco che lo spirito si trova sempre innanzi a sé, come alla negazione di se stesso; ed ecco il dolore provvidenziale che ci spinge di collo in collo, e che è stato sempre riconosciuto la molla interna per cui lo spirito progredisce, e vive a patto di progredire" (Ivi, p. 296). Se queste considerazioni risultano con evidenza vicinissime a quelle già discusse in questo saggio, la progressiva rivalutazione dell'astratto (del pensiero pensato), guida Gentile verso la nuova sistematizzazione del *Sistema di Logica*, dove Gentile scriverà: "il concetto senza giudizio è termine del pensiero, non pensiero: immediato, irriflesso, impensabile. Tale appunto la natura nella sua immediatezza: oggetto in cui il pensiero deve fondersi e immedesimarsi, volendo abbracciarla e pensarla; in cui deve non pensare più. E il concetto è un progresso nella storia della filosofia rispetto alla natura, in quanto esso non è immediato, ma si pone; non è oggetto isolato, ma soggetto del suo predicato, in cui e per cui si pensa [...]" (G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, in *L'attualismo*, pp. 327-936, p. 586).

mai essere davvero negata fino in fondo: l'esigenza di salvaguardare il senso più profondo della differenza (e, quindi, della "concretezza" dello Spirito) rischia di indebolire la giustificazione dell'assolutezza del divenire medesimo.

Gli affanni di Gentile, dunque, dovrebbero risultare ormai piuttosto chiari: la coincidenza dello "sdoppiarsi" dei termini con la loro "identificazione" è un temerario tentativo di mantenere insieme implicazioni teoretiche inconciliabili, quantomeno in quello che è il quadro speculativo delineato dal filosofo italiano: l'insistenza sulla realtà delle determinazioni dello spirito (e quindi il sempre più esplicito congedo dalla soluzione della "*natura sive error*") è anche l'implicita messa in crisi della dialettica attualista. Per provare a tirare le somme di quanto detto, sviluppandone anche le ultime conseguenze, le ipotesi logiche fondamentali che si presentano, nella prospettiva di un chiarimento relativo alla natura del "rapporto" tra l'identità dell'auto-concetto e la (presunta) distinzione immanente a quest'ultimo, sono tre:

1. La duplice struttura "soggetto-oggetto" è un presupposto immutabile del divenire, non potendo essere dissolta da quest'ultima;
2. l'atto genera le "sue" determinazioni, senza lasciarsi assorbire da esse;
3. lo sdoppiarsi del pensiero in soggetto e in oggetto, coincidente con il loro identificarsi, corrisponde totalmente al ritmo del divenire.

Il punto (1) è, almeno nelle intenzioni teoretiche, quello più distante dai propositi di Gentile. A partire da qui, infatti, il soggetto e l'oggetto, essendo indicati come reali, dovrebbero trascendere la sinteticità dell'Atto, rivelandone così l'impotenza (esso sarebbe obbligato, infatti, ad accettare qualcosa al di là di sé). In quest'ottica, dunque, l'idealismo gentiliano ricadrebbe in una qualche forma di naturalismo, dal quale il filosofo siciliano è ben intenzionato a prendere le massime distanze.

Con la possibilità (2), invece, viene riguadagnata l'immanenza delle determinazioni dello Spirito rispetto all'Unità del divenire. Il polo soggettivo e quello oggettivo non sono "presupposti" dell'Atto, essendo, invece, "posti" da quest'ultimo. La sintesi, dunque, è la radice mai oggettivabile della differenziazione, per la quale, però, viene mantenuto uno statuto reale, effettivo; il pensare si realizza nei "momenti" costitutivi del divenire, riconoscendoli come "identici", ma anche come "diversi" (in virtù della concretezza dello "sdoppiarsi"). Anche in questo caso, però, gli esiti paradossali non tardano a mostrarsi. Il divenire, infatti, nel generare le differenze e nel coinvolgerle nel proprio eterno gioco, per potere tenere "ferma" la duplice struttura della dialettica dovrebbe conservare, al proprio interno, uno spazio di "non-intervento", necessario per poter pensare la differenza medesima non come un qualcosa di semplicemente

illusorio, come pura parvenza, ma come sostegno dello Spirito. Per questa via, ancora una volta, il pensiero sarebbe costretto a riconoscersi come impotente: non nei confronti di un qualcosa di esteriore (come accadeva per il punto (1)), ma anzi verso un *quid* interno e però anche drammaticamente “resistente”. Il divenire si troverebbe a generare (e includere) un qualcosa di non (interamente) diveniente, nella sintesi (ed esclusivamente nell’ambito di questa) dovrebbe con assurdità configurarsi un qualcosa di “non sintetico”.

Poste queste premesse, l’opzione (3) pare essere l’unica sostenibile. L’assolutezza del pensare, la negazione dell’eccedenza dell’Essere sul Pensare implicano la presenza irrinunciabile del divenire nella totalità delle sue articolazioni: il che non significa semplicemente porre in divenire un qualsiasi elemento “x”, ma anzi negare la sussistenza di quest’ultimo rispetto al medesimo essere in divenire. In quest’ottica, di conseguenza, l’essere delle determinazioni è coincidente con il loro non-essere; il risolvere la dualità soggetto-oggetto nel processo che va a costituire i “termini” della dialettica è anche il riconoscimento della contraddittorietà di questi ultimi, la pensabilità di “x” è equivalente al suo dissolversi. Così facendo, però, il tentativo gentiliano di tenere insieme “identificazione” e “sdoppiamento” si rivela fallimentare: la vera identità non può che escludere lo “sdoppiarsi”, così come quest’ultimo rende impraticabile l’identità medesima.

Conclusioni

Il rapporto logico tra l’unità dell’atto e la fondazione di una possibile molteplicità al suo interno si configura come drammaticamente problematico nell’ambito della costruzione dell’attualismo. In queste pagine, in particolare, ci si è concentrati sulle ragioni di fondo che favoriscono il passaggio dalle conclusioni presenti all’interno della *Riforma della dialettica hegeliana* a quelle che, se pur in modo non ancora compiuto, iniziano a profilarsi in alcuni passaggi della *Teoria generale dello Spirito come Atto puro*: dalla prospettiva della “*natura sive error*”, Gentile si muove verso una piena riabilitazione dell’oggettività astratta, interpretata come momento irrinunciabile per la pensabilità medesima della concretezza della dialettica. Come si è cercato di rilevare, l’evoluzione delle riflessioni del filosofo siciliano è tutt’altro che pacifica, conducendo a esiti aporetici, o forse propriamente assurdi.

All’interno dei due volumi del *Sistema di Logica*, la svolta gentiliana viene a manifestarsi, ormai, in tutta la sua evidenza: il “logo astratto”, concretamente pensato, è concepito come il sostegno irrinunciabile della dialettica, come “il

combustibile” essenziale al pieno esplicarsi del processo spirituale. L’oggettività non sarebbe nulla di erroneo o illusorio, dunque, ma emergerebbe, anzi, come parte indispensabile per la fondazione della Sintesi del pensare, per l’attualità del divenire. Non è possibile, in questa sede, soffermarsi adeguatamente sulla questione, analizzando nel dettaglio quelle che emergono come ulteriori, se pur non definitive³², acquisizioni dell’attualismo, rispetto a quelle indicate in precedenza; nel farlo, però, ci si potrebbe avvedere della persistente (e magari accresciuta) problematicità dell’impianto teoretico qui studiato, destinato ad avvilupparsi in una serie di nodi speculativi decisamente ardui da sciogliere.

Il nucleo fondamentale delle difficoltà è il tentativo di coniugare l’assolutezza del divenire, nella sua intrascendibilità, con la posizione di una molteplicità strutturale al suo interno. A mutare, in Gentile, è la concezione della *natura* delle determinazioni nello Spirito (da “errore” a presunta oggettività reale), senza che questo, però, possa minimamente mettere in discussione la centralità della dialettica. Secondo alcuni critici, si tratterebbe proprio di incamminarsi per questa via, spostandosi dalla logica processuale dell’ “auto-concetto” a quella della *relazione*: l’autocoscienza, intesa come eterna “autoctisi”, come auto-generarsi dell’Assoluto medesimo, dovrebbe convertirsi nella logica della presenza, intendendo la sintesi soggetto-oggetto come lo sfondo trascendentale necessario all’apparire degli enti e alla loro conoscibilità³³. In questo modo, sarebbe possibile salvaguardare l’identità tra il pensiero e l’essere, senza dover sacrificare la molteplicità delle determinazioni della realtà (che, come si è cercato di argomentare, Gentile non riuscirebbe a giustificare).

La questione è estremamente seria e meriterebbe una trattazione esaustiva che, in questa sede, non è possibile offrire; analizzando le implicazioni logiche

32. Nell’opera *La filosofia dell’arte* (in G. Gentile, *L’attualismo*, pp. 937-1242), la centralità della tematizzazione Sentimento sembrerebbe aprire sentieri teoretici ulteriori. In particolare modo, all’interno di questo volume, la necessità di salvaguardare la concretezza dell’Atto conduce Gentile a una sostanziale rivalutazione dell’immediatezza, intesa sempre più come la radice “prima” del pensiero, e però già da sempre coinvolta in esso. Seguendo questa via, le oscillazioni da sempre presenti nella riflessione gentiliana intorno alla posizione dell’errore, della natura e del molteplice parrebbero ora confluire in una problematizzazione più esplicita dell’intrascendibilità della dialettica, lasciando emergere la possibilità di un “qualcosa” non interamente risolto (se pur eternamente destinato “a risolversi”) nella processualità dell’autocoscienza. Nell’ottica di una piena valorizzazione di queste tematiche si veda V. Vitiello, *Dall’io penso all’io sento*. A sviluppare il discorso inaugurato da Vitiello, arricchendolo di ulteriori elementi è M. Donà, in *Un pensiero sublime*. Cfr. anche F. Croci (a cura di), *La logica non è tutto. Rileggendo Giovanni Gentile*. Decisamente più critico è il contributo di G. Sasso, *Gentile: la questione del “sentimento”*, in *Filosofia e idealismo*, IV, pp. 315-362.

33. Sulla scia della lezione bontadniniana, si muove in questa direzione già il giovane Severino (si vedano, in particolare, gli scritti raccolti in E. Severino, *Heidegger e la metafisica*). Tra i lavori già citati in questa sede, si veda: C. Vigna, *Studi gentiliani*, vol. 1, soprattutto da p. 211; P. Bettineschi, *Critica della prassi assoluta*, soprattutto da p. 77.

del primato della relazione ci si potrebbe avvedere, forse, della problematicità di tale costruzione logica e della sua insufficienza a sciogliere davvero i nodi teoretici qui incontrati. Ad ogni modo, comunque, la soluzione cercata faticosamente da Gentile resta un termine di confronto imprescindibile, nel tentativo di dare una risposta a questioni cruciali, in un'ottica speculativa. In particolare: è logicamente possibile conciliare Unità e molteplicità? L'identità nega o implica la differenza? L'assolutezza del divenire è in grado di salvaguardare la ricchezza delle determinazioni del mondo? Ancora più radicalmente: l'Essere può ammettere il divenire? In queste pagine, si è cercato di mostrare le aporie e le fragilità della filosofia gentiliana, in una fase già matura (se pur per nulla definitiva) del suo itinerario. Lo si è fatto, però, nella convinzione che il modo migliore per rendere omaggio ai maggiori rappresentanti della tradizione filosofica sia provare a farsi carico fino in fondo (nella consapevolezza del limite intrinseco a ogni umana ricerca) delle implicazioni più decisive della loro riflessione. Così, si può pensare davvero con Gentile, avvertendo e sviluppando l'esigenza di andarne oltre.

Riferimenti bibliografici

- Basile L., *La mediazione mancata. Saggio su Giovanni Gentile*, Marsilio, Venezia 2008.
- Bettineschi P., *Critica della prassi assoluta*, Orthotes, Nocera 2012.
- Bontadini G., *Studi sull'idealismo*, Vita e pensiero, Milano 1995.
- Dall'attualismo al problematicismo*, Vita e pensiero, Milano 1996.
- *Dal problematicismo alla metafisica*, Vita e pensiero, Milano 1996.
- Cacciatore G., *La polemica sulla Voce tra filosofi amici*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa* Treccani 2016 (disponibile online).
- Claverini C., *La tradizione filosofica italiana. Quattro paradigmi interpretativi*. Quodlibet, Macerata 2021.
- Croce B., *Noterelle di critica hegeliana*, ne «La Critica», X, 1912, pp. 370-381.
- Croci F. (a cura di), *La logica non è tutto. Rileggendo Giovanni Gentile*, Inschibboleth, Roma 2016.
- Cuozzo V., *Rivelazione ed ermeneutica. Un'interpretazione del pensiero filosofico di Vincenzo Gioberti alla luce delle opere postume*, Mursia, Milano 1999.
- De Giovanni B., *Disputa sul divenire*, Editoriale scientifica, Napoli 2013.
- Del Noce A., *Giovanni Gentile. Per un'interpretazione filosofica della storia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1990.

- Donà M., *Un pensiero sublime. Saggi su Giovanni Gentile*, Inschibboleth, Roma 2018.
- Esposito R., *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010.
- Fusaro D., *Idealismo e prassi. Fichte, Marx e Gentile*, il Melangolo, Genova 2013.
- Garin E., *Cronache della filosofia italiana*, 2 vol., Laterza, Roma-Bari 1997.
— *Storia della filosofia italiana*, 3 vol, Einaudi, Torino 1966.
- Gentile G., *La Riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1975.
— *Teoria generale dello Spirito come Atto puro*, in *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2014.
— *Rosmini e Gioberti*, Ulan Press 2012.
— *La filosofia di Marx*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2014.
- Grassi E., *La filosofia dell'umanesimo. Un problema epocale*, Tempi moderni, Napoli 1988.
— *La ricezione italiana di Heidegger*, «Archivio di filosofia», Roma 1989
- Lancellotti M., *Croce e Gentile. La distinzione e l'unità dello spirito*, Edizioni Studium, Roma 1988.
- Mustè M., *La scienza ideale, Filosofia e politica in Vincenzo Gioberti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000.
— *Marxismo e filosofia della prassi*, Biella, Roma, 2018.
- Natoli C., *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.
- Negri A., *L'inquietudine del divenire*, Le Lettere, Firenze 1992.
- Salina J., *La rinascita dell'idealismo. Spaventa, Croce e Gentile tra ieri e oggi*, Carocci editore, Roma 2017.
- Sasso G., *Filosofia e idealismo. II, Giovanni Gentile*, Bibliopolis, Napoli 1996
— *Filosofia e idealismo IV, Ultimi paralipomeni*, Bibliopolis, Napoli 2012
— *La potenza e l'atto. Due saggi su Giovanni Gentile*, La Nuova Italia, Firenze 1998.
- Severino E., *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994.
— *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Torino.
- Spanio D., *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, il Poligrafo, Padova 2003.
— *Il mondo come teogonia. Studi sull'idealismo in Italia dopo Hegel*, Aracne, Roma 2012.

Spaventa B., *Opere*, a cura di F. Valagussa, con postfazione di V. Vitiello, Bompiani, Milano 2009.

Spirito U., *Gentile e Marx*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1947, fasc. I-II, pp. 145-146.

Vigna C., *Studi gentiliani*, 2 vol., Orthotes, Nocera 2019.

Vitiello V., *Hegel in Italia*, Inschibboleth, Roma 2018.

— *Grammatiche del pensiero. Dalla kenosi dell'io alla logica della seconda persona*, Edizioni ETS, Pisa 2009.

Cum-Scientia Unità nel dialogo | Rivista semestrale di filosofia teoretica

In questo numero

saggi

Uno senza secondo: la mediazione, la coscienza, il testimone (2)

Paolo De Bernardi

Identità come differenza. Aporie del divenire in Giovanni Gentile

Mirko Dolfi

La *Logica* del riconoscimento

Samuele Cantori

annotazione teoretico-critica

Il giudizio teleologico nel contesto dell'antinomia dell'idea di mondo

Michele Lo Piccolo

ISSN 2612-4629

www.morlacchilibri.com | 15,00 euro

