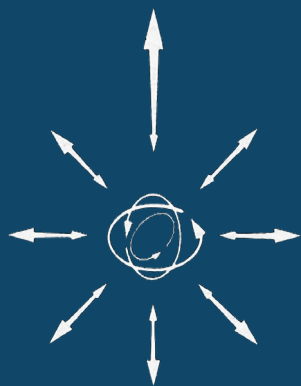


anno V  
10.2023

# Cum-Scientia

Unità nel dialogo



Morlacchi Editore U.P.

# CUM-SCIENTIA

## Unità nel dialogo

La rivista, in versione rinnovata, intende rilanciare la centralità della *coscienza*, valorizzandone l'*atto*, ossia quel sapere che accompagna, condizionandolo, ogni suo contenuto e che è il medesimo per ciascun soggetto. Le differenze costituiscono i punti di vista, mentre l'intenzione di verità si esprime nel *dialogo*, il quale, rivelando il limite di ogni opinione, consente di pervenire a quell'*unità* che emerge oltre le differenze stesse. La nuova veste e la collocazione *open access* consentono di configurare una *agorà* aperta al contributo di quegli studiosi che si propongono di fare argine alle concezioni riduzionistiche e materialistiche di fatto dominanti nella cultura contemporanea. Alla rigidità di queste intendiamo opporre l'*apertura* che è propria del dialogo, il quale consente di oltrepassare il limite della *doxa*, sospinto verso l'*episteme* proprio dalla luce della coscienza.



The online digital edition is published in Open Access on [riviste.morlacchilibri.com](http://riviste.morlacchilibri.com)  
Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

© 2023 Author(s)

Published by Morlacchi Editore

P.zza Morlacchi, 7/9, 06123 Perugia, Italy

[www.morlacchilibri.com](http://www.morlacchilibri.com) | [redazione@morlacchilibri.com](mailto:redazione@morlacchilibri.com)

Testata regolarmente registrata presso il Tribunale di Spoleto al n. 2/2018 del 23 settembre 2018.

**anno V**  
**10.2023**

# **Cum-Scientia**

**Unità nel dialogo**

**Morlacchi Editore U.P.**

# CUM-SCIENTIA

## Unità nel dialogo

Rivista semestrale di filosofia teoretica

anno V, 10.2023 (semestrale)

Morlacchi Editore U.P.

ISSN 2612-4629

ISBN/EAN (print) 978-88-9392-476-4

### Direttore editoriale

Aldo Stella

### Coordinamento editoriale

Dario Alparone; Claudio Amicantonio; Alessandro Balbo; Marco Berlanda; Tiziano Cantalupi; Marco Cavaioni; Paolo De Bernardi; Mirko Dolfi; Tullio Fabbri; Manuela Fantinelli; Francesco Gagliardi; Giancarlo Ianulardo; Michele Lo Piccolo; Antonio Lombardi; Fabrizio Luciano; Angelo Matteucci; Maurizio Morini; Alessandro Negrini; Patrisha Nezam; Carlo Palermo; Carlo Piccioli; Maria Assunta Pierotti; Mario Ravaglia†; Piergiorgio Sensi; Aldo Stella; Nicolò Tarquini; Giuseppe Vacca; Arturo Verna; Gianni Zen.

### Comitato scientifico

Evandro Agazzi (Universidad Panamericana); Andreas Arndt (Humboldt-Universität zu Berlin); Giampaolo Azzoni (Università di Pavia); Marco Bastianelli (Università di Perugia); Francesco Bellino (Università di Bari); Enrico Berti† (Università di Padova); Paolo Guido Bettineschi (Università di Messina); Adone Brandalise (Università di Padova); Stephen Brock (Pontificia Università della Santa Croce); Francesco Federico Calemi (Università di Perugia); Mattia Cardenas (Università Ca' Foscari, Venezia); Ricardo F. Crespo (IAE Business School Buenos Aires); Nicoletta Cusano (Università degli Studi Internazionali di Roma); Riccardo Fanciullacci (Università di Bergamo); Juan F. Frank (Universidad Austral, Buenos Aires); Nicoletta Ghigi (Università di Perugia); Paul Gilbert (Pontificia Università Gregoriana); Giulio Goggi (Studium Generale Marcianum Venezia); Jesús Huerta de Soto (Universidad Rey Juan Carlos, Madrid); Luca Illetterati (Università di Padova); Guido Imaguire (Universidade Federal do Rio de Janeiro); Carlo Lottieri (Università di Verona); Eric Mack (Tulane University); John Maloney (University of Exeter); Massimiliano Marianelli (Università di Perugia); Deirdre N. McCloskey (University of Illinois, Chicago); Domènec Melé (Universidad de Navarra, IESE Business School); Marcello Mustè (Università La Sapienza, Roma); Marie-Cécile Nagouas Guérin (Université de Bordeaux); Antonio-Maria Nunziante (Università di Padova); Mario Olivieri (Università per Stranieri di Perugia); Giangiorgio Pasqualotto (Università di Padova); Roberto Perini (Università di Perugia); Francesco Saccardi (Università Ca' Foscari, Venezia); Carlo Scilironi (Università di Padova); Roger Scruton† (University of Buckingham); Davide Spanio (Università Ca' Foscari, Venezia); Jean-Marc Trigeaud (Université de Bordeaux); Sophie-Hélène Trigeaud (Université de Strasbourg); Carmelo Vigna (Università Ca' Foscari, Venezia); Mark D. White (College of Staten Island, The City University of New York); Gabriel Zanotti (Universidad Austral, Buenos Aires).

**Direttore responsabile**

Andrea Gerli

Le proposte di pubblicazione, i contributi da pubblicare, libri da recensire vanno inviati ai seguenti indirizzi:

Aldo Stella, [aldo.stella@unistrapg.it](mailto:aldo.stella@unistrapg.it)

Giancarlo Ianulardo, [g.ianulardo@exeter.ac.uk](mailto:g.ianulardo@exeter.ac.uk)

Piergiorgio Sensi, [piergiorgio.sensi@gmail.com](mailto:piergiorgio.sensi@gmail.com)

Libri a stampa, riviste e materiale cartaceo da recensire vanno inviati:

Piergiorgio Sensi

Via Francesco di Giorgio, 4

06122, Perugia (PG)

## INDICE

### SAGGI

- Uno senza secondo: la mediazione, la coscienza, il testimone (2)** 11  
PAOLO DE BERNARDI
- Identità come differenza. Aporie del divenire in Giovanni Gentile** 31  
MIRKO DOLFI
- La *Logica* del riconoscimento** 55  
SAMUELE CANTORI

### ANNOTAZIONE TEORETICO-CRITICA

- Il giudizio teleologico nel contesto dell'antinomia dell'idea di mondo** 79  
MICHELE LO PICCOLO





## **SAGGI**

---



# Uno senza secondo: la mediazione, la coscienza, il testimone (2)<sup>1</sup>

PAOLO DE BERNARDI

*debernardi.paolo@libero.it*

DOI: 10.57610/cs.v6i10.283

**Abstract:** The highest point of the Consciousness existence is its state-role of Witness; in this state only one can obtain the total mediation, that is the total freedom from the Other, expressed in the metaphysical condition of the One without the second, the true Release.

**Keywords:** Consciousness, Witness, Mediation, Vedantism, Oneself, Phenomenon.

**Riassunto:** Il punto apicale della vita della Coscienza è la sua figura come Testimone, nella quale solamente si perviene alla mediazione totale, ossia alla totale libertà dall'Altro, che si esprime nella condizione "metafisica" dell'Uno senza secondo, ossia: vera liberazione.

**Parole chiave:** Coscienza, Testimone, Mediazione, Vedantismo, Io, Fenomeno.

*Abbiamo bevuto il Soma e siamo divenuti immortali!  
Abbiamo raggiunto la luce, abbiamo trovato gli Dei!*

RV VIII, 48,3.

## 9. Fenomenologie spurie

La pretesa che l'Essere sia immediatamente presente a sé, a prescindere dalla Coscienza, caratterizza l'impostazione di pensiero, tra gli altri, di Heidegger e Severino. Quello che è singolare, anzi stupefacente, è che entrambi *credono* di poter trovare giustificazione di questa assunzione nell'opera di Husserl, e precisamente nella nozione di "Fenomenologia", la quale, per Heidegger<sup>2</sup>, ha per oggetto un fenomeno inteso come "ciò-che-si-manifesta-in-se-stesso" (*das*

---

1. Parte 2. La prima parte è stata pubblicata nel n. 8/2022 di «Cum-Scientia», pp. 11-27.

2. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 28-29.

*Sich-an-ihm-selbst-zeigende*), la cui capacità consisterebbe in un vero e proprio “automanifestarsi” (*Sichzeigen*). Questo automanifestarsi è ciò che propriamente farebbe l’essere dell’ente, sempreché il filosofo, che accoglie questa automanifestazione dell’essere dell’ente, si avvalga di un’opportuna valenza di *Logos*<sup>3</sup> – che fu, secondo lui, già dei Greci – inteso come “lasciar vedere” (*Sehenlassen*). Così come Heidegger<sup>4</sup> si richiama ad Husserl, come inventore della Fenomenologia di cui fa uso, per portare alla luce la verità dell’essere, altrettanto Severino<sup>5</sup>, in maniera pressoché identica, proprio nel luogo della sua opera principale, dove si rivendica l’immediatezza della verità dell’essere (par. 24 del capitolo II de *La struttura originaria*) cita Husserl<sup>6</sup>, che espone “il principio di tutti i principi” della Fenomenologia, il quale così suona:

Nessuna immaginabile teoria può coglierci in errore nel principio di tutti i principi: cioè, che ogni visione originariamente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente nell’intuizione (per così dire, in carne ed ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà.

Per capire meglio dove ci stiamo muovendo, teniamo presente che il capitolo in questione dell’opera di Severino si intitola “Su di una critica al concetto di immediatezza”, nel quale, ricalcando il pensiero di Heidegger, l’Autore chiosa che, merito intramontabile della filosofia greca sarebbe quello di aver svelato il senso della immediatezza<sup>7</sup>.

Prendere, da un autore come Husserl, una “parte” del suo pensiero, come fanno Heidegger e Severino, e come fa Severino<sup>8</sup> anche con Hegel, da cui riprende aspetti della sua dialettica, è un po’ come chi prende da una automobile, diversa dalla propria, pezzi di ricambio, che si ritengano utili e sostituibili alla propria. Perfino chi trapianta organi di maiale su un altro vivente, anche umano, sa bene cosa sono i fenomeni di rigetto, i quali dicono che ogni “parte” di un organismo contiene l’immagine e l’impronta del tutto. E così è anche per il pensiero di Husserl. Infatti basta andare pochi paragrafi più avanti del § 24 delle *Ideen* e si evince come l’autore tutto avalli, tranne una fenomenologia del fenomeno immediato; egli sostiene una “Fenomenologia pura”, ma che non

---

3. Ivi, p. 33.

4. Ivi, p. 40.

5. E. Severino, *La struttura originaria*, pp. 143 e 165.

6. E. Husserl, *Ideen*, par 24, p. 51.

7. E. Severino, *La struttura originaria*, p. 147.

8. Ivi, 217, si veda l’uso improprio della *Aufhebung*; rimando a P. De Bernardi, *La struttura originaria di E. Severino*, pp. 41-59.

fa minimamente riferimento, come vorrebbero Heidegger e Severino, alla presunta immediatezza del fenomeno, come vedremo sotto.

Da un punto di vista strettamente teoretico la nozione di “immediato” è come la nozione di “nulla”; si tratta di “concetti” limite, ossia di limiti del concetto, in quanto propriamente essi sono contraddizioni. Quando penso o nomino il “nulla”, penso, con un concetto che è, o nomino, con un semantema che è, “qualcosa” che propriamente non è. Quindi con un concetto, positivo ed essente, faccio riferimento ad un negativo e non essente. Ecco la contraddizione, che riduce a insignificanza il mio pensare e il mio dire. Analogamente, quando faccio riferimento all’immediato, penso, mediante un concetto, o nomino, mediante un semantema, qualcosa che, per definizione, non tollera su sé mediazione alcuna. Concettualizzare e nominare sono mediazioni, con le quali cerco di definire, quindi mediare, quanto intendo come “immediato”; ma mi sto contraddicendo. Pensare e nominare l’immediato è insignificanza, così come è insignificanza pensare e nominare il nulla.

Dire che i Greci hanno svelato il senso dell’immediato è un falso teoretico e storico. Falso teoretico; per i motivi detti; i Greci non erano così sciocchi da credere di poter svelare l’immediato (ogni disvelamento, non dell’immediato sarebbe disvelamento, perché esso si compirebbe sempre secondo le strutture del disvelare stesso, che valgono come la mediazione). Falso storico; perché sappiamo quanto poco i Greci abbiano creduto nella verità come immediatezza del fenomeno. A cominciare dalla Sofistica, per continuare con lo Scetticismo e poi con l’Accademia platonica, essi sapevano molto bene che l’immediatezza del fenomeno non esiste (e quindi non esiste alcun Essere immediato), dal momento che ogni apparire del fenomeno si dà sempre all’interno di un contesto mediazionale, costituito dal Soggetto a cui appare tale fenomeno. Il fenomeno è indefinitivamente mediato e mediabile, per quanti sono i modi in cui è dato a colui al quale si rivela come fenomeno. La famosa *ἐποχή* da dove è venuta fuori? Dalla consapevolezza dell’impossibilità di stabilire una immediatezza sua propria, definitiva e stabile del fenomeno, inteso come puro apparire. Non esiste il puro apparire, esso è sempre condizionato e mediato da colui al quale esso appare. È colui al quale il fenomeno appare (la Coscienza) non si può scavalcare, o fuggire, o mettere da parte, come i seguaci del Münchhausen credono e fanno credere. *Io sono* non può essere negato o messo da parte. L’idea di una fenomenicità pura è un mito e una superstizione che non può essere attribuita ai Greci, il popolo dei *Δισσοὶ λόγοι*, perché la fenomenicità è sempre mediata dalla presenza insopprimibile della Coscienza; già solo il nominare, già solo il riferirsi ad essa (immediatezza), come fanno Severino ed Heidegger, è mediazione (delle più semplici, ma sempre di mediazione si tratta). Perciò la

fenomenicità è sempre spuria. E se Husserl parla di “Fenomenologia pura”, non perché sia così ingenuo da credere, anche lui, nella possibilità che si dia il fenomeno puro e l’Essere immediato, ma perché egli fa riferimento all’elemento propriamente “puro” (“*wollen wir das reine Ich als phänomenologisches Datum rechnen*”<sup>9</sup>) di tutta l’esperienza e come Kant lo individua nel fattore trascendentale dell’esperienza; questo fattore si può dire – lui sì – “puro”, in quanto non dipende dall’esperienza. Si tratta del Soggetto trascendentale, come lo chiama Husserl<sup>10</sup>, oppure Appercezione pura, come la chiama Kant. Esso è il fondamento ultimo di ogni mediazione, ed è quello che accompagna sempre ogni forma di mediazione possibile (l’Io penso, che deve poter accompagnare ogni mia rappresentazione), all’interno della quale (e solo all’interno della quale) si può parlare di fenomeno. Le filosofie di Kant e di Husserl sono la piena dimostrazione che non si dà un fenomeno puro; il fenomeno si dà sempre all’interno di strutture mediazionali, che per Kant sono le categorie e le forme pure di spazio e tempo, e che per Husserl sono gli atti dell’Io o *Erlebnisse*.

Non sono quindi i Greci ad aver svelato il senso dell’immediato, ma è Severino a non aver chiari i significati di mediazione e immediatezza, quando titola il § 24 del cap. II de *La struttura originaria*, in questi termini (sic!): “concetto dell’immediato”, non avvedendosi della contraddizione. La mediazione è presente in ogni cosa, come ricordava Campanella. Ecco perché l’Essere è inseparabile dalla Coscienza e la Coscienza è inseparabile dall’Essere. E come l’Essere è rintracciabile ovunque, così la Coscienza è presente ovunque. Essa è la “cosa” più universalmente diffusa. È lei che “dorme” (in realtà, veglia) nella pietra<sup>11</sup>. L’ente trova il fondamento della sua presenza nell’Autocoscienza e questa presenza, che diciamo anche Mediazione, non è temporale, ma metatemporale; ed è questo il senso in cui nell’esperienza è ravvisabile l’immagine mobile dell’eternità. È sì la presenza (*Anwesenheit*) l’orizzonte entro il quale si fa comprensibile l’essere dell’ente, ma questo orizzonte non è il tempo. Essere e Coscienza sono due aspetti inseparabili di una medesima realtà e credere di poterli separare, con una fenomenologia che vuole essere anche ontologia, rientra in quei tentativi di negazione della Coscienza, che caratterizzano l’impegno fondamentale della filosofia contemporanea, come vedremo nel penultimo paragrafo.

9. E. Husserl, *Ideen*, par. 57, p. 124.

10. Stiamo facendo riferimento a quella che Husserl chiama “soggettività trascendentale”; E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, §12: “*Verbleibt uns als Residuum der phänomenologischen Ausschaltung der Welt und der ihr zugehörigen empirischen Subjektivität ein reines Ich (und dann für jeden Erlebnisstrom ein prinzipiell verschiedenes), dann bietet sich mit ihm eine eigenartige -nicht konstituierte- Transzendenz, eine Transzendenz in der Immanenz dar.*”; anche: *Ideen*, § 57, p. 124.

11. *Rg-veda* I, 70, 2, pp. 255-256: “L’Uno che è la scintilla vitale delle acque/del legno, delle cose animate e inerti/che ha la sua dimora anche all’interno della pietra”.

Scriva Husserl:

L'io è il soggetto identico della funzione in tutti gli atti di uno stesso flusso di coscienza, è il centro di irradiazione, oppure il centro di convergenza di tutti i raggi della vita della coscienza, di tutte le affermazioni e le azioni, di ogni rendersi conto, di qualsiasi afferramento, di qualsiasi relazione, di qualsiasi connessione, di qualsiasi presa di posizione teoretica<sup>12</sup>.

Anche nella presa di posizione teoretica di Heidegger e di Severino, che credono di poter sostenere la fenomenicità immediata dell'Essere, è in realtà implicata la Mediazione Originaria dell'Io trascendentale, che unifica e accompagna tutti gli atti di Coscienza, inclusi quelli nei quali si pretende ravvisare la presenza immediata del fenomeno.

Ogni cogito, ogni atto in senso eminente è caratterizzato come atto dell'io: esso "esce dall'io", "vive attualmente" nell'io [...] questo io è quello puro nei cui riguardi non può aver luogo alcuna riduzione<sup>13</sup>.

### *10. L'intenzionalità del pensare e la secolarizzazione della Coscienza come essere-nel-mondo (Dasein)*

È a partire dall'interpretazione-declinazione della Coscienza come *Io penso*, che se ne compie la mondanizzazione (in autori come Heidegger, Scheler, Merleau-Ponty, Jaspers). È infatti sulla base della "Legge di intenzionalità" che si stabilisce l'originaria appartenenza e apertura della Coscienza al mondo. Pensare infatti è sempre pensare-intenzionare un oggetto, e questo oggetto, nella sua universalità, diciamo "mondo". Con ciò, argomentano i fenomenologi, si esclude che la Coscienza possa trovare se stessa e la verità di se stessa prima e indipendentemente dall'esperienza. L'attingimento della dimensione trascendente e trascendentale viene così escluso, affermando l'impossibilità di una *Weltlosigkeit* della Coscienza nella sua figura di Soggetto. Le conseguenze di questa esclusione sono gravi, perché da ultimo si afferma l'impossibile fondazione di qualsiasi etica, di qualsiasi idea di libertà, della stessa filosofia, questa intesa come capacità di indicare all'uomo la via di uscita dall'*εἰμαρμένη*, nonché l'impossibilità della stessa vita religiosa, dal momento che, se la Coscienza non trova in sé un luogo originariamente indipendente dall'esperienza e dal

12. E. Husserl, *Ideen*, § 25, p. 105.

13. Ivi, § 80, p.179.

mondo, essa non trova un luogo di incontro col divino, un luogo, a partire dal quale sia possibile un dialogo col divino, un luogo a partire dal quale sia possibile riconoscere la propria *συγγένεια* col divino.

Dove trova il suo radicamento storico e teoretico il *Dasein* heideggeriano? Nella filosofia di Kant, come chiaramente emerge dal paragrafo 64 di *Sein und Zeit*, in cui viene preso in esame lo “Io penso” kantiano, come struttura della ipseità, emergente ogni volta che si usi il monosillabo *Io*. Heidegger nota come in Kant “Io” significhi il soggetto logico<sup>14</sup> e ne denuncia la sua ontologizzazione sulla scorta della *res cogitans* cartesiana. Cosa questa non condivisibile dal punto di vista dell’esegesi kantiana, ma ciò, in questa sede, non ci interessa. Ci interessa invece evidenziare come Heidegger trovi ben fondati motivi per contestare il fatto che Kant non tira fino in fondo le conseguenze dell’aver interpretato la Coscienza come *Io penso*. E la prima grave conseguenza è che, se la Coscienza è suprema categoria o fondamento delle categorie, allora essa soggiace alla “Legge di intenzionalità”, per la quale è originariamente aperta ad un oggetto, ossia essa è originariamente aperta al mondo e si esclude che possa trovare la verità di se stessa astraendo o prescindendo dal mondo. La conclusione fondamentale di questo § 64 di *Sein und Zeit* è che: “Nel dire ‘Io’ si esprime l’Esserci come essere-nel-mondo”<sup>15</sup>. Per Heidegger, come per Hegel, che sulla scorta di Kant ha assunto che *Io* significhi *Io penso*, *Io* significa categoria vuota, poco importa se poi questo vuoto vada riempito con acquisizioni fatte mediante concetti (Hegel) o mediante la Cura (Heidegger). Tanto il concetto-categoria, quanto la Cura sono un’apertura al mondo. Naturalmente il concetto kantiano è aperto all’oggetto come fenomeno di esperienza, ma anche il concetto hegeliano resta aperto al suo oggetto e quindi soggiace ancora alla “Legge di intenzionalità”; solo che, invece dell’oggetto fenomenico esterno, abbiamo la *Bekanntschaft*, un oggetto di esperienza interna, poiché trattasi di *Vorstellung* (*cogitatio* o *Erlebnis*), ossia quella certa notizia dei suoi oggetti a cui la filosofia deve fare riferimento nel suo cominciamento. È questo il modo in cui l’Io in Hegel, concepito come categoria vuota e pura, si mantiene originariamente aperto al mondo. Il suo “mondo” è quello interiore della *Bekanntschaft*. Quindi nelle filosofie di Kant ed Hegel si trova, *in nuce*, la secolarizzazione e la riduzione della Coscienza quale abbiamo, definitivamente compiuta, nel *Dasein* heideggeriano.

14. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 319: *logisches Subjekt*; “Kant sucht den phänomenalen Gehalt des Ich als *res cogitans* zu fixieren.”

15. Ivi, p. 321: “Im Ich-sagen spricht sich das Dasein als *In-der-Welt-sein* aus”.



### 11. La eteroevidenzialità del fenomeno

Così come per la vita della Coscienza è stata formulata una delle sue leggi fondamentali, che è quella di intenzionalità, secondo la quale l'atto del pensare (come *cogitatio*) è sempre intenzionalmente rivolto ad un oggetto, altrettanto e simmetricamente potremmo formulare qualcosa di analogo per il fenomeno. Così come la *cogitatio* del volere non può avere per oggetto se stessa, perché ha senso volere sempre qualcosa di altro da sé (l'oggetto del volere), altrettanto non si può sostenere, pena l'insignificanza, che il fenomeno sia qualcosa di autoevidente e automanifesto (*das Sich-an-ihm-selbst-Zeigende*), nel senso che esso apparirebbe a se stesso. Sarebbe insensato come il voler sostenere l'esistenza delle lampade autopoggianti, come abbiamo evidenziato al § 2 (Parte Prima). Così come il volere e il percepire, in forza della "Legge di intenzionalità", sono sempre rivolti a qualcosa di altro e diverso da sé, altrettanto l'evidenza e l'apparire<sup>16</sup> del fenomeno rimandano a qualcosa di altro dal fenomeno stesso e questo altro, al quale esso appare, è la Coscienza. Perciò possiamo dire che il fenomeno in generale è originariamente *eteroevidenziale* a "beneficio" della Coscienza. Ed è questo il modo in cui esprimiamo la Mediazione Originaria *a parte obiecti*: l'impossibile autoevidenzialità del fenomeno.

### 12. Autocoscienza e autoconoscenza

La prima autorevole confusione tra le due la fa Aristotele<sup>17</sup> nel libro XII della *Metafisica*, al par. 9, dove si tratta di stabilire l'oggetto dell'intelligenza divina, il quale non può non essere che Dio stesso. Senonché, l'aporia a cui soggiace ogni tentativo di conoscenza di sé è la seguente: se colui che conosce e ciò che è conosciuto sono diversi, allora ciò che il conoscitore conoscesse non sarebbe se stesso, ma qualcosa di altro e diverso da sé; se invece non c'è differenza tra colui

16. L'evidenza (*e-videntem*) e l'apparire (*ad-parere*) possono essere considerati sinonimi; il primo significa: "che si vede apertamente"; e il secondo: "venire alla luce". In entrambi i casi, il testimone di questa evidenza e apparenza è in un atteggiamento conoscitivo di passività. Non si deve fare nulla per conoscere ciò che appare ed è evidente. *A parte subjecti* questa situazione si chiama "rappresentazione catalettica", negli Stoici, e "intuizione", in Cartesio. Il termine "manifesto" (*manus-fest*) significa: ciò che è toccato con mano. Quindi rafforza il senso di presenza di ciò che appare evidente. Nel senso che: ciò che appare (e che intuitivamente è presente) è confermato nel suo essere (= si esclude che sia inganno) dal fatto che lo puoi anche toccare (= verificare). Nel manifesto è come se si raddoppiasse la mia certezza intuitiva del suo essere. È quello che fa l'apostolo Tommaso quando tocca il costato di Gesù. Si esclude che ciò che appare evidente sia inganno, dal momento che lo posso toccar con mano. È manifesto.

17. Aristot., *Metaph.*, 1074 b 15 – 1075 a 10.

che conosce e ciò che è conosciuto, ecco allora che non si dà alcun processo conoscitivo, il quale, sappiamo, richiede la dualità.

Non si può confondere e tentare di assimilare l'Autocoscienza all'autoconoscenza, perché l'Autocoscienza, in quanto Mediazione Originaria è un fattore *a parte ante* di qualsiasi atto di Coscienza o *cogitatio* (*Erlebnis*). L'autoconoscenza è invece un fattore *a parte post*, quale risultato del processo conoscitivo. Con l'Autocoscienza siamo sul piano trascendentale (per dirla con Husserl, siamo sul piano della Fenomenologia pura trascendentale), con l'autoconoscenza siamo invece sul piano dell'esperienza interna.

Quando Jaspers<sup>18</sup> scrive: "L'io comprende se stesso come *io penso*, che costituisce il centro di tutta la coscienza dell'io.. Nell'*io penso* l'io si coglie nella propria identità", egli sta riprendendo l'interpretazione gnoseologica della Coscienza quale si compie tra Kant ed Hegel, come abbiamo visto, secondo la quale l'essenza della Coscienza è il pensare. È chiaro che, se si assume e riduce la Coscienza a "Io penso", ecco allora che l'Autocoscienza deve necessariamente venire intesa come autoconoscenza e solo così risulta quello che pare a Jaspers: "Io non sono per me qualcosa di evidente (*Ich bin mir nicht selbstverständlich*)"<sup>19</sup>. Non è così. Sul piano trascendentale e dell'Appercezione pura, che *Io sono* è la cosa più evidente, al punto che la sua negazione è impossibile. È questo il fondamento dell'assoluta evidenza cartesiana e campanelliana, poi fichtiana e husserliana. Ne segue che, il tentativo di una Coscienza, ridotta a *Io penso*, di pervenire ad Autocoscienza, si compie sul piano dianoetico (e non noetico) e quindi essa cade inevitabilmente nell'antinomia che abbiamo descritto sopra e nella quale cade anche Jaspers; leggiamo:

Io sono l'essere che comprende se stesso, che diventa cosciente di sé dirigendosi verso di sé, come uno che è ad un tempo due, che, per quanto si differenzino, restano sempre uno. È il soggetto che si oggettiva da sé. [...] L'io è se stesso nella scissione-oggetto-soggetto, che non è una scissione radicale come potrebbe essere la separazione che contrappone le cose del mondo [...] L'io è cosciente di sé in circolo con se stesso<sup>20</sup>.

18. K. Jaspers, *Philosophie*, p. 26: "Das Ich erfasst sich nur als das „ich denke“, das den Kern allen Ichbewusstseins ausmacht, insofern alles Andere wechseln kann, das „ich denke“ aber bleiben muß."

19. Ivi, p. 25.

20. Ivi, p. 26: "Ich ist das Sein, das sich selbst erfasst. Es ist sich seiner bewusst als auf sich gerichtet, als Eines zugleich zwei, die in der Unterschiedenheit Eins bleiben. Es ist Subjekt, das sich selbst zum Objekt macht. Als Objekt ist es sich gegeben, nicht wie die Dinge der Welt als ein Fremdes und Anderes, sondern auf einzigartige Weise, welche die Gegebenheit als Ichsein wieder aufhebt. Das Ich ist in Subjekt-Objekt Spaltung seiner selbst, aber nicht radikal wie in der Trennung gegenüber den Dingen der Welt, und auch nicht in der Aufhebung dieser Spaltung, die es nur als mystisches Einssein wäre. Es ist seiner bewusst in einem Kreise bei sich selbst."

Jaspers crede di sfuggire all'antinomia. In realtà, una volta posta la scissione e la dualità tra sé come conoscente e sé come conosciuto, ecco che ciò che l'io conosce non è se stesso. E continua ad avere ragione Kant, quando dice che nemmeno la pretesa conoscenza di sé dell'io sfugge ad antinomia e dialettica.

L'altra cosa importante per noi da evidenziare, come chiaramente emerge ancora dalla lettura dell'opera di Jaspers, è che a seguito di questa interpretazione gnoseologica della Coscienza come *Io penso*, ne segue la mondanizzazione e la secolarizzazione della Coscienza stessa, come accade anche in Heidegger e Merleau-Ponty. Scrive Jaspers:

L'io si coglie solo in relazione all'altro che non è io, ossia in relazione al mondo in cui si trova (*Das Ich erfaßt sich nur in bezug auf das Andere, das nicht Ich ist, die Welt, in der es ist.*). Di fronte al mondo in cui si percepiscono e si pensano le cose, l'io è il soggetto rispetto a cui tutte le altre cose sono oggetto<sup>21</sup>.

Lo smarrimento della dimensione trascendentale della Coscienza, come *Io sono* – somma evidenza e Appercezione pura – consegue inevitabilmente alla sua interpretazione come *Io penso*, questo inteso come categoria pura e quindi come Soggetto, che bensì sono figure della Coscienza, ma non ne rappresentano il suo *status* originario (*“Wir nennen Bewußtsein, was seine größte Klarheit im Denken des Verstandes gewinnt”*<sup>22</sup>). È così che l'essenza dell'esser uomo non è più Coscienza pura e autocosciente, che può cogliere se stessa nella *Weltlosigkeit*, bensì lo si declina e riduce ad *Esserci*, per sottolineare la sua natura intramondana e secolarizzata (sans: *tattva-bhāva*), ormai privata di ogni apertura alla trascendenza. E in questo Heidegger non si rende conto di essere profondamente hegeliano, perché egli è potuto giungere a questa conclusione-riduzione esistenziale della Coscienza, dal momento che è partito e si è avvalso pienamente di una nozione categoriale e gnoseologica di Coscienza, intesa come *Io penso*, che egli ha ripreso da Hegel. Quest'ultimo conosce *ante litteram* la scaturigine del percorso filosofico di Heidegger, Scheler e Jaspers nella misura in cui è consapevole della natura intenzionale del pensare, della natura intramondana dell'Io come categoria, e quindi consapevole della dimensione esistenziale di questi, quando scrive che l'Io non è altro che il concetto nella sua veste esistenziale<sup>23</sup>. Da Cartesio in poi Coscienza ha, per lo più, significato *Io penso*.

21. *Ibidem*.

22. Ivi, p. 256.

23. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, p. 253: *“Der Begriff, insofern er zu einer solchen Existenz gediehen ist, welche selbst frei ist, ist nichts anderes als Ich oder das reine Selbstbewusstsein [...]; aber Ich ist der reine Begriff selbst, der als Begriff zum Dasein gekommen ist”*.

### 13. L'Io puro non è l'ego

L'ego (sans.: *Jiva*, in senso ontologico; mentre è *Ahamkara*, in senso psicologico) è una delle figure possibili della Coscienza (sans.: *Chit*), che fa da base alla configurazione più nota che è quella di Soggetto, il quale è sempre e necessariamente contrapposto ad un oggetto e quindi diremo, con linguaggio heideggeriano, il Soggetto si trova sempre in una condizione di mondità strutturale. Ma il più mondano di tutti è l'ego, che è sempre incardinato in una corporeità, la quale fa da base a quella configurazione della Coscienza come Coscienza sensibile (*Leib*), come tale immersa, anzi, sprofondata nel mondo. Come *Io penso* la Coscienza è inesorabilmente intramondana, perché *Io penso* significa intenzionalità e quindi riferimento strutturale a quell'oggetto che nella sua universalità diciamo "mondo". Ha perfettamente ragione Jaspers quando scrive: "Come 'Io penso', l'io, nell'istante in cui pensa, è certo del suo *esserci nel mondo*<sup>24</sup>".

L'ego può essere chiamato "persona", "soggetto empirico", "πρόσωπον"; si tratta di un ente eminentemente intramondano che non può essere confuso con l'Io puro. Quest'ultimo corrisponde a quella figura della Coscienza che diciamo il Testimone ed è di natura trascendentale, mentre l'ego corrisponde a quella figura della Coscienza che diciamo il Soggetto. Nella prospettiva esistenziale di ciascuno di noi, il monosillabo "Io" lo possiamo riferire all'ego, oppure al Testimone, e in questo siamo liberi di farlo, a seconda della maturità spirituale di ciascuno. È questa forse l'unica libertà che abbiamo, a fronte dell'εἰμαρμένη, il cui siniscalco ha nome "morte", che sicuramente domina, anzi tiene tra le fauci, l'ego; ma essa non tocca il Testimone. Ecco perché il νοῦς, come "facoltà" in grado di cogliere il Testimone, è sempre stato considerato come l'elemento propriamente divino nell'uomo. Esso è l'elemento in cui l'uomo trova la sua συγγένεια col divino.

"Per quanto tu possa camminare, e neppure percorrendo intera la via, tu potresti trovare i confini dell'anima: così profondo è il suo *Logos*" (25). Se dovessimo paragonare la Coscienza, col suo sconfinato mondo interiore delle *cogitationes*, delle piccole percezioni, degli *Erlebnisse* ad un immenso ciclone, ecco che l'ego e tutte le sue funzioni lo trovereste nella parte che vortica furiosamente, mentre il Testimone avrebbe la sua sede in quel luogo immobile e calmo che sta al centro del ciclone, che si chiama "l'occhio"; ed è lì che abitano gli Dèi; lì ha sua sede "il sole che non tramonta mai"<sup>26</sup>.

24. K. Jaspers, *Philosophie*, p. 256: "Als das 'ich denke' ist sich das Ich im Augenblick des Denkens seines Daseins in seiner Welt gewiß. Nicht, was es ist, weiß es, aber daß es ist in der ihm gegenwärtigen Zeit".

25. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 22 B 45.

26. Ivi, 22 B 16.

L'ego è un movimento interno alla Coscienza che si compie con una identificazione *ad extra*, e si conclude nell'affermazione "Io sono questo". L'Io (sans: *Aham*) è un movimento di disidentificazione all'interno della Coscienza, che procede *ad intra*, escludendo (*neti-neti*<sup>27</sup>), con un atto di astrazione e libertà<sup>28</sup>, che io sia qualcosa di esterno ed estraneo a me stesso. *Io sono* (sans: *Aham asmi*) significa perciò strutturalmente la *Weltlosigkeit* e l'uscita della Coscienza dall'εἰμαρμένῃ; quel ritrovamento di sé presso se stessa (*selbst Ergreifen*<sup>29</sup>), che Fichte ha chiamato *Ichheit*, ed in essa ha fatto consistere l'Intuizione Intellettuale<sup>30</sup>.

Io non sono quella sedia, perché non posso essere estraneo ed altro da me stesso; io non sono il pavimento, perché non posso essere alcunché di estraneo ed altro da me stesso; io infatti significa io, ossia l'interno; io non posso essere questa gamba, perché non posso essere altro ed estraneo a me stesso; io non posso essere questo corpo, perché non posso essere alcunché di esterno ed estraneo a me; io non posso essere queste emozioni, perché esse sono là, come era là il pavimento; esse appaiono più vicine a me, ma non sono io; io non posso essere questi ricordi e queste immaginazioni, essi sono là, vanno e vengono, esterni a me; io non posso essere questa serie di pensieri e concetti, io ne sono il testimone e sono diverso da ciò che è testimoniato. Che cosa posso indicare come Io? Qualsiasi cosa indicassi, quello non sarei Io; infatti, come cosa indicata, essa è là in tutta la sua estraneità, che non può essere Io. *Ichheit* significa *Innerlichkeit*<sup>31</sup>. L'Io dunque apre su di un *Abgrund*, inarrivabile, inoggettivabile (sans: *Nirguna*), immanifesto (sans: *Avyakta*), una dimensione di soggettività pura (= senza oggetto), per trovare la quale abbiamo dovuto abbandonare e astrarre da ogni esperienza, da ogni fattore mondano. Il ritrovamento presso di sé, e solo presso di sé<sup>32</sup>, è la dimensione che propriamente diciamo Spirito. Questo *Io* non è qualcosa e nemmeno è niente (è un niente per chi ne tentasse un approccio conoscitivo dianoetico). Qui Essere (sans.: *Sat*) e Coscienza (sans.: *Chit*) sono indissolubilmente uniti.

27. Shankaracharia, *Guru Stuti* p. 111.

28. J. G. Fichte, *Darstellung*, § 11.

29. Ivi, § 3.

30. Ivi, § 19.

31. Ivi, § 13.

32. Ivi, § 11: "ein absoluter Akt des Wissens, des Fürsichseins, also eben des sich selbst Ergreifens und sich Durchdringens".

#### 14. Coscienza ed Essere

Ora, se vi piace di più, al posto di Coscienza potete mettere Pensiero e scrivere che Essere e Pensiero sono indissolubilmente uniti, solo che non avrete a che fare con un pensiero come atto, cioè con una *cogitatio*, come tale soggetta alla “Legge di intenzionalità”, che ne fa un che di intramondano, come sottolineato dai fenomenologi. Ma allora perché voler chiamare “pensiero” ciò che non ha le caratteristiche del pensiero? Lasciamo il termine “Coscienza” per indicare un pensare che è immediatamente Essere e un Essere che è immediatamente pensare. Quindi Coscienza significa un pensare che in origine (Io) non è mai vuoto (come accade invece presso quegli autori che confondono Coscienza e pensare, riducendo così la Coscienza ad un dover-essere autocosciente). Ed è questo, non un sapere che si ha, bensì, un sapere che si è<sup>33</sup>, come tale non può essere conseguito, ma può essere sempre e solo prerequisito.

Ora, finché il pensare, secondo la “Legge di intenzionalità”, ha per oggetto qualcosa di altro da sé, esso svolge una funzione logica e l’Io penso, posto da Kant alla base di ogni rappresentazione, è la declinazione della Coscienza in funzione di un suo atto subordinato (da cui l’affermazione che l’Io è un soggetto logico<sup>34</sup>, come Heidegger evidenzia in Kant); ma è una scorrettezza, perché dovrebbe essere l’atto subordinato a ordinarsi e prendere nome dalla funzione superiore, che trascendentalmente sempre l’accompagna e che è l’Appercezione pura. Allorché il pensare ha per “oggetto” il proprio stesso essere, come nella *Ichheit*, e quindi, allorché opera sottraendosi alla Legge di intenzionalità, esso non può più essere considerato una funzione logica. Perciò l’Autocoscienza cade fuori del campo della logica e del concetto. L’Autocoscienza è un fattore prelogico, precategoriale e prepsicologico.

Coscienza e pensiero non sono diversi, ma neppure sono identici e interscambiabili. È proprio e sensato parlare di “Coscienza del pensare”; è improprio e fuorviante parlare di “pensiero della Coscienza (genitivo oggettivo)”. Nel primo caso è del pensare che si ha coscienza; nel secondo caso non è alla Coscienza che si sta pensando. Si può avere una Coscienza del pensiero, ma la Coscienza non può essere un pensato. La Coscienza comprende il pensiero, non viceversa. Non è questione puramente terminologica. Pensiero e Coscienza hanno statuto ontologico-teoretico differente. La Coscienza comprende se stessa immediatamente, il pensiero (come concetto) comprende se stesso mediatamente; infatti il pensiero, anche interpretato come problematicità, è mediazione; e in quanto mediazione fa riferimento all’Altro (*Bekanntschaft*). Dunque, traduciamo bene

33. Ivi, § 4; “*Der Strenge nach hat man sie nicht, sondern man ist sie*”.

34. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 319.

pensiero con *διάνοια*, per sottolineare la sua divaricazione intenzionale in un pensante e in un pensato, divaricazione senza la quale il pensare non sarebbe mediazione.

Il vero Idealismo, perciò, non si esprime nella formula: “Uno e lo stesso sono Essere e Pensare”, bensì esso si esprime correttamente come segue: “Uno e lo stesso sono Essere e Coscienza”. Mentre infatti è possibile e sensata una “Coscienza dell’Essere”, fuorviante e decettiva sarebbe la formula “Pensiero dell’Essere”. Non è dell’Essere che tale pensiero-dianoia è pensiero, perché l’Essere non può divenire un termine della divaricazione intenzionale del pensare che, se vuole restare pensare, ossia mediazione (quindi discorsività e problematicità, riferita alla *Bekanntschaft*), deve mantenersi Atto del pensare, ossia *διάνοια*.

La nota espressione parmenidea che disvela la verità dell’Essere: (fr. 3 DK) “τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι”, abitualmente tradotta come: “pensare ed essere sono infatti la stessa cosa”, va perciò tradotta come: “Uno e lo stesso sono infatti Essere e Coscienza”. Il *νοεῖν*, che siamo abituati a tradurre con “pensare”, contiene il riferimento al *νοῦς*, il quale, come ricordava Anassagora, ha due caratteristiche fondamentali: esso è puro e separato (*ἄπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρὸν*). Questi due caratteri sono propri di un fattore che precede ed è indipendente da ogni esperienza. E, in età contemporanea, chi ha espresso in maniera più prossima i caratteri del *νοῦς* greco è la fichtiana *intellektuelle Anschauung* (erede della kantiana Appercezione pura). Di essa Fichte ha messo in evidenza il carattere intuitivo, che non si addice ad una valenza dianoetica del pensare. Proprio perché il *νοεῖν* di Parmenide fa riferimento intrinseco al *νοῦς*, noi non lo possiamo tradurre in italiano con “pensare”, perché con questo termine noi abitualmente intendiamo la *διάνοια*, ossia il pensare come mediazione, discorsività e come atto (dunque intenzionalmente divaricato), che non può avere i caratteri della immediatezza e della intuitività. Proprio perché il *νοῦς*, contenuto nel verbo *νοεῖν*, con cui i Greci hanno indicato una certa figura della Coscienza (che noi erroneamente intendiamo come pensare), è un elemento puro e separato, ed è quel fattore che trova certezza e verità di se stesso in piena *Weltlosigkeit*, ecco allora che lo chiamiamo Coscienza, la quale sta un palmo sopra alla divaricazione intenzionale a cui soggiace il pensare come *διάνοια*. Quest’ultimo, se vuole restare mediazione-problematicità, come tale riferito all’Altro (come *Bekanntschaft*), non può considerarsi *weltlos*, bensì deve restare intramondano, quindi non puro, né separato (ecco perché sono totalmente infondate quelle traduzioni del *νοεῖν* parmenideo come “constatare”, “realizzare”, “riconoscere”, come incautamente proposto da certi autorevoli filologi). Il termine greco *συνείδησις*, che ordinariamente traduciamo con “coscienza”, fa riferimento al senso interno, all’esperienza interna, quindi

ha il significato di *animadversio* e non di *Apperceptio*. Il termine moderno di Coscienza, come Appercezione pura, corrisponde al greco νοῦς-νοεῖν, non alla συνειδησις. Allora il νοεῖν di Parmenide non si può tradurre con pensiero, ma con Coscienza. L'Essere è inseparabile dalla Coscienza di Essere. La Coscienza immediatamente è. "Uno e lo stesso sono infatti Essere e Coscienza". La presenza dell'Essere, si chiama Coscienza; la Coscienza, come presenza, è l'Essere. Insomma, per capirci: il pensare è cosa umana e intramondana; la Coscienza è fattore divino e puro; ossia essa sta al di là dell'esperienza; ed è qui solamente che l'uomo può trovare la sua συγγένεια col divino e l'uscita dall'εἰμαρμένη. È questo il *Soma* vedico, che consente all'uomo di percepire di essere molto più che animale cosciente.

### *15. La lotta contro il Soggetto nella filosofia contemporanea, come tentativo di negazione della Coscienza*

La figura della Coscienza come Testimone è la più difficile da cogliere (ciò è possibile solo grazie al νοῦς), mentre molto più facile è cogliere la Coscienza nella sua figura di Soggetto. È contro quest'ultimo che la filosofia contemporanea ha espresso tutti i tentativi possibili di cancellazione, non solo dalla riflessione filosofica, ma anche dalla cultura in generale. Accenniamo per sommi capi di che si tratta, affinché il lettore possa farsi un'idea della portata storica del fenomeno e della sua profonda incidenza nella filosofia e nella cultura contemporanee<sup>35</sup>.

Il Marxismo, il Positivismo e lo Strutturalismo hanno in comune l'affermazione della priorità del Contesto, dell'Economia e della Struttura sul Soggetto. Questa priorità viene affermata sostenendo, non essere il Soggetto il vero protagonista delle vicende storiche, sociali e culturali – quindi non riconoscendo ad esso l'attributo fondamentale della Coscienza che è la spontaneità – in quanto esso viene trasformato in entità passiva e recettiva, la quale non parla e non pensa, ma è parlata ed è pensata dall'entità superiore alla quale viene subordinata. Non è il Soggetto che parla e imposta l'Economia, ma è l'Economia o Struttura che parla e pensa attraverso il Soggetto. Non è il Soggetto che pensa il Contesto sociale, ma è il Contesto sociale, dice Comte, a parlare e pensare attraverso il Soggetto. La riduzione di questi ad ente intramondano si compie pretendendo che il metodo delle scienze della natura divenga metodo per lo studio dei fenomeni umani, con ciò negando che l'umano possa appartenere

35. Per una discussione più ampia di questo argomento rimando a P. De Bernardi, *Nero perfetto; Introduzione* e cap. XXII.



al regno spirituale. La fondamentale delle strutture nello Strutturalismo, ossia il Linguaggio, come lo tratteggia Saussure, è il vero protagonista che trova nel Soggetto il suo portavoce. Il Soggetto non parla, ma è parlato dal Linguaggio. La frase più ripetuta che i ragazzi odono a scuola quando studiano i vari autori, della letteratura, dell'arte, della filosofia, ecc., è che tale autore è espressione della cultura del suo tempo.

In Freud e Nietzsche, il Soggetto è parimenti esautorato, per divenire espressione e portavoce dell'Inconscio ipersessuato, oppure per divenire espressione e portavoce di una oscura pulsione vitale di fondo (tragica sia in Freud che in Nietzsche), che ci è nota come Spirito Dionisiaco. La predominanza dell'elemento biologico e pulsionale è talmente schiacciante, nell'immagine dell'uomo che questi due autori disegnano, al punto che parlare di presenza della Coscienza nell'uomo diventa cosa risibile. E la Coscienza è irrisa come ricettacolo ipocrita di valori borghesi, come sede di antivitali norme morali, che finiscono per essere riconosciute come introiezione di imperativi voluti dal potere politico e religioso dominante.

Nella riflessione di Heidegger la lotta contro il Soggetto si compie riducendolo ad un *in der Welt sein*. Heidegger nega recisamente che il Soggetto, come accaduto in Cartesio e poi in Husserl, trovi, come Io puro, la certezza di se stesso presso se stesso (*Weltlosigkeit*); questa primalità del Soggetto viene esautorata col sostituirvi il *Dasein*: esistentivo e intramondano. E su questa natura mondana insistono Merleau-Ponty e Scheler. In Natorp, Schlick, Carnap, Dewey, Russell la negazione dell'esistenza del Soggetto si compie avvalendosi dell'argomento nietzscheano contro Cartesio, in base al quale dal pensare o dal camminare non si potrebbe risalire ad una realtà, quale l'Io o Soggetto, che farebbe da supporto a tali azioni. Per cui non si dovrebbe dire "io cammino", bensì: "c'è il camminare". L'elemento comune a tutte queste correnti filosofiche contemporanee è che l'uomo non è Soggetto-Coscienza, nella sua essenza, bensì un'entità passiva e recettiva; egli non è produttore di significato e senso, bensì, solamente, il mezzo attraverso cui il significato e il senso, già costituiti e prodotti da entità superiori, come le Strutture, l'Economia, l'Inconscio, il Linguaggio, il Contesto, ecc., vengono veicolati e manifestati. Non è difficile riconoscere in queste strutture l'operare di sottofondo della Sostanza spinoziana, come loro modello teoretico di base.

### 16. La Mediazione Originaria: il Testimone

Crederne che il fenomeno sia autoevidente e automanifesto è tra le maggiori superstizioni filosofiche d'età contemporanea. Il fenomeno appare in se

stesso, non da se stesso, ma in virtù della Mediazione Originaria, T, ossia la funzione di Testimone (sans: *Kshetrajna*) della Coscienza. E con questo non ci stiamo riferendo alla mediazione sensibile, ossia a quella propria della sensibilità. La mediazione sensibile, ossia quella offerta dai sensi, non è la mediazione originaria, pur essendo una mediazione implicata nell'apparire degli oggetti d'esperienza, impropriamente definiti F-immediatezze<sup>36</sup>, sulla base di Heidegger<sup>37</sup>, che definiva il fenomeno come ciò che si automanifesta in se stesso (*Sich-so-abn-ihm-selbst-Zeigende*).

Tuttavia, neppure la mediazione concettuale è da ritenersi originaria, benché, a ragione, sia ritenuta una forma superiore di mediazione, rispetto a quella sensibile, come accade in Cartesio ed Hegel, essa infatti prerequisites la Mediazione Originaria del Testimone. Ed è in virtù di quest'ultima che la mediazione concettuale non può pretendere di soppiantare e sopprimere la mediazione sensibile, dichiarandola un immediato. Perché quella un immediato non è. Certo, la mediazione solo sensibile, rispetto a quella concettuale appare come un immediato, a causa della sua particolarità ed ineffabilità, ma non può considerarsi assoluta immediatezza, perché anche in essa già opera la Mediazione Originaria della Coscienza come Testimone, che fa salvo il mondo sensibile dalla pretesa cancellazione che ne vorrebbe il *Logos*, questo inteso modernamente come "concetto" ed elemento proprio della Scienza della Logica. Il mondo sensibile, in virtù della Mediazione Originaria della Coscienza come Testimone, non è da ritenersi indegno e gnoseologicamente non valevole, come accade nel Razionalismo; e neppure è da ritenersi finito alla maniera dell' Idealismo, che ne decreta il *verschwinden*, nella sua dissoluzione dialettica (con la contraddittoria formula del "mantenuto come tolto"). L'ente, di esperienza esterna o di esperienza interna, è lì, insopprimibile, in tutta la sua dignità mediazionale, come la hegeliana "Legge del cominciamento" è costretta a riconoscere, a proposito della *Bekanntschaft*. Ora, sta alla Coscienza farne un che di secondo rispetto a lei; oppure, negargli realtà indipendente, per riconoscerlo nell'Unità senza secondo, che le consente di dire "Io sono tutto", la sola prospettiva che la libera.

Quando io percepisco il mondo sensibile dell'esperienza, *sono consapevole* di avere a che fare con la mediazione sensibile, grazie alla quale percepisco oggetti sensibili. Quando concepisco entità del mondo intelligibile, *sono consapevole* di concepire entità del mondo intelligibile. Molto bene ha fatto Agostino a chiamare questa consapevolezza *praesentia perennis*, la quale è Mediazione Originaria. Essa è il *νοῦς* anassagoreo<sup>38</sup>, intuitivo, separato e puro (sottratto

36. E. Severino, *La struttura originaria*, p. 284.

37. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 30 e 31.

38. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 59 A 55-56-100; B 12. "(Anassagora) pone come

originariamente all' *εἰμαρμένη*), di cui ha ancora memoria Campanella<sup>39</sup>, quando lo nomina come *notitia indita*, e che la filosofia occidentale perderà per strada quando, già con Cartesio, e per proseguire con Kant ed Hegel, si compirà la deformazione gnoseologica della Coscienza. Ossia quando la funzione fondamentale della Coscienza verrà ritenuta essere la conoscenza (scientifica e metafisica), e la sua domanda fondamentale sarà “che cosa so veramente”; quando la privilegiata tra le *cogitationes* diverrà il pensare, per la sua funzione universalizzante, e il concetto verrà ritenuto la sola mediazione possibile, o la mediazione originaria; quando si arriverà con Hegel a definire la Coscienza come categoria pura e vuota. Si prosegue e peggiora, nel secolo scorso, con la pretesa, non solo di potere mettere da parte e obliare la Mediazione Originaria, credendo di poter far valere, come mediazione, il Tempo, la forma del senso interno, ma addirittura, ancora più in basso, credendo che i fenomeni possano apparire prescindendo *in toto* dalla Coscienza, questa intesa perfino come mediazione sensibile, con le cosiddette F-immediatezze.

La Coscienza è *ipso facto* mediazione; ciò significa che essa è mediazione prima ancora di essere pensiero. La Coscienza è mediazione non solo in quanto Universalità propria del concetto; essa è per se stessa mediazione. La sensazione che mi dà questo fiore non abbisogna di una concettualizzazione-tematizzazione del “questo” per trovare la sua presenza (*Anwesenheit*). Il fiore trova la sua presenza prima ancora del concetto. La Coscienza, come Testimone della presenza del fiore, è già mediazione, grazie alla quale il fiore è presente a se stesso, o non potrebbe comparire. Non è necessaria la Coscienza come concetto affinché il fiore sia presente a se stesso (con la conseguente richiesta che il fiore debba scomparire come presenza sensibile particolare, ridotta così a elemento ideale, nel senso di non reale, quindi astratto e tolto nella vita del concetto), perché l'Appercezione pura è l'Atto originario e universale per eccellenza della Coscienza, nel quale trova fondamento l'universalità propria del concetto, che solo in quanto *riflesso* della Mediazione Originaria, può assurgere alla privilegiata tra le *cogitationes*, a motivo della sua universalità. Il fondamento delle categorie non è una categoria. Il fondamento delle categorie non è logico, né psicologico.

---

principio l'Intelletto: esso solo, infatti, egli sostiene, tra tutti gli esseri è semplice, non mescolato e puro (*ἄπλοὺν εἶναι καὶ ἀμυγῆ τε καὶ καθαρὸν*), B 55.

39. T. Campanella, *Il senso delle cose e la magia*, p.146; “Quinci puoi vedere che ogni ente se stesso conosce e sente con certezza, e non con discorso [concetti, mediazione]”. Il *nous* in Fichte trova ancora riconoscimento; J. G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung*, p. 18: “Die Intelligenz, als solche, sieht sich selbst zu, und diese sich selbst Sehen, geht unmittelbar auf alles, was sie ist, und in dieser unmittelbaren Vereinigung des Seins, und des Sehens, besteht die Natur der Intelligenz”.

Affinché la Coscienza trovi se stessa, e con ciò la Liberazione (sans.: *Moksha*), non basta che si sollevi al concetto, perché questo è mediazione, ma non la Mediazione Originaria, la sola che conduce all'Uno senza secondo (sans.: *Kaivalya*); perché solo nel riconoscimento dell'Appercezione pura come Mediazione Originaria si ha la liberazione dall'Altro (la cui presenza mantiene la Coscienza nel [sans.] *Jaganmaya*); liberazione dall'Altro che le consente di affermare "io sono tutto", ovvero: "l'immediato non esiste". Per trovare se stessa e la liberazione dall'Altro, la Coscienza si deve sollevare oltre il concetto e la figura del Soggetto; essa deve pervenire al fondo-senza-fondo di se stessa, ossia al Testimone, dove le categorie e i concetti trovano il loro fondamento di legittimità: fondamento di legittimità trascendentale, le categorie; fondamento di universalità, i concetti (con tutta la valenza mediazionale che ciò comporta). L'Appercezione pura è la "categoria" originaria (*Ur-Kategorie*), l'essenza del fondamento. Essa è la presenza dell'Essere dell'ente.

Nell'apparire del fiore è già compiuta la mediazione, perché questa apparenza non si compirebbe senza la presenza della Coscienza come Testimone. Solo la Coscienza come Testimone mette capo alla figura dell'Uno senza secondo<sup>40</sup>, e solo con essa la Coscienza trova autentica liberazione.

### *Riferimenti Bibliografici*

Aristotele, *Metaphisica*, cur. W. Jaeger, Oxford University Press, Oxford 1957.  
Bacchin G.R., *L'immediato e la sua negazione*, Centro Studi E. Fermi, Perugia 1967.

Campanella T., *Il senso delle cose e la magia*, cur. A. Bruers, Fratelli Melita, Genova 1967.

— *Universalis Philosophiae seu metaphisicarum rerum iuxta propria dogmata* (1623), Levante, Bari 1994.

*Chandogya Upanishad*, in *Upanishad Vediche*, tr. it. Tea, Milano 1988 a cura di C. Della Casa, pp. 113-223.

De Bernardi P., *La struttura originaria di E. Severino e la fede hegeliana che la supporta, nel tentativo di fondare l'opposizione dell'essere al nulla. La*

---

40. Nel linguaggio simbolico-esoterico, la figura dell'Uno senza secondo viene anche indicata come "avere il collo scuro", oppure "avere il collo bluastro", per significare che il mondo è stato ingoiato (= non è più visto come entità estranea al Sé) e questo immane sforzo ha lasciato visibili segni sul collo di chi l'ha ingoiato; paradigmatica la *Kaivalya Upanishad*, p. 380, § 7.

- centralità del cap IV.*, in «Cum-Scientia», Rivista di Filosofia Teoretica, II, num. 4, novembre 2020.
- *Nero perfetto. La spiga di Iside-Demetra. Nous, Conoscenza presenziale e Appercezione pura nella prospettiva advaita della Filosofia Prima*, Aracne, Roma 2021.
- Descartes R., *Meditationes de prima Philosophia*, in “Oeuvres”, t. VII, ed. Adam-Tannery, Cerf, Paris 1904.
- Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1966, tr. it., La Terza, Bari 1981.
- Fichte J. G., *Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801*, hrsg. v. F. Medicus, Meiner Verlag, Leipzig 1922.
- *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, in “Werke”, hrsg. v. R.Lauth- H. Jacob, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1965, Bd. II.
- *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98)*, Mainer Verlag, Hamburg 1975.
- Gentile G., *La riforma della dialettica hegeliana*, Sanzoni, Firenze 1975.
- Hegel G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in “Werke”, hrsg. v. E. Moldenhauer-K.L.Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, Bd. 8.
- *Phänomenologie des Geistes*, in “Werke”, cit., Bd. 3.
- *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in “Werke”, cit., Bd. 20
- *Wissenschaft der Logik*, in “Werke”, cit., Bd. 6.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Niemeyer Verlag, Tübingen 1979.
- Husserl E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. v. S. Strasser, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950.
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. (1936) in “Husserliana” Bd. VI, hrsg. v. Biemel W, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, in “Gesammelte Werke”, Bd. III/1, I Buch, hrsg. v. K. Schuhmann, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.
- Jaspers K., *Philosophie*, II Bd., 3<sup>^</sup> Auf., Springer Verlag, Berlin Heidelberg 1956.
- Kaivalya Upanishad*, in *Le 108 Upanishad*, a cura di Parama Karuma Devi, pubblicato dal Jagannatha Vallabha Vedic Research Center, Jagannatha Puri, Odisha 2018.

Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, in “Werke”, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.

Plotinus, *Enneads*, cur. A.H Armstrong, Harvard University Press, London 1988.

*Rg-veda* in *I Veda*, a cura di R. Panikkar, tr. it. Rizzoli, Milano 2005, passim.

Shankaracharya, *Vivekachudamani*, in Maharshi R., *Opere complete*, tr. it. Ubaldini Editore, Roma 1977, pp. 115-158.

— *Guru Stuti*, in Maharshi R., *Opere complete*, cit., pp. 110-112.

Schelling F.W. J., *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (1805) e *Aphorismen über die Naturphilosophie* (1806), in “Schellings Werke”, hrsg. v. K.F.A. Schelling, nella nuova disposizione data da M. Schröter, Cotta'sche verlag, München 1965, Bd. IV.

— *Darstellung meines Systems der Philosophie*, in “Werke”, cit., Bd. III.

Severino E., *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981.

# 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 italiana<sup>1</sup>, 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 studiosi<sup>2</sup>, 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 scorso<sup>3</sup>, promuovendo, così, l'immagine di Gentile come “pensatore universale”<sup>4</sup>, 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)<sup>5</sup>.

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 strutturali<sup>6</sup>. 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 successiva<sup>7</sup>.

---

*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 netta<sup>8</sup>. 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 concretezza<sup>9</sup>; 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”<sup>10</sup>.

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”<sup>11</sup>. 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 concreto<sup>12</sup>.

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”<sup>13</sup>. 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 errore<sup>14</sup>. 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)<sup>15</sup>.

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 Nostro<sup>16</sup>. 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)<sup>17</sup>.

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 abbozzate<sup>18</sup>.

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’oggettività) 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 Gentile<sup>19</sup>) 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 Vero<sup>20</sup>.

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 conosce<sup>21</sup>. 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 concepirsi<sup>22</sup>: 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 sterile<sup>23</sup>.

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 fase<sup>24</sup>: 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*<sup>25</sup>. 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 realmente<sup>26</sup>.

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*<sup>27</sup>), 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 essenziali<sup>28</sup>.

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")<sup>29</sup>?

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 spirituale<sup>30</sup>. 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'Atto<sup>31</sup>. 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 definitive<sup>32</sup>, 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 conoscibilità<sup>33</sup>. 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.

# La *Logica* del riconoscimento

SAMUELE CANTORI

*samuelecantori@libero.it*

DOI: 10.57610/cs.v6i10.285

**Abstract:** In the *Phenomenology of Spirit*, Hegel admirably combines the dimension of intersubjectivity and the recognition relation. However, the intention of this paper is not primarily to explore the already well-known pages of Chapter IV, but to find, comparatively, the logical-argumentative structure that organizes the rules of *Anerkennung* in a specific place in the *Science of Logic*, in order to detect the systematic deduction of the famous Hegelian ethical apparatus.

**Keywords:** Hegel, intersubjectivity, recognition, otherness, opposition.

**Riassunto:** Intersoggettività e riconoscimento sono nozioni concordanti nella filosofia hegeliana. Entrambe trovano il loro celebre terreno d'esposizione nella *Fenomenologia dello spirito*, in cui il destino della coscienza umana finita è indissolubilmente intrecciato al modo con cui si relaziona agli altri. È tuttavia l'unica opera, questa, in cui Hegel espone le coordinate della dimensione spirituale-intersoggettiva e le regole del riconoscimento, oppure vi sono altri luoghi indicativi, oltre a quelli appartenenti alla cosiddetta *Realphilosophie*, in cui reperire elementi di simile natura? Che non sia invece la *Scienza della logica* a fornire una latente deduzione degli apparati etico-relazionali? Nel seguire una simile via interpretativa dovremmo prima di tutto chiarire (1.) il legame vigente tra *Fenomenologia* e *Logica*, (2.) osservare come sia necessario un cambio di prospettiva al fine di tradurre le nozioni pratiche-fenomenologiche in concetti e categorie del pensiero puro, (3.) esaminare dettagliatamente una particolare dialettica interna alla *Logica* in cui s'intravede una paradigmatica fondazione del rapporto di riconoscimento e, infine, (4) lasciare spazio ad una questione finale.

**Parole chiave:** Hegel, intersoggettività, riconoscimento, alterità, opposizione.

## *1. Il legame tra Fenomenologia dello spirito e Scienza della logica*

Prima di entrare nel vivo della discussione, occorre inizialmente chiarire il nesso strutturale che viene istituendosi tra *Fenomenologia* e *Logica*, senza il quale rimarrebbe ingiustificata l'operazione che qui si vuole condurre.

Tra le due opere, possiamo sin da subito rilevarlo, vige un *rapporto circolare*. Infatti, per un verso, la *Logica* è debitrice della *Fenomenologia*, per molte ragioni. Innanzitutto, il risultato a cui conduce la *Fenomenologia* è il *presupposto* su cui può fondarsi la *Logica*. Il cammino fenomenologico, infatti, viene a configurarsi come una lunga sommatoria di negazioni nei confronti di figure coscienti inadeguate. Così, il processo su cui si erige la storia dello spirito è del tutto *negativo*, come confutazione incessante e mai doma della coscienza finita. La *Fenomenologia* non va perciò intesa come una semplice introduzione alla verità dell'assoluto, come se essa sporgesse in modo estrinseco rispetto a questa, ma è lo stesso sviluppo fenomenologico a incamminare la coscienza verso la strada della coscienza dell'assoluto. Pertanto, la *Fenomenologia* ha il compito di presentare quel processo con il quale la coscienza viene a prendere consapevolezza dell'assoluto, la *Logica*, invece, sarà il luogo in cui l'assoluto verrà esponendosi da sé.

In aggiunta a quanto detto, non va dimenticato che la *Logica*, proprio perché muove dagli esiti fenomenologici, supera il punto di vista meramente coscientiale tale per cui ad un soggetto conoscente sta di contro un oggetto conosciuto. La *Logica* muove cioè da una differente prospettiva gnoseologica: non più quella oppositiva e dualistica che presuppone una separazione tra soggetto e oggetto, ma, abbandonando questa, propone un'indagine immanente al contenuto logico oggettivo. Scrive Hegel nell'introduzione:

Nella *Fenomenologia dello spirito* esposi la coscienza nel suo avanzare dalla prima immediata posizione sua e dell'oggetto fino al sapere assoluto. Cotesto cammino passa per tutte le forme del rapporto della coscienza verso l'oggetto, ed ha per risultato il concetto della scienza. Questo concetto, dunque, non abbisogna qui (prescindendo da ciò ch'esso sorge dentro la logica stessa) di alcuna giustificazione, poiché l'ha ricevuta nella *Fenomenologia*<sup>1</sup>.

In queste righe Hegel definisce con grande chiarezza in che modo la *Logica* ed il punto di vista ad essa collegato, trovino una giustificazione in quel lungo itinerario negativo presentato all'interno della *Fenomenologia*. Aggiunge in merito, a scanso di equivoci:

Il concetto della scienza pura e la sua deduzione vengono dunque *presupposti* nella presente trattazione, in quanto che la *Fenomenologia dello spirito* non è appunto altro che la deduzione di tal concetto. Il sapere assoluto è la verità di tutte le guise di coscienza, perché, come risultò da quel suo svolgimento, solo nel sapere assoluto

1. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. 1, tr. it. a cura di A. Moni revisione della tr. e nota introduttiva di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1925 (2011), cit. pp. 29-30.



si è completamente risolto la separazione dell'oggetto dalla certezza di sé, e la verità si è fatta eguale a questa certezza, così come questa alla verità. La scienza pura *presuppone* perciò la liberazione dall'opposizione della coscienza<sup>2</sup>.

Ancor più limpidamente qui, Hegel asserisce che un discorso filosofico attorno all'assoluto e al pensiero puro passa necessariamente dall'introduzione al sistema stesso e ai risultati che questa ha apportato. La *Fenomenologia*, così, rappresenta quella vera e propria introduzione propedeutica al pensiero oggettivo, e a quest'ultimo può esser fornita un'adeguata esposizione a patto che vengano assunti i risultati positivi forniti dal procedere fenomenologico. Il ripetersi, lungo il periodo qui citato, del termine *presupporre*, indica esattamente quel legame indissolubile che la nuova opera ha nei confronti di quella precedente: senza la *Fenomenologia* e i suoi risultati, la nuova prospettiva da cui parte la *Logica* non sarebbe a rigore giustificata. Riportiamo un ultimo passo, in cui Hegel è forse ancor più esplicito sulla questione:

Fu notato nell'Introduzione che la fenomenologia dello spirito è la scienza della coscienza, l'esposizione di questo, che la coscienza ha per risultato il concetto della scienza, vale a dire il sapere assoluto. La logica ha quindi per *presupposto* la scienza dello spirito che appare, scienza che contiene e mostra tanto la necessità e con ciò la prova della verità di quella posizione ch'è il puro sapere, quanto in generale la sua mediazione<sup>3</sup>.

Fin qui si è chiarito il debito che la *Logica* possiede nei confronti della *Fenomenologia*. Anche quest'ultima, tuttavia, risulta particolarmente influenzata dalla *Logica*. Sembra infatti che le figure con cui si compone la *Fenomenologia* attingano ad un substrato logico-concettuale. L'intera opera, infatti, possiede un'anima logica che ne comanda la direzione e che muove il senso generale dello svolgimento fenomenologico. È un esempio di ciò la trattazione del riconoscimento ideale del capitolo quarto, in cui agiscono alcune categorie logiche le quali dettano le leggi generali del discorso; oppure, solo per citare un paio di luoghi indicanti la potente azione sotterranea dell'impulso logico nell'opera, la diagnosi del rapporto gioco-forze e dipendenza-indipendenza nel capitolo III sull'intelletto, il quale viene collegandosi facilmente al passaggio dalla Dottrina dell'essenza a quella del concetto; e ancora, la lunga analisi condotta nel capitolo V sulla *Sache selbst*, oppure la cruciale dialettica tra coscienza giudicante e coscienza agente del VI. L'articolazione delle figure ha alla sua base, dunque, una verità composta da elementi di natura logica,

2. Ivi, vol. 1, cit. pp. 30-31. (Corsivo nostro).

3. Ivi, vol. 1, cit. p. 53. (Corsivo nostro).

quali categorie determinate o addirittura interi movimenti predefiniti<sup>4</sup>. La *Fenomenologia* dunque si presenta come quel particolare territorio filosofico in cui avviene una sorta di gestazione della futura opera fondamentale del pensiero hegeliano, la *Scienza della logica*. Da questa prospettiva, la *Fenomenologia* assume il significato di un vero e proprio *laboratorio* filosofico, in cui ad una esposizione storico-fattuale degli eventi della coscienza, è possibile scorgere in controluce un disegno logico che muove e organizza le stesse vicende dello spirito, come se si trattasse di un reticolo organizzativo che conduce i vari momenti fenomenologici verso la loro verace e teleologica rassegna. Detto in altri termini, è come se all'interno della *Fenomenologia* Hegel avesse sperimentato i vari movimenti, strutture, dinamiche e riferimenti propri della sua opera matura, e poi in quest'ultima li avesse "depurati" dal loro carattere pratico-esistenziale, esponendoli nella loro purezza logica. E proprio all'inizio della *Logica*, Hegel chiarisce con lampante lucidità la seguente posizione:

---

4. Soprattutto dagli anni sessanta la *Fenomenologia* è stata esplorata a partire dai suoi intenti logico-sistemati. L'attenzione va al saggio confezionato da O. Pöggeler, *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*, in H.-G. Gadamer (hrsg.), *Hegel-Tage Rayaumont 1964*, Bouvier, Bonn 1966, e al lavoro di Id., *Hegels Phänomenologie des Selbstbewusstseins*, in *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Alber, Freiburg/München 1973, pp. 266 segg.; tr. it. a cura di A. De Cieri, *La fenomenologia dell'autocoscienza*, in O. Pöggeler, *Hegel. L'idea di una Fenomenologia dello spirito*, cit. alla nota 30, pp. 257 segg. È poi Fulda a proporre una lettura "logica" della *Fenomenologia* utilizzando i progetti logico-concettuali che lo stesso Hegel approfondì al Ginnasio di Norimberga, cfr. H.F. Fulda, *Zur Logik der Phänomenologie von 1807*, in H.-G. Gadamer (hrsg.), *Hegel-Tage Rayaumont 1964*, Bouvier, Bonn 1966, pp. 75-101, e Id., *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Klostermann, Frankfurt am Main 1965, pp. 142 segg. In ciò però, la *Fenomenologia* non rappresenta un *unicum* nel sistema hegeliano. Esempi simili, in cui ad una trattazione storico-fattuale viene abbinata una "segreta" trama di stampo logico, si possono trovare, tra i più celebri, anche nei *Lineamenti* (G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von J. Hoffmeister, Meiner Verlag, Hamburg 1955; tr. it. a cura di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1999). Si rammenti in tal senso l'analisi della società civile, alla cui diagnosi Hegel, in filigrana, sembra esporre movimenti appartenenti ad alcune determinazioni logiche proprie della Dottrina dell'essenza (a tal proposito si rinvia al lavoro di G. Cesarale, *La mediazione che sparisce*, Carocci, Roma 2009). Insomma, questi due piani – storico-fattuale da una parte, logico-concettuale dall'altra – vengono spesso intrecciandosi nella filosofia hegeliana, e se per un verso ciò non risulta evidente ad una prima superficiale analisi, d'altro canto l'individuazione di un canovaccio argomentativo al cui interno sono presenti, a seconda delle opere e dai punti di vista, concatenazioni di questo genere producenti nodi semantici aventi caratteristiche di ambo i generi, rappresenta una buona condotta ermeneutica, proficua per la comprensione del senso ultimo del tipico procedere hegeliano. Ciò nonostante, è bene comunque evitare estreme operazioni "ultracomparative", come una certa scuola hegeliana ha fornito influenzata forse da "nostalgie sistematiche" (G. Baptist, *Il problema della modalità nelle logiche di Hegel. Un itinerario tra il possibile e il necessario*, Pantograf, Genova 1992, cit. p. 200). A mettere in guardia il tipico studioso hegeliano dal costruire rigide e talvolta posticce corrispondenze architettoniche tra logica e sistema è del resto lo stesso Pöggeler, cfr. O. Pöggeler, *System und Geschichte der Künste bei Hegel*, in A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler (hrsg.), *Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik*, Bouvier, Bonn 1986.

In questa maniera tentai di esporre la coscienza nella *Fenomenologia dello spirito*. La coscienza è lo spirito come sapere concreto, cioè immerso nell'esteriorità. Ma la progressione di quest'oggetto riposa soltanto, come lo sviluppo di ogni vita naturale e spirituale, sulla natura delle pure essenzialità, che costituiscono il contenuto della logica. La coscienza, in quanto è lo spirito manifestantesi, che per la sua propria via si libera dalla sua immediatezza ed esterna concrezione, diventa il puro sapere, che si propone per oggetto quelle pure essenzialità stesse, quali esse sono in sé e per sé. Coteste essenzialità sono i pensieri puri, lo spirito che pensa la sua essenza. Il lor proprio muoversi è la vita spirituale, ed è quello per cui la scienza si costituisce, e di cui essa è l'esposizione. Con ciò è assegnata la relazione che ha rispetto alla logica quella scienza che io chiamo *Fenomenologia dello spirito*<sup>5</sup>.

La *Fenomenologia* esponeva, dunque, lo spirito sotto la sua veste concreta, immerso, per dirla con una terminologia hegeliana, nell'*elemento dell'essere*; ma al di sotto della storia spirituale si trova quello scheletro logico composto da categorie o "pure essenzialità" che muovono l'intero processo e che, alla fine, scaturiscono la verità del sapere assoluto; contenuto di tale sapere – che, si badi, è il risultato a cui perviene da ultimo la coscienza fenomenologica – sarà poi l'onto-logia dell'assoluto descritto nella *Logica*, nella "incolore e fredda semplicità" del "regno delle ombre"<sup>6</sup>. Ecco definito il rapporto in questione tra le due opere, di tipo circolare, in cui entrambe rimangono interdipendenti tra loro: da un lato la *Logica* presuppone il percorso della *Fenomenologia* e gli esiti a cui questa conduce; d'altro canto, la stessa *Fenomenologia* presuppone la *Logica*, in quanto l'articolazione delle figure coscienziali ha alla base una densa rete di categorie logiche<sup>7</sup>.

Se dunque si vogliono approfondire i temi dell'intersoggettività e del riconoscimento, i quali sono tipicamente fenomenologici e real-filosofici, sarà ora chiaro come non si potrà porre l'attenzione sulla sola *Fenomenologia*. Come detto infatti, essa espone "in luce" i *fatti storico-concreti* della coscienza; ma al di

5. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. 1, cit. p. 7.

6. Id., *Scienza della logica*, vol. 1, cit. pp. 40-41.

7. Non che tali categorie non siano, per così dire, "già presenti" prima della *Logica* matura, anzi; nella logica elaborata nel periodo jenesi, Hegel aveva già messo a punto diversi movimenti e dinamiche che verranno impostandosi compiutamente solo dopo; tuttavia, a quella logica mancava, fra tutte, una caratteristica essenziale che invece verrà concretamente inserendosi nella logica matura: l'automovimento di *tutte* le determinazioni logiche. Per pervenire a ciò, la logica jenesi aveva bisogno proprio della svolta fenomenologica, in cui viene sviluppato peculiarmente quel movimento immanente della coscienza che mostra ad Hegel come la semovenza dei concetti e delle categorie logiche poteva fondare la base metodica capitale per il costituirsi della *Scienza della logica*. Dunque, già nel manoscritto jenesi sono in atto alcune dinamiche logiche che verranno riprese successivamente; solo però attraverso l'acquisizione speculativa fondamentale della *Selbstbewegung* è stato possibile per Hegel apportare una revisione profonda e ad un ampliamento radicale della sua "prima logica" a favore della "seconda", quella matura.

sotto di ciò, la verità profonda della realtà, il fondamento del tutto ed il sapere di tale fondamento, è esposto dalla *Logica*. È quest'ultima a illustrare come l'assoluto si viene a comporre quando si pensa; è quest'ultima a dedurre la verità profonda del reale, costituita dall'incessante movimento di categorie concettuali. E dunque, se nella *Fenomenologia* appare il fenomeno-intersoggettività ed il fenomeno-relazione di *Anerkennung*, "al buio" nella *Logica* vi si troverà la giustificazione categoriale-fondativa di tali fenomeni.

## 2. Dall'intersoggettività all'alterità logica

Una volta chiarito il nesso circolare e cofondativo tra *Fenomenologia* e *Logica*, non ci resta che riprendere in mano la questione di come l'intersoggettività e la sua relazione prediletta, quella di riconoscimento, vengano tradotte in termini categoriali nel sistema del pensiero puro dell'assoluto.

Partendo dalla prima, la *Wissenschaft der Logik* non affronta di petto, come invece avviene nella *Fenomenologia*, le questioni legate all'intersoggettività. In quest'ultima vi è una lunga esposizione della storia spirituale del mondo umano, dunque, volente o nolente, le relazioni tra soggetti dovevano essere teorizzate o quanto meno esposte all'interno della ricerca sistematica, fornendo ad esse un senso principale. Se ci si attendesse alla nozione puntuale d'intersoggettività dunque, è meglio precisarlo sin da subito, la *Logica* hegeliana non fornisce al lettore quasi nessun elemento valido. Ma non per questo l'opera non presenta tracce e significati richiamanti a quella specifica dimensione concettuale. La soluzione a questi interrogativi sta, a nostro parere, in un radicale *cambio di prospettiva* che si deve operare nella lettura dell'opera. Solo attraverso un'operazione del genere verrà alla luce un materiale di sostanziale importanza che potrà esser coerentemente elaborato.

Posto dunque che, come affermato più volte, la *Fenomenologia* regge il suo procedere argomentativo sull'impianto logico proprio dell'assoluto, e posto che quest'ultimo viene sviscerandosi all'interno della *Logica* per via logico-concettuale, e posto dunque che il tema dell'intersoggettività può esser coperto da un'analisi di tipo logico-formale, quale significato assume all'interno della suddetta analisi logica il tema dell'intersoggettività? Che modificazione subisce se vagliata all'interno di coordinate non più storico-fattuali, ma logico-concettuali? La risposta alle seguenti questioni sta nella considerazione che ciò che nella *Fenomenologia* si presenta come intersoggettività, nella *Logica* quella stessa costellazione semantica viene a prendere il nome di *alterità*<sup>8</sup>. Infatti, se

8. Su tale nozione si vedano i lavori di A. Bellan, *La logica e il "suo" altro. Il problema dell'alterità*

nella *Fenomenologia* venivano presentati molteplici eventi intersoggettivi, nella *Logica* tutto ciò scompare; ciò non significa però che essa lasci un vuoto e che non tratti più il tema. Anzi. Le coscienze della *Fenomenologia* lasciano il posto alle categorie della logica, e le relazioni di riconoscimento vengono sostituite da movimenti concettuali. La difficoltà a cui si è chiamati a dar prova sta proprio nell'estremo cambio di quadro semantico e anche, per certi versi, linguistico. Infatti, è alquanto semplice individuare nella *Fenomenologia* eventi di tipo intersoggettivi: lì sono le coscienze che agiscono vicendevolmente, oppure sono le coscienze che si rapportano alla comunità, oppure addirittura intere comunità che si rapportano tra di loro. Ma nella *Logica*, nulla di tutto ciò è messo in evidenza. Ed è lo stesso Hegel ad andar contro, potenzialmente, alla tesi che finora si sta provando ad evidenziare su di una possibile tematizzazione di aspetti intersoggettivi all'interno dell'ambito logico, per il semplice fatto che nella sua *Logica* egli non presenta mai palesemente una correlazione di siffatto tipo. Tuttavia, occorre provare ad entrare in un livello estremamente astratto lontano dall'ordinario modo di pensare alle relazioni tra soggetti, ed intercettare quei segnali che possono inerire quella dimensione concreta specifica. È necessario entrare nel mondo dei puri concetti, delle determinazioni logiche, delle categorie intellettuali e dei continui e differenti movimenti che vengono sviluppandosi, e provare ad evocare significati che attingono all'ordine intersoggettivo. Il perno concettuale che permette questa torsione ermeneutica tra le opere è, come detto, la nozione di alterità. Questa è implicitamente presente nella trama fenomenologica come concetto che agisce sotterraneamente nel corso delle relazioni tra soggetti; e ciò può esser supportato dal fatto che, come si continua ad asserire, il livello luminosamente esposto della *Fenomenologia* è in realtà animato da una profonda impalcatura logica che abita gli abissi delle argomentazioni. *La logica della relazione all'altro* è, secondo questa ipotesi, dunque, la stessa logica che fonda la relazione intersoggettiva tra soggetti.

Per quanto riguarda la relazione di riconoscimento, il discorso non cambia. Nella *Fenomenologia* erano le coscienze a relazionarsi e a riconoscersi, più o meno efficacemente a seconda del livello fenomenologico in cui ci si trovava; nella *Logica*, invece, non sono più le coscienze le protagoniste, ma le stesse categorie logiche di cui si compone l'assoluto, le quali vengono ad interagire tra di loro, anche qui, più o meno efficacemente a seconda del grado di sviluppo a cui perviene il pensiero oggettivo nelle sue differenti tappe, o, in questo

---

nella *Scienza della logica di Hegel*, Il Poligrafo, Padova 2002; e Id., *Trasformazioni della dialettica. Studi su Theodor W. Adorno e la teoria critica*, Il Poligrafo, Padova 2006; oltre al volume di L. Cortella (a cura di), *Alterità, dialettica e teoria critica. In ricordo di Alessandro Bellan*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2018.

caso, Dottrine. Pertanto, le relazioni intersoggettive di riconoscimento della *Fenomenologia* combaciano a veri e propri *movimenti logico-categoriali* presenti nella *Logica*, i quali fonderebbero l'apparato relazionale della realtà.

*Alterità e movimenti categoriali*: queste sono nella *Logica* le nozioni “sostitutive” dell'intersoggettività e del riconoscimento. Insomma, nella *Logica* di Hegel è possibile rintracciare quelle *strutture logiche fondamentali* che supporterebbero un eventuale *logica del riconoscimento*, in cui l'alterità viene collocata come asse teorico decentrando essenziale per lo sviluppo dell'ambito intersoggettivo. La *Logica* ha in sé, pertanto, gli strumenti per pensare un'*etica razionale*, o ancor meglio, essa dispone gli assetti formali del pensiero etico, senza con ciò esaurire l'intera sfera etica in categorie o astrazioni dell'assoluto<sup>9</sup>. Infatti, ad una *logica del riconoscimento* – esposta con il concetto puro dell'*Anerkennung* nella *Fenomenologia* e, lo vedremo tra poco, in una precisa dinamica logica – va agganciata anche un'*etica del riconoscimento*, chiaramente assente nella sfera logica: essa intenziona una *dimensione morale e assiologica*, di rispetto e dignità, con tutto quel corredo di determinazioni come impulsi, bisogni e interessi, che riempie e pittura gli aridi schemi dell'“incolore e fredda semplicità” del “regno delle ombre”<sup>10</sup>, e che trova la sua perfetta esposizione sul terreno fattuale, ovvero sia proprio nella *Fenomenologia*, nell'*Enciclopedia*, e nelle altre parti della real-filosofia.

### 3. La categoria di opposizione come struttura logica del riconoscimento

Seguendo quanto predisposto finora, dovremmo rintracciare il luogo logico in cui Hegel ricalca e configura il telaio di quella ideale relazione di riconoscimento intersoggettivo descritta nelle famose pagine del capitolo IV, inerenti al *concetto puro del riconoscimento*. La risposta, a nostro avviso ma non solo<sup>11</sup>, sta

9. Di stampo opposto a quanto detto vanno i lavori dello stesso Bellan, di A. Masullo, *Il “fondamento” in Hegel*, in F. Tessitore (a cura di), *Incidenza di Hegel*, Morano, Napoli 1970, pp. 77-165, di L. Lugarini, *Introduzione*, in G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit. pp. XXVIII-XXIX, e H. Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels “Logik”*, Hain, Meisenheim am Glan 1978.

10. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. 1, cit. pp. 40-41.

11. Già più volte la critica ha evidenziato una sostanziale convergenza tra questo “momento autocoscienziale” della *Fenomenologia* e quello essenziale della *Logica*, o per lo meno ha constatato una sostanziale prossimità tra i movimenti riflessivi tipici dell'autocoscienza e dell'essenza. Ne sono un esempio L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Alber, Freiburg-München 1979; tr. it. a cura di V. Santoro, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenesse di Hegel*, Pensa Multimedia, Lecce 2007, e L. Cortella, “Il soggetto del riconoscimento. Intersoggettività in Hegel”, in C. Vigna (a cura di), *Aporistica dei rapporti intersoggettivi e sua risoluzione*, in Id. (a cura di) 2002, pp. 373-396. Nella fattispecie, Siep sostiene che “l'intuizione della propria autonegazione nell'altro

nella Dottrina dell'essenza, ed in particolar modo in una delle categorie della *essenzialità della riflessione*, ovverosia in quella di *opposizione*, e nel suo sviluppo nella *contraddizione* e nel *fondamento*. Inizialmente, occorre rilevare il tipo di *movimento categoriale* operante nell'essenza e quale precisa accezione riveste qui la nozione di *alterità*; infine, verranno determinate le similitudini tra l'*A-erkennung fenomenologico* e la categoria di opposizione.

In primo luogo, va sottolineata la netta contrapposizione sussistente tra la Dottrina dell'essenza e l'apparato logico dell'essere<sup>12</sup>. Nel primo volume della *Logica*, infatti, il movimento logico è quello dello *übergehen*, del *passare ad altro*: qui le determinazioni logiche *tramontano immanentemente e transitivamente* le une nelle altre, dando vita ad una sorta di effetto domino in cui la negazione è *orizzontalmente* riferita. In questa sfera si mette in moto una sorta di carosello di negazioni categoriali che vengono applicandosi estrinsecamente sull'altro, dando vita ad un vero e proprio esodo negativo. In questo passare nevrotico le determinazioni non danno origine ad un'unificazione speculativa, piuttosto manifestano come unica verità il loro dileguamento transitivo. Le categorie vengono pertanto a posizionarsi *serialmente e sequenzialmente*, l'una *indifferente* rispetto all'altra, ciascuna guidata dalla propria pretesa di valere per sé. È l'intelletto ad operare quest'attività *astrattiva*: la sua funzione è esattamente quella di *estrarre* le determinazioni concettuali dal loro contesto d'uso, dalla loro intima relazionalità, e così, l'unico "rapporto" che tra esse vige, è quello dello *stare-accanto*, in cui ognuna vale come un'altra senza differenza alcuna. Insomma, in questa prima sfera l'alterità è intesa come una condizione esterna limitante (*Schranke*), ed il passaggio ad altro coincide con un semplice dileguare nella determinazione successiva, senza con ciò portare la differenza a fissarsi *come differenza*. In questo primo campo predomina una lampante indeterminatezza semantica, in cui vengono ad esternarsi determinazioni altre e correlative – realtà-negazione, qualcosa-altro, finito-infinito –, ed in cui la relazione all'alterità è marcatamente "parassitaria" e "signorile"<sup>13</sup>.

---

è mediata dal fatto che entrambi si negano reciprocamente e che ciascuno trasforma l'esser-negato per mezzo dell'altro nella propria autonegazione. Una più esatta determinazione di questa struttura verrà intrapresa da Hegel solo più tardi, nella logica dell'essenza. [...] le determinazioni categoriali corrispondenti al capitolo sull'autocoscienza presuppongono il "livello" della logica dell'essenza". (L. Siep, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jense di Hegel*, cit. pp. 169-170).

12. La letteratura hegeliana francese ha ben valorizzato nel corso degli anni il significato della differenza fra le tre particolari modalità con cui vengono annodate le categorie nella *Logica*, secondo il "passare" dell'essere, il "parere o riflettersi" dell'essenza e lo "sviluppo" del concetto. Ne è un esempio il commentario alla *Logica* realizzato da J. Biard *et al.*, *Introduction à la lecture de la "Science de la logique" de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris 1983, vol. II, pp. 9-21.

13. Si veda a tal proposito M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen*

Essendo evocato solamente per essere dissipato<sup>14</sup>, l'altro finisce per corrodersi nella categoria concettuale correlativa. Pertanto, l'estrema conseguenza a cui la prima Dottrina giunge è quella di concludersi nello "smisurato" e, ancor più veementemente, nell'indifferenza assoluta, la quale, non potendo negare più nulla fuori di sé poiché non trova ulteriori determinazioni in cui dissolversi, *ripiega* quella sua stessa negatività al suo interno. Questa *flessione*, o meglio, questa *ri-flessione negativa*, è tutto ciò che rimane dell'essere, il quale ora vede inverarsi nell'essenza. Per meglio dire, l'essere passa nell'essenza proprio perché il suo ulteriore determinarsi non dipende da categorie a lui esterne, bensì viene risolvendosi pienamente nello stesso movimento che produce quelle stesse categorie, un movimento che combacia con un'assoluta negatività. L'apertura di questo nuovo scenario concettuale porta con sé alcune dirimenti conseguenze. Innanzitutto si passa ad un movimento concettuale che non si proietta fuori di sé e oltre di sé, ma s'incurva in se stesso: la negazione dunque non è più orientata verso altro ma è operata verso di sé, e per questo è *negatività*<sup>15</sup>. Il carattere della suddetta moenza logica è dunque quello che Hegel identifica sotto il segno della *riflessività*, della *Reflexion*<sup>16</sup>. Da ciò, è lo stesso profilo delle

---

*Logik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978.

14. Da quest'ottica, sembrano esserci delle similitudini tra il movimento negativo della Dottrina dell'essere e la corrispettiva condotta fagocitante della *Begierde* sul piano fenomenologico.

15. Nella Dottrina dell'essenza la funzione del negativo si arricchisce di un aspetto ulteriore e governante addirittura la stessa negazione determinata. La negazione *determinata* della negazione *determinata* costituisce il momento compiutamente positivo-razionale in cui il pensiero perviene al suo acme; al livello dell'essenza, il pensiero fa esperienza di una modalità d'essere della negazione non determinata in quanto negazione determinata di un determinato, bensì di una negatività *assoluta*, la quale riflette unicamente su di sé, come atto puro e semplice del negare. In base a questa preziosa indicazione, è possibile vagliare una delle tipiche caratteristiche dell'intera dinamica logica dell'essenza. Infatti, nell'autoriferimento, la negazione assoluta non si tramuta in un determinato positivo, come invece avviene nella negazione determinata, ma, all'opposto, *dilegua* in se stessa: il momento stesso del suo sorgere combacia con il momento del suo sparire. Effettivamente le categorie logiche dell'essenza possiedono questa natura: essendo in qualche modo provocate da questa negatività assoluta, esse *paiono* come conati d'esistenza, realtà del tutto evanescenti, le quali non possiedono la forza indispensabile per insistere nel loro perdurare, e dunque vengono risucchiate nel nulla nel medesimo istante in cui osano affacciarsi all'essere.

16. Per quanto riguarda gli studi sulla *Reflexionlogik*, si rinvia alla florida produzione della Hegel-Forschung di lingua tedesca del secondo dopoguerra. Tra tutti: D. Henrich, *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung*, in «Hegel-Studien», Beiheft 18, 1978, pp. 203-324; Ch. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*, de Gruyter, Berlin-New York 1990; Ch. Hackenesch, *Die Logik der Andersheit*, Athenäum, Frankfurt am Main 1987; A. Schubert, *Der Strukturgedanke in Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Hain, Königstein 1985; F. Schick, *Hegels Wissenschaft der Logik – metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Form?*, Karl Alber, München 1994. Sul versante francese sono da segnalare i testi di G. Jarczyk, *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris 1980; G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, *Hegeliana*, PUF, Paris 1986; J. Biard, *Dialectique et négation de la négation d'après Hegel*, in «La Pensée», 237 (1984), pp. 91-99.



determinazioni concettuali a trasformarsi radicalmente. Infatti, se nella prima Dottrina assistiamo al succedersi di categorie *qualitative*, ora invece esse sono *Gesetztsein*, ovvero sia *esser-posto*, cioè determinatezze che sono in quanto *riflesso* dell'altro, poiché esse *paiono* (*scheinen*) nell'altro, si *pongono* in esso. La negatività come negazione riferita a sé significa quindi determinazioni concettuali che nel medesimo atto di porsi vengono a connettersi immediatamente e necessariamente ad altre determinazioni concettuali. Esse non sono pensabili al di fuori della loro essenziale relazione immanente all'altro, e perciò il senso dell'una è possibile alla sola condizione che si ponga anche il senso dell'altra; in ciò, il rinvio reciproco tra determinazioni concettuali indica un rimando al loro stesso contesto di validità, ma nessuna di esse, prese per sé, è vera, essendo ciascuna di esse confutazione immanente dell'essere in sé dell'altra. Il suddetto movimento logico inaugura una nuova e innovativa concezione dell'*alterità*: infatti, l'*identità* di ogni determinazione viene assunta sotto l'aspetto dell'*autodifferimento negativo-riflessivo*, come quell'*eteroriferimento* implicito ad ogni *autoriferimento*, in cui l'altro appare in sé e dischiude un orizzonte immanentemente relazionale. L'altro perciò non ricopre più soltanto il ruolo di una utilitaristica occasione esterna per il conseguimento di uno stadio più alto di compiutezza ma, all'opposto, è la stessa *relazione ad altro* a diventare la *pienezza* della determinatezza, la quale ora si svela in se stessa *policentrica* e *decentrata*. Insomma, l'altro non struttura dall'*esterno* il qualcosa, ma è invece il qualcosa *in lui stesso* a postulare, come propria condizione di possibilità e di completezza, l'altro. Non c'è più un uscire da sé, come nel classico movimento dell'essere, ma tutto rimane dentro l'unità dell'essenza. È la stessa essenza a contrappor-si, non ad un *altro estrinseco*, ma ad un *altro interno*, dunque; essa trova le sue determinazioni al suo interno, *vede in sé l'altro di sé*.

Se questo è il contesto inaugurato dall'essenza, sarà in quest'ottica che andranno assunte le *determinazioni della riflessione*, che sono innanzitutto *identità*, *differenza* e *contraddizione*, e dal cui interno vengono innervandosi altre sottospecificazioni categoriali. Ed è esattamente a partire da una di queste sottospecificazioni – quella di opposizione all'interno della differenza – che Hegel struttura la *logica del riconoscimento*, attraverso l'illustrazione di un complesso movimento unitario che prosegue nella categoria successiva, la contraddizione, e terminante da ultimo nel fondamento. Quali similitudini intercorrono tra queste pagine e quelle iniziali della sezione A del quarto capitolo della *Fenomenologia*? Prima di tutto, in entrambi i luoghi si manifesta una situazione di *dualità* che designa un terreno *plurale*: nella *Fenomenologia* sono in gioco *due* autocoscienze, nella categoria di opposizione invece Hegel chiama i due opposti mediante una terminologia piuttosto astratta, ma sicuramente

esemplificativa per quanto concerne la dinamica proposta, cioè *positivo e negativo*. Addirittura Hegel sostiene finemente che all'interno dei due "concetti" di autocoscienza e opposizione – all'interno cioè della loro intima natura essenziale, nella loro verità – è possibile rinvenire il carattere della pluralità; così, nella *Fenomenologia* viene presentato "il concetto di questa unità dell'autocoscienza nella sua duplicazione"<sup>17</sup>, e nella *Logica* "il positivo e il negativo son così i lati dell'opposizione divenuti indipendenti [...] o per sé stanti" poiché "son la riflessione dell'intero in sé, ed appartengono all'opposizione, in quanto è la determinatezza, che è riflessa come intero in sé"<sup>18</sup>. Insomma, nella loro *unità* o nel loro *intero* concettuale, nel concetto di un'autocoscienza o di un'opposizione è analiticamente implicita la nozione di un'altra autocoscienza o di due termini oppositivi come positivo e negativo: "l'autocoscienza è *in sé e per sé* solo in quanto è in sé e per sé per un'altra autocoscienza"<sup>19</sup>, proprio come positivo e negativo sono "tali anche in sé e per sé" in quanto "questo riferimento [...] costituisce la loro determinazione o essere in sé"<sup>20</sup>.

In secondo luogo, il grande punto in comune tra il riconoscimento ideale e la dinamica oppositiva sta nella particolare nozione di relazione che intende Hegel, una relazione dettata da un intreccio dialettico di *dipendenza e indipendenza*. Partiamo dall'opposizione, e vediamo come vi si ricollega il dettato fenomenologico. Ogni opposto, per essere tale, *ha bisogno* del suo altro: un opposto è ciò che l'altro non è, ma contemporaneamente ed in egual misura, pure l'altro opposto è ciò che il primo non è. Ecco la vera nozione d'indipendenza relazionale che qui intenziona Hegel: *l'indipendenza* è tale solo *nella dipendenza*, cioè *nella relazione all'altro da sé*. Infatti, "ciascun momento contiene la relazione al suo non essere"<sup>21</sup>. Qui l'ipotesi di un rapporto *solo* negativo con l'altro viene soppiantato da una dimensione d'interdipendenza comune in cui si manifesta sia la sussistenza dei due elementi, sia la loro reciproca e riflessiva relazione. Proprio perché la relazione si pone su basi riflessive e non solamente transitive, la suddetta relazione possiede la forma della *contraddizione*, proprio perché l'altro non *sta accanto* al qualcosa, ma è in lui riflessivamente implicato. Ognuno è se stesso in quanto coabita in lui il suo altro, e la relazione viene prefigurandosi come implicazione compiuta di dipendenza e indipendenza. Hegel ramifica in tre momenti questa speciale relazione con l'alterità da parte dell'opposizione. Il primo manifesta la convivenza di positivo e negativo come

17. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2015, cit. p. 275. (Corsivo nostro)

18. Id., *Scienza della logica*, vol. 2, cit. p. 474. (Corsivo nostro)

19. Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit. p. 275.

20. Id., *Scienza della logica*, vol. 2, cit. p. 477.

21. Ivi, vol. 2, cit. p. 473.

momenti in unità, la cui sussistenza “è inseparabilmente un’unica riflessione, è un’unica mediazione”<sup>22</sup>, laddove con mediazione qui s’intende la reciproca relazione che li lega e agisce su di essi; ciascuno dei due come *esser posto* è interdipendente all’altro in quanto lo afferma tanto positivamente quanto negativamente nell’atto di non essere l’altro. Con ciò detto, questo primo lato richiama con forza l’idea della dipendenza dall’alterità affinché si possano costituire vicendevolmente gli opposti. Di stampo opposto è il secondo dei momenti proposti da Hegel. Per essere davvero indipendenti, i due momenti devono in qualche modo emanciparsi rispetto all’altro con cui son così strettamente connessi. È la riflessione esterna, tramite l’operatore logico della diversità – la categoria precedente all’opposizione – a scindere i termini: questa deve far sì che essi si rendano “indifferenti a fronte di quella prima identità in cui son soltanto momenti”<sup>23</sup>. Sembra forte l’esigenza di un punto di vista esterno che possa così separare i due elementi opposti, salvando la loro indipendenza; ma lo stampo dell’indipendenza che intende il riflettere estrinseco è di tipo irrelato, meramente negativo, di un’esclusività fine a se stessa. Il terzo momento è allora sintesi dei primi due: in questo vengono ascoltate le due voci dissonanti, una evocante la dipendenza, l’altra l’indipendenza – seppur mascherata, perché in verità la riflessione esterna indica l’indifferenza dei termini relazionali –, conciliando le differenti esigenze sotto una medesima esemplare posizione teoretica. Infatti, positivo e negativo non sono né soltanto *posti come dipendenti*, né soltanto (falsamente) *indipendenti*, bensì entrambi sono *interdipendenti* a una condizione: che *uno riprenda in se stesso l’altro*: “Se non che in terzo luogo il positivo e il negativo non son soltanto un posto, né semplicemente un indifferente, ma il loro *esser posto* o il riferimento all’altro in una unità, che essi stessi non sono, è ripreso in ciascuno”<sup>24</sup>. Solo se nell’intimo di ciascuna determinatezza viene *ripreso* come riferimento l’altro, si attua quella speciale *indipendenza* che Hegel ricercava in questo sviluppo logico. Ecco concretizzantesi l’idea di un’identità composta per via *inclusiva*: ognuno dei due guadagna la propria indipendenza a condizione non d’ignorare o repellere l’altro, ma di riprenderlo al suo interno, di accettarlo come suo momento costitutivo: non grazie all’assenza, ma grazie quindi alla presenza dell’altro in sé come *ripreso, incluso*, la determinatezza può dirsi compiutamente indipendente. Così, nell’esatto momento in cui la determinazione del positivo si manifesta come *unità con sé indipendente*, essa dichiara di non *esser tale*, poiché tutto quanto il suo guadagno d’indipendenza è solo mediante un altro: siamo alle prese con

22. Ivi, vol. 2, cit. p. 474.

23. Ivi, vol. 2, cit. p. 475.

24. *Ibidem*.

una *indipendenza dipendente*, con un qualcosa che, *nel medesimo tempo e sotto il medesimo riguardo* è lo stesso, ovvero, formalmente, con una *contraddizione*, la successiva delle determinazioni della riflessione di cui parleremo tra poco.

A livello fenomenologico il percorso è concordante: in primis, già il titolo della sezione A “autonomia e non-autonomia dell’autocoscienza” sembra accordante a quella nozione di indipendenza-dipendente illustrata da Hegel nelle pagine sull’opposizione. Tanto le autocoscienze quanto gli opposti risultano coimplicati nel medesimo gioco relazionale: la posizione dell’uno implica la posizione dell’altro, e la relazione istituentesi manifesta una reciprocità di tipo simmetrico e riflessivo. Da questo punto di vista, la logica del riconoscimento e quella della riflessione convergono: queste dispiegano un rapporto tra enti – siano essi autocoscienze o categorie logiche – che non stanno semplicemente l’uno contro l’altro, limitandosi come fossero *Schranke* invalicabili, ma che piuttosto guadagnano la loro identità nella loro relazione. La Dottrina dell’essenza, in quanto espositrice in questi luoghi della logica del riconoscimento, manifesta che nell’uno coabita l’altro e gli altri, rivelando come l’identità logica di ogni categoria si fondi riflessivamente nel *riprendere* l’altro in sé. Tanto è vero che i tre momenti dell’opposizione ricalcano quel complesso processo di *duplicazione* dell’unità spirituale dell’autocoscienza – tanto per la traiettoria riflessiva quanto per la configurazione orizzontale dello schema –, anche se il livello fenomenologico sarà poi ancora condizionato dalla corrosiva inadeguatezza data dall’opposizione soggetto-oggetto<sup>25</sup>. Condensando l’argomentazione in poche battute, le due autocoscienze escono “fuori-di-sé”<sup>26</sup> per trovarsi nell’altro, e, ritornando a sé dopo una reciproca autonegazione, vedono l’altro come contemporaneamente *tolto e lasciato libero*, e così vale a doppio senso. Hegel così esprime al massimo il senso duplice, ambivalente o, per meglio dire, *speculativo*, del movimento riconoscitivo. Riconoscere qualcuno significa, *allo stesso momento*, riconoscere qualcuno come uguale a sé e come altro da sé. È lontana

25. Si badi, è proprio a causa di questa prospettiva ancora dicotomica che i soggetti alla fine non riescono a riconoscersi nel IV capitolo. Anche quando i soggetti hanno dinanzi a sé non più un oggetto – come accadeva nei primi tre capitoli e nella *Begierde* – ma un soggetto “in carne e ossa”, essi continuano a perpetuare la logica dell’esclusione e del rifiuto per accrescere la loro identità, causando dapprima *la lotta per la vita e la morte*, e successivamente, come conseguenza di ciò, instaurando una dissestata relazione gerarchica tra uno che è solo riconosciuto – il *signore* – e uno che riconosce soltanto – il servo. In più, nel contesto fenomenologico dell’opposizione soggetto-oggetto è inevitabile il movimento del fuoriuscire da sé, movimento che non possiamo trovare con precisa specularità nelle categorie dell’essenza per via del loro carattere naturalmente riflessivo. Ciò che invece rimane comune ai due luoghi è *l’essere sé nell’altro da sé*: vale per l’autocoscienza riconosciuta, e vale altresì per l’opposto rispetto al suo opposto. Irrilevante che ciò avvenga con un moto di vera e propria fuoriuscita, come nella *Fenomenologia*, o con il mero “divenire” logico della Dottrina dell’essere o con l’autoimplicazione riflessiva della logica dell’essenza.

26. Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit. p. 275.

da questa logica, per l'appunto come nell'opposizione logica, la rimozione totale dell'alterità: essa dev'essersi avvalsa della duplice istanza della relazione e del riferimento, e non può esser soppressa per incrementare la smania morbosa del sé, pena l'insoddisfazione e il non esser pienamente raggiungibili a se stessi. La stessa duplicità che è insita in questa logica ordina che il contemporaneo ritorno a sé dell'autocoscienza non dia come risultato l'annientamento dell'altro. Insomma, la stessa *libertà* con cui Hegel chiude il giro argomentativo, è un *derivato* e non può mai esser *univoca*: o entrambi si rendono liberi nel mutuo rapporto, o entrambi non sono, propriamente, autocoscienze.

Infine, una terza e ulteriore corrispondenza tra la dialettica oppositiva e quella dell'*Anerkennung* si manifesta nell'analogo atto di *autonegazione reciproca* messo in campo nelle due dinamiche. Effettivamente, all'*autonegazione* da parte dell'autocoscienza in favore dell'altra coincide l'autoriferimento negativo di uno degli opposti in riferimento al suo altro, e viceversa. Non solo riflessività negativa, ma anche, quindi, *reciprocità*: "Questa attività dell'una, dunque, ha anch'essa il duplice significato di essere tanto *attività propria* quanto *attività dell'altra*" e con ciò "i due estremi si riconoscono come *reciprocamente riconoscentisi*"<sup>27</sup>; allo stesso modo, "ciascuno è se stesso e il suo altro [...]. Ciascuno si riferisce a se stesso, solo in quanto si riferisce al suo altro"<sup>28</sup> e così ciascuno "è una unità con sé indipendente, che è per sé"<sup>29</sup>. La reciproca indipendenza degli elementi dipende propriamente da quella specifica mossa di autonegazione di sé da parte di entrambi per conferire statuto all'altro: per questa ragione "il positivo e il negativo son la *determinazione riflessiva in sé e per sé*; solo in questa *riflessione in sé dell'opposto* son positivo e negativo"<sup>30</sup>, e così, attraverso l'espediente dell'autoriferimento negativo, le categorie possono "riconoscersi"<sup>31</sup> logicamente, possono cioè relazionarsi riflessivamente e reciprocamente acquisendo un maggior grado di concretezza. Analogamente, in un atto di riconoscimento le autocoscienze si rendono davvero autonome solo quando applicano su di loro il dispositivo dell'autonegazione: così, entrambi i fattori in gioco vengono a dipendere non soltanto dalla relazione reciproca, ma anche, per l'appunto, dall'autorelazione, dall'autocomprensione dell'altro<sup>32</sup>.

27. Ivi, tr. it. cit. p. 277.

28. Id., *Scienza della logica*, vol. 2, cit. p. 474.

29. Ivi, vol. 2, cit. p. 476.

30. Ivi, vol. 2, cit. p. 475. (Corsivo nostro).

31. Secondo un altro studioso di stampo internazionale come Brandom (R. Brandom, *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1994), le categorie della *Logica* in realtà vengono tematizzandosi solo apparentemente sulla base di un movimento logico-concettuale, in realtà agisce una vera e propria logica del riconoscimento tra concetti determinante il loro porsi reciproco e vicendevole.

32. Cfr. L. Siep, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello*

Pertanto i termini si *inter*-condizionano: all'alterazione dell'uno consegue analiticamente implicata l'alterazione dell'altro. Sul piano fenomenologico e su quello logico, l'asse orizzontale della simmetrica reciprocità e quello verticale della riflessività vengono permeandosi, determinando uno sviluppo nel pieno raggio della libertà dei fattori relazionali<sup>33</sup>.

Come visto, ciò che la *Fenomenologia* espone in termini di esperienza coscienziale, trova nella *Logica* una sua fondazione concettuale, razionale. Per questo le due opere vanno a braccetto, esattamente come l'ambito etico e quello razionale: la *Fenomenologia* mostra l'*etica del razionale* sotto forma di esperienze di travaglio della coscienza umana, la *Logica* invece formalizza la *razionalità dell'etico* mediante il movimento logico-concettuale e dialettico dell'assoluto, entrambe dischiudenti – in taluni luoghi – nozioni d'identità decentrata, eteroriferita, inclusiva dell'alterità e libera *nell'*interdipendenza reciproca.

### 3. *E il medio?*

In realtà, oltre alla pluralità, al principio relazionale di dipendenza-indipendenza e all'autonegazione reciproca, esiste un'altra analogia tra il riconoscimento logico e quello fenomenologico: in entrambi, gioca un ruolo indispensabile la silente presenza del *termine medio oggettivo*, che nella *Fenomenologia* veniva ad identificarsi con lo Spirito, nella *Logica* invece con il movimento stesso dell'essenza, il quale poi si tramuterà nel vero e proprio concetto. Di fatto quindi, come nella *Fenomenologia* anche nella *Logica*, le pagine sull'*Anerkennung* e le pagine sulla dialettica dell'opposizione non sono le ultime parole hegeliane in tema di relazione all'altro. Se nell'opera del 1807 la trama ideale del riconoscimento doveva cedere il passo alla sua sofferta concretizzazione storica, reinternandosi nel sottosuolo logico riaffiorando e compiendosi solo alla fine nella dinamica tra coscienza agente e coscienza giudicante, nella *Logica* si compirà un medesimo destino, dal momento che l'opposizione cederà il passo alla contraddizione e, ancora più risolutivamente, al *fondamento* – opposizione, contraddizione e fondamento palesano perciò un unico movimento –, profetizzante le soluzioni finali di Hegel, sia quella dell'essenza che quella del concetto.

---

*spirito jense di Hegel*, pp. 168-169.

33. Finelli in "*Trame del riconoscimento in Hegel*", in «Post-filosofie», 2007, n. 4, pp. 47-69, parla di *quaternio terminorum* in relazione alla dinamica riconoscitiva, riallacciandosi poi al discorso ricoeuriano sulla compresenza di una dimensione orizzontale e di una dimensione verticale nella determinazione della natura dell'essere umano, cfr. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990; tr. it. a cura di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2001, pp. 409-444.

Così, mentre la categoria d'opposizione denotava una relazione duale in cui i termini erano reciprocamente dipendenti e indipendenti, ora l'intento hegeliano è quello di *fondare* – o meglio, *autofondare* – quella medesima relazione che fa essere i due poli come il vero *fondamento riflessivo indipendente*. Insomma, se nell'opposizione sembrava finalmente istituita una relazionalità piena tra determinatezze indipendenti nella reciproca dipendenza, ora la contraddizione tenterà di fondare l'indipendenza della *relazione*, del *medio* che fa capo agli estremi, proprio come accadeva nella *Fenomenologia*. Anche nell'opera del 1807, infatti, le due autocoscienze dovevano fare esperienza di quel termine medio oggettivo che le reggeva, ovvero sia lo Spirito come “sostanza assoluta che, nella perfetta libertà e autonomia della propria opposizione, cioè delle diverse autocoscienze essenti per sé, costituisce l'unità delle autocoscienze stesse: *Io* che è *Noi*, e *Noi* che è *Io*”<sup>34</sup>. L'unica differenza viene individuandosi secondo un punto di vista solamente espositivo: nella *Fenomenologia* il concetto di Spirito veniva annunciato e anticipato – salvo poi esser rimandata di molto la sua completa concrezione – rispetto alla dialettica ideale del riconoscimento, nella *Logica*, all'opposto, l'elemento oggettivo, vale a dire l'essenza stessa nel suo movimento negativo-riflessivo, viene legittimato solo dopo l'attività simil-riconoscitiva dell'opposizione, nello specifico nella contraddizione che ha come traguardo il fondamento.

In breve, sintetizzando questo cruciale punto di svolta della *Logica*, potremmo dire intanto che nell'opposizione è già data la contraddizione: essa era già posta in sé nelle altre determinazioni della riflessione – anche in identità e differenza –, ora però grazie all'opposizione viene posta *per sé*. In quanto unità negative di se stesse infatti, positivo e negativo devono contemporaneamente porre ed opporre da sé il proprio altro, e per questo sono “la contraddizione posta”<sup>35</sup>, precisamente perché “ciascuno è parimenti anche lo stesso che l'altro”<sup>36</sup>. A questo punto però, “La contraddizione si dissolve”<sup>37</sup>, perché i due opposti dileguano nell'unità speculativa che li regge. Quest'unità, dice inizialmente Hegel, “è lo zero”<sup>38</sup> dei due termini, poiché in questa essi vedono dileguarsi. In realtà, però, subito viene corretto il tiro: tale unità non può essere *solo* lo zero, un nulla di fatto, perché il suddetto risultato della contraddizione sancisce la perdita definitiva della loro indipendenza. Non vien dunque tolta l'unità, quanto la loro *indipendenza*, la quale affonda a ragione della contraddizione. L'indipendenza *cade giù* (*zugrunde gehen*): “Questo è quel che veramente nella

34. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit. p. 273.

35. Id., *Scienza della logica*, vol. 2, cit. p. 482.

36. Ivi, vol. 2., cit. p. 483.

37. *Ibidem.* (Traduzione modificata).

38. *Ibidem.*

contraddizione”<sup>39</sup> accade. Essi, *proprio perché* sono, *nel medesimo tempo e sotto il medesimo riguardo*, “indipendenti non soltanto in sé, ma mediante il loro negativo riferimento al loro altro” – il lato per cui essi sono indipendenti – e altresì “relazione ad altro” – il lato per cui sono dipendenti –, si dissolvono, “si distruggono”<sup>40</sup>. In quest’altalenante processo negativo-fondativo della mediazione oggettiva, si giunge infine ad una posizione stabile:

Il togliere questo esser posto non è quindi daccapo un esser posto come il negativo di un altro, ma il fondersi con se stesso, che è positiva unità con sé. La sussistenza indipendente è così una unità rientrante in sé per mezzo della sua propria negazione, in quanto rientra in sé mediante la negazione del suo esser posto. È l’unità dell’essenza, di essere identica con sé per mezzo della negazione non di un altro, ma di lei stessa<sup>41</sup>.

Viene così dissolta la contrapposizione rigida degli opposti in quanto essi *rientrano*, *si ricongiungono*, *si fondono* nell’*unità speculativa e positiva-negativa dell’essenza*. Non c’è più traccia di opposizione determinata qui, proprio perché gli opposti si rapprendono nell’unico vero elemento indipendente e autofondantesi, cioè il *movimento dell’essenza* stesso. Sparisce una “pluralità reale”: il costituirsi dell’unità combacia con la “solitaria” presenza a sé dell’essenza. Proprio quando sembrava che gli opposti avessero raggiunto un’indipendenza reciproca e relazionale, essi cadono in rovina: l’opposizione “è andata giù” e rimane solamente “il fondamento”<sup>42</sup>. L’opposizione è *ri-entrata*, torna da dov’era implicitamente partita, dal fondamento come *Grund*, come sua *ragion d’essere*. Gli opposti *sono* proprio grazie a quella relazione fondamentale che li fa essere, grazie alla quale, in tale fondamento, l’opposizione e la sua contraddizione son “così tolte come conservate”<sup>43</sup>. Per questo motivo il fondamento è l’ultima parola di Hegel sulla questione: esso si è definitivamente autofondato, *reggendo* la contraddizione – è cioè, a differenza degli opposti, *incontraddittoriamente contraddittorio* –, poiché *tiene ferme* le tensioni contrapposte degli elementi in un’unità salda e altrettanto negativa:

La cosa, il soggetto, il concetto è ora appunto questa stessa unità negativa; è un che di contraddittorio in se stesso, ma è anche insieme la contraddizione risolta; è il fondamento, che contiene e regge le sue determinazioni<sup>44</sup>.

39. *Ibidem*.

40. Ivi, vol. 2, cit. p. 484.

41. *Ibidem*.

42. Ivi, vol. 2, cit. p. 485.

43. Ivi, vol. 2, cit. p. 486.

44. Ivi, vol. 2, cit. p. 494.



Il fondamento risolve – ma insieme non risolvendosi, non dileguando anch'esso – le determinazioni riflessive della logica dell'essenza sotto la sua *ragion d'essere*. Viene con ciò risolta anche la contraddizione del finito nel fondamento, il quale rappresenta una provvisoria modalità dell'assoluto come l'autofondazione riflessiva dell'unità del movimento essenziale, il fondersi ed il fondarsi dell'essenza con sé<sup>45</sup>. Di rimbalzo, l'accento andrebbe posto proprio sulle parti finali della Dottrina dell'essenza – che tuttavia non verranno in questa sede indagate –, in cui traspare il movimento autofondativo della *causa sui* la quale, successivamente, aprirà il varco definitivo al concetto.

Insomma, la *logica del riconoscimento* viene alla fine concludendosi nella mediazione oggettiva del fondamento e, sebbene rimanga aperto il campo d'interpretazione qui proposto, sembra che i termini oppositivi – e le stesse autocoscienze nella *Fenomenologia* – cedano il passo alla teleologica concrezione dell'unità logica e spirituale, dissolvendosi e rimanendo solo come “ricordo”<sup>46</sup> dello Spirito assoluto: proprio i due luoghi di manifestazione della più vivace pluralità relazionale alla fine vengono a chiudersi in una misera ripetizione afona di un monologo totalizzante.

### Riferimenti Bibliografici

- Baptist G., *Il problema della modalità nelle logiche di Hegel. Un itinerario tra il possibile e il necessario*, Pantograf, Genova 1992.
- Bellan A., *La logica e il “suo” altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, Il Poligrafo, Padova 2002.
- *Trasformazioni della dialettica. Studi su Theodor W. Adorno e la teoria critica*, Il Poligrafo, Padova 2006.
- Biard J. et al., *Introduction à la lecture de la “Science de la logique” de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris 1983.
- *Dialectique et négation de la négation d'après Hegel*, in «La Pensée», 237, 1984, pp. 91-99.

45. L'*Anmerkung* al § 115 dell'*Enciclopedia* concorda con l'ipotesi interpretativa qui proposta: “l'assoluto è ciò che è identico con se stesso. – Sebbene questa proposizione sia vera, è poi dubbio se sia intesa nella sua verità; nella sua espressione è per lo meno incompleta, restando qui indeciso se s'intenda riferirsi all'astratta *identità* dell'intelletto, cioè in contrasto con le altre determinazioni dell'essenza, o se invece all'*identità* come in sé *concreta*: questa è, come risulterà, in primo luogo il *fondamento* o *ragion d'essere*; e poi, in una più alta sfera di verità, il *concetto*.” (Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, tr. it. a cura di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 2009, § 115 *Anm.*, tr. it. cit., p. 126).

46. Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit. p. 1065.

- Brandom R., *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1994.
- Cesarale G., *La mediazione che sparisce*, Carocci, Roma 2009.
- Cortella L., *Il soggetto del riconoscimento. Intersoggettività in Hegel*, in Vigna C. (a cura di), *Aporetica dei rapporti intersoggettivi e sua risoluzione*, in Id. (a cura di) 2002, pp. 373-396.
- *Alterità, dialettica e teoria critica. In ricordo di Alessandro Bellan*, (a cura di), Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2018.
- Finelli R., *Trame del riconoscimento in Hegel*, in «Post-filosofie», 2007, IV, pp. 47-69.
- Fink-Eitel H., *Dialektik und Sozialethik. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels "Logik"*, Hain, Meisenheim am Glan 1978.
- Fulda H.F., *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Klostermann, Frankfurt am Main 1965.
- *Zur Logik der Phänomenologie von 1807*, in Gadamer H.-G. (hrsg.), *Hegel-Tage Rayaumont 1964*, Bouvier, Bonn 1966.
- Hackenesch Ch., *Die Logik der Andersheit*, Athenäum, Frankfurt am Main 1987.
- Hegel G.W.F., *Scienza della logica* (ed. or. 1812-1816), vol. 1, tr. it. a cura di A. Moni revisione della tr. e nota introduttiva di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1925 (2011).
- *Fenomenologia dello spirito* (ed. or. 1807); tr. it. di Cicero V., Bompiani, Milano 2015.
- *Lineamenti di filosofia del diritto* (ed. or. 1820); tr. it. di Marini G., Laterza, Roma-Bari 1999.
- *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (ed. or. 1830); tr. it. di Croce B., Laterza, Roma-Bari 2009.
- Henrich D., *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung*, in «Hegel-Studien», Beiheft 18, 1978, pp. 203-324.
- Iber Ch., *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*, de Gruyter, Berlin-New York 1990.
- Jarczyk G., *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris 1980.
- Jarczyk G., Labarrière P.-J., *Hegeliiana*, PUF, Paris 1986.
- Lugarini L., *Introduzione*, in Hegel G.W.F., *Scienza della logica*.

- Masullo A., *Il "fondamento" in Hegel*, in Tessitore F. (a cura di), *Incidenza di Hegel*, Morano, Napoli 1970, pp. 77-165.
- Ricoeur P., *Sé come un altro* (ed. or. 1990); tr. it. di Iannotta D., Jaca Book, Milano 2001.
- Pöggeler O., *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*, in Gadamer H.-G. (hrsg.), *Hegel-Tage Rayaumont 1964*, Bouvier, Bonn 1966.
- *La fenomenologia dell'autocoscienza*, in Pöggeler O., *Hegel. L'idea di una Fenomenologia dello spirito* (ed. or. 1973); tr. it. di De Cieri A., *La fenomenologia dell'autocoscienza*, in Pöggeler O., *Hegel. L'idea di una Fenomenologia dello spirito*, Guida, Napoli 1986.
- Pöggeler O., *System und Geschichte der Künste bei Hegel*, in A. Gethmann-Siefert und Pöggeler O. (hrsg.), *Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik*, Bouvier, Bonn 1986.
- Schick F., *Hegels Wissenschaft der Logik – metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Form?*, Karl Alber, München 1994.
- Schubert A., *Der Strukturgedanke in Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Hain, Königstein 1985.
- Siep L., *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jense di Hegel* (ed. or. 1979); tr. it. di Santoro V., Pensa Multimedia, Lecce 2007.
- Theunissen M., *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978.



**ANNOTAZIONE TEORETICO-CRITICA**

---



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

MICHELE LO PICCOLO

*Istituto Internazionale di Ricerche Filosofiche*

*michelelopiccolo27@gmail.com*

DOI: 10.57610/cs.v6i10.286

**Abstract:** with this paper we want to focus on the kantian problem of the passage between the realm of freedom and the realm of nature as it is introduced in *Critique of Judgment*. The teleological judgment offer the possibility of a practical-moral interpretation of nature which can make possible a synthesis between the purpose of freedom and the mechanism of nature. Such a synthesis could be argue by the acknowledgement that in the *Critique of Pure Reason* the attempt of the world idea's determination for the understanding lead to an antinomic situation. The antinomic character for the understanding means, on the level of reflective judgment, the possibility of a different kind of synthesis in order to the ends of a pure practical reason. Moreover, we want to show how the teleological judgment refers to some specific objects as the "human nature" and the "human history", and for this reason we should treat them in the "how if" kantian perspective.

**Keywords:** Teleology, Reflective judgment, Cosmological antinomies, Critique of Judgment, Critique of pure Reason.

**Riassunto:** con il presente articolo intendiamo riflettere sul problema kantiano del passaggio dal dominio della libertà al dominio della natura presentato dalla *Critica del giudizio*. Attraverso il giudizio teleologico viene a compiersi una interpretazione pratico-morale della natura in grado di consentire una sintesi tra gli scopi della libertà e il meccanismo della natura. La possibilità di una tale sintesi ad opera del giudizio riflettente-teleologico è legittimata dal fatto che la pretesa determinazione conoscitiva dell'idea di mondo nella *Critica della ragion pura* conduce ad un esito antinomico. Il carattere antinomico per una ragione *determinante* rappresenta infatti la cifra della possibilità di un intervento del giudizio *riflettente* in funzione degli scopi di una ragione pura pratica. Inoltre, considerato lo statuto conoscitivo del giudizio teleologico – il quale investe il rapporto tra natura e libertà – cercheremo di mostrare come la "natura umana" e la "storia umana" costituiscano problemi da comprendere all'interno del "come se" del giudizio riflettente-teleologico.

**Parole chiave:** teleologia, antinomie cosmologiche, giudizio riflettente, Critica del giudizio, Critica della Ragione pura.

## 1. Il giudizio teleologico

La ricerca sulla possibilità di un passaggio dal dominio della natura al dominio della libertà è metodologicamente affrontata così come nella *Critica della ragion pura* è impostato il problema della sintesi a priori tra intelletto e intuizione sensibile, cercando, cioè, un termine medio che partecipi di entrambe le sfere<sup>1</sup>. Nel caso dello schematismo la relazione avviene all'interno del giudizio, come modalità del suo costituirsi, mentre nel problema del passaggio tra natura e libertà, la relazione concerne due giudizi, i quali non possono insieme costituire il medesimo oggetto: ciascuno determina l'oggetto secondo il proprio rispetto, il primo come natura organizzata nel rapporto causale; il secondo come libertà dell'agire umano. La sintesi tra questi due territori si presenta perciò nei termini di un *passare*: nel passare, l'unità (ciò in direzione di cui si costituisce l'operazione della sintesi) non si trova nel lato oggettivo di un'esperienza, bensì in quello *soggettivo*<sup>2</sup> del muoversi da un punto all'altro, nella *capacità di passare* da questo a quello e viceversa. Inoltre, configurandosi il passaggio come passaggio da giudizio determinante a giudizio determinante, è necessario che il soggetto sia capace di una differente forma di giudizio, che il giudicare non si risolve nel giudicare oggettivamente, e allo stesso tempo è necessario che questa differente forma del giudizio non sussista che in questo passare. In questo ultimo punto si potrebbe vedere un'ulteriore analogia con lo schematismo, quell'"arte celata nel profondo dell'anima umana, il cui vero maneggio noi difficilmente strapperemo mai alla natura per esporlo scopertamente innanzi agli occhi"<sup>3</sup>. La profondità qui è indice della natura *in movimento* del giudicare riflettente. Risolvendosi in un passare e non in uno *stato*, viene misconosciuta la sua natura ogni qualvolta questo passaggio viene convertito in un *risultato positivo*, ovvero ogni qualvolta si interpreti il giudizio riflettente teleologico come un giudizio che dice qualcosa a prescindere dal suo essere un giudizio che afferma qualcosa *solamente in funzione* del passaggio dal conoscere all'agire e dall'agire al conoscere.

In tal modo, il passaggio dal giudizio determinante conoscitivo al giudizio determinante pratico è reso possibile da un giudizio che, come è noto, Kant

1. "In ogni sussunzione d'un oggetto sotto un concetto, la rappresentazione del primo deve essere omogenea con quella del secondo, cioè il concetto deve contenere ciò che è rappresentato nell'oggetto da sussumere sotto di esso [...] Ma i concetti puri dell'intelletto, paragonati alle intuizioni empiriche (anzi sensibili, in generale) sono affatto eterogenei, e non possono trovarsi mai in una qualsiasi intuizione[...] Ora è chiaro che ci ha da essere un terzo termine, il quale deve essere omogeneo da un lato con la categoria e dall'altro col fenomeno, e che renda possibile l'applicazione di quella a questo", I. Kant, *Critica della ragion pura*, p. 163.

2. Sulla natura soggettiva di questo passaggio si segnala il testo di F. Desideri, *Il passaggio estetico*.

3. I. Kant, *Critica della ragion pura*, p. 166.



chiama giudizio *riflettente*. Il giudizio riflettente è, per un verso, un giudizio conoscitivo in quanto si pone, analogamente al giudizio conoscitivo, in modo *descrittivo*; e, per un altro verso, condivide alcuni tratti con il giudizio pratico perché la *regola* per la *descrizione*, essendo rappresentata nell'ordine dei fini, rientra in una dimensione *pratica*. Il giudizio riflettente teleologico è perciò *tecnico*<sup>4</sup> perché *descrive* la natura in funzione di uno *scopo*. È utile a questo punto ricordare la differenza tra il giudizio riflettente estetico e il giudizio riflettente teleologico. Nel giudicare bello un oggetto si giudica in modo disinteressato, *senza uno scopo a fondamento del piacere*, ma la rappresentazione dell'oggetto si mostra *finale* nei confronti di un libero rapporto delle facoltà rappresentative: non si rivolge in vista di una conoscenza, ma considera l'oggetto in *funzione* del soggetto e del suo sentimento di piacere e dispiacere. La differenza tra il giudizio riflettente di gusto e il giudizio riflettente teleologico<sup>5</sup> consiste pertanto in ciò: che il secondo è *tecnico* perché viene pensata una *natura* in vista di un fine, mentre il primo, nonostante entri in gioco la *finalità*, non può essere definito *tecnico* perché non viene *pensata* e descritta una natura, ma *sentito* un oggetto.

Il giudizio teleologico conoscitivo (a differenza del giudizio teleologico pratico, come si vedrà più avanti) è una tecnica attraverso cui la natura viene pensata in modo finale senza che si possa porre uno scopo ultimo nella natura. Voler fondare, infatti, uno scopo ultimo della natura in una *finalità naturale* risulta impossibile dal momento che l'esistenza di una *finalità naturale* è affermata a partire da una constatazione empirica dell'esistenza di alcune forme naturali che attraverso il *solo* meccanismo non sembra possibile riuscire a comprenderne in alcun modo la possibilità. Da questo punto di vista, il problema di uno scopo finale trasforma

---

4. Si usa il termine "tecnico" per indicare ciò che Kant nella prefazione alla prima edizione della *Critica del giudizio* chiama principi "tecnico-pratici", per distinguerli dai principi "pratico-morali". I primi riposerebbero sui concetti della natura, mentre i secondi sui concetti della libertà. "È lecito che l'arte meccanica o chimica degli esperimenti e delle osservazioni sia considerata come una parte pratica della dottrina della natura, e che infine l'economia domestica, rurale, politica, l'arte dei rapporti sociali, le prescrizioni della dietetica, la stessa dottrina generale della felicità, e perfino il saper frenare le inclinazioni e domare gli affetti a vantaggio della felicità, vengano fatte rientrare nella filosofia pratica o che queste ultime costituiscano addirittura la seconda parte della filosofia in generale; infatti, complessivamente, queste discipline contengono solo regole dell'abilità, che sono quindi unicamente pratico-tecniche, per produrre un effetto che è possibile secondo concetti della natura relativi alle cause e agli effetti; regole che, appartenendo alla filosofia teoretica, sono sottoposte a quelle prescrizioni come semplici corollari tratti da questa (dalla scienza della natura), e non possono perciò pretendere di occupare alcun posto in una filosofia particolare, detta pratica. Al contrario, le prescrizioni pratico-morali, che si fondano interamente sul concetto della libertà, escludono completamente principi della determinazione della volontà tratti dalla natura, costituiscono una specie del tutto particolare di prescrizioni". I. Kant, *Critica del giudizio*. In tal senso *tecnico* e *teoretico* (ma sarebbe meglio dire *teorico*) appartengono alla stessa *mens conoscitiva* avente come polo di riferimento una *natura* intesa come totalità di cose strutturata secondo le leggi della causa e dell'effetto.

5. Cfr. A. Philonenko, *L'antinomie du jugement téléologique chez Kant*, pp. 13-37.

la natura pensata alla luce del principio di finalità naturale in una natura cieca e meccanica per l'impossibilità di trovare nella natura uno scopo finale così come invece si constata la realtà della natura organizzata. In altre parole, quando si considera in modo finale la natura, questa considerazione può svolgersi secondo due direzioni: o si considera la finalità interna degli esseri organizzati come principio per la loro produzione, oppure si considera lo *scopo* rispetto al quale esiste ciò che è un prodotto naturale. Seguendo questa seconda direzione Kant scrive:

Ora, quando si domanda perché una cosa esiste, la risposta è, o che la sua esistenza e la sua produzione non hanno alcun rapporto con una causa che agisce secondo fini, e allora si riporta sempre la sua origine al meccanismo della natura, oppure che vi è un principio intenzionale della sua esistenza (in quanto essere contingente), e questo pensiero difficilmente si può separare dal concetto d'una cosa organizzata; perché siccome noi dobbiamo ammettere per la sua possibilità interna una causalità di cause finali ed un'idea che sia il fondamento di questa, non possiamo pensare l'esistenza di questo prodotto altrimenti che come fine<sup>6</sup>.

Infatti,

per finalità intendo quella per cui una cosa della natura sta ad un'altra come mezzo a fine. Ora, le cose che non hanno una finalità interna, o di cui la possibilità non ne suppone alcuna, etc. possono avere una grande finalità esterna, vale a dire relativamente ad altri esseri; ma questi ultimi devono sempre essere organizzati, cioè fini della natura, perché altrimenti i primi non potrebbero essere giudicati come mezzi. Così l'acqua, l'aria e la terra non possono essere considerate come mezzi relativamente all'ammassamento delle montagne, perché queste non implicano nulla che esiga un principio della loro possibilità secondo fini<sup>7</sup>.

In relazione all'essere naturale organizzato

si può dire, o che lo scopo dell'esistenza di tale essere naturale è in lui stesso, vale a dire che esso non è semplicemente scopo, ma anche scopo finale, oppure che lo scopo finale sta fuori in altri esseri naturali, cioè l'oggetto ha un'esistenza conforme al fine, non come scopo finale, ma come mezzo necessario<sup>8</sup>.

Da ciò emerge che un essere organizzato esiste come fine ultimo della natura o come mezzo per l'esistenza di un altro essere che rappresenta il fine ultimo della natura. Ma, dice Kant, che "se noi percorriamo tutta la natura, non troveremo in

6. I. Kant, *Critica del giudizio*, p. 302.

7. Ivi, p. 301.

8. Ivi, p. 302.

essa, in quanto natura, alcun essere che possa pretendere al privilegio di essere lo scopo finale della creazione”<sup>9</sup>. Alla domanda sul perché esiste il regno vegetale,

se si risponde che questo regno esiste “pel regno animale, che se ne nutre, e perciò ha potuto espandersi sulla terra in specie tanto diverse, risorge la domanda: perché esistono questi animali che si cibano di piante? La risposta potrebbe essere che esistono pei carnivori, che si possono nutrire soltanto di ciò che è vivo” e così via fino ad arrivare all’uomo come scopo ultimo della creazione, perché è l’unico essere, tra quelli che qui si trovano, che possa farsi un concetto di scopo<sup>10</sup>.

Ma, Secondo Kant, si potrebbe

col cavalier Linneo, seguire la via in apparenza opposta, e dire che gli animali erbivori esistono per moderare la vegetazione lussureggiante del regno vegetale, da cui parecchie specie sarebbero state soffocate; e che i carnivori esistono per porre un freno alla voracità dei primi; e finalmente l’uomo, perché, perseguitando questi ultimi e scemandoli di numero, stabilisca un certo equilibrio tra le forze produttrici e distruttrici della natura. E così l’uomo, per quanto sotto un certo rispetto sia degno di esser considerato come un fine, non avrebbe, sotto altro rispetto, se non il grado di un mezzo<sup>11</sup>.

Come abbiamo già sottolineato in precedenza, il concetto di una finalità esterna che subordini qualsiasi prodotto naturale ad uno scopo ultimo si trova di fronte alla difficoltà e l’imbarazzo di dover determinare nell’esistenza di un particolare prodotto della natura lo scopo ultimo in rapporto al quale l’intera natura è subordinata come un mezzo è subordinato ad un fine. Le vie che si possono prendere possono valere tutt’al più in funzione *euristica*, per comprendere il rapporto che un elemento di un sistema ha nei confronti di un altro, ma non possono rivendicare il carattere di una *spiegazione* in virtù della quale comprendere l’esistenza di un oggetto secondo cause finali. Come principio per il giudizio riflettente, il concetto di uno scopo finale della natura ha, per l’interesse conoscitivo, un valore *euristico* e *regolativo*<sup>12</sup>. Invece, il concetto di scopo finale della natura ha, per l’interesse pratico una funzione *determinante*, nonostante il fatto che il principio sia trovato nella *riflessione* sui particolari. In relazione all’interesse pratico, infatti, è possibile determinare l’esistenza dell’uomo, in quanto sottoposto alle leggi morali, come scopo ultimo

9. *Ibidem*.

10. Ivi, pp. 302-303.

11. Ivi, p. 303.

12. Cfr. S. Marcucci, *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*.

della natura, perché può essere fine ultimo solo l'esistenza di qualcosa che è incondizionato. Se, infatti, mantenendosi all'interno del regno della natura ciò che si incontrerà sarà sempre condizionato, ciò significa che sarà nell'orizzonte della libertà e della morale che l'esistenza dell'uomo potrà essere posta come scopo finale della natura. Riconoscere che, da un punto di vista conoscitivo, l'uomo non può legittimamente porsi come scopo ultimo della natura, ma che possa farlo invece da un punto di vista pratico, ebbene questo a nostro avviso significa che, nel discorso di Kant, l'uomo è lo scopo della natura *a condizione* che la sua esistenza sia un'esistenza *moralmente* orientata. Ovvero l'essere il fine ultimo della natura non è un fatto oggettivo, già dato e che l'uomo deve soltanto rivendicare nella contemplazione di sé<sup>13</sup>, ma è qualcosa che deve essere *sempre raggiunto*, dal momento che la moralità non è un carattere che si può definitivamente ritenere acquisito, e ciò proprio perché la costituzione dell'uomo è sia naturale che razionale. Nondimeno, però, il pensarsi come scopo finale della natura favorisce e rafforza il proponimento di quell'intento che consiste nel *diventare* legittimamente lo scopo ultimo della natura perché in esso viene pensata la sintesi della felicità naturale con la moralità. Nel porsi la *morale* come scopo, cioè, la *felicità* è superflua: ma la condizione soggettiva del sommo bene come scopo finale è la felicità, in modo che il *sommo bene* realizzabile *nel mondo* indica l'accordo della felicità naturale con la moralità. Dio è un *postulato* della ragione pratica affinché alla condizione oggettiva della moralità venga integrata anche la condizione soggettiva affinché l'uomo possa proporsi, in quanto essere sottoposto alle leggi morali, come scopo finale della natura. Dal momento che secondo una finalità naturale non è possibile considerare la felicità umana come fine della natura (l'esperienza ci insegna spesso il contrario, che l'uomo, rispetto alla sua felicità, non è favorito rispetto alle altre specie dal meccanismo della natura, e che può essere considerato anzi molto spesso come mezzo in un sistema finale della natura), allora la finalità all'interno della quale comprendere la natura sarà riposta in un fondamento soprasensibile e *morale* della natura, capace di tenere in una sintesi la moralità con la felicità. Secondo un cieco meccanismo, infatti, non si può pensare la felicità né come fine proporzionato alla moralità, né si può pensare la felicità umana come scopo ultimo della natura. Solo per mantenere vivo nell'uomo questo scopo del *sommo bene* è necessario presupporre un creatore morale del mondo, per non rigettare

13. Così scrive Cunico: “scopo ultimo’ nella natura può essere considerato nell’uomo solo quel *perfezionamento* [corsivo nostro] (nella dimensione della cultura e della civilizzazione) che prepara l’uomo (e lo rende idoneo) all’adempimento della sua destinazione morale, che è quella di rendersi degno di essere “scopo finale della creazione”; qui l’uomo come essere morale non è scopo imminente diretto della natura, ma solo indirettamente”. G. Cunico, *Il millennio del filosofo. Chiliasmo e teleologia morale in Kant*, p. 72.

nello scetticismo e nell'impossibile realizzazione lo spendersi per l'attuazione di esso. La differenza con la *Critica della ragion pratica* è tanto sottile quanto decisiva. A nostro avviso la differenza consiste in una sfumatura interpretativa che caratterizza il senso di Dio come postulato della ragione pratica: attraverso il concetto di *finalità* viene considerato il giudizio che l'uomo deve formulare per porsi come *scopo finale* della natura in quanto soggetto capace di proporsi in generale degli scopi, e, in quanto *persona*, degli scopi nella *libertà* (moralità). Che lo scopo finale, il sommo bene, includa la felicità, questo è stato già detto nella seconda *Critica*, ma nella terza *Critica* la felicità non viene considerata al di là della natura, bensì la natura viene interpretata come prodotto di un essere morale in modo che il meccanismo non sia, nel suo fondamento soprasensibile, in antitesi con una finalità che pone la felicità proporzionata alla virtù. In altre parole, il giudizio teleologico permette una risignificazione del concetto di natura: essa viene *interpretata* in modo finalistico per poter integrare "il regno dei fini" con "il regno della natura" costruito ad opera del giudizio determinante conoscitivo. La natura tecnica del giudizio teleologico pratico è così formulata da Kant: nello scopo finale del sommo bene

la possibilità d'una parte, cioè della felicità, è condizionata empiricamente, cioè dipende dalla costituzione della natura (secondo che questa si accorda o no con lo scopo stesso); ed è quindi problematica dal punto di vista teoretico; mentre la possibilità dell'altra parte, cioè della moralità, rispetto a cui siamo indipendenti dall'azione della natura, sussiste a priori ed è dommaticamente certa. La realtà oggettiva teoretica del concetto dello scopo finale degli esseri ragionevoli del mondo esige dunque, non solo che noi abbiamo uno scopo finale prescritto a priori, ma anche la creazione, vale a dire il mondo stesso, abbia uno scopo finale rispetto alla sua esistenza, che, se potesse esser dimostrato a priori, aggiungerebbe la realtà oggettiva a quella soggettiva dello scopo finale<sup>14</sup>.

In definitiva, a differenza tanto del concetto della bellezza quanto da quello del sublime – i quali permettono una sintesi *formale* (tramite il principio di una finalità senza scopi) della natura con le facoltà trascendentali –, il principio di una finalità *materiale*, dispiegato attraverso l'uso del principio teleologico pratico, permette una sintesi anche nel lato del contenuto tra la natura e la libertà. Abbiamo visto come l'introduzione di un concetto di finalità *esterna*, cioè di quel principio che permette l'interpretazione della natura in funzione di uno scopo *determinato* presupponga la possibilità di determinare qualcosa come *fine assoluto*. In assenza di una fine che è un fine in se stesso, e non in

---

14. Ivi, p. 334.

relazione ad altro, nessuna considerazione di una finalità esterna è legittima. Così, in funzione di una spiegazione scientifica un tale concetto non è affatto utilizzabile. C'è, però, rispetto all'interesse pratico della ragione la possibilità di determinare qualcosa come scopo finale: la moralità. Da un punto di vista pratico, cioè, la moralità si presenta come quello scopo finale in funzione del quale interpretare teleologicamente la natura:

Se vi è in generale uno scopo finale, che la ragione può fornire a priori, esso non può essere che l'uomo (o qualunque essere ragionevole del mondo), sottoposto alle leggi morali. Perché [...] se il mondo si componesse di esseri inanimati, o anche in parte di essere animati, ma privi di ragione, la sua esistenza non avrebbe alcun valore, perché in esso non esisterebbe alcun essere che avesse il minimo concetto d'un valore<sup>15</sup>.

## 2. *La natura dal punto di vista pratico*

Nell'interpretazione pratica della natura attraverso l'idea di uno scopo finale di essa, la natura acquista un significato *morale*: La gioia e la tristezza legate agli eventi naturali vengono interpretati come se fossero in relazione con il comportamento morale degli uomini, e l'origine delle rappresentazioni apocalittiche è individuata a partire da questo principio. Nel saggio *La fine di tutte le cose* Kant si chiede, infatti:

Ma perché gli uomini si aspettano in generale una fine del mondo? E, se pur la si concede loro, perché proprio una fine (per la maggior parte del genere umano) terrificante? [...] Per quanto concerne la prima domanda, la causa di tale previsione sembra essere nel fatto che la ragione dice agli uomini che il perdurare del mondo ha valore solo in quanto gli esseri razionali che sono nel mondo medesimo siano conformi allo scopo finale della loro esistenza; se invece questo scopo finale non dovesse essere raggiunto, la stessa creazione parrebbe loro priva di scopo, come un'opera teatrale che non avesse un epilogo e non fosse sorretta da nessun disegno razionalmente individuabile. La seconda si fonda sull'idea d'una natura corrotta del genere umano, tanto corrotta da non lasciare posto alcuno alla speranza; per cui la sola misura che si convenga alla saggezza e alla giustizia supreme sarebbe (secondo la maggior parte degli uomini) di por fine allo stesso genere umano, ed invero una fine terribile. Ecco perché anche annunciano il Novissimo (quando mai s'è visto, infatti, che una fantasia eccitata da grandi attese non fosse accompagnata da segnali e miracoli?) Sono tutti di genere da far spavento<sup>16</sup>.

15. I. Kant, *Critica del giudizio*, pp. 328-329.

16. I. Kant, *La fine di tutte le cose*, in Id. *Scritti sul criticismo*, p. 245.

La risposta alla prima domanda (perché gli uomini si aspettano una fine del mondo?) rappresenta la morale come scopo finale della natura, in modo che se l'uomo non esistesse, il mondo non avrebbe senso, e, allo stesso modo, se l'uomo non riuscisse a raggiungere lo scopo ultimo della propria esistenza, il mondo non avrebbe ragion d'essere. Mentre la risposta alla seconda domanda, e cioè la domanda che concerne l'origine della rappresentazione di una fine del mondo spaventosa e terrificante, riguarda il rapporto tra morale e felicità: l'idea di una natura corrotta del genere umano porta con sé, all'interno di una concezione morale della natura, la rappresentazione di una fine del mondo dolorosa, come *punizione* adeguata al *giudizio* morale. Che la ragion d'essere del mondo stia nell'uomo, in particolare in un compito o fine da realizzare, e non in un principio *antecedente* rispetto al mondo, ciò sta a indicare il differente significato che acquista in sede pratica il concetto di *ragione*. Conoscitivamente la ragion d'essere è la ragione di un *fatto*: qualcosa esiste, ed è necessario trovare la ragione del suo essere in un altro essere, che ne è appunto la *causa*. All'interno di un interesse pratico, invece, non è l'essere di un *fatto*, ma il *valore* di questo fatto ad essere *problematico*; in altre parole *l'essere* coincide con il *sensu*, in modo che un *fatto* svuotato di *sensu* è anche *vuoto d'essere*. Il non raggiungimento dello scopo finale, il quale solo è capace di conferire un senso al mondo, comporta una negazione del suo essere, che viene interpretato conoscitivamente come la *fine* (empirica) *di tutte le cose*.

All'interno di questa cornice teorica, è evidente che un'antropologia la quale consideri la natura umana come una natura moralmente *corrotta e cattiva*, non può che articolarsi con una siffatta idea della storia (umana e naturale; o meglio, naturale *perché* umana). Il filosofo di Königsberg, invece, non condivide una visione pessimistica della natura umana, la cui storia è qualitativamente determinabile come un progressivo sprofondare nel male morale; piuttosto il problema sembra situarsi in ciò: "che nei progressi del genere umano la cultura dei talenti, dell'abilità e del gusto (con tutti gli eccessi che ne conseguono) va, in modo naturale, più in fretta dello sviluppo della moralità"<sup>17</sup>. La cultura, infatti, è "la produzione in un essere ragionevole della capacità di proporsi fini arbitrari in generale"<sup>18</sup>, eppure "non ogni coltura è sufficiente per questo scopo ultimo della natura"<sup>19</sup>. In queste stesse pagine della *Critica del giudizio* Kant scrive che la cultura dell'abilità "è senza dubbio la condizione soggettiva principale della capacità di promuovere dei fini in generale; ma non è sufficiente a promuovere la volontà nella determinazione e nella scelta dei suoi fini"<sup>20</sup>. La cultura dell'abilità,

17. I. Kant, *La fine di tutte le cose*, p. 246.

18. I. Kant, *Critica del giudizio*, p. 308.

19. Ivi, p. 308.

20. *Ibidem*.

sviluppandosi più velocemente della moralità, di ciò che Kant chiama “cultura dell’educazione”, quale “ultima condizione” della capacità di proporci degli scopi non solo “in generale”, ma scopi moralmente determinati. La cultura dell’educazione e della disciplina trova un fedele alleato nel *gusto*, non inteso come il *piacevole della sensazione*, ma come ciò che piace senza interesse:

Le belle arti e le scienze, che col loro piacere comunicabile universalmente, e con l’urbanità e il raffinamento che portano nella società, se non fanno l’uomo moralmente migliore, lo rendono costumato, sottraggono molto alla tirannia delle tendenze fisiche e preparano perciò l’uomo alla signoria assoluta della ragione<sup>21</sup>.

Questa “disposizione morale dell’umanità, che, come la *poena pede claudo* di oraziana memoria, sia pur zoppicando tien dietro a quella cultura, giungerà un giorno (come è lecito sperare sotto un saggio reggitore del mondo) a superare quella che, nella sua corsa precipitosa s’impiglia e spesso incespica”<sup>22</sup>, ebbene questa “fede eroica nella virtù”<sup>23</sup> è legata ad un’antropologia secondo la quale nell’uomo vi è una originaria *disposizione al bene* ed una originaria *tendenza al male*, la quale può essere contenuta attraverso una cultura dell’educazione favorita dallo sviluppo della scienza e dell’arte.

Nello scontro tra la *moralità* e il principio opposto, la *violenza*, Thomas Mann vede ciò in cui deve consistere l’impegno dell’uomo per la *libertà*, egli scrive, infatti, che

noi sappiamo troppo bene che la violenza è un principio altrettanto umanamente immortale quanto il suo contrario, l’idea del diritto: essa è il principio inesorabilmente creatore di fatti [...] Ogni giorno noi vediamo il diritto impallidire ed annullarsi di fronte ad essa, poiché la violenza è la materia che opprime e nella pratica rimane per lo più vincitrice, mentre il diritto è soltanto un’idea. Ma questo “soltanto”, per quanto suoni amaramente pessimistico è tuttavia colmo di fierezza e della più decisa fiducia: fiducia che non nasce da un idealismo sciocco e lontano dalla natura, ma al contrario conosce la natura e la realtà dell’uomo meglio, *più perfettamente*, che non la fede nella violenza, solo mediocrementemente consapevole di sé<sup>24</sup>.

Una certa conoscenza dell’uomo, secondo cui “la tendenza del cuore umano è cattiva fin dalla gioventù”<sup>25</sup>, fissa “l’amara, cruda verità relativa all’uomo”<sup>26</sup>:

21. Ivi, pp. 310-311.

22. Ivi, p. 247.

23. I. Kant, *La fine di tutte le cose*, p. 247.

24. T. Mann, *La certa vittoria della democrazia*, in *Moniti all’Europa*, p. 129.

25. Ivi, p. 131.

26. *Ibidem*.



la loro ingiustizia, cattiveria, crudeltà, la loro stupidità e cecità nella media sono sufficientemente dimostrate, il loro egoismo è crasso, la loro mendacità, viltà, asocialità formano la nostra esperienza quotidiana [...] e tuttavia – oggi più che mai – non è lecito lasciarsi indurre da tanto scetticismo, purtroppo fondato, a disprezzare l'umanità; non è lecito di fronte a tanta ridicola bruttura dimenticare la grandezza e la dignità, che si rivelano nell'uomo come arte, scienza, come istinto della verità, creazione di bellezza, idea del diritto<sup>27</sup>.

Se Kant fosse stato contemporaneo di Thomas Mann, certamente non avrebbe potuto scrivere che

sulla scorta delle prove che l'esperienza ci fornisce del primato nella nostra epoca della moralità, ove la si paragoni alle epoche precedenti, dovrebbe essere permesso di nutrire la speranza che il Novissimo giorno che provocherà la fine di tutte le cose possa presentarsi piuttosto come un'assunzione di Elia che come una discesa agli Inferi della masnada di Core<sup>28</sup>.

Tuttavia, entrambi condividono questa “fede eroica nella virtù”<sup>29</sup> motivata, se non attraverso una constatazione storica – perciò fattuale –, attraverso la natura *ideale* dell'uomo, capace di produrre *universalità* tramite la scienza e l'arte. Nell'uomo

la natura diventa cosciente, sembra che essa l'abbia creato non solo per farlo suo padrone – questa non è che l'espressione di qualcosa di più profondo: nell'uomo la natura si apre al regno dello spirito, ammira e giudica se stessa in un essere che appartiene a lei e nel medesimo tempo ad un ordine superiore<sup>30</sup>.

27. Ivi, p. 132.

28. I. Kant, *La fine di tutte le cose*, p. 247. In riferimento al tema di una prognosi della storia umana sulla base di prove o segni che la storia offre e sull'ambiguità presente in Kant tra una prospettiva teleologica come giudizio riflettente e una prognosi come momento del giudizio conoscitivo determinante, si veda il già citato G. Cunico, *Il millennio del filosofo. Chiliasmo e teleologia morale in Kant*, pp. 79-86.

29. Si legga, a tal proposito, questo passo di F. Desideri: “Nell'anticipo proprio di una speranza radicale per la quale l'idea di una progressione infinita si traduce temporalmente nei termini di un puro ‘come se’. Di una pura idea regolativa che ci lascia pensare la storia del genere umano come un progresso (ma non come salvezza): come un processo costituito dall'asincronia tra civilizzazione (‘sviluppo della cultura dei talenti, dell'abilità e del gusto’) e (sviluppo della) moralità nonché dalla progressiva armonizzazione di questi due aspetti [...] Ma ciò richiede una ‘fede eroica nella virtù’ – osserva Kant con una punta di amarezza – e questa non pare avere sugli animi ‘un influsso così universalmente vigoroso’, quale ‘ce l'ha la credenza in una scena terrificante che si pensa preceda le cose ultime’”. F. Desideri, *Quartetto per la fine del tempo, una costellazione Kantiana*, pp. 175-176.

30. T. Mann, *La certa vittoria della democrazia*, p. 132.

Nelle righe che seguono è rintracciabile, nei termini di “spirito”, ciò che Kant dice a proposito dall’uomo come fine ultimo della natura, senza il quale la natura non avrebbe senso di esistere, e che, parimenti, non avrebbe senso se l’uomo non riuscisse (o fosse destinato da sempre a fallire) nel suo ultimo scopo, in funzione del quale egli esiste. Secondo Thomas Mann, l’uomo è

la caduta in peccato della natura, ma non è una caduta, bensì un’elevazione, come è vero che la coscienza è superiore all’innocenza [...]. È questa un’infedeltà alla natura? Niente affatto. Ciò avviene secondo la volontà più profonda della natura medesima. Perché essa ha creato l’uomo precisamente per spiritualizzare sé stessa<sup>31</sup>.

Perché la natura, infatti, dovrebbe voler spiritualizzare sé stessa se non perché è come *spirito* che essa può porsi nel *valore* e nel *diritto* ad esistere e non solamente nel *fatto* che contraddistingue l’esistenza?

### 3. *Natura e cultura*

Il movimento negativo dello *spirito* nei confronti della *natura* non sta a significare però una negazione totale di ciò che nell’uomo non è un prodotto della ragione, infatti il “dispotismo degli appetiti, per cui, stando attaccati a certe cose della natura, diventiamo incapaci perfino di scegliere”<sup>32</sup> non ha origine nella natura appetitiva dell’uomo, bensì nella cultura dell’abilità – potremmo dire cultura *tecnica* – che assume la capacità di porsi dei fini in generale e il calcolo dei mezzi atti a soddisfarli, senza che il fine posto sia un fine della ragione. Secondo Kant, noi

cangiamo in catene gli stimoli che la natura ci ha dato soltanto per avvertirci di non trascurare o di non ledere la destinazione dell’animalità che è in noi, mentre pur siamo liberi abbastanza di ritenerli o di rilasciarli, di estenderli o diminuirli, secondo ciò che esigono i fini della ragione<sup>33</sup>.

In tal modo l’antropologia kantiana assume però una differente sfumatura, perché se la natura rappresentava quella dimensione radicalmente contrapposta alla dimensione della libertà, adesso invece l’ostacolo allo sviluppo e alla realizzazione della volontà è rappresentato in qualche modo dalla libertà stessa, o da qualcosa che la costituisce nella sua essenza: il poter dire di no non si

31. Ivi, pp. 132-133.

32. I. Kant, *Critica del giudizio*, pp. 308-309.

33. Ivi, p. 309.

oppone infatti alla natura, ma al poter dire di sì, e la *natura* rappresenta quella dimensione che nell'uomo deve essere *orientata* dalla ragione. Nell'uomo, in assenza di una funzione direttiva della ragione non si ha a che fare con la semplice naturalità, ma sempre con una cultura che trasforma le inclinazioni e gli stimoli naturali in *catene*. Seguendo questa direzione ci trova davanti qualcosa che si trova in una posizione intermedia tra la natura e la ragione: è, cioè, nel *modo* d'essere della cultura, e da ultimo del *giudizio*, se i termini del rapporto si trovano in una opposizione o se, invece, sono capaci di vivere in una sintesi che non divida in due il soggetto che contiene e allo stesso tempo è parte di entrambi. Inoltre, che il destino di questo rapporto che riguarda la natura e la ragione non stia in un'*ontologia* che si proponga per una loro possibile o impossibile sintesi, ma si radichi invece nella *facoltà di giudizio*, ebbene ciò sta a significare che tanto una conciliazione quanto un'opposizione si mantengono nel *limite del sapere di non sapere*, sapendo con ciò che l'esserci dell'una o dell'altra è *praticamente* posto dal giudizio e da ciò che comunemente si chiama cultura.

Nel sottolineare che il giudizio sia, oltre che determinante, anche *riflettente*, e che il problema di un passaggio dal mondo della natura al mondo della libertà trova il senso in questa speciale funzione del giudizio, l'*essere* viene a perdere il significato *fattuale* per acquisirne uno *ideale*. In altre parole, il passaggio dalla ragione conoscitiva alla ragion pratica resta pur sempre arbitrario se non si riconosce il valore *ontologico* dell'*idea* e si continua in un certo senso ad opporre un significato fattuale dell'essere ad un significato che viene considerato *soltanto* ideale e *soltanto* pratico. Nel giudizio riflettente il criterio del giudizio, infatti, non è una realtà data e preesistente al giudizio, ma è rappresentato, in una prospettiva sistematica, dalla ragione pura, la quale è presso se stessa solo nel rispetto pratico. Sia l'opposizione che la conciliazione tra natura e libertà si risolvono in un giudizio *riflettente*, la cui differenza è data dall'assumere o meno questo significato *ontologico* della ragione, nel senso che l'antropologia, in cui viene ad essere determinato in che rapporto stiano nell'uomo la ragione e la natura, è una scienza il cui oggetto non può che essere trattato *criticamente*. Per Kant, infatti,

trattiamo un concetto solo criticamente, quando lo consideriamo semplicemente in relazione alla nostra facoltà di conoscere, e quindi con le condizioni soggettive di pensarlo, senza pretendere di decider nulla sul suo oggetto. Il procedimento dommatico rispetto a un concetto è dunque quello che è legittimo per il Giudizio determinante; il procedimento critico è quello che è legittimo solo per il Giudizio riflettente<sup>34</sup>.

34. Ivi, p. 267.

Da un lato, pertanto, l'antropologia, essendo un discorso che ha la sua origine nella natura riflettente del giudizio, ha un valore *tecnico*: l'antropologia è una *tecnica* dell'uomo (genitivo oggettivo); per un altro verso, il sistema delle facoltà, di cui la ragione costituisce l'elemento rispetto al quale tutti gli altri devono essere subordinati, nella misura in cui essa sola è incondizionata, apre lo spazio possibile ad una *tecnica* dell'uomo qualitativamente diversa da qualsiasi antropologia che pone il *fine* e perciò il *sense* dell'uomo arbitrariamente, in uno scopo incapace di valere in modo incondizionato. Il carattere riflettente del giudizio che si esprime sulla natura umana, nonostante non sia determinante, non implica un'equiparazione teoretica dei vari giudizi che si possono formulare, ciò accadrebbe solo continuando a totalizzare la ragione nel rispetto conoscitivo e disconoscendo il valore puro della ragione; né, perciò, la natura riflettente del giudizio antropologico risolve l'uomo ad oggetto di un imperativo soltanto ipotetico, e questo perché la facoltà di desiderare è capace di una sua forma superiore, cioè capace di formulare imperativi categorici.

Potremmo dire che nella considerazione morale della natura la tecnica non è rivolta verso la natura, bensì verso la cultura, intesa come quell'orizzonte in cui la natura è sempre *interpretata*. Da questo punto di vista la *Critica del giudizio* rappresenta l'opera critica per eccellenza, perché la natura di cui parla quest'opera è un concetto che, a differenza della natura il cui concetto è strutturato in una funzione determinate e dunque oggettiva del giudizio, può *solamente* essere compreso in relazione alla nostra facoltà di conoscere. Allo stesso tempo la *Critica del giudizio* segna il limite di quella visione – qualora essa venga assolutizzata – intellettualistica e conoscitiva della natura, e ciò perché, come abbiamo visto, quella visione è *surrettiziamente* tecnica in quanto produce in un giudizio riflettente una divisione tra l'orizzonte della libertà e l'orizzonte della natura. In altre parole, all'origine dello iato sussistente tra la ragione conoscitiva e la ragione pratica si trova il giudizio *riflettente*, il quale riflette, per così dire, senza accorgersene, il significato teoretico della natura nel contesto di un problema pratico, all'interno del quale la natura viene considerata nel suo fondamento soprasensibile. A tal proposito, se si tiene a mente il significato delle antinomie della ragione, in particolare della terza antinomia, riguardante l'esistenza o meno di una causa prima del mondo, il problema qui esposto risulta facilmente comprensibile. L'esito antinomico della ragione, infatti, riguarda sia il valore di una conoscenza dichiaratamente metafisica, in cui viene asserita l'esistenza di una causa prima del mondo, sia il valore implicitamente metafisico di un immanentismo naturale, in cui si asserisce invece che l'esistenza del mondo non richiede alcuna spiegazione che trascenda il perimetro di esso. Questo secondo lato dell'antinomia è ciò che propriamente viene fatto valere

nella spaccatura tra i due domini della natura e della libertà, così che il rapporto conflittuale di essi, così come la loro conciliazione, ricade interamente in questa antinomia. Si può dire, perciò, che il giudizio riflettente costituisce la chiave di volta per comprendere il significato di questa antinomia, e per collocarla perciò, come Kant dice nel saggio *Che cosa significa orientarsi nel pensare*, in un contesto d'esperienza che abbisogna, più che d'un principio oggettivo, d'un principio soggettivo per il giudizio riflettente.

#### 4. Il giudizio teleologico pratico nell'antinomia cosmologica

Nella dialettica trascendentale, nel capitolo *dell'interesse della ragione in questo suo conflitto*, i conflitti delle idee trascendentali, riguardanti i quattro momenti corrispondenti alle quattro classi delle categorie (l'antitesi tra finità-infinità nel tempo e nello spazio del mondo, tra esistenza e non esistenza di sostanze semplici nel mondo, tra la causalità libera e la causalità secondo leggi della natura e l'antitesi tra l'esistenza e la non esistenza di un essere necessario come parte o causa del mondo) vengono messi in relazione con l'interesse della ragione. Ne emerge, in primo luogo, che il "dommatismo", il quale accompagna le affermazioni della tesi, è connesso con un *interesse pratico*, laddove invece le affermazioni dell'antitesi, che si fondano su un principio di "puro empirismo", non sono di alcun interesse pratico, anche se offrono

all'interesse speculativo della ragione dei vantaggi che allettano assai, e sorpassano di gran lunga quelli che può promettere il dommatico sostenitore delle idee razionali. Secondo esso, l'intelletto è sempre nel suo proprio terreno, nel campo cioè delle pure esperienze possibili, di cui egli può rintracciare le leggi, e per loro mezzo estendere senza fine la sua conoscenza sicura e chiara<sup>35</sup>.

Ciò che il lato della tesi consentirebbe di guadagnare consiste in ciò, che

il mondo abbia un cominciamento, che il mio Me pensante sia semplice, e quindi di natura incorruttibile, che esso, insieme, nelle sue azioni volontarie sia libero e al di sopra della costrizione naturale, e che infine l'ordinamento generale delle cose, che costituiscono il mondo, tragga origine da un Essere primo, da cui tutto deriva la propria unità e connessione finale: queste sono altrettante pietre fondamentali della morale e della religione. L'antitesi ci porta via, o almeno pare che ci porti via, tutti questi sostegni<sup>36</sup>.

35. I. Kant, *Critica della ragion pura*, volume II, p. 386.

36. Ivi, p. 385.

Riteniamo che il *giudizio riflettente*, nella sua forma di *giudizio teleologico*, sia lo *strumento* in virtù di cui avviene la mediazione, e perciò il superamento, dell'antinomia tra l'interesse speculativo – il quale prescrive, per ottenere una conoscenza che possa essere definita tale, di restare al di qua dell'esperienza possibile – e l'interesse pratico – che prescrive una considerazione del mondo che trascende le possibilità definite nella *Critica della ragione pura* –. Dire che il conflitto è risolto attraverso l'osservazione che la critica della ragione pura dice come siamo in quanto fenomeni, mentre la critica della ragione pratica, come siamo in quanto noumeni (in modo che ciò che veramente siamo non è un problema teoretico, bensì pratico) è insufficiente perché è esattamente l'esistenza di questi due rispetti ciò che costituisce problema, e che deve essere pertanto condotto ad unità. In altre parole, nell'idea cosmologica, il conflitto nasce proprio perché ciascun rispetto totalizza l'intera idea di mondo. Attraverso il concetto di finalità, il giudizio teleologico è in grado di mostrare la strada che conduce verso l'unità dei due rispetti. In un passo dello scritto *Che cosa significa orientarsi nel pensare* Kant dice che

noi dobbiamo ammettere l'esistenza di Dio solo se vogliamo giudicare delle cause prime di tutto ciò che è contingente, in particolare nell'ordine dei fini effettivamente presenti nel mondo. Di gran lunga più importante è il bisogno della ragione nel suo uso pratico, perché è incondizionato, e noi siamo quindi costretti a presupporre l'esistenza di Dio non semplicemente se *vogliamo* giudicare, bensì perché *dobbiamo* giudicare. Infatti, il puro uso pratico della ragione consiste nel prescrivere leggi morali<sup>37</sup>.

La lettura di questo passaggio è particolarmente significativa rispetto al nostro discorso per almeno quattro motivi: 1) si parla di un "ordine dei fini effettivamente presenti nel mondo"; 2) alla contingenza nell'ordine dei fini naturali viene affiancata una contingenza appartenente ad un altro ordine naturale; 3) viene ad essere connessa la *contingenza* ad un fondamento sovranaturale, Dio; 4) si dice che Dio può essere posto sia per rispetto conoscitivo che per rispetto pratico. Con l'ordine dei fini effettivamente presenti nel mondo dobbiamo intendere quell'ordine di natura che non può essere compreso meccanicamente. La *contingenza* dell'ordine dei fini è la contingenza per l'intelletto della molteplicità e complessità interna delle forme naturali. Questa contingenza per l'intelletto sembra richiedere Dio più di quanto invece un altro tipo di contingenza sembri richiederlo. Riteniamo che quest'altro ordine della natura di cui Kant parla sia l'ordine meccanico della natura, in cui vige il rapporto di *nexus*

37. I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensare*, in *Scritti sul criticismo*, p. 21.

*effectivus*. La contingenza in questo ordine naturale è del meccanismo stesso in assenza di una causa prima. Dio è sovranaturale sia come causa effettiva della natura sia come ciò che sta a fondamento della possibilità di una finalità nella natura. Il quarto punto riguarda il maggior valore del bisogno che la ragione ha di affermare l'esistenza di Dio nel suo uso pratico rispetto al bisogno teoretico di affermarla. È vero, infatti, che muovendosi all'interno di una *fisico-teologia*, la quale assume come punto di partenza la considerazione della natura, per "concludere dai fini della natura [...] alla causa suprema della natura, e alla proprietà di tale causa"<sup>38</sup>, non essendo possibile la determinazione di uno scopo finale della natura intera, si può bensì determinare "l'utilità reciproca delle cose del mondo"<sup>39</sup>, ma non è possibile determinare "lo scopo per cui la natura stessa esiste"<sup>40</sup>. In assenza di uno scopo finale capace di subordinare l'intero sistema della natura ad un unico principio, ciò che si produrrà sarà o un *teismo* utile come massima per il giudizio riflettente nell'investigazione della natura oppure lo *spinozismo*, cioè un sistema in cui la finalità è un'illusione della facoltà di giudizio perché l'unità della sostanza è il sostrato delle cose naturali, attribuendo in tal modo a questa sostanza "non la causalità rispetto ad esse, ma la semplice sostanzialità"<sup>41</sup>. Così, o il giudizio teleologico è un'illusione (idealismo della finalità) e, nel caso dello *spinozismo*, si può conoscere Dio; oppure la teleologia non è un'illusione (realismo della finalità) ma, nel sistema del *teismo* Dio resta affatto indeterminato. Se la finalità di cui parla Spinoza è quella certa accezione di finalità che Kant nomina "finalità esterna", allora la critica dello spinozismo al giudizio teleologico è senz'altro sostenuta dal filosofo di Königsberg. Il senso della critica kantiana sembra invece essere un altro: essa coinvolge tanto lo spinozismo quanto il teismo sia perché fanno di una massima per il giudizio riflettente un principio per il giudizio determinante, sia perché propongono una *teologia* su base *fisica*, e perciò si muovono all'interno del rispetto conoscitivo. Lo spinozismo viene attaccato più duramente perché questo sistema conduce verso quell'*idealismo della finalità* che impedisce di pensare l'*intenzionalità* (causalità secondo fini) come principio per la riflessione sugli organismi, anche nella forma di una finalità interna. Nel sistema panteistico l'impossibilità di comprendere alcune forme naturali come appartenenti ad un sistema meccanico della natura può essere superata solo attraverso il riferimento alla "semplice sostanzialità", al rapporto logico dell'inerenza del predicato nel soggetto, senza

---

38. I. Kant, *Critica del giudizio*, p. 314.

39. Ivi, p. 315.

40. *Ibidem*.

41. Ivi, p. 264.

però davvero proporre una comprensione che non divida il lato scientifico di una spiegazione causale-meccanica da una spiegazione formale.

La fisico-teologia, pertanto, è insufficiente e allo stesso tempo costituisce la tappa fondamentale di un percorso che conduce verso una teologia morale. La riflessione sui fini naturali, oltre al suo significato epistemologico, permette la determinazione preliminare di un essere primo intelligente che agisce secondo fini. Secondo Kant, infatti, la fisico-teologia precede una teologia morale perché “quando vogliamo concludere teleologicamente dalle cose del mondo a una causa di esso, debbono prima esserci dati degli scopi della natura, pei quali dopo abbiamo da cercare uno scopo finale, e quindi il principio della causalità di questa causa suprema”<sup>42</sup>. Invece, “noi troviamo in noi stessi, e ancor più nel concetto generale di un essere ragionevole dotato di libertà (della sua causalità), anche una teleologia morale”<sup>43</sup>. Il passo appena citato è tratto dalla prima pagina del paragrafo 87, *Della prova morale dell'esistenza di Dio*; i capoversi che seguono a nostro avviso costituiscono uno dei momenti in cui viene ad essere confermato uno dei nodi teoretici che con questo lavoro ci proponiamo di sottolineare. Egli, infatti, aggiunge che “poiché la relazione finale insieme con le sue leggi in noi stessi può essere determinata *a priori*, e quindi riconosciuta come necessaria”<sup>44</sup> allora non si ha “bisogno, per stabilire questa finalità interna, di una causa intelligente fuori di noi”<sup>45</sup>. La disposizione morale, la finalità che l'orizzonte morale permette di determinare, non richiede, a differenza della finalità naturale, l'esistenza di un essere necessario al proprio fondamento – e questo già era stato detto nella critica della ragion pratica nella misura in cui Dio è un *postulato* della ragion pratica –, eppure la

teleologia morale ci riguarda in quanto siamo esseri del mondo, e quindi esseri legati con le altre cose del mondo: e le stesse leggi morali c'impongono di giudicare queste cose o come fini o come oggetti rispetto ai quali noi stessi siamo scopo finale. Ora, da questa teleologia morale che riguarda il rapporto della nostra propria causalità con dei fini ed anche con uno scopo finale, cui noi dobbiamo mirare nel mondo, e parimenti il rapporto reciproco del mondo con quello scopo finale e la possibilità esterna della sua realizzazione (di cui una teleologia fisica non ci può dir nulla); – da questa teleologia nasce necessariamente la questione, se cioè essa obblighi il nostro giudizio razionale a trascendere il mondo e a cercare, un principio supremo intelligente, per rappresentarci la natura come finale anche relativamente alla legislazione morale interna e alla possibile esecuzione di questa. Per

---

42. Ivi, p. 314.

43. Ivi, p. 327.

44. *Ibidem*.

45. *Ibidem*.



conseguenza, vi è certamente una teleologia morale, ed è legata con la nomotetica della libertà da una parte, e con quella della natura dall'altra<sup>46</sup>.

L'elemento "nuovo" che in questo contesto viene introdotto e che suscita l'esigenza di una diversa sistemazione è per l'appunto il *mondo*<sup>47</sup>, cioè quella stessa idea che costituisce il luogo delle antinomie della ragione. Non più soltanto la sintesi tra virtù e felicità postula l'esistenza di Dio, bensì questo è richiesto per la convergenza della natura verso la libertà nell'idea di mondo. Attraverso il problema di uno scopo finale, perciò, la natura viene pensata come qualcosa che non è in contraddizione con la libertà, nella misura in cui questa rappresenta il fine di quella, e ciò secondo Kant avviene pensando un principio intelligente e morale della natura. In tal modo il giudizio riflettente viene a sostituire il giudizio di tipo determinante che nell'idea cosmologica conduce alle antinomie sopra ricordate; attraverso questa sostituzione vengono mantenuti i vantaggi che ciascun rispetto porta agli interessi della ragione, eliminando i rischi dogmatici inseparabili dall'assolutizzazione propria del giudizio determinante.

Nelle pagine della *Dialettica del giudizio teleologico*, viene presentata l'*antinomia del giudizio riflettente* come l'antinomia che ha luogo fra due massime per il giudizio che indicano il principio attraverso cui riflettere sulla formazione delle cose naturali. La prima massima che viene formulata è quella che assume le leggi meccaniche come principio per la spiegazione per la possibilità delle cose materiali; la seconda massima, invece, dice che "alcuni prodotti della natura non possono essere giudicati possibili secondo leggi puramente meccaniche"<sup>48</sup>. Ebbene, Kant a questo punto dice che "se questi principi, che son regolativi per l'investigazione della natura, si convertissero in principii costitutivi della possibilità degli oggetti stessi [...] allora queste due proposizioni si contraddirebbero"<sup>49</sup>. La differenza consiste in ciò: quando diciamo

io debbo giudicare possibili secondo leggi puramente meccaniche tutti i fatti della natura materiale, e quindi tutte le forme che ne sono il prodotto; non dico implicitamente che tali cose son possibili solo in questo modo [...]; voglio indicare

46. Ivi, p. 327-328.

47. "Nella critica della ragion pura Kant delinea la struttura di un mondo sensibile e di un mondo morale, ma pone l'idea cosmologica a fondamento del sistema tra natura e libertà. Tale sistema trova la sua unità in una totalità finale: infatti attraverso la finalità, natura e libertà, cioè ragione teoretica e ragione pratica, trovano la loro unità. Comunque, è l'idea cosmologica a fornire l'unità sia del mondo sensibile, sia del mondo morale", D. Drivet, *L'unità della ragione e il primato della ragione pratica in Kant*, pp. 387-388.

48. Ivi, p. 257.

49. *Ibidem*.

solamente che debbo riflettere su di esse sempre secondo il principio del puro meccanismo della natura. Ciò non impedisce di applicare la seconda massima, quando se ne presenti l'occasione, vale a dire di investigare e riflettere su certe forme della natura [...] secondo un principio che è interamente diverso dall'esplicazione col meccanismo naturale, cioè il principio delle cause finali<sup>50</sup>.

Si potrebbe risolvere allo stesso modo l'antinomia dell'idea cosmologica, considerando appunto ciascuna tesi e ciascuna antitesi come principi del giudizio riflettente, in modo che se è vero che nell'antinomia del giudizio teleologico non si decide se «nel fondamento interno, da noi ignorato, della natura, possano riunirsi in un principio unico la relazione fisico-meccanica e la relazione finalistica delle cose medesime»<sup>51</sup>, allora la stessa cosa può esser detta riguardo le antinomie della dialettica della ragione pura. Intese come massime per il giudizio riflettente e non per quello determinante, le tesi e le antitesi che riguardano l'idea del mondo vengono a perdere la loro rigida opposizione, consentendo in tal modo il passaggio dalla ragione teoretica alla ragione pratica, dai principi della natura ai principi della libertà.

### *Riferimenti bibliografici*

- Cunico G., *Il millennio del filosofo. Chiliasmo e teleologia morale in Kant*, Edizioni ETS, Pisa 2001.
- Desideri F., *Il passaggio estetico*, Il melangolo, Genova 2003.
- *Quartetto per la fine del tempo, una costellazione kantiana*, Marietti, Bologna 2000.
- Drivet D., *L'unità della ragione e il primato della ragione pratica in Kant*, in «*Rivista di filosofia neoscolastica*», vol. 94, No. 3, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 387-424.
- Kant I., *Critica della ragion pura* (1787<sup>2</sup>), trad. it. G. Gentile e G. Lombardo-Radice, 2 voll., Laterza, Roma-Bari, 1987<sup>4</sup>.
- *Critica del giudizio*, (1790<sup>1</sup>), a cura di M. Marassi, Bompiani, Milano 2014<sup>2</sup>.
- *Critica del giudizio*, (1799<sup>3</sup>), trad. it. A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 1987<sup>4</sup>.
- *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flavis, Laterza, Roma-Bari 1991.
- Mann Th., *Moniti all'Europa*, Mondadori, Milano 2017.

50. Ivi, pp. 257-258.

51. Ivi, p. 258.

Marcucci S., *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*, Felice Le Monnier, Firenze 1972.

Philonenko A., *L'antinomie du jugement téléologique chez Kant*, in «*Revue de Métaphysique et de Morale*», 82<sup>e</sup> Année, No. 1, PUF, Paris 1997, pp. 13-37.

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](http://www.morlacchilibri.com) | 15,00 euro

