UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BERGAMO
Scuola di Alta formazione Dottorale
Corso di Dottorato in Studi Umanistici interculturali
Ciclo XXXI
Settore scientifico disciplinare M-FIL/06 Storia della Filosofia

TITOLO

La filosofia pratica di Giovanni Gentile (1931-1943)

Giovanni Gentile's practical philosophy (1931-1943)

Supervisori:
Chiar.mo Prof. Roberto Pertici
Chiar.ma Prof.ssa Francesca Bonicalzi

Tesi di Dottorato

Tiziano Sensi
Matricola n. 1039526

Anno Accademico 2017/18

Indice p 2

Introduzione p. 3

Capitolo I, 1943: il «non nuovo» e «il nuovo»
1.1 *D'una breve Avvertenza* p. 9
1.2 *Il «non nuovo»: Stato, politica, etica, economia e volere* p. 17
1.3 *Il «nuovo»: la filosofia pratica come «logica dell'azione»* p. 29

Capitolo II, 1931: la radice dialettica del «nuovo»
2.1 *La dialettica del sentimento* p 37
2.2 *Piacere e dolore* p. 47
2.3 Il rinnovato fondamento dell'individualità p. 53

Capitolo III, Articolazione e aporie del «nuovo»
3.1 Egoità e anti-solipsismo p. 56
3.2 *Mistica della guerra e dell'amore* p. 64
3.3 *Il fine e il rischio della fine* p. 75

Considerazioni finali p. 80

Bibliografia p. 81

Introduzione

Eh, caro Fortunato, bisogna amare[1]

«Gentile fu nel primo dopoguerra oggetto di una pesante rimozione», parimenti accadde per la sua opera filosofica[2]. A far valere il suo peso in questa rimozione fu senz'altro la vicenda biografica del filosofo di Castelvetrano: la risposta alla chiamata di Mussolini nel novembre del 1943[3] quale reiterazione di quella data già a suo tempo nel maggio del 1923[4], lascia, per Sasso, l'immagine di un filosofo imperdonabile: succube di

1 Lettera di G. Gentile a F. Pintor del 4 novembre 1896, in *Giovanni Gentile e il Senato: carteggio 1895-1944*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, pp. 30.

2 In G. Sasso, *La fedeltà e l'esperimento*, Il Mulino, Bologna, 1993, p. 84. La lunga intervista, condotta da F. Scarpelli, F. S. Trincia e da M. Visentin, consente di raccogliere molte sfaccettature della speculazione filosofica dell'autore romano, in particolare della sua riflessione su Gentile. In un passo successivo Sasso definisce poi curiosamente *Genesi e struttura della società* come «[…] un brutto libro». Un giudizio assai singolare, che può essere accomunato, *mutatis mutandis*, a quello a suo tempo usato proprio da Gentile per recensire (dopo Cantimori) *La vita come ricerca* di Ugo Spirito: «libro fondamentalmente sbagliato». La vicenda e la lunga discussione che ne seguì fra 1937 e 1938 è reperibile ora nell'*Appendice* a U. Spirito, *La vita come ricerca*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 223-255. Ciò detto, va ricordato che l'oblio qui indicato da Sasso ineriva certamente le aule e i corsi universitari ma già dal 1948, per la Sansoni, iniziò la pubblicazione dei volumi gentiliani *La vita e il pensiero*, progetto editoriale ambizioso e corpulento di studio e divulgazione dell'opera gentiliana da parte della Fondazione Giovanni Gentile a cui parteciparono ex allievi di Gentile e suoi fini critici come Bontadini, Carabellese e Sciacca.

3 La sua fedeltà al regime rimase tale anche negli eventi successivi all'Ordine del giorno Grandi. Nei concitati giorni dell'estate-autunno del 1943 «Le sue speranze politiche riposano nell'istituto monarchico: fiducioso nella parola del re che aveva dichiarato la continuazione della guerra, egli pone in primo piano la difesa della patria dall'invasione e gli interessi delle istituzioni culturali di cui resta responsabile. […] L'8 settembre coglie Gentile a Roma: l'armistizio è un duro colpo per chi come lui aveva considerato irrinunciabile la difesa del paese e per questo aveva risposto piena fiducia nella monarchia». Lo spirito è quello della continuità, tanto che le successive vicissitudini che lo videro a capo dell'Accademia d'Italia lo coinvolsero allo scopo di «[…] utilizzare l'Accademia per rinnovare a tutti gli italiani l'invito alla concordia del 24 giugno». In G. Turi, *Giovanni Gentile*, cit. , pp. 548, 553, 557.

4 Gentile ricevette la tessera *ad honorem* del PNF dalle mani dell'allora segretario del partito Michele Bianchi e del segretario federale di Roma Giovanni Vaselli; l'adesione ufficiale è pubblicata nella famosa lettera aperta a Mussolini del 31 maggio 1923 reperibile in G. Gentile, *La riforma della scuola in Italia*, Opere complete di Giovanni Gentile a cura della fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Opere XLI, Le Lettere, 2003 pp. 94-95. Secondo S. Romano: «[…] l'iscrizione di Gentile al partito fascista nel maggio 1923 fu dettata in parte dal desiderio di consolidare la riforma e neutralizzare le opposizioni che essa stava suscitando anche in ambienti fascisti. […] Espressa in questi termini la sua adesione al fascismo appariva quindi "utilitaria" e può facilmente spiegarsi alla luce delle esperienze negative degli anni precedenti, allorché egli aveva cercato inutilmente di fare la riforma dall'esterno, influendo sui ministri dell'epoca. Ma la sua decisione di restare con Mussolini al momento dell'assassinio di Matteotti, nonostante tutte le perplessità che la gestione fascista delle vicende italiane destava in lui da qualche tempo, ci costringono a cercare le ragioni ideali della sua adesione». In S. Romano, *Giovanni Gentile, un filosofo al potere*, Bompiani, Milano 1990, pp. 180-181. In tal senso anche A. Tarquini, nel suo studio, il quale fornisce un quadro efficace e sintetico del complesso intreccio tra le varie correnti interne al regime in riferimento alla posizione biografica e speculativa di Giovanni Gentile, segnala il peso politico raggiunto dal filosofo in merito alla riforma. Nel maggio del 1923 «Dante Dini, presidente della corporazione fascista della scuola, componente del gruppo di competenza e severo antigentiliano,

una «[…] fede che potenziava l'orgoglio, o di questo, invece che alimentava la fede languente, - certo è che nel suo intimo il passo era già stato compiuto, e quel colloquio non fu l'inizio, fu la conclusione del suo travaglio»[5]. Si dovette attendere così un ventennio dalla pubblicazione dell'opera postuma di Gentile, *Genesi e struttura della società, saggio di filosofia pratica*, per avere un vivo dibattito su Gentile, diffuso e articolato in lavori critici, atti ad analizzarne anche quest'ultima opera e a porla in dovuto conto all'interno del panorama filosofico post bellico.

Negli anni Sessanta e Settanta il *Saggio* in questione fu considerato un'opera di filosofia politica dal forte sapore religioso (o teologico-politico) per quanti, come A. Del Noce[6], vi ritrovano la diretta connessione fra gli studi giovanili di Gentile su Rosmini,

fece entrare nel gruppo nuovi membri in rappresentanza della corporazione che dirigeva. […] Il 12 luglio del 1923, durante la riunione del gruppo di competenza sulla riforma universitaria, Dini, Bodrero, Pistelli e Del Vecchio presentarono un ordine del giorno in cui dichiaravano che la riforma Gentile non era una riforma fascista. Avendo ottenuto il voto contrario degli altri componenti del gruppo – Giuliano, Pendo, Calza, Bini, Casati, Pellizzi, Reina, Codignola, Corradini e Carlini – Dini e i rappresentati della corporazione della scuola prepararono un documento da presentare a Mussolini e decisero di dimettersi dal gruppo di competenza». In A. Tarquini, *Il Gentile dei fascisti, gentiliani e antigentiliani nel regime fascista*, Il Mulino, Bologna 2009. pp. 36-37. Si veda poi anche Id. *Storia della cultura fascista*, Il Mulino, Bologna 2011. Si veda inoltre E. Gentile, *Le origini dell'ideologia fascista*, Il Mulino, Bologna 1996. Per l'altra difficile situazione della conduzione dell'Enciclopedia, si veda A. Cavaterra, *La rivoluzione culturale di Giovanni Gentile. La nascita dell'Enciclopedia italiana*, Cantagalli, Siena 2014.

5 G. Sasso, *La «filosofia delle quattro parole»*, in *Filosofia e idealismo II*, Giovanni Gentile, Bibliopolis, Napoli, 1995, p. 621. Per un quadro delle ipotesi possibili e delle ricostruzioni plausibili in merito agli ultimi giorni di Gentile e delle vicende politiche inerenti la sua fine si vedano: L. Canfora, *La sentenza*, Sellerio, Palermo, 2005 e L. Mecacci, *La ghirlanda fiorentina, e la morte di Giovanni Gentile*, Adelphi, Milano, 2014. Più drastico il giudizio di D. Coli, con l'attentato del 15 aprile quale azione di distruzione dell'apicalità della tradizione nazionale, cfr. D. Coli, *Giovanni Gentile*, Il Mulino Bologna 2004, p.24.

6 Cfr. A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per un'interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990. Nell'Introduzione a questo volume postumo di Del Noce viene precisato che «[…] questo libro esce dagli archivi», infatti, i saggi che lo compongono erano stati pensati e pubblicati dall'autore, nella loro parte essenziale, prima del 1970. In Id. *Giovanni Gentile*, Op. cit. p. 16. Da par suo, A. Lo Schiavo, riteneva che sarebbe stato proprio il motivo spiritualistico-religioso a riflettersi sull'intera concezione della vita politica dell'attualismo, indicando dunque in altre opere gentiliane il vero 'spirito' dell'attualismo gentiliano. Per Gentile la moralità era carattere, intima forza di una fede che investe l'uomo integralmente, tanto nell'impegno politico che in quello morale. Questo senso di religiosità gentiliano che sostanzia la vita etico-politica di un popolo è il «[…] mazzinianesimo assorbito e inverato nella concezione dialettica dell'attualismo, […] rimasto sempre vivo e operante nell'uomo e nell'educatore; un mazzinianesimo allo stesso tempo vago e pregnante, rispondente in varia misura alla temperie spirituale e romantica del pensatore» A. Lo Schiavo, *La filosofia politica di Giovanni Gentile*, Armando, Roma 1971, p. 227. L'insieme stesso delle componenti della vita politica: economiche, giuridiche, morali, culturali, colte all'interno del processo della realizzazione dello stato, «[…] trovano […] la loro essenza e il loro motivo ispiratore unitario proprio in questa fede nell'immanenza del divino nel tutto. […] All'attualismo nel suo complesso è, dal suo autore, rivendicato un fondamento e un carattere precipuamente religioso». A. Lo Schiavo, *La filosofia politica di Giovanni Gentile*, Op. cit. , p. 228. Dello stesso autore si veda anche il successivo Id. *Introduzione a Gentile*, Laterza, Bari 1975. Anche per A. Negri è il mazzinianesimo il segnavia teorico dell'intera concezione politica gentiliana. Lo stato di Mazzini è la «[…] società trascendentale o società *in interiore homine*, cui guarderà al culmine della sua

Gioberti, Marx e la sua parabola storico-filosofica, fornendone un'originale chiave interpretativa per lo studio dell'intero sistema dell'attualismo. Il parere di U. Spirito invece, e di coloro i quali consideravano l'interesse di Gentile per Marx solo «[…] dovuto a ragioni di carattere occasionale»[7], fu quello di ritenere il *Saggio* del 1943 quale esito liminale dell'approfondimento gentiliano sul marxismo fissando così definitivamente la riflessione gentiliana in merito al 'nuovo comunismo', al corporativismo e all'umanesimo del lavoro visti come un: «[…] frutto del socialismo» [8].

---

riflessione politica e non solo politica» Gentile. Il genovese sarebbe il preconitore del concetto di comunità come Stato etico, teorizzazione fatta propria da Gentile nel 1916 nel suo *I fondamenti della filosofia del diritto,* e riverberatasi poi nel *Saggio* del 1943. Ancor di più: la stessa morte-martirio del filosofo di Castelvetrano, «[…] ultimo rappresentante della filosofia italiana del Risorgimento», testimonierebbe che l'attualismo non è mero intellettualismo bensì «[…] una professione di fede morale e civile da rispettare soprattutto quando gli eventi le fossero così avversi da pretendere dal suo titolare sofferenza di inattualità e disponibilità al sacrificio». L'Italia per cui muore Gentile dunque è la "Grande" Italia connessa a doppio filo con il Risorgimento. In A. Negri, *Giovanni Gentile, 1/Costruzione e senso dell'attualismo*, La Nuova Italia, Firenze 1975, pp. 123, 138, 71. Per la lettura di Mazzini fatta da Gentile si veda R. Pertici, *Il Mazzini di Giovanni Gentile*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXXVIII, 1999, pp. 117-180.

7 In U. Spirito, *Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1969, p. 39. Come riportato nella accurata nota bibliografica (pp. 311-312), gli 'scritti gentiliani' di Spirito (compresi fra il 1923 e il 1968) comparvero in varia forma, con poche modifiche, sia per il *Giornale critico della filosofia italiana*, da lui diretto nel secondo dopoguerra sino alla sua morte, sia in altre sue opere quali: *Il nuovo idealismo italiano*, De Alberti, Roma, 1923, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Sansoni, Firenze, 1930, *Note sul pensiero di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze, 1954, *La riforma della scuola*, Sansoni, Firenze, 1956, *Dal mito alla scienza*, Sansoni, Firenze, 1967, ed in *Nuovo umanesimo*, Armando, Roma, 1968. Nell'insieme dei testi che compongono il volume manca la voce enciclopedica *Giovanni Gentile* redatta da Spirito quando il suo maestro era ancora in vita. In essa Spirito avvertiva che nell'etica di Gentile «[…] il principio dell'autonomia della norma è stato liberato dai residui della trascendenza e del formalismo kantiano e si è tradotto in una riforma dell'educazione, secondo cui il rapporto morale è visto come rapporto educativo e viceversa. In questo campo, nel quale egli ha sempre vissuto, anche attraverso l'esperienza della scuola, il G. è pervenuto prima che in altri a una sistemazione organica del suo pensiero. Il *Sommario di pedagogia come scienza filosofica* non è solo la prima formulazione filosofica di una teoria dell'autoeducazione, ma è, in scorcio, un compiuto sistema di filosofia». In U. Spirito, voce *Giovanni Gentile*, in *Enciclopedia Italiana (1932).* Consultabile in *http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-gentile_(Enciclopedia-Italiana)/* Sulla linea (ed oltre la linea) interpretativa inaugurata da Spirito in merito al primato della prassi in quanto παιδεία trascendentale dal carattere sistematico e politico, sono collocabili gli studi di V. Pirro, *Regnum hominis, l'umanesimo di Giovanni Gentile*, Fond. Ugo Spirito, Roma 2012, Id. , *Italia e Germania nel Novecento*, Amazon, North Charleston 2016, Id. *Filosofia e politica in Giovanni Gentile*, Aracne, Roma 2017, e di H. A. Cavallera, *Immagine e costruzione del reale nel pensiero di Giovanni Gentile*, Fond. Ugo Spirito, Roma, 1994, Id. , *Riflessione e azione formativa: l'attualismo di Giovanni Gentile*, Fond. Ugo Spirito, Roma 1996.

8 U. Spirito, *Giovanni Gentile*, Op. cit. p. 72. Dello stesso autore si veda inoltre la voce Enciclopedica *Attualismo*. Cfr. U. Spirito voce *Attualismo,* in l'Enciclopedia Treccani. In essa l'attualismo è descritto come la rigorosa concezione dell'assoluta immanenza che «[…] ha condotto alla definitiva negazione della filosofia come metafisica e alla sua identificazione con la storia o con la vita. Questo spiega come l'attualismo non sia rimasto un puro sistema filosofico, ma sia penetrato in tutti i campi della cultura e della vita politica, e abbia condotto a un profondo rinnovamento della coscienza nazionale». Consultabile in http://www.treccani.it/enciclopedia/attualismo_(Enciclopedia-Italiana)/

Terminata la sostanziale stasi negli anni Ottanta, con la caduta della cortina di ferro, la discussione sui temi gentiliani negli anni Novanta divenne gradualmente più distesa[9], proseguendo e ulteriormente articolandosi in occasione dei vari dibattiti organizzati in ricorrenza del cinquantesimo anniversario dalla morte del filosofo di Castelvetrano[10]. Frattanto fu intrapresa una nuova edizione delle opere complete da parte della Fondazione Gentile per i tipi della casa editrice Le Lettere[11] cercando estendere l'opera alle raccolte di contenenti scritti minori e frammenti di ormai difficile reperibilità. Un'ulteriore operazione fu quella di comparare i temi attualistici a quelli della filosofia europea ad esso coeva, cercando di attualizzarli e di porre un serio confronto sul reale o mitizzato 'provincialismo' italiano causato dall'egemonia neo-idealistica. Tale tendenza nella conduzione della disamina, proseguita oltre i primi anni duemila e tutt'ora in corso[12], cerca di (ri-) guadagnare l'opera gentiliana nella storia della filosofia italiana (definendone i 'precursori' post risorgimentali e i 'successori' dell'Italia repubblicana) e sondando il rapporto dell'attualismo con gli altri neo-hegelismi di inizio Novecento.

Oggi, dopo settantacinque anni, anche grazie al al lavoro storiografico svolto nei decenni precedenti, è possibile affrontare con la dovuta serietà (e serenità), al riparo da nostalgismi e opposizioni preconcette, anche i temi più distanti dall'ordinario che una riflessione come quella di Gentile è ben capace di evocare e di proporre. E si ha buon grado

9 È paradigmatico in tal senso, nel caso storiografico, il decennale lavoro di sistemazione operato da E. Garin, sia in *Cronache di filosofia italiana 1900-1960*, voll. I-II, Laterza, Roma-Bari 1997, che nell'edizione delle *Opere filosofiche* di Gentile, edite per Garzanti nel 1991, unitamente alla sua direzione del *Giornale critico.*

10 È il caso dei lavori congressuali apertisi sul tema dell'attualismo e della filosofia di Croce. Si segnalano: il convegno di Orvieto promosso nel 1991 dall'Istituto Gramsci i cui Atti sono editi in M. Ciliberto (a cura di) *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, Editori riuniti, Roma 1993. Quello di Roma del 1994 cfr, AAVV *Giovanni Gentile, la filosofia , la politica, l'organizzazione della cultura*, Marsilio, Venezia 1995 fino ai due convegni per il sessantenario della morte, il primo svoltosi presso il Senato, in AAVV, *Giovanni Gentile filosofo italiano*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004. e quello tenutosi a Salò, in AAVV, *Stato etico e manganello*, Marsilio, Venezia 2004.

11 Sotto la supervisione e la cura di H.A. Cavallera.

12 Ne è apripista in ambito teoretico il fortunato volume di S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, cui segue il *Nietzsche e Gentile* di E. Severino, in Id. , *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, pp. 77-118, mostrando *la radicalità* del pensiero di Gentile (e il suo non esserne affatto estraneo cfr. B. De Giovanni. *Disputa sul divenire, Ed. Scientifica*, Napoli 2013, in particolare le pp. 20-107, la sistematica monografia di G. Goggi, *Emanuele Severino*, Lateran University press, Città del Vaticano 2015, assieme ai più recenti studi di A. Dal Sasso, *Creatio ex nihilo, le origini del pensiero di Emanuele Severino tra attualismo e metafisica*, Mimesis, Milano-Udine 2015 e F. Saccardi, *Metafisica e parmenidismo, il contributo della filosofia neoclassica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016). È da segnalare poi anche il volume di A. Signorini, *Giovanni Gentile e la filosofia*, Le Lettere, Firenze 2007. In merito al dibattito attualismo fascismo spicca poi il già ricordato volume di Del Noce, e assieme alla sua diretta controparte scritta da G. Sasso, *Le Italie di G. Gentile*, Il Mulino, Bologna 1998.

di farlo perché quei temi, quegli argomenti, appartengono alla tradizione filosofica italiana e, più in generale, alla tradizione filosofica in sé; comprenderli, farli propri non è solo uno sterile modo per aumentare la consapevolezza storico-filosofica di cosa sia stato l'attualismo; è altresì il modo per cercare di svelarne le aporie, di risolverne le difficoltà, di progredire, per quanto poco, nel sapere, con un contenuto di conoscenza quanto mai a noi italiani prossimo rispetto a tanti altri (seppur validi), contenuti di carattere filosofico. Un occasione in più dunque, da saper sfruttare. Ecco allora che a margine del dibattito sull'argomento, alimentato da un rinnovato taglio teoretico alacremente orientato sulle vette dei *Sistemi di logica* e sul picco della *Teoria generale*,[13] si prendono qui le mosse per indagare l'opera più suggestiva del filosofo di Castelvetrano, il testamento spirituale redatto da Gentile per l'Italia futura, secondo una prospettiva 'obliqua'.

Unicuique suum. Il *Saggio*, di là dalle dimensioni, è tutt'altro che di facile lettura e di immediata comprensione. *Genesi e struttura della società* infatti si presenta come un testo dalla mole esile ma dall'amplissimo respiro interno, capace di poter gettare ponti con il passato, spaziando con il retroterra dell'Opera gentiliana e con i risultati condotti successivamente dagli allievi della sua scuola. Nel redigere il presente elaborato, si è voluta mantenere ben presente la consapevolezza della vastità qualitativa e quantitativa dell'opera gentiliana e dell'ancora più elevato grado di sottigliezza cui è giunta la letteratura critica sull'attualismo[14]. Non si andrà in cerca di piste già battute, anzi, si noterà, di pagina in pagina, che ci si allontanerà parecchio dalla 'canonica disamina' immaginata per questo testo gentiliano. Si premette sin da subito, onde fugare fraintendimenti: l'obiettivo non è né l'analisi del concetto di lavoro né l'umanesimo del lavoro, né tanto meno l'immortalità. E ciò non per bieco arbitrio. La matrice di quel "nuovo" che è indicato da Gentile

13 Si vedano gli scritti di A. Savorelli, raccolti in *L'aurea catena. Saggi sulla storiografia filosofica dell'idealismo italiano*, Le Lettere, Firenze 2003, e di M. L. Cicalese, *Nei labirinti di Giovanni Gentile. Bagliori e faville*, Franco Angeli, Milano 2004. Per la parte più squisitamente teoretica del recente dibattito cfr. L. Basile, *La mediazione mancata, Saggio su Giovanni Gentile*, Marsilio, Venezia 2008. R. Esposito, *Pensiero vivente, origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, Id. *Problemi del Novecento filosofico italiano* in AAVV *La filosofia italiana nel Novecento*, Mimesis, Milano-Udine 2015, S. Natoli, *Giovanni Gentile, Il Novecento filosofico italiano e la filosofia europea*, in *La filosofia italiana nel Novecento*, Op. cit. , D. Spanio, *Idealismo e metafisica*, Il Poligrafo, Padova 2003, Id. *Gentile*, Carocci, Roma 2011, Id. *Il mondo come teogonia*, Aracne, Roma 2012.

14 Si ricordano qui i recenti lavori di: A. Amato, *L'etica oltre lo stato, filosofia e politica in Giovanni Gentile*, Mimesis, Milano-Udine, 2011, pp. 89-336, B. Troncarelli, *Complessità dilemmatica, logica, scienza e società in Giovanni Gentile*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 107-179 e P. Bettineschi, *Critica della prassi assoluta, Analisi dell'idealismo gentiliano*, Orthotes, Napoli, Salerno, 2012, in particolare cap. I-III.

nell'*Avvertenza* al Saggio ha piegato la disamina in altri luoghi tematici (i quali si direbbero, a tutta prima, anche 'insoliti'). Ciò perché, prima di ogni possibile elucubrazione o speculazione capace di sfiorare l'ineffabile, l'esame qui proposto, nelle sue parti, nei suoi termini, nelle sue apicali radicalità innervatesi o dipartitesi da altri testi gentiliani, procede in un confronto che si vuole quanto più stringente e interno all'opera di Gentile, senza alleggerirla con confronti dispersivi. È convenuto avanzare armati di una severa *frugalitas*.

La tripartizione in cui si articola il primo dei tre capitoli conduce un'essenziale descrizione comparativa del testo così come si presenta nelle sue tre versioni (manoscritta, dattiloscritta e versione a stampa -le bozza di stampa, esaminate, non sono state viste come degne di nota). In base al risultato ottenuto, nel secondo capitolo viene così proposta e articolata un'interpretazione che collega il *Saggio* con il suo precedente sistematico, *La filosofia dell'arte* attraverso quella che è la disamina della dialettica del sentimento. Il terzo capitolo è l'esame delle tre più intime problematiche legate a ciò che, in virtù del portato del capitolo II, si è trovato di "nuovo" e che Gentile consegna come problemi strutturali al testo del *Saggio* e a tutto il rinnovato attualismo.

Capitolo I

1943: il «non nuovo» e «il nuovo»

Il senso dell'infinito è alla base di ogni cuore umano[15]

1.1 D'una breve Avvertenza

Sin dalla primo rigo dell'*Avvertenza*[16] anteposta al suo postumo *Saggio di filosofia pratica*, Giovanni Gentile espone al pubblico e, *de facto*, alla storia, ciò che si palesa quale il prodotto liminale della sua Opera. Liminalità che si traduce in duplice testimonianza, biografica e squisitamente speculativa, spesa integralmente alla volta dell'edificazione e, per quel che più importa al filosofo di Castelvetrano, alla auspicata continuazione del suo pluridecennale impegno nei riguardi dei fulgidi fini dell' «Italia futura»[17]. Come di frequente è possibile ravvisare nelle precedenti fatiche gentiliane, le avvertenze anteposte agli scritti fungono da efficaci vie di conduzione per analizzare la composizione e il portato speculativo del filosofo. Non fa certo difetto l'*Avvertenza* succitata, la quale se presa sul serio, ed indagata, pur nei suoi brevissimi tratti, consegna al lettore una precisa e significativa traccia recante tre elementi significativi per l'analisi del *Saggio*.

Anzitutto il *Saggio* in questione non sorge *ex nihilo*, tale elemento è da tenersi in dovuta considerazione ai fini della presente disamina dacché è proprio Gentile a palesare sin da principio l'origine storico-concettuale dello scritto segnalandola in tre precisi luoghi della sua Opera. Il primo cenno è alle pagine dei suoi I *fondamenti della filosofia del*

15 G. Gentile, *Tre pensieri sul sentimento sull'infinito e sull'amore,* In Archivio della Fondazione Gentile, Serie 2, Manoscritti vari e inediti, busta 30, Foglio 1.

16 G. Gentile, *Genesi e struttura della società, saggio di filosofia pratica,* Opere complete di Giovanni Gentile a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Opere IX, Le Lettere, Firenze 2003, p. I.

17 *Genesi e struttura della società*, dalle prime battute, finite di vergare in data 25 settembre 1943, si presenta infatti quale scritto precipuamente volto «[…] a sollievo dell'animo», redatto durante quei concitati e «[…] angosciosi giorni per ogni Italiano» quali quelli frapposti fra il 22 luglio 1943 e il declinare della parabola bellica italiana nel secondo conflitto mondiale.

diritto[18], ponderatamente accresciuti sino alla terza edizione del 1937 e accompagnati, potrebbe quasi dirsi "in modo sibillino"[19], dal suo giovanile *La filosofia di Marx*. In argomento è segnatamente il capitolo VII, intitolato *Lo Stato*[20]. Unitamente a quanto citato, Gentile nomina poi fugacemente il successivo capitolo de *I fondamenti*, descritto genericamente come uno scritto «[…] sulla Politica»[21], intitolato, per l'appunto, *La Politica*. Il secondo rimando è al suo volume collettaneo, recante scritti di varia foggia,

18 G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto, con aggiunti due studi sulla filosofia di Marx*, Opere di Giovanni Gentile, IX, Sansoni, Firenze 1937.

19 La riedizione dei suoi studi marxiani del 1898, (pubblicati la prima volta per i tipi della casa editrice Spoerri di Pisa nel 1899), riproposti in un panorama italiano tanto istituzionalmente quanto culturalmente ormai mutato e pervaso, dopo il 1936 da una acuita e consolidata "retorica imperiale" del regime, va letta tenendo in considerazione il certosino lavoro di riedizione e di sistemazione editoriale condotto da Gentile e, in particolare dal figlio Federico, in merito alla sua intera Opera, per i tipi della casa editrice Sansoni. Gli studi marxiani in questione sono significativi per l'Autore (che torna a rileggere «[…] quel mio volumetto anche Lenin aveva fatto attenzione e lo aveva additato tra gli studi più notevoli che intorno a Marx avessero compiuti filosofi non marxisti», in G. Gentile. *I fondamenti*, Op. cit. p. VI), e in generale, per l'analisi della parabola del suo percorso speculativo, come da lui stesso fatto presente nell'*Avvertenza* a *I fondamenti* del 1937, e come poi verrà più volte ricordato da A. Del Noce nel suo postumo *G. Gentile, per un'interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Op. cit. Del pari, va tenuto conto della coeva riedizione di altri scritti, posti in ancor maggior rilievo da Gentile, quale l'edizione, in sole cinquecento copie numerate, del suo *L'Atto del pensare come atto puro*, originatosi, come noto, da una serie di comunicazioni tenute presso la Biblioteca filosofica di Palermo nell'inverno del 1911, e visto ancora venticinque anni dopo dall'autore quale «[…] prima enunciazione di quel modo di pensare che sotto il nome di "idealismo attuale" o "attualismo" ha stimolato da allora tante menti ». In G. Gentile, *L'atto del pensare come atto puro*, Sansoni, Firenze 1937. Per una attenta disamina dell'operato editoriale del filosofo durante gli anni Trenta si rimanda all'attento studio di G. Pedullà, *Il mercato delle idee: Giovanni Gentile e la Casa editrice Sansoni*, Il Mulino, Bologna, 1986.

20 La prima edizione de *I fondamenti*, del 1916, consta di soli sei capitoli. Nella seconda edizione del 1923 venne aggiunto, assieme ai *Chiarimenti* con V. Miceli, a tergo dei sei capitoli, un precedente contributo pubblicato quale *Prefazione* delle due edizioni (1914-1921) di A. Rosmini, *Il principio della morale*, curate da Gentile per Laterza. Si tratta de *Il principio della morale e Antonio Rosmini* il quale, a detta di Gentile, anticipava quanto sviluppato poi dal suo lavoro del 1916. Nella terza edizione del 1937 tale appendice è traslata a introduzione del testo lasciando chiudere la trattazione, dopo gli originali sei capitoli, da due saggi inizialmente prodotti per altre occasioni. Si tratta, per il capitolo VII, come esposto dall'*Avvertenza* alla terza edizione de *I fondamenti*, di una «[…] comunicazione sul tema del concetto dello Stato in Hegel, da lui tenuta in occasione del Congresso hegeliano di Berlino» in data 21 ottobre 1931 e già pubblicata, nello stesso anno, in «Nuovi studi di diritto, economia e politica», vol. IV, fasc. VI, 1931, sotto il titolo *Il concetto dello stato in Hegel*. In G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Op. cit. , p. VI. Lo scritto è seguito poi dall'attuale VIII capitolo, *La Politica*, già pubblicato nei fascicoli della rivista pisana «Archivio di Studi corporativi». Per la ricostruzione della vicenda che portò alla luce della prima stesura de *I fondamenti* e del dibattito giusfilosofico intercorso fra 1907 e 1913 tra B. Croce,V. Miceli e G. Natoli, si veda A. Volpicelli, *La genesi dei fondamenti della filosofia del diritto di Giovanni Gentile*, in AAVV, *Giovanni Gentile, la vita e il pensiero*, vol. I, Sansoni, Firenze 1948, pp. 363-379. In essa Volpicelli propone la sua tesi di una nascita non occasionale né scolastica del volume. Per una articolata trattazione de *I fondamenti* si faccia riferimento a G. Marini, *Aspetti sistematici della "Filosofia del diritto" di Gentile*, in «Giornale critico della filosofia italiana», serie VI, vol. XIV, anno LXXIII (LXXV), Le Lettere, Firenze 1995, pp. 462-483. Per una più recente analisi del testo gentiliano cfr. A. Pinazzi, *Attualismo e problema giuridico. La filosofia del diritto alla scuola di Giovanni Gentile*, Aracne, Roma 2015, p. 44 e ss. Una più dettagliata disamina in merito alle aggiunte apposte alle edizioni

editi sotto il titolo di *Memorie italiane* e, in particolare, al contributo *Economia ed etica*[22]. Tanto il primo quanto il secondo riferimento testuale presentati da Gentile fungono come riprese ed approfondimenti propedeutici al tema del tutto «nuovo» presentato nel capitolo IV di *Genesi e struttura*, dal titolo: *Società trascendentale o società in "interiore homine"*. Terzo riferimento a margine di quelli presenti negli scritti pubblicati è quello inerente le lezioni del suo corso universitario *Dottrina trascendentale del volere e della società* tenuto presso l'Università di Roma, nel corso dell'anno accademico 1942-1943, considerate dall'Autore quali 'culla' storica *del Saggio* e di quanto con esso v'è di «nuovo» rispetto alla sua precedente riflessione filosofica.

Se dunque, stando a Gentile, il primo elemento dell'*Avvertenza* consegna ai lettori le coordinate genealogiche di *Genesi e struttura*, un secondo elemento è fornito dalla descrizione cronotopica posta a tergo della suddetta: «Troghi (Firenze), 25 settembre 1943»[23], consegnando a quanto riferito dall'Autore con il campo concettuale dell'

quali rettificazioni di Gentile rispetto al suo percorso politico, si trova poi in Id. *"Aleterità" e "società" nella filosofia del diritto di Giovanni Gentile*, in «Giornale critico della filosofia italiana», serie VII, vol. XI, anno XCIV (XCVI), Le Lettere, Firenze 2015, pp. 92-95.

21 G. Gentile, *Genesi e struttura della società,* Op. cit. , p. I.

22 Il contributo, presente nel volume alle pagine 271-294, è la stesura di una comunicazione tenuta presso l'Istituto nazionale fascista di cultura di Roma, in data 19 aprile 1934; data alle stampe per la rivista «Leonardo» a. V n. 5, maggio 1934 fu poi riedita nel collettaneo *Memorie italiane*. Cfr. G. Gentile, *Memorie italiane e problemi della filosofia della vita*, Opere di Giovanni Gentile, VIII, Sansoni, Firenze 1936, p. 271.

23 G. Gentile, *Genesi e struttura della società,* cit. Op. , p. I. Gli eventi bellici, sino alla metà di ottobre 1943 (ovvero sino al suo ritorno a Firenze per meglio gestire la casa editrice Sansoni), colgono Gentile ormai politicamente 'in disparte', ritirato nella località marittima di Troghi «[…] dove era giunto il 17» luglio e «[…] dove si proponeva di passare l'estate nella villa affettuosamente offertagli dal un nostro amico fiorentino, l'avvocato Casoni, invece che nella nostra vecchia casa del Forte dei Marmi, troppo esposta già al pericolo dei bombardamenti e mitragliamenti». Là Gentile, come riporta la lettera del 18 luglio indirizzata a Mario Parenti, e citata dal figlio Benedetto, sperava di poter lavorare «[…] per cacciare i pensieri più neri; ai quali -malgrado le amarezze enormi di questi giorni- io non voglio abbandonarmi. L'Italia si salverà… Bisogna resistere a qualunque costo...». A tergo della sconveniente vicenda dello scambio epistolare con il neo-ministro Severi, il vecchio filosofo pare stanco e distaccato dalla vita politica del Paese. È in una lettera del 20 agosto, indirizzata al figlio Benedetto, che Gentile rende nota la sua ultima fatica: «Io me ne sto qui tranquillo (per quanto lo consentano le cose pubbliche) perché non sento più il caso mio: tra per il pensiero delle cose che incombono e tra per il conforto che mi danno in questo periodo i miei studi ripresi in pieno. E sto scrivendo un libro, che mi da molta soddisfazione. E poi c'è il pensiero di voi figli lontani che… mi distrae dai pensieri più molesti». In B. Gentile, *Giovanni Gentile, 24 giugno 1943-15 aprile 1944*, Sansoni, Firenze 1954, p. 17 e 29. Ma è forse quello stesso suo δαίμων propriamente filosofico (più che "psicologico", come invece lo intende M. Di Lalla), a riportarlo sul "posto di battaglia", a seguito del fatidico colloquio del 17 novembre con Mussolini e con la conseguente adesione alla Repubblica Sociale Italiana, nella ferma persuasione di «[…] di giocare un ruolo di mobilitazione, una funzione di fiducia pedagogica quasi cosmica per tutti gli italiani». In M. Di Lalla, *Vita di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze, 1975, p. 452.

«angoscia»[24] tutto il dramma di un italiano nato e cresciuto in pieno clima postrisorgimentale, il quale, osservando il tempo presente, non poteva che tornare angustiato con la memoria a quanto visto e vissuto del ludibrio e dell'amaro compianto di Adua e di Caporetto[25].

Il terzo elemento dell'*Avvertenza* è fornito dalla nota dell'editore:

24 «[…] che si badi è tanto illanguidirsi del senso di sé, quanto scolorarsi dell'aspetto del mondo e diventare esso estraneo dell'animo nostro […] anche l'angoscia è coscienza, ancorché torbida e grave, è atto che già affranca l'Io e il mondo del non-essere […] sentirla è sforzarsi di trarsi a riva, di esistere, vivere in atto la propria vita spirituale». È dunque un'angoscia 'idealistica', inerente il divenire non-essere, quella che l'autore focalizza quale desiderio attivo, in quanto "coscienza", di non dissolvimento nel nulla quale dato bruto, inattivo ed inattuale. In G. Gentile, *Genesi e struttura*, Op. cit. p. 35. Tema certo 'nuovo' questo dell'angoscia, nella riflessione di Gentile, e certo non tanto articolato da potersi definire un suo fortunato τόπος, soprattuto se posto in riferimento alla letteratura filosofica europea del Novecento, come nel caso dell'*angst* hedieggeriana. Il filosofo di Castelvetrano comunque ne fa menzione, con buona probabilità, in virtù del diffondersi e al consolidarsi, dalla metà degli anni Trenta, dell'esistenzialismo in Italia. Si tratta di un angoscia declinata in modo attualistico, dacché, come chiedeva Gentile ai lettori del n. 6 di «Primato» del 16 marzo del 1943: «[…] abbiamo proprio noi Italiani bisogno di cercare in motivi di speculazione straniera, legata a contingenti polemiche e dottrine estranee al movimento spontaneo del pensiero italiano, ispirazione a una filosofia che sul momento platonizzante e razionalistico dell'essenza faccia prevalere il momento dell'esistenza, per esistenza ritenendo la sola che abbia un significato per l'uomo, cioè la sua stessa esistenza quale si conquista attraverso l'esperienza vissuta?» E proseguiva sferzante. «Queste cose ce le siamo dette da un pezzo in Italia». G. Gentile, *L'esistenzialismo in Italia*, in G. Gentile, *Frammenti di filosofia*, Opere complete di Giovanni Gentile a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Opere LI-LII, Le Lettere, Firenze 1994, p. 122-123. Gentile chiudeva così la discussione sull'esistenzialismo aperta sul n. 1 di «Primato» del 1 gennaio 1943 da N. Abbagnano ed E. Paci, specificando che di interloquire in tal senso non aveva gran voglia e che la sua risposta, più che affidata al suddetto breve scritto, avrebbe dovuto richiedere «[…] addirittura un libro per dir chiaro i limiti e le ragioni del mio consenso e del mio dissenso verso non gli esistenzialisti in genere […] ma almeno verso i principali». *Ivi*, p. 119. Dati i temi e l'argomentare contenuti in *Genesi e struttura*, non pare plausibile che questo saggio corrisponda al sopra anticipato, eventuale, libro in risposta "ai principali esistenzialisti". La polemica aveva visto esprimersi Gentile già nel 1941, in *Di alcuni caratteri della più recente filosofia* e in *Filosofia italiana e tedesca*: nel primo, secondo l'Autore, il momento della individualità nella universalità dello spirito era stato sentito prima dall'attualismo e da esso pienamente esaurito che non da quel derivato della fenomenologia husserliana che era l' esistenzialismo, incentrato sui dubbi e sulle ansie dell'uomo. Cfr, pp. 102-103. Nel secondo scritto, Gentile attribuiva poi la paternità dell'esistenzialismo a Kierkegaard anziché alla fenomenologia husserliana, invitando le nuove leve della filosofia italiana, attualisticamente, a far filosofia facendo seriamente storia della filosofia. Cfr. p. 116. Per una panoramica sul dibattito in merito all'esistenzialismo in Italia si veda R. Faraone, *Il «Giornale critico della filosofia italiana», e altre riviste del Novecento filosofico italiano*, Le Lettere, Firenze, pp. 69-100.

25 Il riferimento va in primo luogo ai ricordi tragici riportati da Gentile durante il suo discorso tenuto presso il Teatro Massimo di Palermo il 31 marzo 1924, al sentimento di un giovane sconvolto di fronte alla disfatta di Adua «[…] pel dolore dell'onta patita il 1° marzo 1896 e per lo sdegno e la nausea dell'Italia vile». In G. Gentile, *Il fascismo e la Sicilia*, C. De Alberti, Roma 1924, pp. 13-14. E come più tristemente avverrà più di vent'anni dopo, in occasione della disfatta di Caporetto, «[…] nei giorni più oscuri del doloroso ripiegamento […] per la mia piccola parte, sentivo di dovermi assumere la responsabilità, almeno di fronte a me stesso, della via scelta dal nostro paese». In, G. Gentile, *Esame di coscienza*, in *Guerra e Fede*, Le Lettere, Firenze, 1989, pp. 45-46. Per una ricostruzione sul giovanissimo Giovanni

Questo libro, nato da un corso universitario, fu scritto di getto tra l'agosto e i primi di settembre del 1943 a Troghi. Tanto il manoscritto quanto il dattiloscritto e le bozze di stampa che l'Autore ebbe il tempo di rivedere e licenziare non recano traccia di correzioni[26].

Se, come si è brevemente visto, il primo ed il secondo elemento addotti nel corpo del testo dell'*Avvertenza,* vergata da Gentile, possono contribuire a connotare e denotare l'intera trattazione dei temi del *Saggio*, purtroppo è proprio la citata nota dell'editore a poter porre fuori strada. Che la scrittura di *Genesi e struttura* sia stata condotta «di getto» è senz'altro plausibile, se non altro, per una consuetudine ben radicata in fase di stesura da parte dello stesso Gentile, come nella vicenda emblematica della scrittura del suo *Sommario di pedagogia*[27]. Tuttavia tale notazione, assieme a quella inerente la piena concordanza fra lo scritto vergato di pugno da Gentile e la sua forma finale, è un asserzione che merita qui un celere chiarimento di tipo 'comparativo', (tenuto conto certamente della buona fede e del desiderio da parte dell'editore di esplicitare la genuinità dell'opera dalla stesura all'edizione durante la lunga gestazione affrontata fra 1943 e 1946).

Anzitutto, osservando l'Indice del *Saggio*, così come reca il foglio 222 del manoscritto[28], si nota che lo scritto gentiliano si compone di tredici capitoli, come nella

Gentile si veda S. Costanza, *Giovanni Gentile, gli anni giovanili 1875-1898*, Angelo Mazzotta editore, Castelvetrano-Selinunte, 2011, in particolare pp. 53-57.

26 *Ibidem*.

27 Come ebbe a riferire Gentile nella lettera inviata a Croce in data 12 settembre 1912: «Ho scritto tutto il volume in 15 giorni». In G. Gentile, *Lettere a Benedetto Croce*, Sansoni, Firenze 1980, vol. IV, p. 187.

28 Archivio della Fondazione Giovanni Gentile, Busta manoscritto e dattiloscritto di *Genesi e struttura della società*. In Fondazione Giovanni Gentile (Fondazione Roma Sapienza) Fondo: Giovanni Gentile Serie 2, Manoscritti gentiliani, 1891 – 1944, manoscritto 181-185, carte 305. Il manoscritto gentiliano si compone di 283 fogli, formato quaderno o ridotto, ai quali si aggiungono i 3 fogli non numerati del frontespizio e dell'*Avvertenza*, e i 19 fogli, formato protocollo, dell'*Appendice* intitolata *L'immanenza dell'azione* (si tratta, come annotato a mano da Gentile, del riassunto della conferenza da lui tenuta da presso l'Istituto di studi filosofici, a Roma, il 20 marzo 1942). Ognuno dei capitoli del manoscritto possiede una sua numerazione progressiva in base ai fogli di cui si compone. In alto a sinistra, vergata a tratto blu in un secondo momento, è presente la numerazione successiva della serie completa dei fogli del *Saggio*. La numerazione termina al foglio 226, contenendo l'indice (fogli 222-226), ma lasciando fuori il capitolo XIII, *La società trascendentale, la morte e l'immortalità* (comprensivo di 57 fogli). Al testo manoscritto è da unirsi poi quello del dattiloscritto di *Genesi e struttura della società*, presente nella busta in due copie. Una di queste riporta le correzioni e le integrazioni dell'Autore. Il documento consta di 219 carte

versione presente a stampa[29]. Procedendo allo spoglio della versione manoscritta un primo luogo degno di nota è quello inerente il primo sottocapitolo del capitolo I, *L'Etica come legge.* Esso infatti reca, anziché l'attuale dicitura *Disciplina*, la titolazione *L'etica come disciplina*. Confrontando il corpo del testo del citato sottocapitolo nelle varie versioni non si annotano differenze contenutistiche di rilievo, salvo il fatto che il primissimo periodo del saggio «Disciplina è il governo del costume.»[30] rimane di fatto l'unico collegamento esplicito e netto nell'accostare, come faceva l'originaria similitudine espressa dalla titolazione del manoscritto, il dipolo etica-disciplina così come si legge nella versione a stampa. La tipologia di variazione nella titolazione dei sottocapitoli, cui fa parte il caso sopra citato, benché senz'altro poco incisiva sul piano della pura speculazione, non è affatto isolato, e fa anzi da apripista ad una lunga serie di dissonanze che intercorrono fra le varie versioni del *Saggio*.

Tali dissonanze, anche se si presentano come discrepanze di forma testuale, e non beninteso come radicali differenze contenutistiche, non possono però essere banalmente sorvolate, sopratutto se si prendono in considerazione quelle affini al caso dello scomparso sottocapitolo 10 del capitolo II, *L'individuo*. Nel manoscritto infatti, a seguito del sottocapitolo 9, era presente nell'Indice un sottocapitolo 10, intitolato *Il vero individuo*, da presumersi come chiosa e sintesi progettata da Gentile a questa parte dello scritto tutta volta alla formulazione dell'individualità[31], progetto di cui non si ha più traccia nell'Indice della versione a stampa[32]. Inoltre, bizzarria nella bizzarria, il corpo del testo del detto sottocapitolo, in realtà, non esiste nemmeno nel manoscritto. È possibile, quanto

numerate, cui se ne aggiungono altre due non numerate, recanti il frontespizio e l'*Avvertenza*. Alla p. 194 compare l'emblematica scritta «Fine», presente ora alla pagina 171 della versione anastatica ma non all'interno del manoscritto. Alla prima pagina dell'Appendice (p. 195), una nota a matita dichiara si tratti della «continuazione e fine del volume».

29 Il riferimento va alla già citata versione anastatica edita dalla casa editrice Le Lettere nel 2003, d'ora in avanti si terrà presente questa versione per il confronto con il manoscritto ed il dattiloscritto.

30 G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Op. cit. , p. 1.

31 La situazione reca invero anche una sua parte comica se si considera lo zelante operato dell'addetto alla compilazione del dattiloscritto, il quale ne copia ciecamente l'Indice, con tanto di sottocapitolo 10, come riportato dal foglio 215 dattiloscritto, senza avvedersi che non v'è corpo del testo di riferimento. La situazione prosegue poi nella sua stranezza se si considera che non v'è traccia di alcuna correzione dell'Indice dattiloscritto da parte di Gentile, il quale, va segnalato, è molto preciso nella revisione generale del dattiloscritto, tanto da segnalare le accentazioni alle parole.

32 G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Op. cit. , p. 189.

improbabile, si tratti di una svista dell'Autore. Ciò a sua volta non elide la possibilità di poter congetturare in merito a cosa Gentile avesse in progetto di articolare in quel sottocapitolo, tanto da porlo a coronamento (dato il canonico ritmo ascensionale dei suoi scritti) dello stesso capitolo II e di frapporlo alla successiva trattazione sul carattere presente al capitolo III. Ma la struttura e la composizione in nove sottocapitoli del capitolo II, a ben vedere, rivelano una sua origine ben precedente rispetto alla disparità fra testo ed indice di *Genesi e struttura*, tanto da poterlo definire come l'esito finale di una serie di meditati rimaneggiamenti ben lontani da una scrittura "di getto". Difatti nella busta 27 (Serie 4. Manoscritti varie e inediti) conservata presso l'Archivio della Fondazione Gentile, contenete tre brevi scritti gentiliani databili fra il 1931 e il 1943, è conservato un esile plico, di 12, fogli intitolato *L'individuo*[33]. La trattazione si suddivide in sei sottocapitoli, annotati al margine sinistro del testo con tratto nero (rispetto al verde con cui si presenta il corpo): 1 *Società e individuo, Senso realistico e senso idealistico dell'individualità*, 2 *Concretezza dell'individuo*, 3 *L'individuo non è dato*, 4 *Tempo e spazio nella individualità*, 5 *Particolarità e universalità dell'individuo*, 6 *Materia e forma*. Il contenuto speculativo corrisponde, in forma primitiva, alla riflessione esposta nei sottocapitoli 6-9 del II capitolo del *Saggio* (per la precisione, fino alla prima metà del sottocapitolo 9, per poi dopo variare e concludersi in un'indagine fra soggetto e diritto) tanto che talvolta i periodi dei due luoghi gentiliani sono quasi sovrapponibili.

Un'ulteriore dissonanza presente negli Indici è quella visibile scorrendo i sottocapitoli del capitolo X, *Lo Stato e gli Stati*. Il sottocapitolo 8, intitolato *Impero e ordine nuovo*, presente nell'Indice della versione a stampa, non compare nell'Indice del manoscritto quale sottocapitolo a sé, al foglio 225, né all'Indice del dattiloscritto al foglio

33 Nella stessa busta sono poi presenti altri due scritti, rispettivamente *Il carattere* (8 fogli) ed *Stato ed economia* (16 fogli). Il primo breve scritto reca nell'intestazione la numerazione romana II, mentre il secondo il numero III e il terzo il numero VII. I numeri romani corrispondono alle trattazioni presenti negli omonimi capitoli di *Genesi e struttura della società*, ed il loro corpo del testo corrisponde, in tutti e tre i casi, in modo più stringato ed essenziale, alle parti poi redatte per il *Saggio* in questione (nel caso de *Il carattere*, la forma manoscritta cede invero il passo ad una più ampia trattazione del coraggio civile nel capitolo di riferimento presente nel *Saggio*). Le correzioni, annotate sul margine sinistro, illustrano per altro le connessioni e i rimandi interni dei tre scritti, possibile indice di un lavoro organico di stesura, o di ripresa di stesura, che prevedeva l'utilizzo dei tre in un testo di più ampio respiro. Cfr. Archivio della Fondazione Giovanni Gentile, Busta 27, Manoscritti vari e inediti, Fondo: Giovanni Gentile, Serie 4, Scritti minori, 1894 – 1944.

218. Il corpo del testo del manoscritto reca comunque al foglio 168[34] (e così gli tiene dietro anche il dattiloscritto) i periodi del sottocapitolo 8[35], così come poi apparirà nella versione a stampa[36]. Si palesa qui dunque, in modo diametralmente inverso a quanto accaduto per il caso del citato capitolo II, una patente dualità fra tempo di stesura e un successivo tempo di redazione del testo.

Del breve esame riportato su questi tre casi[37], si può debitamente congetturare che Gentile abbia sì condotto una stesura (non necessariamente la prima) descrivibile come «di getto» eppure è altresì palese che detta stesura, nella sua celerità, sia stata molto meditata,

34 Il presente sottocapitolo fornisce poi un ulteriore punto di visuale sull'animo con cui il filosofo di Castelvetrano andava correggendo quella che senz'altro può definirsi "una prima" stesura del suo manoscritto. L'iniziale, e quasi fatalistico, periodo al foglio 168 «E i grandi imperi decadono e si corrompono.», viene infatti ulteriormente rafforzato, puntualizzando su una causazione determinata, in «E i grandi imperi decadono e si corrompono proprio per questa ragione.» Con ciò Gentile tiene a segnalare la 'concreta' cagione della decadenza degli imperi e degli stati in genere, sia in stato di guerra, che di pace: l'unità data dalla molteplicità è la vera unità, fondata sul superamento dinamico dell'alterità. La falsa unità invece è quella basata sulla sola, statica, particolarità. Probabilmente un velato, quanto marcato, riferimento agli errori dei coevi "imperi" dell'Asse e al contempo un monito a quanti aderivano ad una incondizionata, quanto livellante, cessazione delle ostilità da parte alleata.

35 I periodi del sottocapitolo 8 erano originariamente parte di un blocco unico formato dal proto-capitolo X, esteso dal foglio 161 al 168 del manoscritto. I sottocapitoli sono stati sezionati e titolati in un secondo momento, con glosse *a latere*. Si ha dunque, per questo capitolo, una prima fase di stesura (verosimilmente preceduta da un macro-Indice non pervenuto), da potersi ritenere svolta "di getto", seguita da altre due fasi (la cui ricostruzione in merito all'ordine di successione rimane questione difficile da dirimere), in cui Gentile ha provveduto alla scansione in sottocapitoli e alla redazione di un Indice articolato del manoscritto. Se l'indice articolato precede la scansione in sottocapitoli, vuol dire che la divisione vergata a penna fra sottocapitolo 7 e 8 è successiva alla redazione di detto Indice e che dunque Gentile pur rimaneggiando il corpo del testo non ha poi aggiornato l'Indice articolato. Se l'Indice in questione è invece successivo alla divisione fra sottocapitoli 7 e 8, si è di fronte ad una strana svista dell'Autore, soprattutto se si fa riferimento a quanto avanzato nella precedenti note. Per concludere, va segnalato che è proprio l'intero capitolo X a giacere, letteralmente, in una posizione non chiara dacché inizialmente segnato, e poi corretto a penna, al foglio 161 del manoscritto, come capitolo IX.

36 G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Op. cit. , p. 105.

37 Buoni esempi e modelli paradigmatici dei molti altri luoghi per i quali non è il caso di attardarsi oltre. Senza appesantire oltremodo la trattazione con ulteriori comparazioni, si può però far menzione di altre tre rilevanti variazioni proprie al corpo del testo del manoscritto, in ordine di comparizione. Il primo è al richiamo fatto al capitolo IX, *Stato e scienza*, ai fogli 156 e 157 del manoscritto, in cui Gentile descrive con un inciso (poi autocensurato con una linea continua la quale rende purtroppo di difficile lettura il *ductus* dell'anziano filosofo) sulla figura dello statista e del suo rapporto con i suoi oppositori. Il secondo è il "primo" finale dell'opera. Il manoscritto si concludeva presumibilmente al foglio 221, con il terzultimo periodo dell'attuale sottocapitolo 20 del XII capitolo (p. 137 della anastatica). Al foglio 222 del manoscritto infatti è presente un primo indice con capitoli e sottocapitoli che indica come chiusura dell'opera l'appendice *L'immanenza dell'azione*, e non le prime righe del famoso capitolo XIII. Nel dattiloscritto invece il capitolo XIII è inserito compreso fra i fogli 150 e 194. Terzo e ultimo caso è rappresentato dalla sottocapitolazione del capitolo XIII, e dallo scomparso rimando nella versione a stampa (p. 138 dell'anastiatica) ad un imprecisato capitolo del *De unitate intellectus contra averroistas* di San Tommaso d'Aquino presente invece nelle versioni offerte dal manoscritto (foglio 1) e dal dattiloscritto (foglio 150).

tanto che talvolta si è visibilmente in presenza di almeno tre vistose revisioni dello stesso testo manoscritto, senza contare le riletture operate sul dattiloscritto e sulle ulteriori bozze di stampa. Ad ogni modo, proprio i luoghi proposti, nella loro stringata esposizione, rendono bene l'idea della difficoltà di poter descrivere come fra loro pienamente congruenti quelli che sono i corpi del testo del *Saggio*. Difficoltà che lascia poi sempre più il passo alla persuasione di trovarsi di fronte ad un' opera molto rimaneggiata dall'Autore, basti prendere in considerazione, anche solo visivamente, la scansione assegnata da Gentile alla maggior parte dei sottocapitoli. L'articolazione in sezioni è infatti vistosamente distinta in due modalità compositive. La prima, praticamente a quasi totale appannaggio della parte iniziale dell'opera, presenta un corpo del testo distinto in sottocapitoli fra loro intervallati e divisi da spazi bianchi. Di contro, la seconda parte del manoscritto reca una stesura pressoché continua, divisa solo fra un capitolo e l'altro, se non fosse per delle glosse a margine e dei tratti rossi con cui si indicano le suddivisioni in sottocapitoli con relative titolazioni, anch'esse talvolta dissimili per diciture e per estensione rispetto al testo a stampa. Si tenga dunque presente quanto qui celermente esposto, in merito "alla lettera" gentiliana, per tornare ora al suo "spirito", ponendo in esame i tre luoghi citati da Gentile quali meandri in cui si è ingrossato ed è sfociato il «nuovo» presente nel capitolo IV.

1.2 *Il «non nuovo»: Stato, politica, etica, economia e volere*

Ad anticipare la novità, per la quale Gentile fa riferimento nell'*Avvertenza* di *Genesi e struttura*, come si accennava sopra, sono tre scritti composti dal filosofo all'inizio degli anni Trenta. Il primo che si porrà ora in rassegna è quello inserito, nel 1937, quale capitolo VII della terza edizione de *I fondamenti della filosofia del diritto*: si tratta di un sintetico, ed efficace, prospetto di quanto l'attualismo maturo intenda per Stato[38]. Sin dall'*incipit* del capitolo, il giudizio di Gentile è netto: la paternità della costruzione, o della scoperta, filosofica del vero e concreto concetto di Stato è da imputarsi allo Hegel

38 Può dunque, nelle intenzioni espresso dall'Autore, servire da agevole introduzione alla trattazione presente al capitolo VI di *Genesi e struttura*, *Lo Stato*, dove l'argomento è infatti ripreso in merito alla volontà comune. La volontà dello stato è diritto, ed esso «[…] attua la sua volontà come volontà del cittadino in quanto volontà universale». La volontà dello stato è il limite stesso del cittadino in quanto volere voluto e, perciò stesso, *positivo* che va superato nell'atto concreto del volere «[…] che nega il diritto e agisce moralmente come libertà assoluta». Il superamento del diritto è la sua risoluzione nella morale. In G, Gentile, Genesi *e struttura della società*, Op. cit. , pp. 58-59.

dell'*Enciclopedia* e della *Filosofia del diritto*, ed è circoscrivibile quale «[…] sostanza etica consapevole di sé»[39]. Prima della formulazione data dal filosofo di Stoccarda, a suo dire, tale concetto non era né chiaro né ben formulato. Più in generale, era necessario che il problema dello Stato fosse investigato secondo una concezione non più naturalistica ma storica (senza per questo necessariamente scadere, a detta di Gentile, in quella storicistica[40]), e la concezione storica cui il filosofo fa riferimento, trovandola come precorsa da Hegel, è nientemeno che «[…] la concezione attualistica della storia; ossia la concezione che guarda alla storia che è la stessa storia propria del soggetto che attua la coscienza di sé come realtà essenzialmente storica.»[41]

La disamina qui condotta da Gentile è interamente volta a chiarire il frutto di questa «[…] vera conquista che l'uomo moderno compie della propria libera essenza nel mondo positivo dei rapporti sociali organati e definiti nel diritto, riassunti e attuati del volere universale dello Stato»[42]. Anzitutto è il concetto di libertà che va ben inquadrato, sottraendolo dalle angustie proprie dell'individualità rappresentata come particolare: essa è la stessa autocoscienza nel suo risultare come un sapere *quo talis*: questo, esondando dal mero particolare, ha statuto di sapere universale. Difatti per Gentile il sapere dell'autocoscienza è uno e duplice all'unisono: teorico e pratico, in quanto «[…] pone in essere l'oggetto che si viene a sapere»[43]. L'atto di autoriferimento (anche qui Gentile fa suo ed usa il fortunato tema cartesiano[44] per poi svilupparlo), condotto dal soggetto quale attività di sapere da cui deriva la coscienza di sé, pone nella sua puntualità la stessa realtà avocata quale coscienza di sé: «Io ci sono in quanto so di esserci, e affermo me stesso»[45]. Questa attività pratica, è volere consapevole, e dunque universale, in quanto il soggetto volente, nel suo porsi, si pone sempre, *in acto exercitu*, come universale.

---

39 G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Op. cit. , p. 108.

40 Come infatti riportato in nota da Gentile: *«Storicistica* è la concezione astrattamente idealistica e però naturalistica di una storia che, come presupposto della concezione stessa, e però dello spirito in atto, non può non rappresentarsi se non naturalisticamente, ossia come un processo meccanico e privo della libertà e sì di ogni valore.» *Ibidem*.

41 *Ibidem*.

42 *Ibidem*.

43 *Ivi*, p. 110.

44 «*Cogitare? Hîc invenio: cogitatio est; hacc sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est.*» In R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, II, 6.

45 G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Op. cit. , p. 110.

Le realizzazione del ponimento dell'autocoscienza si determina dunque nel «[…] sistema della realtà politica»[46], se considerato nelle sue astrazioni, sino allo Stato, e con esso si perpetua nella sua costante tendenza al superamento che è sempre superamento dell'alterità, primigena e coeva all'atto di autoriferimento, in quanto (e qui Gentile procede oltre il tema hegeliano dello Stato, innervandosi nella disamina introducendo nell'argomentazione proprio il suo "metodo dell'immanenza"), «[…] l'altro è il *nostro* altro»[47], così che «[…] lo Stato nella sua essenziale eticità non è qualche cosa di superiore ed esterno che l'individuo debba conquistare, poiché egli lo ha già in sé originariamente».[48] Stando dunque a quanto esposto, Gentile può affermare che così come non vi è differenza, se non di graduale realizzazione, fra l'individuo e lo Stato, altresì non v'è differenza fra attività economica, etica e politica.

Il secondo scritto citato da Gentile è il capitolo VIII de *I fondamenti*, intitolato *La Politica*, sorta di corollario al tema dello Stato precedentemente esposto. In esso si ripresenta infatti l'equazione proposta alla fine del capitolo VII, affermando che: «[…] Stato e politica sono tutt'uno […]. Tutta la sostanzialità dello Stato si esaurisce nella volontà con cui si attua, [...] in tutto quel complesso di azioni, che sono la politica dello Stato»[49]. Lo Stato è la volontà del popolo che si sente e si vuole come nazione, una volontà che non è né somma di volontà empiriche, né trasformazione in universale di una sola e determinata volontà empirica, bensì volere comune che si realizza nel suo svolgimento. Gli uomini, per Gentile, riprendendo in questo Aristotele, sono ζῷα πολιτικά, hanno in loro stessi lo Stato e concorrono nel volere comune, ciascuno a suo modo, allo «Stato comune»[50] il quale «[…] non è *inter homines*, ma *in interiore homine*»[51].

46 *Ibidem*.
47 *Ivi*, p. 117.
48 *Ivi*, p. 120.
49 *Ivi*, p. 128.
50 *Ivi*. p. 129.
51 *Ibidem*.

Tracciati così i riguardi di quanto possa dirsi come “Stato” e come “Politica”[52] (*di*, *in* e *per*, lo Stato), Gentile afferma che «[…] non è pensabile forma di diritto che non sia la proiezione di una forma dello Stato»[53], spingendosi in una significativa articolazione del suo sistema filosofico alla volta di quel modello istituzionale, che più vivacizzava la riflessione italiana di quegli anni. È il caso del diritto corporativo, in quanto diritto caratteristico dello Stato corporativo[54] ovvero di un’organizzazione istituzionale che con la corporazione «[…] nega il particolarismo e individualismo liberale dell’economia, ossia

52 La partizione in questione preannuncia l’omonimo capitolo XII di *Genesi e struttura*. In esso Gentile riprende il tema della politica definendola quale «[…] attività dello spirito in quanto Stato» immanente all’etica. Il riferimento gentiliano va ai due termini utilizzati nel greco antico nei casi di πολιτεύεσθαι e di πολιτεύειν per indicare rispettivamente il semplice appartenere allo stato e il suo esserne partecipe membro. Ed è proprio quest’ultima accezione data dalla diatesi media che il filosofo riprende per definire lo statuto del cittadino. Il vero cittadino è animato infatti dal sentimento politico, che è al contempo «[…] di qua dal pensiero e a base del pensiero», sorgente «[…] di ogni passione con cui si dispiegherà l’attività politica dell’individuo» la vita sociale è infatti lotta e conquista per Gentile e al contempo però riconoscimento, come nel caso dei diritti fondati sul dovere. Quest’ultimo nasce dal rapporto di *ipse* e *alter* e nell’inveramento di tale rapporto coll’immedesimazione dell’uno nell’altro. In G, Gentile, *Genesi e struttura della società*, Op. cit. , pp. 125-126.

53 G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Op. cit. , p. 131.

54 «Il corporativismo fu lo strumento con cui il fascismo si prefisse di mettere in relazione lo Stato autoritario e totalitario con la diversità e pluralità di interessi presenti nella società, espressi soprattutto dalle organizzazioni sindacali». In A. Gagliardi, *Il corporativismo fascista*, Laterza, Roma-Bari 2010. p. IX. Il tormentato tentativo di elaborazione, e di parziale realizzazione, del sistema corporativo in Italia ad opera del fascismo secondo la retorica della “terza via” e del drastico «[…] superamento definitivo» di liberalismo e socialismo (come nota G. Santomassimo in *La terza via fascista, il mito del corporativismo*, Carocci, Roma, p. 182), era stato anticipato nel dopoguerra dai precedenti politici ed ideologici del programma dei nazionalisti di Rocco e dal sindacalismo rivoluzionario (fenomeno concomitante e alternativo al corporativismo stesso che venne poi espresso dalla “sinistra fascista” nella forma del sindacalismo fascista, cfr. G. Parlato, *La sinistra fascista, storia di un progetto mancato*, Il Mulino, Bologna, 2000, pp. 75-106) dell’Unione italiana del lavoro di De Ambris e Rossoni. La sua parabola può essere scandita sinteticamente in tre macrofasi, cfr. A. Gagliardi, *Il corporativismo fascista*, Op. cit. , p. 3-12. Una prima fase, 1920-1925, fu caratterizzata dall'originarsi dei dibattiti a seguito dello sconvolgimento sociale ed economico portato dalla Prima guerra mondiale. La seconda fase, identificabile nel decennio 1925-1935, vide l’ampliamento del dibattito, a seguito della crisi del ‘29 (convegni di Roma 1930, 1935 e Ferrara 1932), e le prime realizzazioni istituzionali. Nell’ultima fase, protrattasi sino alla scoppio della Seconda guerra mondiale, si esistette alla lenta messa in opera della struttura corporativa sino al sostanziale blocco di programmi e progetti a causa della guerra (fatta salva la continuazione della ricerca e dei dibattiti come avvenuto nei convegni di Bologna 1940 e Pisa 1942. Cfr. F. A. Bianco in *Mussolini e il nuovo ordine. I fascisti l’asse e lo spazio vitale 1939-1943*, Luni, Milano 2018 pp. 250-265 e 337-376). Recentemente è stata proposta un’ulteriore divisione del fenomeno corporativo in sei “microfasi”, come emerge dallo studio G. Melis nel suo *La macchina imperfetta*, Il Mulino, Bologna 2018, pp. 413-448. In ogni caso, l'esperimento corporativo non venne ultimato e non riuscì a decollare, come auspicato dai suoi promotori, per la lunga elaborazione dovuta ai contrasti fra le varie anime del PNF – ampiamente descritte dall’opera di R. De Felice e segnalate già da Volt (V. Fani Ciotti) nel suo *Le cinque anime del fascismo*, in «Critica Fascista» del 15 febbraio 1925- e al tracollo bellico. La rivoluzione culturale di Bottai che avrebbe dovuto trasformare l'Italia in un organismo armonico, la sua visione dell’ “uomo nuovo”e di un “nuovo ordine”, naufragarono in modo proporzionale alla mole del grande dibattito che, in particolar modo, nella seconda fase corporativa, fu promosso anche dagli ‘attualisti’ dalla Scuola di studi corporativi di Pisa e da neonate compagini accademiche come la facoltà di Scienze politiche di Perugia. Queste infatti «[…] nel 1927-1928 venivano indicate come sedi

dell'astratto momento dell'interesse»[55]. Ed è proprio per Gentile il carattere corporativo del diritto, in quanto derivato dal carattere morale e politico dello Stato, a sollevare l'individuo dalla sua particolarità empirica a quella universale, conferendo valore morale e politico al suo agire.

Quel che Gentile abbia ad intendere per agire umano integrato in un sistema istituzionale quale quello corporativo fascista e, più in generale, dei rapporti che intercorrono fra economia e morale (ovverosia nella dimensione politica dell'uomo e dunque nel suo vivere lo Stato), è quanto espresso nel terzo luogo citato nell'*Avvertenza* di *Genesi e struttura*, in titolato *Economia e etica*, pubblicato nel 1936 in *Memorie italiane*. In esso la riflessione di Gentile si innesta a commento del dibattito proprio alla letteratura corporativistica italiana a cavallo fra anni Venti e Trenta[56]. L'opinione pubblica italiana,

dei primi due importanti tentativi messi in atto dal Regime di dare vita a centri universitari *fascisti*, specificatamente attrezzati alla preparazione della nuova classe dirigente». In F. A. Bianco, *Il cantiere di Bottai. La scuola corporativa pisana e la formazione della classe dirigente fascista*, Cantagalli, Siena, p. 41-42.

55 G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Op. cit. , p. 131.

56 Il dibattito progettuale sul sistema corporativo rappresentò una delle più frequantate tematiche culturali in cui intervennero intellettuali, giuristi ed economisti italiani durante il fascismo. Se è vero, come commentava Santi Romano, sopratutto in base agli esiti, che le loro famose diatribe, come nel caso del Secondo convegno di studi corporativi, svoltosi a Ferrara fra il 5 e l'8 maggio 1932, finivano spesso per risolversi in sterili «[…] divagazioni dottrinarie» (in S. Romano, *Discussioni*, in *Atti del Secondo Convegno di studi sindacali e corporativi*, vol. III, Ministero delle Corporazioni dalla tipografia del Senato, Roma, 1932, p. 97), è altresì interessante notare l'alto grado di affinamento e di rigorizzazione delle teorie proposte dalle varie "anime" corporative. È il caso della già citata Scuola corporativa pisana che proprio in quel convegno ferrarese offrì una sua "divagazione" per bocca di Ugo Spirito. La sua famigerata tesi sulla corporazione proprietaria aveva *in nuce* un'estremizzazione della concezione sociale gentiliana condotta sino alla piena fusione di governo e governati «[…] nel circolo della vita pubblica, […] in un organismo unico armonicamente costituito. Quest'organismo […] che si esprime in una volontà unica, è appunto lo Stato, con il quale l'individuo, in quanto animale sociale, non può che non coincidere assolutamente». U. Spirito, *L'identificazione di individuo e stato*, in Id., *Il corporativismo*, Edizione Nazionale Opere di Ugo Spirito, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, p. 310. Spirito si portava dunque su posizioni ancora più avanzate di Volpicelli per il quale «[…] l'immedesimazione di individuo e Stato insidente nel nuovo concetto organicistico dell'individuo si risolve anche in una trasvalutazione profonda del concetto di Stato» che con l'individuo manteneva comunque una relazione di natura dialettica. A. Volpicelli, *I fondamenti ideali del corporativismo*, in U. Spirito, *Il corporativismo*, Op. cit. pp. 688-689. Per una panoramica della visione di U. Spirito si vedano A. Russo, *Positivismo e idealismo in Ugo Spirito*, Fond. Ugo Spirito, Roma pp. 165-218 e G. Dessì, *Filosofia e rivoluzione in Ugo Spirito*, Luni, Milano-Trento, 1999, pp. 13-126. Alle tesi di Spirito, cui fecero seguito critiche e accuse di bolscevismo mosse tanto alla Scuola pisana che all'attualismo, si sentì in dovere di rispondere lo stesso Gentile precisando quale fosse la versione dell'attualismo ortodosso in merito al rapporto fra individuo e Stato. Non, come intendeva Spirito, assoluta identità, ma progressiva (e dialettica) identificazione ovvero «[…] risoluzione infinita dell'individuo nello Stato». La corporazione proprietaria era si, in atto, ma lo era […] non sopprimendo l'individuo […]. La socializzazione e statalizzazione corporativa importa sempre un margine individualistico, in cui il processo corporativo deve operare. […] Questo il mio modo di vedere; ed è quello a cui conduce la logica idealistica». In G. Gentile, *Individuo e stato*, in Id. *Politica e cultura*,

tanto profondamente provata e scossa dall'eco del crollo finanziario del 1929, quanto vivacemente proiettata alla riformulazione, se non addirittura al tentativo di sovvertimento, degli elementi e dei dispositivi economici e sociali, si profondeva nella critica e nei tentativi di superamento di temi e modelli propri al liberalismo economico, considerato dai suoi detrattori come antiquato e fallimentare. Il principale tema in questione, soprattutto per gli intellettuali affini al ramo filosofico, era costituito dal paradigma antropologico alla base del modello economico del pensiero liberale: la teoria dell'*homo oeconomicus*[57].

Gentile prende le mosse della sua trattazione[58] proprio a partire dalle critiche di astrazione fatte alla teoria dell'*homo oeconomicus*. Quel che preme all'Autore non è però criticare l'economia o la scienza economica in sé, ed anzi, per lui l'astrattezza che viene imputata alla scienza economica è la dimostrazione stessa del suo carattere strettamente scientifico. Difatti, lo studio scientifico di un fenomeno, o di una serie di fenomeni, comporta necessariamente l'utilizzo di astrazioni ai fini dell'analisi e della produzione di modelli euristici. L'unica problematica epistemologica da considerarsi come legittima è dunque costituita unicamente dall'eventualità malaugurata di "dimenticarsi" dell'astrazione condotta durante il processo di analisi e identificare così l'astratto, con cui si lavora alla

vol. II, Opere complete di Giovanni Gentile a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Opere XLVI, Le Lettere, Firenze 1991 p. 76-77.

57 L'*homo oeconomicus*, e le teorie ad esso legato, sono il frutto della 'fortunata' astrazione tratta (pur non in questi espliciti termini) dal saggio V degli *Essays on Some Unsettled Questions in Political Economy* di J.S. Mill, nel quale il teorico scozzese si peritava di definire cosa fosse e quale ambito dovesse avere, l'economia politica riferendosi all'uomo in quanto «[…] solely as a being who desires to possess wealth, and who is capable of judging of the comparative efficacy of means for obtaining that end». Modello funzionale alle indagini economiche condotte durante la Seconda rivoluzione industriale, dalla microeconomia al marginalismo (ed usato dallo stesso Pareto), l'*homo oeconomicus* divenne il bersaglio preferito della pubblicistica corporativista, in particolar modo di quella proveniente dall'area idealistica.

58 È un argomentare 'quasi insicuro', quanto evidentemente interessato, quello di Gentile, nel suo procedere in merito all'economia e alla scienza economica in genere, arriva infatti a dichiarare esplicitamente: «[…] non ho la competenza indispensabile a una trattazione sistematica della questione. Posso e desidero proporre soltanto alcune osservazioni suggerite dal mio modo filosofico di considerare la vita umana in cui le leggi dell'economia, comunque concepite, debbono spiegare la loro azione». In *Economia e politica*, in *Memorie italiane*, Op. cit. p. 273. Per l'autore, a favore dell'economia corporativa, e di un'economia programmatica in genere, rispetto al liberismo economico, è basilare rimarcare il carattere strumentale e non normativo dell'economia quale risultato storico «[…] della riscossa della natura umana contro il naturalismo del secolo scorso cadente». Il naturalismo è qui infatti visto quale dottrina insitamente materialistica diramantesi, nel corso dell'Ottocento, nei due opposti estremi del liberalismo e del socialismo, ambedue bollati come erronei in quanto il primo rifiuta l'organicità sostanziale della vita sociale, mentre il secondo fa dell'organismo sociale un *quid* indifferenziato e dunque, per definizione, inorganico. La chiosa di Gentile è sintetica ed esemplificativa al contempo: «La politica italiana, fascista, è contro Marx, perché è contro quel liberalismo che egli combatteva, ma del cui spirito può pure dirsi che egli sia stato il più franco, il più logico rappresentante». *Ivi*, p. p. 292-293.

costruzione del modello sociale, con la realtà *qua talis*. L'astrazione scientifica deve dunque andare sempre di pari passo ad «[…] un'intuizione storica e alla conseguente azione pratica»[59]: questi ultimi due plessi hanno il compito di condurre la sintesi necessaria ad elevare quello che è una mera nozione, o forma astratta di cognizione, ad effettivo sapere.

Di là dal precedente rilievo epistemico, il tema che Gentile ritiene dirimente è quello per cui se «[…] l'economia deve potersi annoverare tra le scienze morali o dell'uomo, il suo oggetto non può essere altro che la volontà»[60]. Ed è proprio secondo quest'ipotesi che Gentile muove all'iscrizione dell'economia fra le scienze umane. Se è vero infatti che la ricchezza consta di beni, e che questi ultimi sono effettivamente tali in quanto *desiderata*, e solo dacché desiderati, voluti, essi sono utili, ed allora ciò che si annovera come utile non corrisponde ad una astratta utilità in sé, bensì ad una funzione concreta della volontà umana. Per Gentile infatti un x non si desidera perché è utile in sé; x è utile proprio in quanto lo si desidera. Unitamente a ciò, il volere, come si è avuto modo di vedere poco sopra in merito al duplice valore dell'autocoscienza, a rigore, non può volere altro che sé stesso (*egomet me volentem volo*) e dunque la locuzione sintagmatica "volere particolare" non è altro che un ossimoro, una contraddizione patente, a meno che non intesa quale giudizio postumo in merito all'attività del volere: il volere sé stesso volente è, considerato come azione passata, un volere determinato e dunque particolare ma nel momento stesso dell'attività volente, esso è universale in quanto ponimento totale del soggetto della e nella realtà. Per Gentile dunque la volontà economica è pur sempre attività spirituale ed ha valore in quanto «[…] pur dal suo punto di vista particolare ha una logica e risponde a questa questa logica, che ce la fa apprezzare»[61].

Riconosciuta l'economia quale scienza pertinente al campo della morale, passo di maggior interesse è proprio quello riportato al sottocapitolo X di *Economia ed etica*, in particolare in un passaggio tanto rapido quanto meritevole di attenzione. Nella trattazione infatti Gentile menziona il rischio cagionato dal vedere l'economia nella sua astrattezza: ciò porrebbe l'uomo di fronte ad una fallace immagine della natura in quanto insieme bruto dei

59 *Ivi*, p. 272.
60 *Ivi*, p. 273.
61 *Ivi*. p. 276.

fatti, «[…] al suo numero numerabile e al fatalismo duro delle sue leggi meccaniche»[62], in cui «[…] la natura si traduce immediatamente nel sentimento, il quale è piacere e dolore; piacere che l'uomo conquista liberandosi dal dolore»[63]. Il problema del logo astratto, torna dunque esprimendo la sua insuperabile dualità fra soggetto e oggetto del soggetto nell'illusione poi derivata di concepire l'economia quale insieme delle relazioni, a rigore, 'impossibili' fra atomi di egoismo in cui la natura è traslitterata, senza mediazione, nel sentimento. La questione del nuovo, come si avrà modo di vedere, si gioca precisamente su quell'«immediatamente»[64].

Prima di addentrarsi nella trattazione del IV capitolo di *Genesi e struttura*, si anteporrà qui l'analisi degli appunti preparatori al corso universitario *Dottrina trascendentale del volere e della società*, stesi da Gentile durante la conduzione delle lezioni dell'anno accademico 1942-1943 presso l'Università di Roma. Si tratta di 52 fogli manoscritti (e inediti) che coprono il periodo compreso dal 17 novembre 1942 al 20 maggio 1943, per un totale di 31 lezioni, compresa la prima, intitolata *Prolusione*. Gli appunti in questione descrivono in varia forma i temi del volere e della società, spesso *per summa capita*, talvolta invece sviluppando, anche se in modo pur sempre sintetico, il pensiero dell'Autore in schemi concettuali ben scanditi e in sé conchiusi. Proprio in virtù di ciò vale

62 *Ivi*, p. 289.
63 *Ibidem*.
64 La breve esposizione è evidentemente richiamata da Gentile quale ideale anticipazione ai temi esposti nel capitolo VII, *Stato ed Economia*, di *Genesi e struttura* (steso, come si accennava, sul canovaccio del manoscritto omonimo, antecedente al *Saggio*). In questa sezione del saggio, aperta con il pronunciamento umanistico per eccellenza «*Nihil humani a me alienum puto*» (citazione tratta dal verso 77 dall'*Heautontimorumenos* di Terenzio), i temi dell'utile, dell'economia politica e dell'*homo oeconomicus*, vengono ripresi e implementati assieme alla tematica del subumano e della volontà naturale. Se nulla di umano può essere estraneo all'essenza dello stato, anche l'agire retto dal criterio dell'utile entra nella riflessione in merito all'eticità e alla moralità che lo stato riassume in sé. Utile per Gentile è ancora una volta l'azione che«[…] cambiando il preesistente rapporto tra l'uomo e il mondo circostante, fa di questo qualche cosa di partecipante al circolo della sua stessa vita, e crea perciò nell'uomo stesso un nuovo uomo», in tal guisa è *causa sui*. Esso pertiene propriamente alla sfera del subumano: è volontà meccanica, ovverosia istintiva coordinazione e adattamento a fini, «[…] sorta di volontà naturale». Questa, così come il corpo per l'anima, forma un dipolo assieme alla volontà spirituale tanto da palesarsi alla coscienza come «[…] il doppio fondo del volere». Tale utile va comunque superato per Gentile nell'etico, in cui il dovere concretizza l'utilità dando dignità all'agire umano. Per ciò stesso l'economia (e i suoi modelli, come quelo dell'*homo oeconomicus*) hanno valore per quanto «[…] concerne la vita subumana dell'uomo: quel subumano, corporeo e naturale, che è bensì nello spirito umano, ma come momento astratto e perciò superato» nell'eticità dello stato. In G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Op. cit. , pp. 71, 79-80, 85.

la pena soffermarsi ponendo la dovuta attenzione anche a questo insieme di fogli gentiliani, non a caso richiamati nell'*Avvertenza* al *Saggio*[65].

Nella sua *Prolusione* Gentile definisce così la volontà: «È lo spirito per cui il nostro essere è quello che è – non quello che dev'essere e richiede il nostro intervento per venire ad essere»[66]. E ancora, essa è «[…] carattere e personalità»[67], ignorare la volontà è proprio del logicismo ovvero di una filosofia che è filosofia dell'impotenza, «Il logo concreto (=Io è invece potenza, dinamismo, vivo dialetticismo»[68]. Il logo concreto, e con esso la capacità di porre in debito risalto la volontà così concepita è quanto pertiene propriamente all'attualismo quale filosofia viva e "potente", per il quale «L'uomo esiste in quanto vuol esistere, se il suo carattere è affermazione di sé»[69]. Per l'attualismo infatti il carattere dell'uomo è l'unità stessa dell'Io, «La cui dispersione è la rovina del mondo morale e non soltanto di quella morale. Il carattere è la base (l'attributo) del pensatore, del poeta come dell'uomo d'azione. Non è soltanto dell'azione considerata astrattamente nella esteriorità»[70]. Ed è proprio del carattere, così come il parlare al singolo nel segreto della sua coscienza, anche il suo manifestarsi in società quale coraggio civile[71]. Il carattere del singolo «[…] è nell'atto dell'autocoscienza in cui il diverso si identifica nell'identità»[72] e si distingue (in una distinzione per cui l'interno è da vedersi come il non-esterno) in empirico e trascendentale. Quest'ultimo è

L'uomo = pensiero = atto del pensiero = autocoscienza il cui oggetto è posto, uomo immediato essere - ed è il sentire, il fondo del nostro essere. La logica di questo essere immediato dell'uomo è che esso non può non essere quello che è; e quindi non può cambiare, così sempre. A

65 Questa, per frammenti, è certamente una forma *sui generis* di indagare il pensiero di un autore, come Gentile, il cui desiderio di rendere la riflessione in forma sistematica è ben noto a chiunque si avvicini alle sue opere edite. Purtuttavia, si potrà a breve rendersi conto della plausibilità dell'indagine qui proposta.
66 Archivio della Fondazione Giovanni Gentile. G. Gentile, testo manoscritto del corso tenuto presso l'Università di Roma, a.a. 1942-1943, *Dottrina trascendentale del volere e della società*, lezione I, 17 novembre 1942, foglio 2.
67 *Ivi*, foglio 3.
68 *Ivi*, foglio 4.
69 *Ibidem*.
70 *Ivi*, foglio 8, lezione III, 21 novembre 1942.
71 Cfr. foglio 9, lezione III, 21 novembre 1942.
72 *Ivi*, foglio 11, lezione V, 26 novembre 1942.

mano a mano che questo immediato essere diviene un determinato essere, si pone come necessario e immutabile. Fondo della personalità.[73]

E allora, continua Gentile, il carattere è null'altri che «Il me stesso dentro di me»[74]. La cura del carattere comincia quale cura del corpo in quanto sempre compreso e spiritualizzato nell'Io dacché non semplice insieme di organi, ma «[…] volto veduto nella mia spiritualità»[75], complessione della stessa soggettività. Il corpo umano nel suo fissarsi è dunque base dell'individualità dell'uomo. Il carattere, nelle lezioni successive, viene considerato secondo la propria inattualità ed in quanto coraggio civile in relazione alla società trascendentale (tema che prende interamente le lezioni finali del dicembre 1942). La cui trattazione di quest'ultimo aspetto si dipana in tre parti. Nella prima, Gentile pone in connessione la relazione intercorrente fra il Noi e le nostre idee a quella fra identità e differenza fra soggetto e oggetto dell'autocoscienza: «Le idee così si animano e sono persona pensante e parlante *sic et sic*; e ci fanno compagnia; e formano la società trascendentale»[76]. Ma proprio da questo onirismo trascendentale (quasi un rigoroso solipsismo trascendentale), Gentile cerca di trovare una via che gli permetta di guadagnare la concretezza del reale[77]. Nella seconda parte dell'indagine si sforza così di cogliere la differenza che incorre fra persona empirica e persona trascendentale e questa è precipuamente trovata nella «[…] differenza che si traduce attraverso l'esperienza»[78]. Se è

73 *Ivi*, foglio 13, lezione VII, 3 dicembre 1942. La ricaduta antropologica della riflessione va legata anche al tema affrontato nel precedente corso tenuto presso l'Università di Roma nell'anno accademico 1941-1942, svolto in 37 lezioni che vanno dal 18 novembre 1941 al 26 maggio 1942 e annotate in 47 fogli. In esso (dalla lezione IV del 27 novembre 1941, foglio 7, alla VII del 22 gennaio 1942, foglio 11) Gentile presenta lo statuto dell'uomo usando l'immagine dell'uomo allo specchio. In particolare, al foglio 9, lezione V del giorno 11 dicembre usa l'equazione «uomo=l'universo come coincidenza di sé». E continua nella successiva lezione al foglio 10, il 16 dicembre, indicando «il vero uomo» come «universo pensante».

74 G. Gentile, *Dottrina trascendentale del volere e della società*, cit. , foglio 15, lezione VIII, 5 dicembre 1942. È in questo foglio, segnato al "pt. 3)" che compare in elenco il rimando a trattare del «Coraggio civile e società trascend.[entale]», ovvero il primo esplicito riferimento cronologico alla trattazione della società trascendentale.

75 *Ibidem*.

76 *Ivi*, foglio 19, lezione XII, 17 dicembre 1942.

77 Nel corso 1941-'42 Gentile aveva trattato il problema del solipsismo, affrontando le obiezioni dei realisti durante la lezione XXI del 25 febbraio, al foglio 27. L'accusa di solipsismo, di un *ipse* senza l'*alter* è rigettata in quanto «L'*alter* dell'idealismo è prima dell'Io», differentemente dal realismo e, come si legge nel presumibilmente coevo frammento *Il solipsismo*, al foglio 2: «L'unico modo di sottrarsi al solipsismo è quello di non presupporre lo spirito *finito*». In G. Gentile, *Il solipsismo*, Archivio della Fondazione Gentile, Serie 2, Manoscritti veri e inediti, busta 37.

78 G. Gentile, *Dottrina trascendentale del volere e della società*, cit. , foglio 19.

vero che in un'idea parziale non sussiste differenza fra idea-persona e una natura-persona, è altresì vero che non v'è differenza fra un personaggio di un dramma e un personaggio storico e, più in generale, fra arte e storia. La differenza fra un pallido fantasma e un *altro* "in carne ed ossa" è data quindi esclusivamente dall'esperienza, la quale «[…] discrimina sempre ideale e reale»[79]. La terza ed ultima parte è dedicata al coraggio civile quale manifestazione del carattere a livello sociale tenendo fermo che gli altri, o la società, non sono esterni al soggetto, in quanto «[…] parte di noi stessi»[80].

Le lezioni del 1943 riprendono e riassumono i temi trattati nella prima parte del corso, focalizzando l'attenzione ancora un volta sulla volontà quale «[…] posizione di sé, onde il soggetto si fa oggetto a sé stesso, e quindi si attua come autocoscienza, Io»[81]. A seguito di un lungo ciclo di lezioni (inerente un'essenziale ricostruzione degli errori dell'intellettualismo e della teoria dell'intuizione nella storia della filosofia moderna), Gentile riprende la formulazione dello statuto attualistico della volontà al foglio 45, nel quale è descritta come «[…] creatrice di sé stessa -che è il mondo morale che si presenta bensì ora come pensiero (e arte e religione) ora come azione (Stato)»[82], per poi successivamente indagare la volontarietà del pensiero e il carattere pensante, logico, della volontà. Sarebbe proprio questa la

> la libertà (attività, attualità) del pensiero. Quindi la sua immanente moralità. La quale dalla logicità si distingue soltanto in quanto logicità di logo astratto. La logicità del logo concreto (quindi ogni vera concreta logicità, perché l'astratto è nel concreto) è moralità perché è libertà: autoconcetto o coscienza di sé.[83]

Logicità che è moralità dunque e moralità che è logicità, se si intende la volontà in modo concreto, ovverosia che volontà è autocoscienza stessa in quanto assoluto conoscere. E ciò secondo Gentile diventa chiaro a quanti superino

79 *Ibidem*.
80 *Ivi*, foglio 20, lezione XII, 17 dicembre 1942.
81 *Ivi*, foglio 28, lezione XVII, 2 febbraio 1943. la lezione XVII è una continuazione della XVI e della XV, quest'ultima, vera ripresa del corso nel 1942, a causa di un indisposizione di Gentile che fece saltare la lezione XIV prevista per i giorni 12, 14 e 16 gennaio, al foglio 24 presenta il seguente appunto con cui viene ripreso il tema della volontà: «Dal punto di vista del logo concreto il pensiero è volontà. Allora non è l'oggetto che il soggetto pone. Il soggetto pone se medesimo. *Cogito ergo sum*. Il pensiero pensando si fa pensiero. E questo è volontà».
82 *Ivi*, foglio 45, lezione XXVIII, 11 maggio 1943.
83 *Ivi*, foglio 47, lezione XXX, 18 maggio 1943.

la fenomenologia spaziale e pseudosociale dell'autocoscienza. [...] molte volte la barriera che pare innegabile fra dire e fare, dipende dalla spazialità in cui si dovrebbe manifestare praticamente l'autocoscienza o dalla ps.[eudo]socialità[84].

Va dunque rettamente considerato l'agire, ovvero il fare "nello spazio", all'interno del campo logico che vede la necessaria e concreta negazione della natura in quanto pura esteriorità unitamente al fare, all'agire, nella società concepita come spazialità fra uomo e uomo. Solo risolvendo tale "spazialità" si può superare finalmente l'annosa distinzione fare-pensare. E dato che «[…] l'astrattezza di questo pensare è appunto dimostrata e fatta sentire dalla sua impraticità»[85], il pensiero va dunque reso 'pratico'.

Praticizzare il pensiero è (come vide Rosmini) moralizzarlo; ma è anche attuarlo nella concreta realtà del mondo dello spirito. Ogni arte, ogni filosofia [...] è sempre una nuova realtà storica, un arricchimento e potenziamento della vita dello spirito[86].

Da questi appunti si evincono dunque due aspetti della volontà. Il primo, la connota in quanto essere dello spirito, ovvero: carattere e personalità. Tale carattere, nella sua trascendentalità, è il fulcro stesso dell'uomo, affermazione primigena di sé, il suo stesso fondo dell'essere, il suo originario sentire, nei riguardi del quale la corporeità non è che complessione. L'affermazione sociale di tale trascendentalità del carattere si manifesta nel coraggio civile manifestato all'interno della società trascendentale, in cui l'uomo, nella sua attualità, riconosce gli altri da sé esclusivamente tramite l'esperienza. In secondo luogo, la volontà è denotata quale logica. La logicità della volontà è insita nella stessa affermazione che essa fa di sé in quanto autoconcetto. L'aspetto logico e quello morale della volontà coincidono, proprio come, per Gentile, coincidono il dire e il fare. Erroneamente considerati come separati, si può avere piena e reale contezza della loro medesimezza solo ponendola in essere, mettendola in pratica nella storia: agendo.

84 *Ivi*, foglio 48, lezione XXX, 18 maggio 1943.
85 *Ivi*, foglio 49, lezione XXX, 18 maggio 1943.
86 *Ibidem*.

1.3 *«Il nuovo»: la filosofia pratica come «logica dell'azione»*

Il "nuovo", cui fa riferimento Gentile nell'*Avvertenza*, come anticipato, è il breve ma denso IV capitolo di *Genesi e struttura*, dal titolo *Società trascendentale o società "in interiore homine"*. Gli otto sottocapitoli di cui si compone (per un totale di sole undici pagine), chiudono, assieme al successivo capitolo V, *La categoria etica e l'esperienza*, quella che si potrebbe definire come una 'macrosezione tematica' del *Saggio*, quasi una '*summula* finale' dell'attualismo, la quale, iniziata dal capitolo I, ha per tema l'Io inteso nella sua duplice accezione di Io empirico e di Io trascendentale[87].

Il capitolo si apre con la formulazione dell'*alter* quale alterità immanente nell'individuo, esso è «[…] il suo essenziale *socius*»[88]. Questa è considerata la radice dell'immanenza della società nell'individuo, nel suo processo per divenire Io. Tuttavia l'alterità qui presenta da Gentile non è una mera oggettualità ferma di fronte al soggetto in quanto posta da esso, «[…] ma è pure soggetto, come lui»[89]. Ιδοὺ ἡ ῾Ρόδος. La mera oggettualità di x comporterebbe due conseguenze: la prima, che esso sia tale in quanto assoluta non soggettività; la seconda, che il soggetto sia assoluta soggettività. Ma che l'oggettualità assoluta possa determinare la soggettività, anche nel renderla, seppur illusoriamente, assoluta, è una *contradictio in terminis* al pari che essa stessa, come nel primo caso, possa darsi, o essere, in quanto assoluta oggettività, dacché sarebbe impossibile ad un x elevarsi a ponimento del suo stesso limite. Ebbene per Gentile la via da percorrere è quella della negazione della pura oggettività del oggetto, unitamente alla negazione della pura soggettività del soggetto, questi, in quanto irrelate astrazioni, data la loro immediatezza, possono assurgere alla concretezza solo nella sintesi costitutiva dell'Io.

La soluzione proposta da Gentile si basa sulla rimozione dell'assoluta immediatezza, nella critica all'immediatezza tanto del soggetto, come Io, quanto

87 Una seconda macrosezione tematica parte dal capitolo VI per arrestarsi alla fine del capitolo XI, sviluppando il tema dello Stato, colto nelle sue varie sfaccettature. Segue un'altra sezione composta dal capitolo XII, *La Politica*, isolabile dalla macrosezione precedente e dalla successiva, presentata nel capitolo XIII ed inerente i temi della morte e dell'immortalità. Il tema del capitolo XIII riprende solo in parte quello del capitolo IV, sviluppandosi poi in modo del tutto autonomo, data anche la sua composizione successiva o, se non altro, come già si è avuto modo di vedere, non inizialmente destinato all'opera.

88 G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Op.cit. , p. 33.

89 *Ibidem*.

dell'oggetto, come non-Io, intesi in modo assoluto dacché «[…] chi spera che dall'immediato possa venire il mediato, può trovare il principio sia nel soggetto che nell'oggetto»[90]. Ma per Gentile è il soggetto, in quanto unità dei due termini, e non astratto soggetto immediato[91], a fungere da principio del reale col suo porre l'oggetto che è unità della sintesi (o unità sintetica). Nella sintesi, che per Gentile è identità e opposizione, si instaura la distinzione soggetto-oggetto. In essa si originano, distaccandosi in quanto opposti, Io e non-Io. Purtuttavia soggetto e oggetto, in quanto tali, rimarrebbero degli elementi puramente astratti e per essere concretamente tali, ovverosia per essere identici con sé medesimi, essi, sempre e solo nella sintesi, *divengono*, 'recuperando' la frattura stessa da cui si sono originati. L'Io *diventa* così tale proprio ponendo il non-Io e, ponendolo, *diviene* non-Io dacché porre il non -Io è porsi come non-Io. Così come il non-Io opponendosi all'Io nella sintesi *diventa*, da par suo, Io. Insomma, «Per salire al di sopra di questo meccanismo delle cose fino alla realtà spirituale bisogna tener fermo a questo concetto della sintesi creatrice che pone gli opposti e ne risolve l'opposizione in una medesimezza fondamentale»[92]. Tale sintesi creatrice è definita infatti come "originaria" in quanto punto di singolarità al di fuori del quale non v'è "altro", se non il *nulla* inteso come vuoto, come mancanza: «[…] il nulla dello spirito il quale lo nega col fatto stesso di sentirlo»[93].

Il divenire nella sintesi da parte dell'oggetto è un processo di assimilazione al soggetto veicolato dalla relazione soggetto-oggetto in cui «[…] parla il soggetto e deve pur parlare l'oggetto: e deve perciò sentire, pensare, volere»[94]. L'oggetto relato al soggetto è così il suo «[…] *alter* capace di libertà»[95], la relazione del soggetto coll'oggetto, rende il soggetto effettivamente tale facendolo rinunciare alla sua astratta egoità, alla sua solitudine, in un dialogo interno (che è un effettivo dialogizzare) fra soggetto e oggetto, il «[…]

90 *Ibidem*.
91 «[…] l'Io pone il non-Io; ma questo Io capace di tanto, non è il puro e vuoto soggetto, ma l'atto discriminante e positivo di soggetto e oggetto». Ivi, p. 34.
92 Ivi, p. 35.
93 *Ibidem*.
94 Ivi, p. 36.
95 *Ibidem*.

passaggio del non-Io da cosa a membro di una spirituale società interiore è il fatto di ogni istante della nostra esperienza»[96].

L'oggetto del soggetto, ovvero i suoi ponimenti, i suoi pensati, i suoi pensieri si esprimono sempre con un linguaggio in primo luogo intelligibile al soggetto stesso e, in seconda battuta, intelligibile anche agli altri dal soggetto: «[…] nell'intimo del nostro animo, sempre che noi pensiamo, c'è chi parla e chi ascolta: c'è l'individuo e c'è il suo interlocutore […] tanto reale quanto è reale colui che sta parlando»[97]. L'alterità presente nell'egoità dialogizza, ed è associata ad essa nella sua viva esistenza: l'oggetto del soggetto cessa di essere una cosa divenendo l'altro, altro non generico ma inerente al soggetto, ovverosia il suo socio. Questo individuo, nel suo divenire, Io concreto, è dunque interlocutore e attore 'nella' società trascendentale[98], in cui l'uomo è, a tutti gli effetti, animale politico, sottolinea Gentile, da quando ponendosi riflette su sé medesimo nel divenire interno dell'unità sintetica. Ma il filosofo di Castelvetrano si spinge oltre, uscendo vistosamente da quanto testé avanzato: l'Io è «[…] anzi, da quando è *in nuce* questo Io, ancora semplice senso di sé»[99].

Così formulata, l'alterità propria alla società trascendentale è per Gentile *alterità reale*, per due ordini di motivi: in primo luogo essa è insita nell'atto dell'Io come sintesi fra soggetto e oggetto, in quanto sintesi di soggetto parlante e soggetto ascoltatore[100] nel dialogo trascendentale. Per di più, l'alterità, in quanto superata con l'instaurazione della società trascendentale (la quale, a rigore, è un vero e proprio κτίζειν τά φαινόμενα e non un αποφαίνεσθαι), è reale in quanto «[…] momento necessario del passaggio da oggetto da cosa a spirito»[101]. Ovverosia, è un passaggio fondamentale nella dialettica pratica[102], della

96 *Ibidem*.
97 «Proprio come nel sogno», in cui individuo e interlocutore sono co-presenti in quanto sdoppiamento e moltiplicazione del medesimo individuo, come precisa Gentile alla nota 1. Ivi, p. 37.
98 La società in questione non è dunque un insieme statico composto da elementi relati da rapporti determinati. La società trascendentale formulata da Gentile è il luogo logico e dialettico nel quale l'immediatezza è tolta in un continuo interscambio intercorrente fra soggetto e oggetto.
99 Ivi, p. 38.
100 La cui distinzione, precisa Gentile, è «[…] netta e assoluta». Ivi, p 39.
101 Ivi, p. 40.
102 Ivi, p. 41 «Ogni oggetto da soggettivare e socializzare è sempre quell'interno oggetto in cui il soggetto, pensando, lavora di continuo a trovare sé stesso, per specchiarvisi dentro, come identità di opposti che la sua energia dialettica tende in eterno ad attuare». *Ibidem*.

dialettica dello spirito con la sua praticità, dacché il formarsi della società trascendentale è dunque, a ben vedere, lo stesso costituirsi dialettico dell'autocoscienza quale αὐτόκτισις. «Non ci sono due altri: uno trascendentale e l'altro empirico. L'empirico è lo stesso trascendentale, con più taluni riferimenti determinati dal processo dell'esperienza […]. La società perciò […] è tutta qui: nesso dialettico dell'*alter* con l'*ipse*»[103]. Prima della società trascendentale, il vuoto: «Il gran dormiente, finché non si svegli, non solo s'ignora, ma non esiste»[104]. Il mondo stesso sorge nell'istante preciso in cui il soggetto ha senso di sé, autocoscienza creatrice, quella dialettica del senso di sé che è processo di razionalizzazione della realtà.

Il tema del dialogo trascendentale è ulteriormente sviluppato in quello della dialettica pratica, all'interno del capitolo V. Se sul versante schiettamente logico l'unica «[…] categoria assoluta del pensiero pensante»[105] è l'autoconcetto, sul lato morale, ovvero nell'immedesimazione della prassi con la teoria, qualsiasi tipo di imperativo categorico o di legge morale non può che collimare ed essere medesimo con l'autoconcetto e con il divenire mediato dell'immediato, del reale. Ecco allora che il contenuto della legge morale, come più volte richiamato da Gentile, e descritto nell'asserto «*Sii uomo*»[106], va ulteriormente precisato ed 'aggiornato' nel campanelliano «*Pensa*»[107]. «Pensare significa intendere sé stesso»[108], un *cōgĭtāre* dunque che è *pensāre* in quanto *pendĕre*, un *in-tendĕre* verso sé medesimo, ovvero un effettivo *intus-lĕgĕre* quale «[…] fare immanente onde

103 Ivi, p. 42. Con ciò, prima della fine del capitolo IV, Gentile rimanda la trattazione presente al capitolo V.
104 Ivi. p. 43.
105 Ivi, p. 44.
106 *Ibidem*. Il riferimento 'logico' cui Gentile allude (nota 1 alla p. 44) è al capitolo VII del vol. II del suo *Sistema di logica come teoria del conoscere.* «La logica di questo atto, che è pensare, può imporre perciò al soggetto sé stesso come legge, come dovere da compiere: *Pensa, uomo, pensa*, cantava ebbro di entusiasmo, il Campanella, conscio della potenza creatrice dell'umano pensiero. Il pensare, appunto […]. È un'opera, la più ardua, quella infine in cui tutta si può riassumere l'umana operosità». In G. Gentile, *Sistemi di logica come teoria del conoscere*, Opere complete di Giovanni Gentile a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Opere VI, Le Lettere, Firenze 2003, p. 313. A sua volta, il rimando al contenuto della legge morale è un richiamo al capitolo I del vol. II del suo *Sommario di pedagogia*: «[…] *esser uomo!* […] significa appunto creare sé stesso: quindi, libertà e necessità, volontà e legge, amore e ragione; due termini, sempre, in uno: due opposti, attraverso i quali si dispiega in eterno il ritmo della vita dell'Io, in cui si concetra ogni umanità». In G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. II, Opere complete di Giovanni Gentile a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Opere II, Le Lettere, Firenze 2003, p. 45.
107 G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Op.cit. , p. 44.
108 *Ibidem*.

[l'uomo] compenetra di sé tutto quello che pensa, e così riesce in verità a pensare»[109]. Ciò comporta il superamento dell'opposizione io-resto del mondo nell'unità sostanziale di sé, vincendo il proprio egoismo in un «Intendere, dunque, che sia amare. […] realizzando quella medesimezza del resto con noi in cui consiste il vero intendere»[110]. Gentile porta dunque il suo ragionamento sulla congruenza teorico-pratica fra pensare e amare, fra pensiero e amore[111] in cui il superamento mediato dell'immediatezza data, della pura alterità, è ottenuto riducendo l'alterità estrinseca all'alterità interna al soggetto, senza cancellare ogni distinzione «[…] che sarebbe rinunziare ad esistere»[112]. Dunque l'intendere, a primo avviso, pare un'azione dispiegantesi in due tempi logici (e non cronologici): ponimento e conseguenziale relazione biunivoca fra ponente e posto, questi, l'altro, il socio, è dunque davvero tale, è l'amato, in quanto prossimo[113].

109 *Ivi*. p. 45.

110 *Ibidem*.

111 Congettura da lui espressa sin dagli anni Dieci, e ben formulata, nella sua sinteticità, nello scritto del 1918, intitolato *Frammento di una gnoseologia dell'amore*, poi aggiunto alla quarta edizione di *Teoria generale dello spirito come atto puro*, del 1924, «[…] quale lunga nota aggiunta alla fine del primo capitolo». In G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Opere complete di Giovanni Gentile a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Opere III Le Lettere, Firenze 2003 p. VII. Lo scritto si apre con l'interrogativo «Intendere per amare? o amare per intendere?» e la centrale distinzione fra essere, o realtà effettuale, e dover essere, o realtà da instaurare (ad appannaggio del volere) suppone, dal punto di vista morale, che la seconda sia superiore alla prima e che «[…] non è possibile intendere prima di amare, e non sarà mai possibile amare se per amare si vuole intendere». Amare è ricreare in atto l'oggetto dell'amore, ricreare immediatamente e mediatamente in quanto in primo luogo ente nuovo ed in secondo luogo ente sempre nuovo dacché, a punto, amato. *Ivi*, pp. 11-12. La conclusione cui giunge Gentile nel 1943 è che «[…] amare e intendere fanno un circolo che non può significare se non identità dei due termini». In G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Op. cit. p. 48.

112 *Ivi*, p. 46.

113 L'altro qui inteso non è dunque il completamente diverso, l'*alienus*, da qualsiasi contenuto del dialogo trascendentale e imperturbato dalla dialettica pratica. Gentile infatti, già dal lessico usato fa ricorso alla sfumatura riflessivo-mediale del verbo latino *tendo* come estendersi e spingersi, unitamente al prefisso *in-*, come proprio all'espressione *intendere animum.* In Calonghi-Georges O. Badellino, *Dizionario della lingua latina*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1972, vol I, pp. 1452-1453, 2716-2717. Il filosofo raccoglie quindi l'origine estensionale del lemma per piegarlo in senso ideale. Va notato che tale uso era già proprio di uno dei significati del verbo greco τείνω (utilizzato dallo stesso Platone in *Timeo*. 34, in relazione a ψυχήν). In L. Rocci, *Vocabolario greco-italiano*, Società editrice Dante Alighieri, Città di Castello, 1971. p 1809. L'altro cui si fa riferimento in quanto inteso è precipuamente quell' ἕτερον (il quale non è dunque un μὴ ὄν) che divenuto ἄλλον, e mutuato poi nel significato latino di *alter*[*-uter*] acquista la sfumatura interna di *proximus.* È il membro della comunità trascendentale. L'uso del termine comunità, da parte di Gentile, tratto dal latino *communitas*, rivela per di più un senso motorio, come evincibile nell'attuale italiano "comitiva" derivato dal latino *comitatus*. Dal *comitatus*, reso tale dai *comes* uniti in un comune intento di processo, di *iter* o, più in generale, di attività, di divenire, si giunge, nella formulazione gentiliana, al concetto di *societas* dei soci, richiamandone così il sostrato di atavica ed infrangibile struttura istituzionale, fondata sulla sacralità del patto e sulla legittimazione del rapporto. L*'alter* dunque non *alienus*, ma diverso nella sua immediatezza, diviene *proximus* e quindi vero e proprio *socius* relato dall'atto di ponimento dell'egoità a sé medesima proprio in quanto *individuus* (ovvero 'colui' che oltre al non essere divisibile ovvero 'ἄ-τομος- è, ancor più radicalmente, "non costretto alla luttuosità del *viduus*", dacché non inficiato dal *dīvĭdĕre*) del precedente capitolo IV, da vincoli ben più stretti di quelli

La suprema legge etica è dunque racchiusa in un pensare che è amare e questo pensare «[…] si svela ordinariamente come forma di sentire, un che di immediato, un senso (*senso morale*)»[114]. Tale immediatezza è difatti il carattere proprio del sentire e del soggetto nel suo adempiere alla legge morale; è dunque, a rigore, un *inattuale*, e tuttavia tale carattere, in quanto sentire, è la radice stessa dell'autoconcetto e il punto di partenza per la realizzazione della libertà in quanto da esso «[…] sgorga ogni esperienza morale»[115]. Tanto che il dovere stesso, in quanto dovere di compiere il proprio dovere, ovverosia, per Gentile, il realizzare il bene in sé in quanto valore, trae l'indeclinabilità affidata al suo statuto dalla considerazione che esso, in quanto *actio* pura, senza un *aliquid* determinato e definito che lo renda eteronomo, non è affatto pensabile, ma esclusivamente tale per la ragione che esso è un *sentiendum*. E tuttavia, quale categorico imperativo morale, il dovere, non può essere reso oggetto compiuto da parte del soggetto. Allora ecco che lo statuto del dovere quale alterità immediata rispetto all'immediatezza stessa del soggetto nel suo realizzarsi, si presenta come un inossidabile *quid* che non è però affatto mera *passio* (o, per lo meno, che non è *solo* mera *passio*). Più in generale, è l'alterità stessa che viene a configurarsi come 'un qualcosa' di determinatamente indeterminato, ovvero di 'qualcosa' che può essere intesa solo se considerata astrattamente quale astratta. Per converso dunque, essa è comunque 'un qual-cosa' ed è appunto tale proprio in quanto indeterminabile, e proprio in virtù di questo suo carattere, è immediatamente *altra* dal soggetto e il superamento, l'anelito a farla effettivamente tale, viene consegnato da Gentile, *de facto*, ad una nuda spontaneità dell'azione soggettiva, quale, come si ricordava in precedenza nel capitolo IV, Io che è già i*n nuce* sé stesso dacché puro senso di sé, ad un ponimento tanto *altissimus* quanto bruto. Il problema dell'intendimento sulla realtà della radice dell'autoncetto si

---

anticamente considerati come sacrali, ovvero da quella relazione di tipo trascendentale che Gentile non esita a definire come amore. Cfr. Calonghi-Georges O. Badellino, *Dizionario della lingua latina*, Op. cit. , vol. I, pp. 531, 893, 1379, 2914 e vol. II, pp. 103-104, 1895 e L. Rocci, *Vocabolario greco-italiano*, Op. cit. , pp. 76, 777-778. Sotto l'aspetto pratico dunque, l'*alter* è chiamato a dover essere, a tutti gli effetti, l'*amatus*; ma l'amore qui in questione, assieme al termine "prossimo", non va confuso con quello cristiano, di *caritas* o di ἀγάπη, in quanto non è amore per un prossimo che, pur unito al soggetto, si attui per un ente che è già, che esista, di là dall'attività del soggetto. Per un'interessante analisi del lessico politico gentiliano si rimanda a V. De Luca, *Giovanni Gentile al di là di destra e sinistra, il linguaggio politico del filosofo, dell'assessore e del ministro (1900-1924)*, Solfanelli, Chieti, pp. 11-54. Per un più ampio e dettagliato spettro del linguaggio e delle teorie linguistiche impiegati da Gentile, si veda lo studio di C. Fabrizio, *Idee linguistiche e pratica della lingua in Giovanni Gentile*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2008, in particolare le pp. 69-74.

114 G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Op. cit. p. 48.

115 *Ivi*, p. 49.

coniuga dunque come il rovescio della problematica dell'alterità e più ancora che inficiare lo statuto del *cogitare quo talis*, rende problematico lo statuto del pensato, dell'astratto, del fatto, della datità, in una parola, dell'oggetto.

Le pagine della memoria palermitana de *L'atto del pensare come atto puro*, riedite nel 1937, e con esso tutto l'attualismo maturo che dalla *Teoria generale dello spirito* ai due volumi del *Sistema di Logica*[116], vedevano nell'inveramento del dato ad opera nel pensiero

116 Dalle giovanili quanto lucide considerazioni di L. Scaravelli, si ha modo di accorgersi della significativa opera di svolta imposta alla dialettica dell'attualismo da parte del suo stesso fondatore. Nei suoi *Appunti* studenteschi (ora presenti in L. Scaravelli, *La logica gentiliana dell'astratto*, a cura di Vittorio Stella, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, in particolare alle pp. 109-144), annotò infatti che Gentile, nel suo *Il pensiero come categoria unica* (cfr. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Firenze, 2003, p. 12-14), considerasse la deduzione delle categorie condotta da Hegel come solo «[…] uno degli infiniti casi possibili di deduzione» (In L. Scaravelli, *Appunti*, in *La logica gentiliana dell'astratto*, cit. p. 117 e cfr. p. 81), e il superamento dell'incoerenza del filosofo di Stoccarda fosse riposta e ben sviluppata nel porre la soggettività come *actio* autodeterminantesi ed immoltiplicabile, in quanto conoscenza pura. Per l'attualismo che emerge dalle pagine de *La riforma della dialettica hegeliana*, «[...] non c'è una filosofia della natura e una filosofia dello spirito, oltre la logica» e proprio quest'ultima, nel suo processuale inveramento dell'astratto racchiude ed «[…] è quindi tutta la realtà». In G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Op. cit. p. 13. La deduzione delle infinite categorie è risolta in «[…] una sola infinita categoria, in quanto categoria del pensare nella sua attualità». *Ivi*, p. 14. Del pari, il pensare, nel suo primo momento logico, nel suo creare in simultanea un'oggettualità ad esso opposta e contraddittoria in termini, autopone il suo medesimo limite, si autolimita (cfr. L. Scaravelli, *La logica gentiliana dell'astratto*, p. 119). Questo ponimento, solo in un secondo tempo logico, indagato in merito allo statuto della sua problematica immediatezza, risulta come un effettivo *inattuale*, un pensiero impensabile ma pur sempre agitato e sempre nuovamente ri-posto dall'atto del pensare, ovverosia: «[…] quel pensiero che l'atto di affermare nega generandolo nell'atto stesso di affermare come pensiero che neghi». *Ibidem*. Questo secondo momento (che il giovane Sacaravelli connota utilizzando il termine sibillino di "elemento", quasi ad avanzare implicitamente il dubbio sulla sua 'natura' in sé completa), inerente il pensato *quo talis*, nella sua oggettività, solo se astrattamente sciolto dal primo, è considerabile come essere davvero indeterminato, un 'nulla', pur emergente dal pensiero. La stringente e intima relazione dialettica dell'affermazione del soggetto con la negazione propria dell'oggetto, è il processo stesso di autoctisi in cui 'entrambi' i momenti, opposti e identici nella sintesi creatrice, sono «*unum et idem*». In L. Scaravelli, *La logica gentiliana dell'astratto*, Op. cit. , p. 43. Come ha avuto a rimarcare M. Visentin, per tale radicalizzato «[…] hegelismo che è l'idealismo spaventiano nella versione di Gentile, concepire astrattamente l'astratto […] è impossibile»; eppure il pensare l'irrealtà dell'astratto in quanto astrattamente inteso (ovvero secondo una negazione di tipo 'eleatico' di ciò che è nel suo consistere dacché opposto alla verità) si unisce al suo concepirlo in modo concreto (ovvero secondo una realizzazione metafisica della verità sfociante nell'inclusione del proprio opposto). In altri termini: Gentile manterrebbe *in re* una surrettizia ed implicita duplicità dell'astratto. In M. Visentin, *Il neoparmenidismo italiano. Le premesse storiche e filosofiche: Croce e Gentile*, Bibliopolis, Napoli 2005, vol. I, pp. 268-269 e cfr. p. 274). Sulla preferenza gentiliana in merito al 'vero' hegelismo, di là dal fruttuoso insegnamento impartitogli da Jaja negli anni trascorsi alla Scuola Normale (cfr. D. Jaja, *Ricerca Speculativa, teoria del conoscere*, Le Lettere, Firenze, 2010 e Id. *Sentire e pensare*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018), si veda L. Malusa, *L'hegelismo "ortodosso" nell'interpretazione di Giovanni Gentile*, in P. Di Giovanni (cur.), *Giovanni Gentile, La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo* Franco Angeli, Milano 2003, pp. 183-210. Sarà poi lo stesso Scaravelli, nel 1942, tornando sulla dialettica dell'attualismo nel suo *Critica del capire*, ad indicare lo iato esiziale interno alla processualità del secondo momento gentiliano, mostratosi in modo definitivo proprio nella formulazione conseguita nel 1931, in *La filosofia dell'arte*, e a porre il problema della sua consistenza dialettica in concomitanza con la soggettività creatrice. «Nella

pensante il fondamento inconcusso dell'intera realtà, acquisiscono dunque un nuovo accento che nel 1943, in *Genesi e struttura della società*, si rivela articolato all'interno della dialettica del senso di sé e della dialettica pratica posta alla base della dialettica dell'individuo (e della società). La considerazione che infatti dischiudeva la riflessione del 1911, ovvero che l'indagare, il pensare, e il pensiero stesso sarebbe del tutto inesistente «[…] senza il convincimento spontaneo e incrollabile di pensare la verità»[117], senza quindi una fede nella verità che è essa stessa verità, ovvero senza un *conatus* autonormato e antelogico, si incontrano con la riflessione gentiliana degli anni Trenta sul sentire e sul sentimento presente nelle pagine de *La filosofia dell'arte*. Beninteso, si tratta di un mutamento di accento, di una ricalibratura dell'intero sistema fatta dall'interno, messa lentamente in atto in un percorso decennale in cui Gentile non pubblica opere teoretiche dal carattere sistematico. Eppure, se letta come degna continuazione di questa riforma iniziata con *La filosofia dell'arte*, il *Saggio* del 1943 si presenta come il degno ampliamento sistematico dell'attualismo in ambito pratico, in particolare, a fronte del tema dell'intersoggettività (che è in realtà un'intrasoggettività).

Teoria Generale dello Spirito ed in qualche capitolo della terza parte del *Sistema di logica* l'attività spirituale pare a volte una spontaneità che che si fa concreta realizzandosi direttamente nella propria produzione, ossia fondendosi con lei; producendo cioè immediatamente la necessità dell'assoluta razionalità: A=A». In L. Scaravelli, *Critica del capire*, in *Opere*, M. Corsi, (cur.) La Nuova Italia, Firenze 1968, vol. I, p. 125).

117 G. Gentile, *L'atto del pensare come atto puro*, Op. cit. , p. 11.

Capitolo II

1931: la radice dialettica del «nuovo»

Non è vero che il sentimento sia il nemico della ragione […]
La vita dello spirito è accordo, anzi unità di questi due termini[118]

2.1 *La dialettica del sentimento*

Se si prendono in considerazione le righe della *Prefazione* alla prima edizione dello scritto gentiliano *La filosofia dell'arte*[119], si noterà che il filosofo di Castelvetrano con la sua opera trae le conseguenze della annosa riflessione, da lui iniziata, nella forma teoreticamente pregnante nel 1909[120]: l'idealismo attuale acquista in tal modo ulteriore profondità e quel che più importa, una nuova sistematica. La fatica gentiliana è presentata quale «[…] risultato di più di vent'anni di studi e di meditazioni»[121], sottolineando così l'istanza unitaria sottesa all'intero insieme dell'Opera da parte del suo autore. Risulterebbe del tutto fuorviante fruire dello scritto del 1931 come di un'opera esclusivamente inerente questioni di estetica: sia per una visione di carattere storiografico, sia per una problematica squisitamente teoretica, dacché «[…] La coscienza dell'arte è simile alla coscienza della vita morale, poiché l'una come l'altra sono la coscienza di attività immanenti dello spirito umano.»[122]. L'iniziale statuto di somiglianza, non di identità, tra le due forme coscienziali,

118 G. Gentile, *Tre pensieri sul sentimento sull'infinito e sull'amore*, Op. cit. , Foglio 1.

119 G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, in *Opere complete di Giovanni Gentile a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici*, Opere VIII, Le Lettere, Firenze 2003.

120 La teorica inerente l'arte si delinea, come noto, in vari luoghi dell'opera gentiliana; data la loro rilevanza è opportuno qui menzionare due basilari snodi. Il primo è il breve scritto, del 1909, *Le forme assolute dello spirito,* in *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia*, *Opere complete di Giovanni Gentile*, Opere XXXV, raccolto in G. Gentile, *La religione*, Sansoni, Firenze 1965 pp. 259-275. In esso il filosofo teorizzava la compresenza di successione logica (nell'originarietà della sintesi) fra i due momenti anteriori, soggetto e oggetto, secondo il concetto di intussuscepzione, nella quale ogni momento del pensiero «[…] è sé stesso e tutti i precedenti (dialettica)». *Ivi*, p. 263. Il divenire veniva presentato come integrazione e inveramento progressivo dell'intussuscepzione del pensiero, così come, in ambito biologico, il fenomeno dell'intussuscepzione descrive il processo di aumento di volume e di peso ma non dello spessore di una cellula. Il secondo snodo si palesa nella congruenza assegnata ai concetti di arte, immediatezza, sentimento e intuizione come presentato all'interno della voce *Arte*, in *Enciclopedia italiana*, Istituto Giovanni Treccani MCMXXIX-VIII, vol. IV, Basetti e Tumminelli, Milano 1929, pp. 630-633. I luoghi gentiliani sopra indicati possono senz'altro essere ascritti come segnavia di quanto avanzato da Gentile, nella sua problematica sistematicità, nel 1931.

121 G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, Op. cit. , p. VIII.

122 *Ivi*, p.11.

trae il suo portato dalla medesima immanenza propria alle due, apparentemente, “distinte” attività coscienti interne allo spirito. Così come esiste un mondo morale caratterizzato da un suo “senso”, similmente (e simultaneamente) è presente un “mondo dell’arte” recante il rispettivo senso. Si tratterà dunque di indagare lo statuto del senso cercando di comprenderne la portata interna e riformatrice del maturo attualismo[123].

Concepito astrattamente il senso, o in quanto morale o in quanto estetico si rimarrebbe su un piano inessenziale, dacché il suo esser tale non risiede nella considerazione disgiuntiva (data a posteriori), nei riguardi delle rispettive determinazioni fattuali, ma nell’attività originaria che lo separa dialetticamente dall’*aliquid* primitivo, dall’agito, dal ‘suo’ sentito. Gentile descrive il senso quale «[…] quasi conoscenza immediata e punto di partenza della cognizione riflessa»[124], ovvero: il senso è sia astrattamente concepibile e rapportabile all’atto conoscitivo irriflesso, quanto (allo stesso tempo e sotto lo stesso riguardo), connesso all’istantaneità propria dell’atto conoscitivo riflesso. Lo statuto del senso è quello di essere un “atto imperfetto-perfettibile”, attività conoscitiva sempre migliorabile e (dato che Gentile mantiene reale l’impossibilità che detta attività possa sopprimersi nel nulla, unitamente al fatto del pensiero che è pensiero squisitamente umano), il suo statuto è reso congruo a quello assegnato alla primitività del pensiero dell’uomo. Il pensare difatti è da intendersi non tanto come il pensiero dell’uomo,

123 Per un'agevole ricognizione dei più recenti sviluppi sulla problematicità insita nella riflessione sull'arte condotta da Gentile, in riferimento all'intero sistema attualistico, vengono qui segnalati i seguenti scritti. M. Donà, *Di un semplice “sentimento”. Alla ricerca di ogni distinzione. Gentile e la “Filosofia dell'arte”*, in «Il Pensiero» LIII, (2014) 2, *Vie del pensiero: Giovanni Gentile*, Inschibboleth, Roma 2015, pp. 99-137. L. Canapini, *La forma dell’arte nella filosofia di Giovanni Gentile*, Carabba, Lanciano, 2014 pp. 59-98. M. Mustè, *Il sentimento*, in *La filosofia dell'idealismo italiano*, Carocci, Roma 2008, pp. 73-78. Per la dettagliata analisi volta all'articolata questione della dialettica, o “delle dialettiche”, gentiliane e all'effluvio aporetico da essa profuso, si rimanda qui agli studi condotti da Gennaro Sasso, segnatamente: G. Sasso, *La questione dell'astratto e del concreto*, in *Filosofia e idealismo II, Giovanni Gentile*, Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 165-382, in particolare le pp. 177-179 e 189-203, 244-247, 256-285, 364-376. E Id., *Gentile: la questione del sentimento*, in *Filosofia e idealismo VI, Ultimi paralipomeni*, Bibliopolis Napoli 2012, pp. 315-362. Altra breve ma densa analisi, incentrata ad una lettura incrociata dei riferimenti gentiliani e condotta con piglio speculativo, è in E. Severino, *Attualismo e storia dell'Occidente* in *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2014. Agli ormai canonici volumi della collana *La vita e il pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici e ai saggi presenti nell'appendice 1976-'77 dell'Enciclipedia Treccani dedicati a Gentile, ulteriori e veriegati spunti interpretativi sono stati recentemente offerti in: P. Di Giovanni (a cura di), *Giovanni Gentile, La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo* cit., in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile, fra tradizione nazionale e filosofia europea*, Editori Riuniti, Roma 1993, pp. 309-324, e nel recentissimo M. Ciliberto (a cura di) *Croce e Gentile, la cultura italiana e l'Europa*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2016.

124 G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, Op. cit. , p. 12.

quanto come il pensare che è l'uomo, l'atto perfetto ma perfettibile che coincide con lo statuto antropologico di quel «pensiero impedito»[125] che è soggetto, personalità, affermantesi nell'identità puntuale di coscienza e volontà, il cui principio è la libera ed infinita attività che si afferma ponendo e superando ogni ostacolo.

A parte hominis infatti, il soggetto rende a sé medesimo l'oggetto (in un creare che è riconoscere) in una duplice temporalità: se in T^1 l'oggetto è, a rigore, quanto totalmente non conosciuto, in T^2, invece, è l'*aliquid* pienamente conosciuto ed integrato al soggetto dacché «[…] la stessa dualità sgorga da una originaria unità, che è la ragione dell'unità finale»[126]. *Absolute*, invece, è il piano gnoseologico-euristico che collassa su quello ontologico, venendo così a denotare una sovrapposizione, sino a risultare come "il medesimo" aspetto della relazione oggetto-soggetto. Il rapporto di conoscenza tra soggetto ed oggetto dunque è «[…] un passaggio continuo da non essere a essere»[127] che è sempre riconducibile, *in extremo*, ad una riduzione dell'oggetto a concetto del pensiero. L'assimilazione soggettiva dell'oggetto deve condursi a rigore, in due tempi logici, in quanto: A) primariamente il soggetto ha cognizione di sé medesimo in quanto egoità esistente e, solo secondariamente, B) esso è a sé medesimo B^1) l'*aliquid* che esiste sia in quanto medesimo a sé B^2) che in quanto differente a sé medesimo.

Affermando che esistenza ed essenza «[…] sono preliminarmente le due forme fondamentali dell'essere del soggetto»[128], lo statuto monologico della soggettività (seppur internamente dialettico), trova la sua esistenza in un primo tempo logico, esclusivamente in quanto inoggettivabilità dell'azione affermantesi e, solo in un "secondo" (e non in un "altro") tempo (logico), ricava la sua essenza in quanto esistente che si afferma determinandosi, volgendo così automaticamente la questione della puntualità del suo fondarsi dinnanzi a qualsiasi altro tipo di concetto di temporalità[129].

125 *Ivi*, p. 13.
126 *Ivi*, p. 14.
127 *Ibidem*.
128 *Ivi, p.* 15.
129 Lo statuto soggettivo oltre a porre uno iato immediato tra tempo logico e tempo empirico, non fa altro che allontanare il problema stesso di un possibile rapporto tra le due temporalità facendo precipitare implicitamente il discorso, pur caricandolo di significato, sull'inestricabile puntualità dell'atto.

Del pari, se esistenza ed essenza si configurano come gli unici predicati, seppur in via preliminare, irriducibili e propri a qualsiasi entità che si percepire come tale, la primazia squisitamente gnoseologica dell'esistenza sull'essenza, rende necessariamente relata ogni possibile configurazione essenziale dell'oggetto a quanto il soggetto, dovendo autoidentificarsi, reificantesi e riconosciutosi come medesimo, riporti come simile o dissimile al risultato dell'atto cognitivo auto-rivolto a sé. Si giunge dunque, da un lato, nel tentativo di rispondere alla domanda «C'è?»[130], alla mono-logicizzazione dell'oggettualità; dall'altro, volendo rispondere alla domanda «cos'è?»[131], all'auto-replicazione di una primitivissima opacizzazione (di una prima rappresentazione quasi foriera dell'eventuale sussistenza e consistenza di un'alterità reale, di un fondo oscuro) del soggetto fungente da riferimento al molteplice.

Nel testo gentiliano il tenere del tutto *permixtae* esistenza ed essenza garantisce la possibilità di poter parlare seriamente di oggetti esistenti e coevi al Soggetto, di una loro realtà. Ed è anzi, tramite

> L'accertamento dell'esistente, onde si costruisce il mondo, da cui pare all'uomo essere naturalmente circondato, e il primo pensamento degli enti che esistono, onde ciascun di essi si definisce in una sua specifica natura che apparisce diversa da quella del pensiero che le pensa, e quindi si colorisce perciò il mondo costruito, sono tutti giudizi in cui si spiega l'attività pensante del soggetto, benché questo non sia ancora consapevole della propria libertà, parendogli d'essere sempre accerchiato e stretto da una sterminata moltitudine di enti estranei al suo essere. E questa libertà, benché non consapevole, è vita del pensiero e però gioia dello spirito[132].

Ed è proprio la piena spersonalizzazione ed inoggettivabilitá assegnata al Pensiero *quo talis* a profondere la sua permanenza perfino d'innanzi alla cessazione dei pensieri, mantenendo l' "autonomia" delle e dalle "altre essenze-esistenze" particolari. L'Io trascendentale è infatti l'Io particolare, come l'Io di chiunque pensi ma

130 *Ivi*, p. 16.
131 *Ibidem*.
132 *Ivi*, p. 17.

non è un Io finito e subbiettivo: quel medesimo Io particolare e transitorio che volgarmente ci s'immagina, a considerarlo materialisticamente […] Quest'Io, inteso come va inteso, ha le spalle più poderose di Atlante. Nulla da esso è escluso, tutto da esso deriva. […] Quest'Io pensa in noi[133].

In esso, atto in atto, energia che va «a[…] l di là dell'essenza di quello che esiste»[134] tanto da spiegarne essenza ed esistenza, Gentile ripone inizialmente la risposta all'intera ampiezza della domanda «perché?»[135], ovvero: nello stesso pensare (come nel caso determinato di "pensare alla risposta di una domanda") è il Pensiero che realizza la propria coscienza di sé, in cui consiste il suo concetto medesimo, esistendo con la sua essenza, per autoctisi. Il titanismo del pensare evocato da Gentile con la metafora di Atlante, si rivela un autentico βυθός αυτοπάτωρ, autosussistente di là dalla presumibile esistenza di un giardino delle Esperidi su cui poter trovare solido basamento.

Il pensare può essere dunque solo descritto a posteriori in quanto riconoscimento tendente all'infinita identificazione, da parte dell'io singolo, nel pensiero pensante (ovvero facendone un pensato); infatti l'unico punto di vista realmente concreto è quello del Pensare, e non v'è accesso ad un tipo di conoscenza ceterminata (un oggetto di conoscenza che sia un oggettuale contenuto cognitivo) intimamente ed immediatamente propria da parte del soggetto particolare in merito al Pensare datane l'inoggettivabilità evincibile dalla puntualità del suo statuto logico. In virtù dell'inattingibilità (ovvero dell'inoggettivabilità) del pensiero concretamente concreto, si può unicamente dunque gestire, riflettendo, il contenuto coscienziale da oggettivare, il pensato, in quanto pensato del Pensare ma solo dacché astrazione di ciò che "è stato" concreto, ovvero: come pensato di un Pensiero inteso in modo "astrattamente concreto". Esistenza ed essenza possano essere dunque distinte, *realiter*, solo in astratto, così come possono essere distinguibili solo astrattamente soggetto e predicato: tali diadi, nella loro intimità, rimangono del tutto identiche nell'inattingibilità della puntualità dell'*actio*.

133 *Ivi*, p. 51.
134 *Ivi*, p. 19.
135 *Ibidem*.

Qualsiasi fatto del pensiero dunque non può che essere, primariamente, oggetto dell'*actio;* senza per questo voler indicare che sia improponibile iniziare l'indagine sul pensare, in quanto pensiero, partendo da un fatto, ma che è «[…] impossibile partire da un fatto che non sia una concetto»[136]. Il "fatto principe" è la costatazione, *ex post*, dell' "attitudine" del singolo al pensiero: umanamente, l'aver contezza di pensare, è un fatto che, nella sua radicalità pur empirica, non ne presuppone altri: «[…] se ogni altro fatto non può essere né prodotto né annientato dal nostro pensare, il pensiero nostro c'è in quanto noi pensiamo; ed è prodotto perciò di sé medesimo»[137]. Ogni altro fatto, presentandosi come difforme ed indipendente dal pensiero che vi riflette, si presenta a suo modo come contingente rispetto allo stesso fatto del pensiero, prodotto del pensare, portando a riconoscerlo come non-fatto: il pensare, in astratto, rende necessariamente al pensiero il suo prodotto, il fatto del pensiero, e lo rende evincibile dacché ne è fondamentalmente relato[138].

Un atto "di tal fatta", se oggettivato, in modo astrattamente concreto, va inserito nell'architettonica del plesso logico della coscienza riflessa, l'autocoscienza, che è coscienza dell'essere coscienti di aver conoscenza, in qualità di "terzo stadio" della dinamicità del pensare[139]. Dato infatti che le determinazioni categoriali sfumano nella perpetua ed unica attività dell'*actio*, che si prenda in considerazione l'atto in quanto punto di arrivo del pensiero nel suo pensare, autocoscienza[140] (ovvero attualisticamente, volontà), o come novello punto di partenza, senso e relativa oggettivazione del sentito, sensazione, non pone, concretamente, differenza: «[…] qualitativamente la sensazione è essa stessa

136 *Ivi*, p. 27.
137 *Ivi, p.* 49.
138 «Il pensiero è un fatto, se così vuol dirsi ma necessario: un fatto che è fare, lo stesso fare del pensiero da cui è prodotto. E perché propriamente fare, non fatto, conviene che si denomini piuttosto *atto*.» *Ivi*, p. 49.
139 «Nel pensiero son da distinguere idealmente tre momenti, non successivi, ma idealmente progressivi: la cui conclusione è la loro sintetica unità, ossia appunto il pensiero. Primo, coscienza di sé. Secondo coscienza di qualche cosa. Terzo, coscienza di sé che è coscienza di qualche cosa. Si può anche dire: soggetto, oggetto, unità di soggetto e oggetto». *Ivi*, p. 70. Dove tale unità è data nella forma della relazione che non si da nel semplice soggetto irrelato, inerte a sé stesso, ma nel farsi realtà in atto del soggetto ponente. «Oggettivarsi è il termine medio della reale attuazione del soggetto che si fa coscienza di sé; autolimitarsi è il solo modo di infinitizzarsi […] perché mediante il limite l'infinito reale, il vero infinito, si libera della falsa infinità», *Ivi*, p. 71.
140 «Aver coscienza di A è porre A di fronte all'autocoscienza e nell'autocoscienza. Ma porre A è conoscerlo; conoscere è giudicare; e giudicare è sillogizzare. E vero e saldo e assoluto sillogizzare è ridurre e immedesimare il sillogismo ideale della cosa pensata al reale sillogismo del soggetto pensante; e tornare al principio». *Ivi*, p. 54.

coscienza.»[141], ovvero, Gentile assegna al senso stesso statuto logico e predicazione attribuita al pensiero: riconoscendone la medesima essenza, simultaneamente, lo riconduce alla medesima esistenza. Partendo dunque da quanto, nel tempo logico, perterrebbe a T^2 (con B, come si è avuto modo di vedere precedentemente, gravato da B^1 e B^2), quello che si configurava come il risultato dell'attività gnoseologico-euristica (di conferma o smentita) della medesimezza dell'essenza, assurge *qui* a punto di partenza per ricondurre l'esistenza all'essenza in T^1. Il tutto dunque, si rende ellitticamente descritto dal raggio tracciato dai due fuochi "fondamentali" del pensare: esistenza ed essenza.

Tuttavia il senso, come conoscenza immediata e puntuale, punto di partenza della cognizione riflessa, comprensibile esclusivamente in una concezione dialettica, come "atto imperfetto perfettibile", che rimarrebbe solo a posteriori intendibile, in quanto irrelato (e dunque irreale), ovvero cognizione irrelata, insomma un *non cogitare metepsemo* (come *aliquid*), va comunque analizzato alla luce della citata sfumatura "quasi". Se infatti si procede ad indagare il senso in quanto *x* determinato (sia esso un *qui*, o un *quid*, inoggettivabile o oggettivabile solo a posteriori), lo si ritroverà in qualità di "quasi unità", e non medio, tra essere e non essere, ovvero quasi unità di affermazione e di negazione. Tale forma verbale è usata da Gentile per indicare il vivo concetto di contraddizione. Quanto già reso come definitivamente esplicabile solo in seno alla dialettica di logo concreto e di logo astratto, come precedentemente fatto nel *Sistema di logica* con il suo «A=nonA», viene ora indicato grazie al nevralgico "quasi", tramite il quale viene data la possibilità di avere effettiva contezza di sfiorare l'ineffabile. Il senso, pur riconducibile all'architettonica del pensiero, se ne distingue dunque dacché "quasi contraddittorio"e non contraddittorio in sé. Ciò presume uno 'scarto', una distanza fra i termini della dialettica, quasi che l'uno sia per l'altro che un effettivo "elemento".

L'approccio proposto dal filosofo per tentare di risolvere tale difficoltà risiede nel mutato sguardo prospettico inerente la distinzione: non più come scissione perpendicolare tra pensiero e senso ma separazione "trasversale" come nel caso della distinzione kantiana tra intuizioni e concetti. Si ha cosi una distinzione "per gradi" delle forme dello spirito

141 *Ivi*, p. 52.

basata sull'adeguazione essenziale di ciascheduna manifestazione spirituale alla natura dello spirito, sino allo svanire dell'apparente molteplicità «meramente fenomenologica»[142] nell'unità superiore.

Ma per Gentile la puntualità del pensare, vista nella sua astratta concretezza, mantiene sempre un certo aspetto di semplicità, di rapidità, di immediatezza, proprio all'aspetto gnoseologico dell'intuizione. Quest'ultima, come «[…] postulato di diretta esperienza»[143], avulsa dall'attività costruttiva del soggetto, è criticata in quanto pretesa propria all'approccio realista inerente "l'oggetto reale" nella sua istanza di assumere acriticamente l'esistenza di un *aliquid* oggettivo costitutivamente indipendente dal soggetto ed antecedente ad esso ed alla relazione che quest'ultimo intesse. Visione da ritenersi surclassata dal tema della processualità dello spirito che separa l'antico idealismo dal moderno: «[…] il processo è mediazione e non ammette perciò l'immediatezza, che è propria dell'intuito»[144], non può cioè, ammettersi alcunché di assolutamente immediato, alcuna immobilità dell'essere, anzi, «tutto sta proprio in questo non essere dell'essere»[145] in cui l'essere coincide con il non essere in un affermazione che è negazione.

> La vera dialettica non è quella che presuppone i concetti e li descrive, ma quella che li realizza, andandoli a cercare dove soltanto essi si possono trovare perché vi si realizzano, cioè nel pensiero. E così il solo divenire che abbia senso dialettico, come unità vivente degli opposti, è il divenire del pensiero in atto[146]

esso è la conquista della coscienza di sé o autocoscienza, ovverosia dell'unità indivisibile di essere e non essere. L'autocoscienza è, nella sua dialetticità essenziale, questa unità della sintesi, il concreto. La subbiettività dello spirito dunque, non può darsi come puramente immediata, avulsa dalla negatività ma «[…] è germe germinante, e solo in quanto germina è quel germe che è»[147]. Insomma la dialetticità del senso «[…] non lascia

142 *Ivi*, p. 117.
143 *Ivi*, p. 130.
144 *Ivi*, p. 132.
145 *Ivi*, p. 133.
146 *Ivi*, p. 134.
147 *Ivi*, p. 137.

sussistere tale forma nella sua inattualità ideale[148], ma la trae con la sua immanente energia ad uscire da sé, a negarsi come quella forma puramente soggettiva che ell'è, a vivere nell'unità sintetica di sé e della sua antitesi»[149]. Tale l'interna inquietudine che pertiene all'infanzia dello spirito. Pare così che riformulando e rivalorizzando l'Atlante del pensiero abbia trovato il suo giardino ove posare i piedi: in primo luogo, con la riformulazione dell'immediatezza da capacità di sublimare a-razionalmente il razionale per accedere ad una dimensione ad esso superiore, a concreta realtà dell'immediatezza, certo inessenziale nella sua immediatezza astratta, ma concretamente contenente in sé oltre al positivo anche il suo stesso momento negativo. In secondo luogo, con la rivalutazione dell'intuizione a capacità di coglimento dell'immediatezza.

> È l'immediato che si pone come immediato: ossia dell'immediato che si pone come immediato e insieme si nega; dell'immediato che non è il punto di partenza in cui si sosti, ma quello invece da cui effettivamente si parte, perché si pone scegliendolo.[150]

È il divenire stesso per Gentile, come dialettica (riformata) di termini autotetici a dare la condizione di possibilità per poter comprendere lo statuto di un ponimento immediato che del pari contenga simultaneamente la sua stessa intima negazione. La concreta immediatezza, propria al senso del mondo dell'arte, non esclude dunque la mediazione anzi, è tutt'una con essa: sono differenti eppure identiche.

> L'immediato è l'immediato, e la mediazione è la risoluzione della sua immediatezza; ma questa risoluzione sarebbe un assurdo se lo stesso immediato non contenesse la propria negazione, investito nel suo intimo da quella medesima energia dialettica che realizza la sintesi nella pienezza dell'autocoscienza[151].

Il sentimento, il senso del mondo dell'arte, inteso in modo concretamente astratto, si definisce per estensione quindi come quella soggettività immediata e "gerundiva", pura

148 Altrimenti la renderebbe, nella sua elementarità, statica.
149 *Ivi*, pp. 137-138.
150 *Ivi*, p. 139.
151 *Ivi*, p. 140.

forma soggettiva d'ogni pensiero[152]. Questa forma, di cui se ne ha propria contezza solo se, come la Beatrice dantesca (provata nell'empiria), è tratteggiabile come «[…] ciò che ognuno sente e nessuno sa dire precisamente che cosa sia»[153]. Seppur sia sempre e solo il pensiero a definire il sentimento[154], per poterlo indagare ne va dunque forzato, in modo apparentemente a-teoretico, il concetto, data la sua refrattarietà nei riguardi della formulazione logica: lo si deve "intrinsecare" alla coscienza come contenuto della vita istanteneamente vissuta: dacché è impossibile pervenire dal sentimento al soggetto che lo prova. Vale piuttosto l'inversa: dal soggetto come coscienza di sé si giunge al sentimento in quanto pensato. Ora, come "pensato" il sentimento sarebbe una cognizione, tanto da poter lucrezianamente tendere ad una posizione atarassica del sentimento e delle passioni[155]; eppure, se fosse davvero possibile «[…] scaricar l'anima da ogni elemento passionale»[156], il soggetto si priverebbe *ipso facto* della sua stessa muta tensione interna. Se il pensiero infatti risolvesse interamente in sé medesimo il 'suo' oggetto, se davvero quindi lo annichilisse, e terminasse di riflettere il sentimento che oggettiva, verrebbe egli stesso a mancare, mancando il soggetto stesso (il sostrato): «[…] il sentimento dunque o è del soggetto o è il soggetto stesso.»[157].

Riverberata in ambito antropologico, queste prime considerazioni rendono l'uomo in una dimensione ancipite. Egli è questo «esserci, questo esistere di chi è autore della propria esistenza come sarà del suo proprio pensiero, e crea sé stesso come creerà le idee sue, questo è essere soggetto, essere vivo di quella vita che sta per spiegarsi nel pensiero, è

152 Cfr. *Il sentimento*, in G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, Opere XXXVI, Sansoni, Firenze 1933, pp. 34-60. Tale opera si compone di più scritti redatti ed editi in varie forme da Gentile durante gli anni Venti. Il capitolo citato, pubblicato per la prima nel «Giornale critico della filosofia italiana» IX, 1928, pp. 1-19 presenta una prima forma di elaborazione del plesso immediatezza-mediatezza in merito al sentimento, chiarificato poi nella voce enciclopedica *Arte*. In particolare, nel testo dell'*Introduzione*, si veda la nota 1 a p. 49.

153 *Ivi*, p.152.

154 «[…] la definizione definisce in quanto distingue; e finché tutto rimane indistinto, non s'è definito nulla. In verità se la forma dell'Io come pura soggettività è immanente nel pensiero mediato ed esiste solo in questo pensiero, non sarà mai possibile avere la pura soggettività […]; poiché quel che si troverà sarà sempre il pensiero che è la risoluzione della pura soggettività nell'attualità dell'autocoscienza.» *Ibidem,* p. 115.

155 È impossibile che «qualche cosa sia nella coscienza e non sia oggetto della coscienza. Il proprio in fatti della vita spirituale, a differenza di quella naturale, è che in essa l'essere coincide immediatamente con l'essere saputo e conosciuto, fatto oggetto perciò di attenzione, considerazione, riflessione.» *Ibidem*, p. 10.

156 *Ibidem*, p. 154.

157 *Ibidem.*

sentire»[158], beninteso: un sentire in dialettico compiacimento per ciò che si diviene. E sebbene la molteplicità dei sentimenti corrisponda alla molteplicità dei pensieri, l'incommensurabilità dell'uno all'altro, in astratto, mantiene comunque la concreta unità dello spirito dacché non esistono gli uomini in quanto individui atomici «[…] ma c'è l'Uomo. *Si vis me flere, dolendum est primum ipsi tibi*»[159]. Se la storia dello spirito dunque è la storia dello sviluppo del sentimento, quest'ultimo del pari è pur sempre la radice della relazionalità e della socievolezza umane: il soggetto umano, l'uomo, nella sua radicale immediatezza, è quindi puro conato desiderativo, è in sé desiderio inattuale nella sua immediatezza: primitiva *passio*[160]. Vale la pena di indugiare ulteriormente sulle peculiarità precipue ai luoghi gentiliani che rivelano tale slittamento dialettico di "accento" proposto nell'opera del 1931, considerando vieppiù lo statuto assegnato da Gentile al sentimento.

2.2 *Piacere e dolore*

Ciò che deriva dalla disamina testé avanzata è il problema della posposizione della sintesi orginaria[161], per cui essa stringe con il sentimento una dialettica simile a quella che nella sintesi dell'atto relava l'astratto al concreto. Sentimento e atto nella loro polarità, rendono dunque la sintesi: come *prius*, eppurtuttavia come *posterius*: «[…] la sua realizzazione non era il realizzarsi stesso; era, piuttosto, il realizzato»[162].

Col tener fermo da parte di Gentile l'impossibilità che «[…] qualche cosa sia nella coscienza e non sia oggetto di coscienza»:[163], il carattere proprio della vita spirituale si riassume nell'immediata coincidenza in essa dell'essere «[…] con l'essere saputo e

158 *Ibidem*, p. 159.
159 *Ivi*, p. 178.
160 Così come alla base del processo gnoseologico se il soggetto rimane irrelato al predicato «[…] il sapere sarà un desiderio, ma non sarà niente di attuale». In G. Gentile, voce *Arte* in *Enciclopedia italiana*, Op. cit. , p. 632.
161 Da questo punto di vista è possibile prendere in considerazione la categoria storiografica di "svolta" e di riporla, con la necessaria dovizia, nell'articolarsi del pensiero di Gentile. Tale l'avviso di M. Visentin, il quale, nel parlare di cambiamento interno all'attualismo, nota un certo «processo di revisione» operante da *Filosofia dell'Arte* (1931) alla stesura di *Genesi e struttura della società* (1944), senza per questo però determinarne il momento di «genesi interiore». M. Visentin, *Il neoparmenidismo italiano. Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, vol. II, Op. cit. , p. 108.
162 *Ivi*, p. 151.
163 G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, Op. cit. , p. 10.

conosciuto».[164] È introducendo la similarità fra coscienza morale e dell'arte, in quanto entrambe coscienza «[…] di attività immanente allo spirito umano,[165] che il discorso si avvia alla sibillina definizione del *senso,* in quanto «[…] quasi coscienza immediata e punto di partenza della cognizione riflessa»,[166] e alla differenziazione del primo con la seconda. Quest'ultima infatti «[…] non è propriamente senso, e non è immediata»[167] anzi, è suscettibile alla mediazione operata dai «gradi ulteriori»[168] della riflessione. Il senso (pur tenendo ferma la sfumatura sancita dal "quasi"), appare come un pensiero imperfetto ulteriormente perfettibile.

Tale perfettibilità, come si è visto, coincide col precipuo statuto dell'uomo, in quanto «pensiero impedito».[169] Il cui limite, ed eterno problema, è l'oggetto, e il suo rapportarsi ad esso: «[…] questo rapporto (la conoscenza stessa) è un passaggio continuo da non essere a essere».[170] Fintantoché l'oggetto non sia stato assimilato, rimane dunque «[…] lì, al confine, a far *sentire*[171] al soggetto il suo limite»,[172] e solo una volta ridotta l'eterna dualità originaria, l'oggetto *ad modum cognosentis cognoscitur*,[173] quale x interno al pensiero. Questa, in breve, la succitata «riduzione dell'oggetto al concetto»[174] nel continuo rischiarare quel «fondo oscuro»[175] sino a scorgere l' «identità»[176] fra soggetto ed oggetto, ovvero, del soggetto con sé medesimo. Tale Io, affatto empirico:

> inteso come va inteso, ha le spalle più poderose di Atlante. Nulla da esso è escluso, tutto da esso deriva. […] Quest'Io pensa in noi, ed è l'essenza, il principio vivo di noi: e si svela e si manifesta nel nostro pensare *in quanto pensiamo* […] atto in atto.[177]

---

164 *Ibidem*.
165 *Ivi*, p. 1.
166 *Ivi*, p. 12.
167 *Ibidem*.
168 *Ibidem*.
169 *Ivi*, p. 13.
170 *Ivi*, p. 14.
171 Corsivo mio.
172 *Ibidem*.
173 Cfr. pp. 14-15.
174 *Ivi*, p. 16.
175 *Ivi*, p. 18.
176 *Ibidem*.
177 *Ivi*, p. 51.

L'analisi viene quindi portata sullo statuto coscienziale: l'aver coscienza di x è una «doppia coscienza»[178] in cui si ha: a) coscienza del soggetto b) coscienza di altro dal soggetto. Ma a), all'unisono, è una coscienza binaria o «coscienza pregnante»:[179] affinché possa percepir*si*, occorre che l'atto percettivo (del soggetto) sia rivolto alla differenza propria che si ingenera dal percepire del soggetto medesimo ogni x, ovvero in quella differenza per cui si potrà dire a') il soggetto della coscienza e a") x oggetto della coscienza. In questo modo la coscienza del soggetto, o autocoscienza, «[…] è coscienza di me come termine correlativo della coscienza di qualcosa, e coscienza di me come soggetto della coscienza di qualcosa».[180] Proprio da questa struttura è ricavabile che «[…] l'oggetto della coscienza è una cosa».[181]

Se l'oggettualità della coscienza è una “cosa”, allora la riflessione va spinta sul corpo d'ogni uomo (o sulla “corporeità”, nell'opera vige una costante oscillazione fra i due termini), visto quale «[…] oggetto stesso dell'autocoscienza nella sua immediata opposizione al soggetto».[182] Da qui, per piano inclinato, derivano una serie di conseguenze rilevanti. Difatti, se per Gentile «[…] noi sentiamo il nostro corpo, e sentiamo tutte le sue modificazioni: ossia il nostro corpo è una sensazione, quella che è a fondamento di tutte; e le sue modificazioni sono le nostre sensazioni»[183], allora le sensazioni sono tali, in quanto “produttive”, quali immediate opposizioni al soggetto e, così come il corpo è oggetto dell'autocoscienza, del pari l'oggetto dell'autocoscienza è la coscienza di qualcosa, cioè, sensazione, quale «[…] intimo ed essenziale ritmo costitutivo del suo atto originario».[184] L'immediatezza della sensazione quale forza oppositiva alla soggettività qui presentata è del tutto inattuale, se presa a sé; del pari, come si è già avuto modo di vedere, di fatto, essa sussiste, e lo può solamente per il suo essere 'oggetto' di una potenza, la quale non è punto oggetto, e che al contempo non può però *darsi* per sé.

178 *Ivi*, p. 53.
179 *Ibidem*.
180 *Ibidem*.
181 *Ibidem*.
182 *Ivi*, p. 60.
183 *Ivi*, p. 61.
184 *Ivi*, p. 62.

Per indagare ulteriormente questa '*in-quidditas'* (di ciò che è astrattamente un *quid*) va considerata la distinzione, ricordata da Gentile, dei tre momenti interni al pensiero in quanto «[…] non successivi, ma idealmente progressivi»[185] nella loro conclusiva e sintetica unità del pensare. Si hanno: A) soggetto: coscienza di sé, B) oggetto: coscienza di x, C) unità di soggetto e oggetto: coscienza di sé che è coscienza di x. Se, in questa annunciata triade, l' «[…] oggettivarsi è il termine medio della reale attuazione del soggetto che fa coscienza di sé»,[186] allora non solo la triade palesata è in realtà un dittico dialettico, ma la coscienza di qualcosa (sensazione) è lo stesso oggetto dell'oggettivarsi per cui si determina il termine medio dell'attuazione del soggetto con sé medesimo, ovvero: è l'inattuale, il negativo astrattamente inteso e sempre negato di cui si compone il duplice movimento affermativo e negativo dell'attività ponente.

La sensazione come oggetto di coscienza dunque, è lembo dialettico dell'attività ponente nel suo 'momento negativo', epperò anche coscienza stessa, dato che «[…] quest'oggetto non si può presupporre ed opporre alla coscienza, come semplice fatto che alla coscienza non resti se non di ricevere e constatare».[187] Questa «[…] modificazione della coscienza»[188] è dunque la stessa coscienza. La cui controparte dialettica, concretamente intesa e qui descritta con semplice metafora, data la sua totale ineffabilità, è il sentimento: essa è «[…] la sensazione come chiusa in sé»,[189] quel «[…] puro indeterminatissimo immediato» che è «[…] soggettività, immediata e pure dialettica».[190] Tali i problematici termini trovati da Gentile quali 'spalla destra e sinistra' del 'nuovo' Atlante trascendentale.

Come si è avuto modo di vedere, per tentare di intendere il problema del sentimento è necessario, secondo Gentile, intrinsecarlo alla coscienza:[191] tanto da *farlo* «[…] contenuto della vita che io sto vivendo»[192] in un'intimità attuale. Questo può svolgersi nella prassi, nel vivere la vita (e non semplicemente 'nella' vita). Si può altresì dal soggetto «[…] che è

185 *Ivi*, p.70.
186 *Ivi*, p. 71.
187 *Ivi*, p. 151.
188 *Ibidem*.
189 G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze 1952, p. 48.
190 G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, Op cit. , p. 144.
191 Cfr. p 152.
192 *Ibidem*.

coscienza, e prima di tutto, coscienza di sé»[193] passare, *ex post*, al sentimento; ma non si può trascendere dal sentimento al soggetto[194]. Ecco dunque che il sentimento potrà effettivamente essere solo 'quel' *quid* che «[…] intender non lo può chi nol prova», un metaforico fondo oscuro del pensiero dove, mentre la sensazione svolge il ruolo dell'opacità, il sentimento ne è del pari il non-fondo, la profondità stessa: un'attività indefinita, indistinta, indeterminata[195].

Il cangiare però delle situazioni in cui il sentimento si muove, «si proporziona»,[196] fa si che l'azione riflessiva, e determinante, del pensiero riesca a fissare, oggettivandosi, i due fuochi radicali dell'ellisse che il sentimento percorre, sì da poter definire, saldamente, la sua dualità originaria quale: «piacere e dolore»[197]. Visti astrattamente, l'uno è assoluta negazione dell'altro, tanto che «[…] il piacere può dirsi non-dolore e il dolore non-piacere»[198]. Gentile pone questi due elementi come reciproci contrari il cui rapporto è un'opposizione contraddittoria. «La loro dualità è contrarietà di un'unità in sé stessa: di qualche cosa di unico, che vive, si sviluppa, diviene, ed è in quanto non è, e viceversa: e perciò si pone come identità di opposti»;[199] tale è la dialettica del sentimento costantemente oscillante fra il piacere quale cessazione del dolore e quest'ultimo quale cessazione del primo[200]. Per Gentile, le due astratte posizioni *divengono* nella loro dialettica negazione, proprio in quanto istanti della soggettività che è movimento.

Non pago, il filosofo di Castelvetrano spinge la portata problematica di questo dittico dialettico “piacere-dolore” ancora oltre, connotandolo di un'ulteriore tonalità: «[…]

193 *Ibidem*.
194 Gentile connota con il carattere dell'intrascendibilità, precedentemente assegnato all'atto del pensiero, ciò che sembra al momento (e lo si vedrà più oltre) un non-qualcosa che s'agita, sempre all'interno dell'attività ponente.
195 Cfr. p. 155.
196 *Ibidem*.
197 *Ibidem*.
198 *Ibidem*.
199 *Ivi*, p. 156.
200 Gentile afferma di aver ricavato la cessazione e la polarizzazione degli opposti dal *Discorso sull’indole del piacere e del dolore* di Pietro Verri. La qual cosa, se si riprende, per punti salienti, l'agile trattazione dell'illuminista lombardo, non è scevra di curiosità. In primo luogo, piacere e dolore (ulteriormente poi duplicati in fisici e morali) sono precisamente «[…] un impulso del nostro animo nell'avvenire: cioè *timore* e *speranz*a». In secondo luogo, il loro è un rapporto gerarchico nel quale «[…] il dolore è il principio motore di tutto l'uman genere», «[…] è il principio dell'azione», il piacere è tale in quanto ne è la rapida cessazione e, in generale, ogni fenomeno della sensibilità può ricondursi alla «fuga del dolore». Inoltre, dato che il dolore diviene piacere, solo per “probabilità” e per “analogia” è lecito asserire che anche il piacere si tramuti in dolore, con la stessa elasticità, è questa l'immagine usata del Verri, di cui è dotata in natura una molla d'acciaio. In P. Verri, *Discorso sull'indole del piacere e del dolore*, A. Plebe, (cur.), Marzorati, Milano 1972, pp. 23, 56, 57, 64.

il massimo dolore è quella morte che è negazione della vita. Questa dunque il piacere massimo»[201]. Tanto incalza nella sistemazione del dittico (che si intende, è pur sempre considerato come astrattamente astratto, altrimenti non se ne potrebbe parlare) da sancirne i riguardi rispetto allo stesso pensare. Il piacere, immedesimandosi con la vita «[…] è propriamente la stessa coscienza. […] Ora, vivere è pensare»:[202] ovvero, il piacere, cessazione di dolore, e co-mutevolezza di sentimento quale Io purissimo, intrinsecandosi, è 'uno' nel pensare. Così facendo, data la possibilità di intrinsecare il piacere con la vita (e viceversa), si dovrà del pari dirsi possibile l'intrinsecarsi del dolore con la stessa vita, giungendo a ciò che (astrattamente) è la condizione stessa dell'impensabilità: la morte, con tutto il valore metafisico assegnatogli da Gentile. Inoltre, se a pensare è pur sempre l'Io trascendentale in quanto pensante, ovvero presenza di pensiero pensante, «questo esserci»[203] è intimamente un sentire dialettico, è un compiacer*si* non per ciò che si è, né per ciò che non è, ma per ciò che si diviene e non mero compiacimento del divenire altro.[204] Ciò che diviene dunque, è lo stesso sentire, sino al pensare. A rigore infatti, l'altro, o gli altri, sono sempre interni al medesimo soggetto intrascendibile, al pensiero pensante «[…] unico firmamento che è al di sopra di noi viventi».[205]

Ecco che tutti 'gli altri', nella loro realtà, sono le «[…] radici, invero misteriose,[206] che si incontrano, si uniscono e fanno una grande rete nascosta», composta dalla singolarità primitiva di ogni Io empirico (sentimento) intendendosi “naturalmente” nel loro reciproco conato desiderativo[207]. Questa immediata ed infinita negazione ed alterità apparentemente inter-individuale è però processualmente sviluppata nella dialettica dell’individuo, ove l'intersoggettività si invera in intrasoggettività della vita interiore. Il guadagno della riflessione del 1931 pare dunque attestarsi sulla classificazione del sentimento e della sua intima dialettica di piacere e dolore quale «[…] base inconcussa e incrollabile del nostro stesso essere».[208]

---

201 *Ivi*, p. 158.
202 *Ivi*, p. 159.
203 *Ibidem*.
204 Si nota una costante e problematica anfibolia inerente il primato assegnato da Gentile ora al pensare, ora all'esserci. Cfr. pp 58, 159-160.
205 *Ivi*, p. 179.
206 Come, per altro è già mistero a sé medesimo lo stesso sentimento.
207 Cfr. p. 179.
208 *Ivi*. p. 321.

2.3 Il rinnovato fondamento dell'individualità

Lo slittamento di accento dato al sentire nel suo dialettismo interno di piacere e dolore, unitamente alla dialettica che esso stesso intrattiene con il pensare *quo talis,* si riverbera nella dialettica dell'individualità, proposta in *Genesi e struttura della società*, tanto da poter far emergere, dal sentimento, il manifestarsi stesso dell'immanenza della comunità nel singolo: dischiudendo così definitivamente l'indagine, da quella che era una problematica svolta in chiave squisitamente gnoseologico-metafisica, alla questione antropologica propria dell'intersoggettività (o meglio, dell'*intra*-soggettività). Il sentimento infatti, nel 1943, torna sul proscenio dell'attualismo quale «[…] spontaneità, che è quasi immediata universalità».[209] Fin qui, nulla di apparentemente nuovo, eccetto il fatto che questo ritorno venga suggellato, nella definizione, dal motivo del "quasi" (motivo esclusivamente legato al senso, all'interno della trattazione del 1931). Dopo *La filosofia dell'arte,* con cui l'attualismo gentiliano sembrava quindi giunto ad una sua liminale sistemazione teoretica,[210] v'è dunque, da parte di Gentile, un chiaro e ulteriore motivo di indagine attorno ai temi del sentimento e della dialettica da esso ingenerata.

L'Io empirico, nasce nel tempo, e non è di per sé individuo. *Deve* divenire individuo[211]. In questo divenire dell'individuo, nella dialettica dell'individualità, la

209 G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Op. cit. , p. 21.

210 È plausibile ritenere che lo stesso testo del 1931 fosse, oltre che ben presente alla mente del suo autore, anche fisicamente sulla scrivania dello stesso. Se infatti l'*Avvertenza* del *Saggio* indica la data del 25 settembre 1943 come termine del lavoro di stesura, subito dopo Gentile si mette a riguardare il testo de *La filosofia dell'arte* per licenziarne una seconda edizione. Lavoro che lo vedrà impegnato sino al 5 novembre 1943 e per il quale non avrà a correggere che citazioni e refusi di scarso conto. Cfr. G. Gentile, *Prefazione* in *La filosofia dell'arte*, Op. cit. , p. VIII.

211 In un processo di universalizzazione di fatto «[…] inintelligibile senza un particolare da universalizzare». In G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Op. cit. , p. 24. 'L'inossidabilità del particolare' presentato al capitolo II del *Saggio* è precipuamente, come si è visto, la qualità interna assegnata da Gentile al carattere trascendentale ed esposta nella VII lezione del corso 1942-'43, ovvero «Fondo della personalità» e, nell'VIII, «Il me stesso dentro di me» che già nella sua inattualità, nel suo risolversi come puro *conatus*, è comunque tensione dinamica, βία pura. Visto poi a posteriori, in quanto voluto, così come nel capitolo III di *Genesi e struttura*, esso è comunque, nella sua astrattezza, quell'«interno volere», cieco al mondo e alla vera unità, che «[…] in forma impropria e allotria è il circolo della sintesi propria dell'autocoscienza». In G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Op. cit. , p. 27. Ad anticipare le pagine del capitolo II e III del *Saggio*, sono però, unitamente alle lezioni universitarie, i fogli del manoscritto *La complessità del carattere e la concretezza dell'Io*, redatto fra 1931 e 1943. Al foglio 1 infatti Gentile annota: «A chi sfugge questa complessità in cui si concreta l'unità del carattere, sfugge la concretezza del carattere: e il mondo apparisce un caos di ombre vano. Né io senza gli altri; né (si badi) gli altri senza di me» e prosegue poi al foglio 2 «Il che non significa che la realtà sia l'unità e la differenza sia una semplice apparenza. Apparente la differenza se staccata dall'unità di cui essa è la concreta determinatezza: come irreale (all'ora, veramente, potenziale, astratta) è l'unità se essa non si

spontaneità (il sentimento) è l'oggetto di riflessione della coscienza nel suo realizzarsi come "coscienza del sentire" in quanto «[…] oggetto tra gli oggetti della coscienza stessa»,[212] tale oggettualità è compenetrata sempre più e risolve in sé, «[…] risolvendo il particolare nella universalità del suo principio»,[213] rendendo dunque attuale il sentire alla luce della riflessione sino ad annientare, sempre improficuamente, la propria particolarità.[214] Questa infatti, l'inattuale sentire, o sentimento *quo talis*, è «particolarità indistruttibile».[215] Tale irresolubile costituisce per l'individuo «[…] la sua unità nell'esistente e non consente che questa si volatilizzi in universalità possibile o meramente intelligibile, alla maniera delle vecchie entità metafisiche».[216] Il processo di universalizzazione risulta dunque una combustione inintelligibile senza un particolare che svolga il ruolo del combustibile (sentimento) e che bruciando lasci ardere l'intero processo, al fuoco del pensare che è riflessione e mediazione, affiancato da un altrettanto necessario comburente (sensazione); previo che la riflessione stessa non si stacchi dal sentire[217]. Questa la dialettica della individualità per la quale si rende davvero manifesta l'immanenza della comunità nell'individuo, «[…] il costituirsi dialettico dell'autocoscienza, è lo stesso formarsi della società trascendentale»[218]. Con essa non esistono, *realiter,* empirico e trascendentale insieme, perché, nel processo di universalizzazione, l'empirico è lo stesso trascendentale solo aggravato dal suo portato esperienziale. La società trascendentale, la quale raccoglie il noi dello spirito, è quindi così continuo e inverato «[…] nesso dialettico dell'alter con l'ipse».[219]

---

determina nel concreto delle differenze. Quindi la sostanzialità dell'individuo nella sua particolarità. Quindi il lato negativo (dolore) del dissolversi della particolarità. Quindi la *formido mortis.* Ma è nella natura stessa del particolare la sua transitorietà. Perché il particolare non c'è: è il determinarsi (immanente determinarsi) dell'uno (Io).» G. Gentile *La complessità del carattere e la concretezza dell'Io,* in Archivio della Fondazione Gentile, Serie 2 busta manoscritti veri e inediti.

212 *Ivi,* p. 23.

213 *Ibidem*.

214 Cfr. , p. 23.

215 *Ibidem*.

216 *Ibidem*.

217 Condizione che Gentile aborre e lascia "sospesa" nella pagina del *Saggio*. Se si fa riferimento però al concetto di corporeità, al corpo in quanto primo sentito del sentire, e alle pagine del capitolo XIII (e si ricorda la condizione metafisica assegnata dell'Autore al grado massimo di dolore in *La filosofia dell'arte* assieme al precedentemente citato frammento *La complessità del carattere e la concretezza dell'Io*), il motivo della deprecabilità che il filosofo assegna a tale iato. Esso infatti è la morte stessa dell'uomo, descritta nei termini della dialettica dell'individualità.

218 *Ivi,* p. 41.

219 *Ivi,* p. 42.

Insomma, per comprendere il sentimento, nel suo aporematico statuto logico di “quasi unità”(o senso, nella sua prima formulazione) e di effettiva unità (o a punto, sentimento, nella sua seconda e più completa formulazione) fra conoscenza immediata e punto di partenza per la cognizione riflessa, è necessaria una riconsiderazione del concetto concreto di astratto, dell'inattuale, e del suo ruolo all'interno della dialettica. La sola possibilità di concepire il sentimento, nella sua essenza di primitiva gradazione del pensare e, del pari, di intimo dialettico compiacimento di divenire, è dunque quella di renderlo intrinseco all'atto coscenziale in quanto vissuto metempirico dell'Io: ovvero di intenderlo come la particolarità più profonda dell'individuo[220]. Tale spontanea radicalità è ciò che agita e che garantisce *in nuce* l'unità stessa del Noi trascendentale, della società tutta, comportando però tre difficoltà, tre problematiche articolazioni di questo rinnovato statuto dell’alterità. In primo luogo *la vexata quaestio* di egoità e solipsismo. In secondo quello dell’agire in quanto inter-agire che è reale intra-agire con l’*alterius*, inteso nei suoi massimi estremi di violenza bellica e amore conciliantesi in un ‘attivo misticismo’, e in terzo luogo quello dello statuto dell’esperienza attualistica della non-esperienza, ossia dell’altro che non è affatto altro: della morte. In base a quanto sin qui avanzato, sono questi dunque i problemi e le riflessioni intimamente legate al riformato assetto del fondamento che inficiano il «nuovo» presente nel Saggio, ben prima, e molto più, di quanto non sia da registrare in merito al più volte ben ripercorso tematiche dell’immortalità o dell’umanesimo del lavoro (le quali figurano come, pertinenti, corollari di queste tre questioni). Si procederà ora alla loro disamina.

220 Proprio questo, come si è visto nel precedente capitolo, è precisamente l’invito fatto ai suoi studenti romani nel considerare l’impratichirsi del carattere durante le lezioni universitarie del 1942-’43.

Capitolo III

Articolazione e aporie del «nuovo»

Amare è vedere e sentire l'infinito nell'oggetto dell'amare:
ille mi par esse deo videtur[221]

3.1 Egoità e anti-solipsismo[222]

Le radici del «nuovo» scavano e si innervano all'interno del campo dell'alterità, consegnando un lascito, nell'opera del 1943, di tipo teoretico, tramite l'articolazione graduale delle tre dialettiche (del sentimento, del pensare e dell'individuo) e, parimenti, di tipo pratico, con la configurazione delle suddette dialettiche in una loro 'logica dell'azione'.

221 G. Gentile, *Tre pensieri sul sentimento sull'infinito e sull'amore*, Op. cit. , Foglio 1.

222 Per solipsismo si intende «[…] la dottrina o posizione filosofica secondo la quale il soggetto pensante deve, per necessità ad un tempo razionale ed empirica, affermare con certezza evidente la realtà di sé stesso, in quanto è pensante, ma *solamente* di sé stesso». Voce *Solipsismo* a cura di C. Mazzantini – D. Sacchi, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2010, vol. 16, pp. 10844. Onde evitare fraintendimenti, si utilizzerà qui la definizione elaborata da A. Pastore «Tutti gli esseri, tutte le cose, tutti i fatti della cosiddetta realtà non sono che prodotti e contenuti di coscienza del mio solo *ipse* (questo è il solipsismo)». In A. Pastore, *Il solipsismo*, Fratelli Bocca Editori, Torino 1924 , p. 2. La definizione data dallo studioso piemontese si rivelò un punto di riferimento per gli studiosi in lingua italiana, tanto da essere segnalato in bibliografia dallo stesso G. Calogero nella voce *Solipsismo* nell'Enciclopedia degli italiani, chiosando con la seguente considerazione: «Tutti, o quasi, coloro che si pongono dal punto di vista idealistico considerano infatti come necessario partire dalla posizione solipsistica, cioè dalla constatazione che ciò che si presenta al pensiero di chi si propone il problema della realtà è anzitutto il contenuto di quel pensiero: ma solipsisti sono poi soltanto coloro che, o negando la distinzione dell'io empirico dall'io trascendentale o non riuscendo altrimenti a risolvere il problema del significato delle altrui personalità, concludono nell'impossibilità di uscire da quella posizione iniziale». Consultabile in http://www.treccani.it/enciclopedia/solipsismo_%28Enciclopedia-Italiana%29/ Coevi al volume scritto da Pastore, o comunque similari nella disamina del tema, si stagliano quelli proposti nei suoi studi dal Varisco. Cfr. B. Varisco, *Paralipomeni alla conoscenza*, Bizzoni, Pavia 1905. Id. , *I massimi problemi*, Libreria Editrice Milanese, Milano 1910. Id. , Varisco, *Unità e molteplicità*, in «Rivista di Filosofia», 1, 1920. Id. , Varisco, *Linee di filosofia critica*, Signorelli, Roma 1925. Id. , Varisco, *Sommario di filosofia*, Signorelli, Roma 1928. A latere poi dello scontro di Gentile con il pensiero cattolico a cavallo degli anni Trenta, si iscrivono gli studi di Losacco e Mazzantini. Cfr. M. Losacco, *Intorno al solipsismo*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» XX, 1928. Id., *I fondamenti dell'oggettivismo*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» XXII, 6,1930. C. Mazzantini, *Idealismo e solipsismo*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» XXIX, 2, 1937. Per la complessa situazione di Gentile con la Chiesa cattolica, dal Concordato, alla messa all'Indice, sino alla possibile riconciliazione cfr. P. Simonecelli, G*entile e il Vaticano, LE Lettere*, Firenze 1997, e Id. G. Verucci, *Idealisti all'indice, Croce, Gentile e la condanna del Sant'Uffizio*, Laterza, Roma-Bari 2006. Per il rapporto di Gentile con la religione ebraica cfr. R. Faraone, Giovanni Gentile e la «questione ebraica», Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003 e P. Simoncelli, *«Non credo nenach'io alla razza». Gentile e i colleghi ebrei*, Le Lettere, Firenze 2013.

Torna così all'orizzonte il problema, sempre sopito ma mai del tutto rimosso, della consistenza reale di soggettività e oggettività; ovverosia il problema del solipsismo. Sin da *L'atto del pensare come atto puro* Gentile avvertiva la gravità della problematica che si poteva annidare all'interno dell'allora neonato sistema inerente la realtà dell'altro, dell'oggetto. Il filosofo forniva allora una concisa definizione di solipsismo alla fine del sottocapitolo 11, statuendone la distanza dall'idealismo attuale, affermando che «[…] il vero idealismo non può essere dunque solipsista, perché ha superato la posizione di solipsismo (concetto del mondo chiuso dentro l'*ipse* particolare)»[223].

Assieme a questa precoce *scusatio non petita*, è indicativo a tal proposito fare riferimento al ritorno di Gentile sul problema del solipsismo condotto a Pisa, nell'anno accademico 1915-1916 durante le lezioni finali del corso (alveo da cui dipartiranno i suoi *I fondamenti della filosofia del diritto*)[224]. Nella lezione XV, continuando la sua riflessione sulla storia della filosofia oltre Kant, chiede: «Prescindendo da tutto ciò che intuiamo e conosciamo, che cosa resta di noi? [affermazione di sé] […] ma questa stessa affermazione di sé […] nella sua pura identità con sé medesima, è vuota […]. Come semplice soggetto siamo niente»[225]. Ed era precisamente questa per Gentile la principale e nevralgica difficoltà in cui versava la filosofia postkantiana andando poi ad inficiare anche l'oggetto stesso del pensiero, l'alterità *quo talis*. Ed ecco infatti che durante la lezione XVIII Gentile presenta l'accusa mossa agli idealisti:

> Si dice: Voi idealisti, in fondo, siete solipsisti cioè non sapete concepire come reali veramente se non voi medesimi nella individualità chiusa della vostra coscienza; tutti gli altri intorno hanno valore in quanto si rappresentano dentro di voi, nella vostra coscienza come enti dotati di valore, e hanno il valore che voi nella vostra coscienza riuscite ad attribuire loro: una realtà a cui si debba piegare la vostra individualità, una verità a cui si debba rendere omaggio dalla nostra mente individuale voi non riuscita a concepirla, non la potete giustificare[226].

223 G. Gentile, *L'atto del pensare come atto puro*, Op. cit. p. 24.
224 G. Gentile, *Introduzione alle lezioni di filosofia 1915-1916*, In Archivio della Fondazione Gentile, busta contenete le *Lezioni pisane del 1915-'16* (G. Gentile, manoscritto e dattiloscritto) 215 pp. La stesura del dattiloscritto ad uso dello studentato (poi ricorretto da Gentile) è ad opera di F. Collotti. nell'indicare il numero delle pagine si farà riferimento alla versione dattiloscritta.
225 G. Gentile, *Introduzione alle lezioni di filosofia 1915-1916*, Op. cit. p. 173.
226 *Ivi*, p. 211.

Ebbene questa per Gentile è un'accusa ingenerata dalla paura, un vero e proprio sproposito, dacché l'io trascendentale è pura universalità, nel cui profondo dantescamente «[…] s'interna | legato con amore in un volume | ciò che per l'universo si squaderna»[227], amore che è l'attività sintetica a priori dello spirito la quale regge la realtà dall'universo alle stesse impressioni sensibili.

Il problema teoretico veniva poi ulteriormente inibito dall'orizzonte del sistema in *Teoria generale*. Gentile poneva la questione con il seguente interrogativo: «Come mantenere l'infinita unità dello spirito, data questa necessità di trascenderla con una molteplicità di persone?»[228]. Tale quesito, tutto fuorché un'autocritica, sottendeva alla effettiva preservazione dell'impianto monistico dell'attualismo tramite uno slittamento concettuale capace di garantire coerenza al sistema e difesa dalle accuse di solipsismo. La domanda gentiliana trovava la sua prima risposta rovesciando l'interrogativo sullo statuto da assegnare alla "persona".

L'alterità presentata da Gentile era infatti riconducibile ad una molteplicità astratta, tale molteplicità, una volta guardata nella sua concretezza, altro non era che l'unità dello spirito. La stessa affermazione «L'altro è semplicemente una tappa attraverso la quale dobbiamo passare»[229] non è dettata da un esplicito intento solipsistico[230] di relegare l'altro a

227 Dante, *Commedia, Paradiso,* XXXIII, 85-87.
228 G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Op. cit. , p. 85.
229 *Ivi*, p. 16.
230 Quanto ad un proponimento della dottrina solipsistica *quo talis*, solo se si esclude il penultimo capitolo degli *Sceptica* del Levi, in cui si può ravvisare un certo cedimento, subito ricorretto, non v'è produzione in lingua italiana delle prime decadi del Novecento che possa riconoscersi in un pensiero filosofico -fondato ed articolato- dichiaratamente solipsista (oltre, certo, allo spregiudicato percorso teoretico avanzato da J. Evola nei suoi scritti degli anni Venti. Cfr. nell'ordine: J. Evola, *L'individuo e il divenire del mondo*, Mediterranee, Roma 2015, Id. *Saggi sull'idealismo magico*, Mediterranee, Roma 2006, Id. *Teoria dell'individuo assoluto*, Mediterranee, Roma 1998. Id. *Fenomenologia dell'individuo assoluto*, Mediterranee, Roma 2007), Cfr. A. Levi, *Sceptica,* La nuova Italia, Firenze 1921. Si vedano poi dello stesso autore le repliche a tergo alla ricezione della sua opera Cfr. Id. , *Come ricostruire la storia,* in «Rivista pedagogica» 1930 e Id. , *Scetticismo e solipsismo*, in «Archivio di filosofia» 1931. A seguito poi dell'affievolirsi dell'influsso idealistico in Italia, decade progressivamente la sensibilità e l'interesse degli stessi critici del solipsismo: ci si avvia così alla sua sistemazione storico-filosofica. Cfr P. Piovani, *La conclusione del solipsismo,* in «Giornale critico della filosofia italiana» II, 1949. AAVV, *Il Solipsismo*, in «Archivio di filosofia» II, 1950. I. Sciaki, *L'io e i molti io e il significato dello spirito come atto* in «Giornale critico della filosofia italiana» 1956. A. Fieschi, *Saggio sul trascendente e sul trascendentale, ovvero contro il solipsismo*, Cedam, Padova 1958. Un recente studio, incentrato invece più sulla speculazione teoretica che non sulla ricostruzione storiografica (della quale tanto Calogero nella voce

non senso quanto, *a fortiori*, lo sprone stesso dato dalla dialettica nell'abbattere la diversità empirica: risolvendo la persona astratta nella persona concreta.

Con ciò, quindi, secondo Gentile, l'altro non svaniva, non si nullificava in seno all'Io assoluto. «Non si creda tuttavia che il concetto di questa più profonda personalità, della Persona che non ha plurale, escluda ed annulli affatto ogni concetto dell'io empirico.»[231]. Tale l'accento posto da Gentile sul concetto di vera «persona» e sullo statuto riservato a tutti gli individui empirici considerati quali "altri" astratti dall'io individuale empirico del percipiente e dall'Io trascendentale[232]. Quest'ultimo veniva infatti presentato come «Noi trascendentale, che solo è soggetto vero della nostra esperienza, e quindi è il solo vero Noi»[233]. Tutto era incentrato dunque su un tipo di alterità[234] quale oggettivazione dell'atto (l'altro "rispetto" all'*actio*) nella considerazione che «[…] l'oggetto irrelativo al soggetto è un non senso»[235]. Gentile poteva così affermare, di contro a chi lo tacciasse di astratto soggettivismo, che il soggettivismo dell'attualismo «[…] non vuol dire già, come corre ad immaginare spaventato chi s'affidi al pensiero volgare, che la realtà sia illusione soggettiva; chè la realtà è vera realtà, e realtà solidissima, ripeto, in quanto è lo stesso soggetto, l'Io.»[236].

In seguito alla pubblicazione di *Teoria generale dello spirito* e dei due volumi del *Sistema di logica*, nel 1924 A. Pastore, redasse il suo *Il solipsismo*, presentando le sue tesi come auto-diagnosi di un ex-malato[237], e concependo il solipsismo in più passi come una

enciclopedica su citata, quanto Del Noce, lamentavano l'assenza) è quello di C. Crosato, *Dialogare con il solipsista. Dall'élenchos all'intersoggettività*, Studium, Roma 2015. Su Guido Calogero si faccia riferimento all'ampio e dettagliato studio monografico di S. Zappoli, *G. Calogero (1923-1942)*, Edizioni della Normale, Pisa 2011.

231 *Ibidem*.

232 «L'altro da noi non è tanto altro che non sia noi stessi. E si ponga sempre a mente, che il Noi di cui convien parlare, non è l'empirico (né come il composto scolastico di anima e corpo, né come puro spirito) ma il vero Noi trascendentale». *Ivi*, p. 43.

233 *Ivi*, p. 36.

234 «[…] pensando l'uno si pensa l'altro; e il concetto dell'uno contiene pure in qualche maniera l'altro». *Ivi*, p. 89.

235 *Ivi*, p. 88.

236 *Ivi*, p. 253.

237 «[…] ha minacciato di essere, per breve tempo della mia vita interiore, la mia malattia. Fortunatamente ho potuto curarmi e guarire». In A. Pastore, *Il solipsismo*, Op. cit. , p.12.

patologia[238], una «[…] vegetazione crittogama sorta sul tronco malato del soggetivismo assoluto»[239], denunciando nella sua articolata monografia una connessione, seppur flebile, fra attualismo ed il solipsismo. Quello di Pastore è un lavoro 'pionieristico', specialmente se lo si legge nel suo aspetto volto ad analizzare il tema dell'intersoggettivà nell'attualismo, e sarà la base per le successive critiche fatte a Gentile da E. Castelli e da Lopez De Onate. Secondo Pastore per il solipsista, dato il solo io pensante quale presupposto fondante della totalità della conoscenza, la realtà altro non è che l'identificazione del reale con il suo io individuale. La formula[240] è fissata nell'asserto che egli ritiene essere il fulcro basilare della dottrina solipsistica «*io solo penso, dunque, io solo sono*»[241].

Pastore evidenziava di seguito la colossale differenza tra il primo ed il secondo dato che il solipsismo «[…] respinge l'idealismo attualistico in quanto nega il diritto di passare dal mio soggetto individuale a un soggetto assoluto a un Io trascendentale»[242]. Pur considerato questo netto punto di distinzione, il filosofo piemontese trovava anche l'unico vero punto di congiunzione possibile fra attualismo e solipsismo: la concezione dell'inerzia dell'oggetto (l'astratto intesto eleaticamente). A detta di Pastore quindi «[…] il soggettivismo attualistico è in certo modo un solipsismo cripitico»[243]. Se il solipsismo infatti è un derivato estremo del soggettivismo, e non v'è valore di identità tra di esso e l'attualismo, tuttavia rimane *de iure* la possibilità di degenerazione dell'attualismo (in quanto teoria soggettivistica) in una dottrina solipsistica[244].

238 «[...] sento che pel suo esaltato solitarismo va esercitando un fascino pericoloso sulla gioventù e minaccia di produrre una specie di malattia». *Ivi*, p. 7.
239 *Ivi*, p. 1.
240 Il sistema del solipsismo è difatti quasi assente e riconducibile a quest'unica formula come affermato da Pastore nella *Conclusione* dell'opera. *Ivi*, p. 250.
241 *Ivi*, p. 26.
242 *Ivi*, p. 177. Nella stessa pagina Pastore negherà poi la teorizzazione della realtà come «[…] limite claustrale del pensiero» sulla falsa riga di quanto esposto in *L'atto dello spirito come atto puro*, Op. cit. p. , 188.
243 A. Pastore, *Il solipsismo*, cit. , p. 185.
244 Ciò detto, va tenuto conto del vivo piglio polemico che pervade l'intera opera. L'autore non sarebbe certo stato clemente e così accorto nel precisare tale affermazione se fosse stata sua reale intenzione tacciare l'attualismo di solipsismo, ovvero di «[…] monismo soggettivistico idealistico spinto all'estremo». *Ivi*, p. 250.

Nel 1933 E. Castelli, nel suo contributo[245], riprende in parte gli esiti promossi dieci anni prima da Pastore riguardo al solipsismo empirico per poi approfondirli sì da muovere una dura critica all'idealismo, ed in particolar modo all'attualismo di Gentile (non considerando seriamente il mutamento di accento avvenuto due anni prima). La persona dell'attualismo, nota Castelli, non è un soggetto particolare ma *«Persona* [...] infinita e assoluta»[246]. Secondo Castelli, il solipsismo non pone tanto in discussione la molteplicità dei soggetti empirici quanto il logico «[…] parlare di molteplicità di soggetti razionali [...], poiché la razionalità è una»[247]. Con questo taglio dato al solipsismo, si sposta l'attenzione così dal percepito al percipiente: la questione non ineriva più il possibile onirismo del soggetto, l'effettiva realtà dei percepiti, ma sull'autenticità dei pensanti altri da lui. Il tema, così proposto, è quello di un solipsismo di natura trascendentale: «[…] come sia concepibile una molteplicità di soggetti fenomenici conoscenti, quanto il conoscente non può che essere uno (lo Spirito) non si vede chiaro»[248]. L'elemento veramente conoscitivo è quindi unico; l'altro, il percepito, è soggettività trascendentale, indistinguibile dalla conoscenza del soggetto stesso, così: «[…] l'universale concreto si sostituisce tanto all'astratto universale quanto all'individuo astratto nell'attualità del pensante perché e l'uno e l'altro si unificano nell'atto stesso del pensare»[249]. Portando alle estreme conseguenze la sua interpretazione dell'Io di Gentile, Castelli può quindi affermare che nel solipsismo trascendentale instaurato dall'attualismo la molteplicità delle coscienze individuali scompare completamente risolta nella *coscienza dell'individuo*[250]. La realtà tutta non è che il sogno di un Pensare impersonale.

> Questo *soggetto trascendentale* […] per il Gentile si identifica con la realtà stessa che esso costituisce come tale («atto in atto»), non può respingersi una qualifica di solipsismo, quando essa non voglia significare altro se non che è ammessa una sola soggettività, quella trascendentale[251].

245 E. Castelli, *Idealismo e solipsismo e saggi critici*, Angelo Signorelli Editore, Roma, 1933.
246 E. Castelli, *Idealismo e solipsismo e saggi critici*, Op. cit. , p. 17.
247 *Ivi*, p. 20.
248 *Ivi*, p. 21. Specificando poi: «[…] non essendo possibile pensare che l'unità del pensiero sia divisibile nella molteplicità dei soggetti empirici» . *Ivi*, p. 22.
249 *Ivi*, p. 47. Quanto esposto risulta, *mutatis mutandis*, la stessa obiezione posta in più luoghi da Gentile all' "idealismo empirico" di Berkley.
250 Cfr. p. 48.
251 *Ivi*, p. 48.

Differentemente da Castelli, il Lòpez, nel 1939, avvedutosi che qualcosa era cambiato nell'impianto attualistico, muove dalla considerazione dell'attualismo quale solipsismo trascendentale, ma aggiungendovi che «[…] un siffatto solipsismo si potrebbe dire sussistente per definizione, non appena si ponga la trascendentalità.»[252]. Ogni qual volta si fondi una conoscibilità dovuta ad un'unica razionalità garante delle condizioni dell'esperire si sarebbe all'interno, secondo le premesse di Castelli, di un sistema sfociante nel solipsismo trascendentale. Nel caso di Gentile, continua Lòpez, l'accusa diverrebbe così estesa da perdere il proprio significato. Il vero solipsismo, problematico in quanto tale è, e rimane, solo il solipsismo empirico: il rischio in cui si incorrerebbe modificando, discutibilmente, la definizione di questo concetto filosofico è infatti quello di proporre un inutile ἅπαξ εἰρημένον che ingigantisca il significato del termine, sino a svuotarlo. Il solipsismo concettualmente, a detta del Lòpez, fa riferimento al soggetto unico in quanto soggetto-sostanza[253] e non in quanto soggetto-*funzione*[254], quale quello dell'attualismo, visto come un *processo costitutivo*, sempre in relazione. Il vero problema, continua il Lòpez, radicato ed insito nella filosofia gentiliana, è il «[…] rapporto [...] tra *individuo umano* e *soggettività trascendentale*»[255]: solo chiarendo (preferibilmente da parte di Gentile stesso[256]) questo nesso, ovvero riportando la questione sugli stessi fondamenti dell'attualismo, sarebbe poi possibile poter discutere di eventuali accuse di solipsismo. La questione non può quindi essere certo risolta con la semplicità riduttiva impiegata, a detta del Lòpez, da R. W. Holmes nella sua opera[257]: considerata troppo parziale e di povera indagine nel vasto sistema del Gentile[258]. La critica del Lòpez è ben mirata e riporta l'argomento precisamente nel cuore del quesito posto da Gentile a partire da *Teoria generale dello spirito*. È il

252 F. Lòpez De Onate, *Attualismo, solipsismo protagorismo*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», fasc. 3-4, 1939, p. 219.

253 «[…] Come soggetto-sostanza concepiscono il soggetto tutti i sostenitori del solipsismo dal Burnet in poi, nella storia della filosofia». *Ibidem*.

254 *Ivi*, p. 221.

255 *Ibidem*.

256 E con una «[…] preliminare ampia critica interna». *Ivi*, p. 224.

257 Cfr. la curiosa disamina operata da R. W. Holmes, *The idealism of Giovanni Gentile*, Mac Millian Company, New York 1937, pp. 111-120.

258 «[…] se può essere esatto considerare il *Sistema* l'opera principale del Gentile (come altri ritiene invece che principale sia la *Teoria generale*) non è altrettanto esatto ritenere che si possa esporre tutto quel pensiero, ossia quel pensiero nella sua compiutezza ed organicità, facendo a meno di tener conto delle altre opere del Gentile.». In F. Lòpes De Onate *Attualismo, solipsismo protagorismo*, Op. cit. , p. 215.

rapporto tra individuo particolare e soggettività trascendentale a poter dare cognizione dell'attualità dei vari Io empirici.

Si può dunque ben intendere quale fosse l'interesse di Gentile a tornare sul tema[259], così da enucleare, e chiarire, in cosa consistesse il nesso fra Io empirico ed Io trascendentale, nel quadro complessivo della società. Se si pone alla mente la logicità dell'agire in quanto espressione del volere, inteso come rovescio pratico del ponimento proprio all'autocoscienza nel suo realizzarsi (definito nelle prime pagine del *Saggio* come: «logica dell'azione»[260]), la necessità insita nell'operare morale, è propriamente lo sviluppo dialettico della singolare implementazione dei vari caratteri (proprio ad ogni singolo) unificati nel vivere sociale tramite l'atto trascendentale del volere (che reca in sé «una trascendentale socialità»[261]), nel continuo «[…] urto […] con gli altri per tenere fede a sé stesso»[262], esprimendo il proprio coraggio civile.

Gentile, nel formulare il proprio sistema, sino agli anni Venti, lasciava quindi *perplexae,* ma non *confusae,* due configurazioni di astratto, consentendo di pensare la nullità dell'astratto astrattamente inteso assieme al suo concepirlo concretamente. Era questo un tentativo di preservazione del monismo attualistico dinnanzi alla questione dell'intersoggettività, cercando di garantire al contempo la sopravvivenza dell'*alter*: quest'ultimo così non sarebbe svanito annullandosi nell'Io assoluto. Tenendo fermo l'atto

259 Gentile, pur delineando i contorni dell'egoità rinnovata, non affronta esplicitamente il problema del solipsismo nel *Saggio*, come aveva fatto precedentemente in altre opere, salvo avanzare i riferimenti già esposti in merito all'egoità, alla solitudine e all'impossibilità di eliminare l'altro. Il tema è pero discusso in modo strutturale in un frammento dei primi anni Quaranta intitolato *Note sul problema dell'altro e il diritto*. Al foglio 1 del manoscritto infatti si legge «[…] l'accusa di solipsismo che si muove all'idealismo, deriva dall'astrattezza dell'*altro* che gli si domanda. […] ogni alterità è oggettività non come assoluta e radicale oggettività, bensì come oggettività che pone (si risolve) nella soggettività». E al foglio 6 l'interrogativo sulla differenza fra un semplice pensato in quanto fatto e l'alterità in quanto altro io è così posta: «E perché si pone come altro Io e non come semplice altro? L'altro è sì noi-parte essenziale di noi, in quanto la coscienza di sé coglie il sé come Io (che non è lo stesso che cogliere il sé come semplice oggetto), come volere: volere determinato effettivo, un dato volere: quindi voluto». Per arrivare poi al punto preciso della questione ai fogli 7-8: «Perché questa discriminazione dell'oggetto in semplice oggetto (natura) e oggetto voluto (spirito)? Questo è il punto. La discriminazione è differenziamento dell'oggetto della coscienza in quanto la coscienza è *coscienza* e *autocoscienza* ma è coscienza dell'oggetto ed è coscienza del soggetto che pone l'oggetto, ossia dell'oggetto come posizione del soggetto: è, essa stessa, dell'astratto oggetto e dell'oggetto concreto. L'oggetto concreto è l'oggetto posto dal soggetto: ossia dalla praticità dell'Io. Perciò dal punto di vista pratico -della concretezza - l'oggetto è Io: è l'altro come Io. Non volere, ma voluto. Il conoscere si palesa volere, in quanto c'è il voluto: il diritto. l'altro come Io». G. Gentile, *Note sul problema dell'altro e il diritto*, in Archivio della Fondazione Gentile, Serie 2 manoscritti vari e inediti.

260 F. Lòpes De Onate, *Attualismo, solipsismo protagorismo*, Op. *cit.* , p. 8.

261 *Ivi*, p. 32.

262 *Ibidem*.

del pensare come αὐτόκτισις, quale punto archimedeo del sistema, erano allora da considerarsi inefficaci le accuse di solipsismo (empirico), in quanto l'egoità trascendentale gentiliana si presentava come una 'funzione', un processo, e non *substantia* determinata.

Con l'introduzione della dialettica del sentimento si apre però un rinnovato scenario in merito allo statuto assegnato agli Io empirici. Il sentimento infatti, quale antecedente inattuale dell'atto, è soggettività immediata e internamente dialettica; esso è intrinseco alla coscienza tanto da esserne il fulcro mai negabile, una *in-quidditas* che rivela tutta la peculiarità del singolo e la sua reale dinamicità nella posteriore riconoscimento che ne attua il pensiero. Ecco dunque l'apporto data alla nuova configurazione dell'attualismo: con la rilevazione di un'anteriorità dinamica rispetto al fondamento inconcusso (quasi una vera e propria contro-fondazione) viene ulteriormente valorizzata e resa attualmente reale, nella sua 'attuale inattualità' la radicalità che contraddistingue "gli altri", gli Io empirici, i caratteri nella loro primitività. Ma al contempo, l'egoità cosciente si metafisicizza, data la sua posposizione. Tale indeterminato proprio ad ogni singolarità viene infatti processualmente e necessariamente unito nella vita interiore dell'individuo trascendentale (Noi trascendentale) il quale si determina non in quanto varietà (molteplice) ma in quanto *societas*, ovvero: lasciando inalterato il fondo oscuro, proprio di ogni singolo operandovi, a sua volta, come un altro.

Con la dialettica della individualità -retta dalla dialettica del sentimento- e la logica dell'azione ad essa sottesa, la comunità, quale totalità, è resa dunque immanente nell'individuo costituendo così un'intra-soggettività al posto di un'intersoggettività. L'individuo infatti (sorta di albero nutrito e garante delle proprie radici monologiche e monodirezionate dal loro spontaneo e semplice *conatus*), nel suo crescere, supera le singolarità nella società (quale dialettica sintesi dell'*ipse-alter*) nel suo continuo divenire 'totalmente' altro da sè. Ma così facendo l'attualismo (da quella sua iniziale posizione di assoluto soggettivismo) con la valorizzazione data al momento dell'oggetto in quanto momento reale, per fuggire dal solipsismo empirico (così come da un monadologismo come quello di Varisco) e dal solipsismo trascendentale, pare dunque recare implicitamente, una scivolosa matrice sub-obiettiva, per la quale la potenza è anteposta all'atto.

3.2 Mistica della guerra e dell'amore

La riflessione condotta sul sentimento negli anni Trenta, oltre alla ricalibratura dell'astratto in ambito antropologico, ha il suo degno corollario nella lettura (e nel vissuto) dell'allora coeva esperienza bellica così come riscontrabile nel capitolo X di *Genesi e struttura della società*, nella fattispecie del sottocapitolo 6, intitolato *La guerra*. Difatti l'operare della soggettività ha, come si è visto, sin dal suo primitivo *conatus*, una caratterizzazione sociale (data dall'intendere verso l'alterità), il quale, nel suo grado di massima inclusività, porta alla costituzione della società trascendentale e di quella empirica. Diversamente, l'alterazione del riconoscimento causata dallo iato fra le dialettiche del sentire e del pensare rovina nel massimo grado di esclusione: nella lotta che è sempre lotta fratricida in quanto scontro di soci-prossimi. Ecco dunque che negli anni drammatici dello sconvolgente secondo conflitto mondiale, Gentile, in questa esiziale pagina del suo *Saggio*[263] vede la guerra come solo uno tra i possibili «[…] modi di superare l'opposizione»[264] dell'originaria dialettica trascendentale, il cui fine empirico è la soppressione «[…] della forza per cui possono persistere le ragioni della contesa»[265], ma non della totalità dell'altro in quanto momento in sé reale: essa infatti, persino nella sua più bruta barbarie, non risponde ad un «[…] inumano desiderio di solitudine»[266]. Il fine, la vittoria, rimane dunque in tutta la sua aporematicità nell'incessante logica realizzazione di un ordine senza termine in cui la "guerra totale" può essere senz'altro dichiarata e combattuta strenuamente ma senza poter e dover pretendere di riuscire ad *eliminare* completamente quello che si vuol definire come il 'nemico'. A rigore, nella sua brevità, il sottocapitolo va a riprendere, e a dare rinnovata e viva linfa, attraverso il 'nuovo fondamento dell'alterità', alla riflessione condotta attorno al concetto di guerra[267] che il filosofo aveva esposto nel suo scritto del 1914, intitolato *La filosofia della guerra*[268]. In

263 L'importanza di questo breve sottocapitolo è determinante per la rilettura degli interventi gentiliani durante la seconda guerra mondiale, come nel caso di *Giappone guerriero* e dello stesso celebre discorso tenuto in Campidoglio.
264 In G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Op. cit. , p. 104.
265 *Ibidem*.
266 *Ibidem*.
267 Cfr. R. Pertici, *Filosofia militante. Giovanni Gentile*, in (a cura di) M. Isnenghi e D. Ceschin, *Gli italiani in guerra: conflitti identità memorie dal Risorgimento ai giorni nostri*, UTET, Torino 2008, voll. III, tomo I, pp. 326-332.
268 G. Gentile, *La filosofia della guerra*, in G. Gentile, *Guerra e fede*, Opere XLIII, Le Lettere, Firenze 1989. Lo scritto fu inizialmente redatto per le due conferenze di Palermo e di Firenze, dell'11 ottobre e del 22 novembre del 1914, per poi essere dato alle stampe nel medesimo anno. Cfr. Avvertenza, di H. A.

esso, il richiamo alla totalità dato dal nesso teologico-politico rischiava di schiacciare e di rendere del tutto inefficace l'uso del tema dell'amore quale rovesciamento della lotta.

Nelle pagine di questo breve «[…] testo dal valore quasi programmatico»[269], Gentile introduceva tre possibili tipologie di "conflitto" (propri alla riflessione europea, e occidentale in genere), recanti tre rispettive impostazioni al problema: la prima, metafisica, la seconda di tipo empirico e una terza di carattere storico. Anzitutto è presentata quella eraclitea (sulla quale Gentile «[…] si era esercitato sin dal corso palermitano del 1907-1908»[270]), che vede la "buona" guerra «πατήρ»[271] di tutte le cose e di queste al contempo «βασιλεύς»[272]. Una conflittualità che è origine del reale e che lo governa quale principio «immanente ed eterno»[273] secondo il suo λόγος. L'altro aspetto della guerra, empirico, è quello kantiano del *Per la pace perpetua*: quale «[…] metodo di risoluzione violenta dei conflitti internazionali»[274]. Tale lotta è un mero «fenomeno sociale»[275], un concetto astratto di conflitto che per Gentile rimane sconnesso dal fatto storico in atto, e va quindi criticato a causa dell'ambiguità datane da un pensato che raccolga in sé la molteplicità di pensati, relati fra loro solo da un attributo oggettivo: questo aspetto della guerra andava dunque "corretto". La motivazione addotta è di carattere gnoseologico: conoscere è porre ciò che già non era. La critica mossa a Kant si rifà dunque alla critica dell'intellettualismo e dell'astratto oggettivismo cognitivo: la teoria kantiana, sulla guerra, è per Gentile una formulazione inattuale. Per l'attualista infatti è impossibile comprendere un concetto «[…]

Cavallera, p. 3 nota 1.

269 F. Meroi, *Croce, Gentile, la guerra* in *Croce e Gentile, la cultura italiana e l'Europa*, Treccani 2016 http://www.treccani.it/enciclopedia/croce-gentile-la-guerra_(Croce-e-Gentile)/.

270 G. M. Barbuto, *Gentile e il nichilismo, in Croce e Gentile, la cultura italiana e l'Europa*, Treccani 2016, http://www.treccani.it/enciclopedia/gentile-e-il-nichilismo_(Croce-e-Gentile)/.

271 Diels Kranz 22 b 53. Cfr. E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, Parte prima, vol. IV, *Eraclito*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1968, pp. 99. Per l'interpretazione eraclitea di Gentile si veda il suo G. Gentile, *Eraclito, vita e frammenti*, Le Lettere, Firenze 1995, p. 195. Sulla dibattua tradizione interpretativa -anche italiana- in merito al problema dell'aspetto 'politico' e sociale dell'opera di Eraclito si veda E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, Parte prima, vol. IV, *Eraclito*, Op. cit. , pp. 379-381 e seguenti.

272 *Ibidem*.

273 Cfr. G. Gentile, *La filosofia della guerra*, Op. cit. , p. 3.

274 *Ibidem.* Tale "metodo" trova eco, grazie all'influenza del kantiano Kiesewetter, nella riflessione clausewitziana: la guerra è prassi alternativa per la prosecuzione della politica. Cfr. C. Von Clausewitz, *Vom Kriege*, F. Dummler, Berlin 1832, p. 28. Il testo di Clausewitz reca due famose definizioni di guerra. Gentile nel 1943 riprenderà la prima, inerente lo scontro di volontà, nel *Discorso agli italiani* e in *Genesi e struttura della società.*

275 G. Gentile, *La filosofia della guerra*, Op. cit. , p. 5.

se non come la coscienza che lo spirito ha del suo proprio atto».[276] Un concetto non può dunque che inerire un determinato momento spirituale, e storico, nella sua propria singolarità. Terza fisionomia in esame è quella datane da Fichte nei suoi *Discorsi alla nazione tedesca*, teorica di una guerra determinata inerente l'agito del soggetto attuantesi nell'acquisizione della coscienza di sé. Rilevata questa triplice connotazione, Gentile riteneva che il concetto di guerra fosse informato dai seguenti filosofemi: il primo, l'unità e opposizione dei contrari, in cui si scandisce il ῥυθμός dello spirito, e il secondo, la costanza infinita di tale scansione[277].

«[…] Non ci sono due guerre, una in cielo e una in terra»[278], nel dispiegamento dialettico infatti, aspetto metafisico e fatto storico sono un unico atto dacché «[…] l'idea non è che l'effettività dello stesso reale»[279], e la vita stessa del mondo può definirsi come guerra: «[…] si tratta […] di uno sforzo in cui tutto, il Tutto, è impegnato: di un atto assoluto»[280]. La medesimezza fra atto assoluto e dovere, in virtù della sua categoricità, importava dunque che quest'ultimo fosse la realtà stessa nel suo compiersi: «Il mondo è tutto lì: nell'atto morale»[281]. La guerra è quindi il «solo dovere»[282] dell'uomo[283]. La "grande

276 *Ibidem*.

277 Il filosofema del πόλεμος eracliteo è pienamente integrato nell'attualismo. Eraclito stesso assurge a filosofo *quo talis* dell'Occidente, grazie alla forza del suo "logo": alla fiducia data alla potenza del pensiero. La medesima fede è difatti per Gentile il grande presupposto del "fatto" del pensiero sin dal primo paragrafo di *L'atto del pensare come atto puro*. Tale fiducia sarebbe stata la molla di Eraclito per il suo superamento dell'esperienza nel metempirico, nell'Uno che «[…] è fuoco […] monade suprema: la materia cioè che non è né questo né quello, ma la cui essenza sta tutta nel divenire, e passare dal non essere all'essere e viceversa». In G. Gentile, *Eraclito, vita e frammenti*, Op. cit., p. 226. La lettura gentiliana di Eraclito tende a risolvere l'essere nel divenire, nell'identità degli opposti contrari, in un'armonia fenomenologicamente intelligibile e sfociante nell'Uno. Il limite dell'efesino è aver schiacciato la guerra a mera oggettualità inerte del pensiero. Essa infatti «[…] non è quella che ci apparisce fuori nel contesto armonico della natura […] ma quella che si combatte nell'atto stesso che la si avverte nell'animo nostro». In G. Gentile, *La filosofia della guerra*, Op. cit., p. 6. È questa la «[…] grande guerra dell'universo», nata dalla originaria unità sintetica: l'Io stesso non combatte che con il suo essere *alterius* a sé medesimo. *Ivi*, p. 7. Le guerre storiche sono così l'aspetto simultaneo di questa trascendentale medesimezza, in quanto «[…] L'altro è il nostro altro: volontà onde si viene determinando il contenuto della nostra volontà, nello svolgimento storico». In G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Op. cit. , p. 117. Insomma, l'ἀρχή dell'efesino viene riconiato in una sorta di "guerra trascendentale" scaturente come fondamentale medesimezza che si invera nella diversità del molteplice.

278 G. Gentile, *La filosofia della guerra*, Op. cit. , p. 9.

279 *Ibidem*.

280 *Ivi*, p. 12.

281 *Ibidem*.

282 G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Op. cit. , p. 65, cfr. nota 1. Il richiamo alla suddetta opera è indicato dallo stesso Gentile.

283 Si palesa anche qui, in Gentile, secondo De Giovanni, «[…] l'aspetto di riformatore politico-religioso che ha accompagnato il suo stile di pensiero, e lo ha condotto a determinate scelte tematiche, storiografiche e politiche, tagliate sulla storia italiana in cui […] visione attivistica e salvifica della guerra sono un tutt'uno». In B. De Giovanni, *Giovanni Gentile*, in *Il contributo italiano alla storia del Pensiero* –

guerra", alla quale dunque Gentile allude, è il moto dialettico interno all'*actio* (e solo per forme storicamente determinate può essere considerata come "piccola guerra"): questa, nel suo essere evento storico pensato, dovrà risolversi nell'opposizione originaria di Io e non-Io. Inneggiare alla guerra è da considerarsi dunque «[…] cinismo ignobile d'esteta grossolano»[284] ed osannare o sofisticheggiare demagogicamente il suo concetto è un bieco svilimento[285]. L'ostilità *intra homines* sorge infatti per Gentile da un fraintendimento pratico (richiamato nel sottocapitolo del *Saggio* con il termine "dissenso"), dacché «[…] la guerra è l'instaurazione della pace, risoluzione di una dualità o pluralità del volere unico, la cui realizzazione è immanente nel conflitto»[286]. Eppure, nella sua erronità, la guerra per Gentile può giungere ad un aspetto ieratico[287] dacché «[…] la buona volontà liberatrice non può nascere se non dalle dure conseguenze degli errori. Cristo suppone Adamo»[288]. La guerra dunque arride al vincitore in quanto volto transeunte della verità immanente[289]. Nello specifico dunque l'espressione della volontà bellica, mostrerebbe che la logica sottesa alla volontà di A non sarebbe riconosciuta da B (e viceversa) «[…] perché ciascuna di coteste volontà non ha coscienza della propria particolarità e si sforza di realizzarsi come universale: e cessa, quando cessa, perché si risolve in una volontà dimostratasi, mediante il conflitto, universale»[290]. Il belligerante dunque, non dovendo provare πάθος nei riguardi dell'altrui volontà, è spronato alla guerra sacrale (sic!) nella massima *devotio*, in quanto essa è «[…] castigo di Dio»[291].

Filosofia, Treccani 2012. http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-gentile_(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Filosofia)/.

284 G. Gentile, *La filosofia della guerra*, Op. cit. , p. 13.

285 Ciò è quanto, in breve, trapela dalla continua ed aspra critica che Gentile muove ai nazionalisti, agli animi dannunzianamente esaltati e all'irrazionalismo futurista.

286 G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Op. cit. , p. 72.

287 La guerra, vista dal Gentile «[…] teologo politico e [...] riformatore religioso-civile», va traslata nella pura logicità e considerata quale dialettica fra autocoscienze delle quali la parte in errore, nella sconfitta, lascia la testimonianza del vero al vincitore. In F. De Giorgi, *Gentile, il modernismo e la religione*, in *Croce e Gentile, la cultura italiana e l'Europa*, Treccani 2016 http://www.treccani.it/enciclopedia/il-modernismo-e-la-religione-gentile_%28Croce-e-Gentile%29/ .

288 G. Gentile, *La filosofia della guerra*, Op. cit. , p. 14.

289 Data la caratura morale e il posto assegnato alla guerra nell'idealismo attuale, Gentile ha modo di impiegare anche la categoria di "giustizia" e da questa «[…] arrivare a richiamare, di fatto, l'antica idea di 'guerra giusta' – con tutte le risonanze di carattere religioso che essa reca con sé». In F. Meroi, *Croce, Gentile, la guerra*, Op. cit.

290 G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Op. cit. , p. 72.

291 G. Gentile, *La filosofia della guerra*, Op. cit. , p. 20.

Tuttavia (ed è proprio qui che Gentile rovescia nel testo del 1914 l'argomentazione e la fisionomia di questo vortice di volontà "l'una contro l'altra armate", «[…] in cui gli interessi divergenti sono pacificati dall'universalità del volere unico»[292]), è la personalità (ovvero l'attività ponente di cui è fulcro storico l'individuo-persona), e non la persona, ad aver valore nella complessità storica del reale. Quest'ultima è dunque considerata come un momento, transeunte, eppure logicamente necessario allo spirito: un passaggio d'equazione dunque ritenuto come un *quid* reale. Ma tale realtà, a ben vedere, non poteva difatti essere espressa senza il mutare accento poi descritto nella dialettica del sentimento, ovvero introducendovi quella 'quasi' coscenzialità assegnata nel 1931, in *La Filosofia dell'arte* al sentire, all'inattuale particolare. Ciò nonostante l'argomentazione gentiliana proseguiva oltre, dando la formulazione propria dello statuto logico della personalità. Questa si componeva di un duplice risvolto pratico: «[…] da un lato è il dovere che ogni personalità empirica ha di costituirsi, dall'altro si presenta come il dovere di tutte le personalità di concorrere alla sua costituzione o al suo mantenimento»[293].

L'incomunicabilità nell'intendimento dell'altrui volontà veniva quindi risolta indicando due vie: tacere e sforzarsi di vedere nel nemico il fratello. Quest'ultima possibilità presupporrebbe il superamento da parte del singolo della propria astrattezza, compiendo il dovere: ovvero apprezzando, volendo e realizzando quella vera realtà «[…] che è degna di essere»[294], in un'inusitata *passio actionis*, in cui il nemico è amato come fratello e, dacché «amare è volere»[295], l'oggetto d'odio viene con ciò ri-posto come individuo empirico, e reso partecipe delle stesse condizioni di chi lo considera nell'atto di percepirlo. Così configurata, nelle intenzioni di Gentile, la guerra non è dunque che l'atto di movimento sul campo delle progettualità dello spirito, delle personalità; essa è l'instaurazione, «[…] anche col sangue e con la morte»[296], del regno della giustizia, del regno dello spirito. L'idea di lotta dunque «[…] non è l'incontro violento di due corpi, fisicamente intesi, ma è bensì, almeno nell'intenzione teoretica, la mobile e inquieta sintesi

292 G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Op. cit. , p. 73.
293 G. Gentile, *La filosofia della guerra*, Op. cit. , pp. 18-19.
294 G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Op. cit. , p. 12.
295 *Ibidem*.
296 G. Gentile, *La filosofia della guerra*, Op. cit. , p. 20.

di entrambi»[297]. Lo scontro di volontà in seno alla Volontà unica, guadagnava dunque una prospettiva destinale oltre che sociale: una dimensione teologico-politica, volta *ut omnes unum sint* ed inerente un dovere sociale da condurre con fede e zelo, sino alla vittoria, profondendosi in amore invocato ma impossibile da applicarsi nella realtà quale sintesi, mancando uno dei reali momenti dello spirito. L'ἀγών teologico-politico era al contempo ἀγών etico e sociale declinato in una chiave squisitamente immanentistica ma a tutti gli effetti, non v'era modo di reperire l'effettiva possibilità di considerare, nella sua *realtà*, l'altro ovvero senza affidare alla sua radicale particolarità un valore inattualmente attuale.

L'istanza attualistica della società *in interiore homine* a fronte della nuova caratura data all'alterità nel 1931, ed espressa successivamente nei termini del citato sottocapitolo 6, declinata nei termini della guerra e della socialità, troverà un ambito fertile nel lavoro compiuto fra il 1933 ed il 1935[298], dagli attualisti orbitanti attorno alla Scuola Pisana di Scienze corporative: Ugo Spirito[299], Arnaldo Volpicelli e Delio Cantimori[300]. Questi, sotto l'egida e la direzione di Bottai[301], posero in essere una serie di iniziative culturali volte allo studio e alla classificazione di modelli di «programmazione economica»[302] e alle strutture socio-politiche dell'epoca. Varie opere bolsceviche e nazionalsocialiste vennero dunque introdotte in Italia nelle collane dalla casa editrice Sansoni fra le quali spicca il volume

297 G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 61. Tale intenzione teoretica mostra dunque una sua implicita «[…] concezione religiosa della politica e della filosofia». In B. De Giovanni, *Giovanni Gentile*, Op. cit.

298 Che si concluderà alla metà degli anni Trenta, anche a seguito delle note vicende intercorse nel 1932 durante il II Convegno di studi sindacali e corporativi di Ferrara.

299 Quanto a Spirito e alla sua personale declinazione dell'attualismo in ambito sociale, in merito a progetti di comunistizzazione dei beni, di abolizione della proprietà privata e di corporazione proprietaria, si faccia riferimento al suo *Giovanni Gentile*, Op. cit e al suo *Memorie di un incosciente*, Rusconi, Milano 1977, p. 58.

300 Per un'inquadratura su Cantimori e dei suoi rapporti intercorsi con gli attualisti 'pisani' si vedano: R. Pertici, *La parabola politica di Delio Cantimori*, in G. Dessì e G. Parlato, I*nterpretazioni del Novecento italiano. Storiografia, cultura e politica*, Fond. Ugo Spirito, Roma 2003, pp. 89-106, G. Sasso, *Delio Cantimori*, Ed. della Normale, Pisa 2005, in particolare pp. 1-52, Id. *Gentiliana et Cantimoriana*, in *Storiografia e decadenza*, viella, Roma 2012, pp. 183-249, P. Simoncelli, *La Normale di Pisa, tensioni e consenso (1928-1938)*, Franco Angeli, Milano 1998 e E. Di Rienzo-F. Perfetti (a cura di), *Delio Cantimori e la cultura politica del Novecento*, Le Lettere, Firenze, 2009.

301 Cfr. G. Parlato, *La sinistra fascista, storia di un progetto mancato*, Op. cit. , p. 186.

302 In F. Amore Bianco, *Il cantiere di Bottai, la scuola corporativa pisana e la formazione della classe dirigente fascista*,Op. cit, p. 184.

collettaneo *Principi politici del nazionalsocialismo*[303] di Carl Schmitt[304] e la sua teoria politica basata sul dipolo amico-nemico[305]. Non vi sono considerazioni articolate ed esplicite da parte di Gentile, ma ve ne sono di "fin troppo" gentiliane da parte di Volpicelli e Cantimori a siglare lo iato, tra l'allora massimo punto di riferimento culturale del fascismo, e il più sottile giurista e pensatore politico della Germania nazioanalsocialista, in merito al fulcro della società e della politica.

Per Volpicelli, che ne scrisse la *Prefazione*, «[…] più che il riflesso o il risultato pratico, è da confutare e da refutare l'impostazione logica di questa dottrina»[306]. Dati come realisticamente e reciprocamente opposti ed esterni, l'*amicus* schmittiano si qualifica e si costituisce esclusivamente in antitesi con un esterno e positivo *hostis*; la politica imporrebbe così un'eterna divisione, un'ineluttabile situazione di conflitto intersoggettivo: così che l'umanità stessa non sarebbe che un *flatus vocis*. Da qui la confutazione tutta gentiliana:

303 Cfr. C. Schmitt, *Sul concetto di politica*, in *Principi politici del nazionalsocialismo*, Sansoni, Firenze 1935. Per la traduzione fu utilizzata la quarta edizione, come fa notare Pierangelo Schiera «[…] sensibilmente ridotta nei confronti del testo originale del 1932 […] si tratta di un edizione divulgativa del famoso saggio». In C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna, 2013, p. 16.

304 Sul lato tedesco, a questa temperie di reciproco studio comparativo non fu estraneo lo stesso Schmitt, cfr. *Essenza e divenire dello stato fascista.* In «Jahrbuch», Schmoller, anno 53 (1929), pp. 109-113 (trad. italiana in C. Schmitt, *Posizione e concetti in lotta con Weimar-Ginevra-Versailles, 1923-1939*, Giuffré Editore, Milano 2007). La prima penetrazione del pensiero schmittiano in Italia ebbe in realtà poca eco, tanto che, come fa notare Simoncelli, la «[…] "seconda ondata" schmittiana in Italia ha poi avuto come effetto collaterale quello di "scoprire" comparativamente la ridotta circolazione di Schmitt in Italia». In P. Simoncelli, *Cantimori, Schmitt e il nazional socialismo* in «Nuova Storia Contemporanea», 1, novembre-dicembre, 1997, p. 146. E, ancor peggio, a causa degli errori filologici ed ermeneutici, si potrebbe parlare di «masochismo culturale» volto, per Bongiovanni, a presentare Schmitt al pubblico italiano «[…] come teorico principale del nuovo regime». In B. Bongiovanni, *Cantimori, Schmitt e la rivoluzione conservatrice*, In «XX Secolo», 1992, a. II, n. 4, p. 31.

305 Per un ulteriore l'inquadramento più ampio della vicenda 'schmittiana', in relazione a quanto qui avanzato in merito alla ricezione attualista del pensiero del giurista tedesco, si vedano i seguenti studi. M. Borghesi, *Critica della teologica politica. Da Agostino a Peterson, la fine dell'età costantiniana,* Marietti, Genova-Milano, 2013. A. Campi, *Trittico sulla guerra: Schmitt, Aron, Freund* , in «Paper IdP», I, 2001 http://www.istitutodipolitica.it/ wordpress/wp-content/uploads/2011/04/Freund-Campi.pdf . G. Duso, *Carl Schmitt: teologia politica e logica dei concetti politici moderni*, in «Δαίμων» Revista de Filosofia, n°13, julio-diciembre 1996, p. 88. La lettera di Heidegger a Schmitt del 22 agosto 1933 in: «Telos», 1987, n. 72, p. 132. D. Losurdo, *La comunità, la morte l'Occidente, Heidegger e l'«ideologia della guerra»*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991, pp. 61, 69, 89 e nota 44 a p. 21. M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990. L. Papini, *Volti di Carl Schmitt. A proposito di alcune ipotesi interpretative avanzate in area germanica*, in *Annali della Fondazione Ugo Spirito*, Roma 1995, vol. VII, pp. 285-303. F. Vander, *Metafisica della guerra*, Guerini e Associati, Milano, 1995. Id. *Posizione e movimento, pensiero strategico e politica della grande guerra*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 91-110.

306 A. Volpicelli, *Prefazione*, in C. Schmitt, *Principi politici del nazionalsocialismo*, cit., p. VI.

la più elementare nozione della logica dialettica insegna che quel rapporto non può intercedere tra entità positive; che i suoi termini opposti non possono essere estranei e positivi, ma interni e ideali. L'amico è tale in quanto supera e accoglie, in sé stesso, e infinitamente, il nemico: l'inimicizia sempre risorgente ed inestirpabile. Solo così esso ha un carattere ed un valore spirituale. Parimente il nemico.[307]

Per l'attualista, il legame è etico; «[…] *sostanza e ideale della politica è l'etica stessa*: l'instaurazione dell'amicizia o della comunità attraverso il superamento incessante della separazione e dell'inimicizia».[308] La politica infatti «[…] è *esclusivamente* legame, solidarietà, amicizia: "comunità"»[309]; l'ideale della politica dunque non può essere il nazionalismo, bensì l'*internazionalismo* «[…] inteso come collegamento organico ed unitario dei popoli nell'organica ed unitaria umanità»[310].

Se da un lato la stroncatura di Volpicelli fu palese, più fine ed accurato si rivelò essere il giudizio del Cantimori di quegli anni,[311] per il quale idealismo e fascismo ancora «coincidono»[312] ed orientano «[…] verso una concezione della prassi come dinamica ed effettuale autorealizzazione dello Spirito»[313], recanti una «sintesi dialettica [...] trovata [...] nel sistema corporativo»[314]. Lo studioso di Russi, già nel 1930,[315] aveva infatti avuto modo di sondare i temi proposti dal giurista tedesco, e non era insensibile a quel «[…] radicale attivismo politico che esige una "rivoluzione totale" della organizzazione politica e sociale

307 *Ivi*, pp. VI-VII.

308 *Ivi*, p. VII. È opportuno far qui notare che nel 1934 Cantimori, recensendo E. Codignola, assegni il primato alla politica rifacendosi proprio a Schmitt, riletto in canoni attualistici: «[…] è follia liberale volere porre una sfera della cultura come indipendente da quella politica: "Nel frattempo noi abbiamo riconosciuto che la politica ha valore totale (*das Politische als das Totale*)"». Cantimori cita direttamente, dalla *Prefazione* alla seconda edizione di *Politische Theologie*, München-Leipzig 1934. In D. Cantimori, *Politica e storia contemporanea. Scritti 1927-1943*, Einaudi, Torino 1991, pp. 192-196.

309 A. Volpicelli, *Prefazione,* Op. cit. , p. VII.

310 *Ibidem*.

311 Per una agevole rassegna dei rapporti e sulle profonde motivazioni che mossero lo storico di Russi ad indagare il pensiero di Schmitt, si veda il carteggio con Federico Gentile riproposto nel già citato *Politica e storia contemporanea* e: P. Simoncelli, *Cantimori, Schmitt e il nazionalsocialismo*, Op. cit. , pp. 143-152, R. Pertici, *Mazzinianesimo, fascismo, comunismo: l'itinerario politico di Delio Cantimori (1918-1943)*, in «Storia della storiografia», 1997, n. 31. Id. *La parabola politica di Delio Cantimori*, in *Interpretazioni del Novecento italiano, Storiografia, cultura e politica*, Fondazione Ugo Spirito, Roma, 2003, pp. 89-106.

312 M. Ciliberto, *Intellettuali e fascismo, saggio su Delio Cantimori*, De Donato, Bari 1977, p. 19

313 C. Galli, *C. Schmitt nella cultura italiana (1924-1978). Storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica*, in http://storicamente.org/sites/default/images/articles/media/ 1371/Galli_Carl_Schmitt.pdf, , p. 9.

314 D. Cantimori, *Politica e storia contemporanea, scritti 1927-1942*, Einaudi, Torino, 1991, pp. 85-86.

315 D. Cantimori, *La Cultura come problema sociale*, in «Vita Nova», a. VI, 1930, pp. 85-91.

tedesca»[316]. L'interesse per lo scritto *Sul concetto di politica*, inserito all'interno della raccolta *Principi politici del nazionalsocialismo* oltre all'influsso che Schmitt esercitò con Von Papen, sarebbe dovuto in primo luogo alla quasi totale carenza di letteratura squisitamente politica del nazionalsocialismo: per la quale gli scritti di Schmitt costituivano un'eccezione, risultando per altro comprensibili anche a lettori affatto nuovi allo strano mondo ideologico nazionalsocialista[317]. Fu così che se «[…] per oltre un decennio Cantimori si dedicò allo studio della "religiosità politica" tedesca e del nazionalsocialismo»[318], finendo per interessarsi agli scritti schmittiani, osservandone sviluppi ed articolazioni (sino al 1947), da «Vita Nova» al *Dizionario di politica*[319] del PNF del 1940, ottenendone una conoscenza approfondita, tanto da fargli valere, titolo di «[…] nostro migliore conoscitore del nazionalsocialismo» assegnatogli da Ugo Spirito.[320]

Secondo Cantimori dunque, in Schmitt politica e guerra sono «[…] risoluzioni di contrasti metafisici, della lotta per l'esistenza di diversi modi di concepire e di essere degli uomini; naturalmente egli fa propria la concezione medievale e hobbesiana dell'uomo essere malvagio per natura, verso il quale non c'è da usare alcun riguardo»[321]. Con il suo realismo e con la durezza del criterio funzionale, Schmitt scarta un "inutile ottimismo antropologico" per porre il pessimismo a base della sua teoria politica[322], con ciò, unitamente alla riflessione sulla *Seinsgebunheit,* ogni prospettiva di tipo planetario ed umanitario risulta vana e dannosa, dacché «[…] chi dice umanità, vuole ingannare»[323]. Proprio per questo, la riflessione schmittiana dunque non è altro che il liminale frutto teologico-politico della «[…] Germania del dopoguerra, ricca di sette, di nuovi misticismi, di movimenti sentimentali ed irrazionalistici come forse solo negli anni che accompagnarono e precedettero la violenta manifestazione religiosa luterana»[324].

316 In C. Schmitt, *Principi politici del nazionalsocialismo*, cit., pp. 41-45.
317 Cfr. D. Cantimori, *Politica e storia contemporanea,* Op. cit. , 197.
318 G. Belardelli, *Dal fascismo al comunismo. Gli scritti politici di Delio Cantimori*, «Storia Contemporanea», a. XXIV, n. 3, giugno 1993, p. 387.
319 AAVV, *Dizionario di politica*, a cura del PNF, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1940, 4 voll.
320 Cfr. Archivio Fondazione Ugo Spirito e Renzo De Felice, Carteggio Spirito -Bottai, n. 5310, Lettera del 5 agosto 1940 di Spirito a Bottai.
321 D. Cantimori, *Politica e storia contemporanea*, Op. cit. , pp. 198-199.
322 Cfr. C. Schmitt, *Sul concetto di politica*, Op. cit. , p. 89.
323 *Ivi*, p. 80.
324 C. Schmitt, *Principi politici del nazionalsocialismo*, Op. cit. , p. 30.

Un misticismo, declinato nel contesto bellico, cui però la stessa considerazione gentiliana della guerra non era estranea (già dal 1914), come verrà indicato dal filosofo in merito al secondo conflitto mondiale nel suo intervento *Giappone guerriero*[325]. In questo raro documento del periodo bellico può infatti nuovamente notarsi la tensione sacrale, volta in modo del tutto immanentistico, con la quale Gentile descrive la guerra prima di quello che sarà il suo definitivo volgere rovinoso (con le battaglie di El Alamein, Stalingrado e Kursk) da parte dell'Asse. La guerra tornava ad essere il «[…] gran duello, vero giudizio di Dio per risolvere la contesa fra due opposti principi accampati l'uno di fronte all'altro nella certezza della *vita tua mors mea*»[326]. Un *bellum*-ἀγών fra Stati in cui «[…] la posta implica tutto»[327] e per il quale, data la totalità del genere umano che ne prende parte «[…] non dovrebbe essere più difficile riconoscere che qui c'è la mano di Dio»[328]. Gentile è fermamente convinto che si instaurerà un nuovo ordine dall'orizzonte che avrà a dischiudersi con la fine del conflitto, un nuovo mondo dunque, che deve essere atteso con «[…] sano misticismo, che è poi la concezione austera che si deve aver della guerra come di tutta la vita»[329]: non con fanatismo brutale. L'appello è infatti sempre volto alla chiusura delle ostilità nella sintesi dell'amore per il quale non si deve temere che si ingeneri quel «[…] pregiudizio di sorta alla tenacia con cui ogni popolo deve tener duro e mantenersi fedele al posto di battaglia che gli spetta»[330]. Ovvero, l'amore, in quanto sintesi, non scioglie le particolarità delle posizioni dei belligeranti in un internazionalismo pacifisteggiante ma è la garanzia che «[…] la dolorosa prova non si prolunghi un giorno più del necessario»[331]. Lascito questo che perdurerà come eco funebre negli appelli volti alla concordia fra gli *hostes*, dal *Discorso agli italiani* sino al *Sofisma dei prudenti*. In essi l'appello non è infatti rivolto ad una generica 'pace' quanto più ad una concreta concordia, ovvero a quel *cor cordium* che nel capitolo II di in *Genesi e struttura* (come si è visto) è descritto come il gran respiro del sentire, proprio della comunità, in quanto universalità e principio dell'individualità[332].

325 G. Gentile, *Giappone guerriero*, in *Politica e cultura*, vol II, Op. cit. , pp. 182-189. Pubblicato precedentemente in «Civiltà», a. III, 21 gennaio 1942.
326 G. Gentile, *Giappone guerriero*, Op. cit. p. 183.
327 *Ibidem*.
328 *Ibidem*.
329 *Ivi*, p. 188.
330 *Ivi*, p. 184.
331 *Ivi*, p. 184.
332 Cfr. G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Op. cit. p. 21.

In definitiva dunque, per Gentile l'*hostis* è l'alterità che lo spirito «[…] smaterializza in eterno nel processo della sua formazione»[333] in un processo di relazione che si colloca nel mezzo fra gli estremi storici propri alla tradizione del pensiero occidentale; *contra hostes aeterna auctoritas esto* e *diliges proximum tuum sicut teipsum.*

3.3 *Il fine e il rischio della fine*

Quella così riformulata da Gentile si presenta dunque come un'alterità, costitutivamente binaria rispetto al soggetto, che si vince e si accoglie nella medesimezza della sua totalità, senza mai riuscirla definitivamente a vincere in quanto tale, e senza mai riuscirla ad accogliere *in toto*. Non la si può risolvere completamente perché è in sé irresolubile in altro, essendo particolarità *quo talis* per sé stessa intesa. Intenderla come alterità del soggetto è toglierla infatti alla sua intima immediatezza e renderla *ipso facto* particolarità in quanto 'sola parte' del soggetto. Il *conatus* singolarissimo, dispiegantesi nella dialettica del sentimento, è dunque risolto solo se considerato come tale, a posteriori, dal soggetto, in quel processo di smaterializzazione e di assimilazione che è la duplice veste con cui viene descritta l'attività ponente del pensare nelle 19 pagine formato protocollo de *L'immanenza dell'azione* quale iniziale chiusura del *Saggio* a seguito del capitolo *La politica* (prima dell'aggiunta dei fogli manoscritti del cap. XIII).

Non solo l'alterità in quanto intesa come di là dal soggetto vieppiù «[…] quel tanto di alterità che si intenderà comunque attribuire all'azione rispetto al pensiero, importerà sempre una differenza irriducibile per la quale l'elemento specifico dell'agire sarà sempre rispetto al pensiero un *quid reale*»[334]. Ovvero astrattamente la stessa attività ponente, rispetto al soggetto in sé concepito, non è che un movimento irrazionale, istintivo, naturale, in quanto particolarità, *ob-jectum* rispetto al *fulcrum* egoico. Eppure anche questa

333 *Ivi*, p. 40.
334 Ivi, p. 175.

primitivissima alterità va vinta, superata, per Gentile, per il fremito stesso con cui si agita l'Io 'nudo' in quanto *conatus* particolare nel suo essere: sorta di originaria βία dell'egoità e dell'amore. L'uomo infatti «[…] vive d'amore. […] e lo porta perciò alla trascendenza»[335]. Da qui si dipanano due considerazioni.

La prima è inerente lo statuto della trascendenza. Qui, finalmente, la netta dichiarazione del filosofo, ben più chiara e argomentata che non quella presente all'intero de *La mia religione*: «[…] può essere ormai opportuno avvertire che anche la trascendenza ha le sue buone ragioni che vanno rispettate seriamente. […] l'affermazione della trascendenza è riconoscimento del limite […] e […] bisogno […] di superarlo»[336]. La trascendenza è così dunque pienamente riconosciuta come una delle componenti dell'attualismo quale ancipite e costante tendenza verso l'altro nel continuo «Superare sé stesso: questo è […] l'istinto; lo slancio naturale costitutivo, essenziale dello spirito»[337]. Essa, unità di finito e infinito è componente essenziale dell'uomo ma in quanto «Il trascendente […]. Nasce dalla stessa vita dello spirito che lo genera»[338] come bisogno ideale ed immanente. Tanto che l'agostiniano *trascende temetipsum*, per Gentile, è l'alto ammonimento affinché l'uomo ricordi che la vera trascendenza è l'autotrascendersi stesso nel processo dell'autocoscienza.

La seconda è, (ancora una volta) di tipo morale, ed è rivolta a «[…] quelliche […] lanciano l'accusa di solipsismo»,[339] non ponendo mente al fatto «[…] che il cosiddetto pensiero non è una cosa semplice. Esso è appunto un processo»[340]. L'uomo, se considerato come monade isolata, in sé conchiusa, non potrebbe mai riconoscere gli altri uomini e il Mondo, dovendoli cercare come fuori di sé. Ma il 'fatto' dell'esperienza è che «[…] egli li riconosce e del loro riconoscimento arricchisce la sua vita»[341], è quindi necessario ben

335 Ivi, p. 177.
336 *Ibidem*.
337 *Ibidem*.
338 Ivi, p. 178.
339 Ivi, p. 180.
340 *Ibidem*.
341 *Ivi*, p. 182.

considerare quella presunta autocoscienza, erroneamente identificata come 'solitaria' per constatare che l'alterità del mondo egli l'ha in sé, dacché il pensare non è il 'suo' pensare, ma è il pensare che pensando pensa (anche) il suo pensare in quanto l'uomo è pensiero. «Il pensiero pensa, si pensa […] si sdoppia: è soggetto e oggetto; l'uno e l'altro ad un tratto»[342]. E, in tale processo di trascendenza immanente (in cui il soggetto *quo talis* è in quanto è 'con' il suo *alter*), «[…] l'oggetto non è altro che lo stesso soggetto che si è fatto altro per conoscersi quasi nello specchio»[343] processo di smaterializzazione dell'oggetto nel soggetto e processo di assimilazione dell'oggetto nel soggetto. Ecco dunque che tutta la vita è un continuo dialogizzare, un dialogo trascendentale mai riducibile a soliloquio.

> Laddove ogni uomo che s'incontri sulla nostra via, ci apparirà da principio estraneo come un limite in cui urti la nostra anima desiderosa di esprimersi all'infinito; gli parlerà un altro linguaggio, e sentirà diversamente, e vorrà il contrario di quel che egli vuole; ma a poco per volta, essi si intenderanno e si faranno di un solo sentire e della stessa lingua.[344]

Eppure, nei sottocapitoli 6 e 7 del Capitolo XIII del *Saggio* (presenti nel manoscritto in forma unita, come unica parte settima del capitolo), pare che la sistemazione della trascendenza, e con essa dell'alterità, valida sin qui nel suo nuovo aspetto riformato, cada improvvisamente nel momento in cui Gentile si accinga a trattare il tema della morte: come se l'*Appendice* non riuscisse a renderne ragione. Se rimane lineare la formulazione della morte quale «fatto sociale»[345], per cui «Chi muore, muore a qualcuno»[346], in quanto «La

342 *Ibidem.*
343 *Ivi*, p. 183. Come noto, il discorso da cui fu poi tratto il riassunto presente nelle 19 cartelle del presente testo gentiliano, si tenne il 20 marzo del 1942, presso l'Istituto di studi filosofici di Roma. Non è dunque un caso che sia stata qui introdotta la metafora dello specchio per dare immagine al tema dell'egoità, se si ricorda che in quel torno di tempo Gentile utilizzò la stessa metafora in modo sistematico per spiegare il medesimo tema nelle lezioni a cavallo fra la fine di novembre 1941 e la fine del gennaio 1942. Nel febbraio successivo si era poi direttamente portato sul problema del solipsismo. *L'immanenza dell'azione* si struttura dunque come la redazione sintetica e definitiva dei temi invernali del corso universitario 1941-1942 tanto da ipotizzarne la collocazione a tergo di *Genesi e struttura* a modo di *vademecum*, onde meglio intendere il problema dell'alterità in esso contenutovi, compreso quanto poi avanzato nel successivo capitolo XIII.
344 *Ivi*, pp. 184-185.
345 *Ivi*, p. 169.
346 *Ibidem*.

morte di cui abbiamo esperienza […] è […] quella degli altri»[347], «[…] non la nostra»[348], ben più ostica rimane la comprensione della sua più interna sfumatura, della sua descrizione 'intima'. Per Gentile infatti «La morte […]. La sentiamo non la pensiamo»[349].

Il tema della morte non era affatto nuovo al filosofo, il quale in più passi dei suoi manoscritti degli anni Trenta e Quaranta tornava a riflettervi ingrossando sempre più le fila della formulazione che verrà poi presentata nel XIII capitolo. In uno di questi brevi scritti, databile al 1942 e intitolato *La morte*, Gentile espone in modo lineare il problema che gli si stagliava davanti: «[…] il problema è questo: come si distingue la morte da quella immanente»[350]. Ovverosia, il problema non è tanto la morte immanente, quella si, sempre distinguibile in quanto afferrabile dal pensiero e 'comprensibile' in quanto, in ultimo, pensato: la morte propria al morire quotidiano dell'astratto, il carburante stesso della processualità dello spirito. Il problema è invece posto su 'quella' morte affatto immanente, la morte sentita come 'propria' dall'Io.

La morte che non si riesce a distinguere in quanto non passibile di essere compresa, ovvero quell'intima particolarità che rimane sempre e infinitamente altra, totalmente altra, all'assimilazione dell'*actio* pensante. Quella morte che nella sua drammatica e aliena particolarità si erge come forma allotria alla sintesi del pensare, propria, sin ora, solo allo statuto di quella particolarità bruta che era il fondo proprio della nuda soggettività anteriore al pensare. Quella particolarità reca alla formulazione della morte sempre-trascendente una puntualità incessantemente insopprimibile che, in quanto tale, spezza il circolo dello spirito: «Sul punto di morire, al limite dell'esistere, ecco, quel che l'uomo è nella sintesi di sé ed altro, si scompone. E l'altro non è più che altro»[351]. È precisamente quel rischio del distaccarsi del pensare dal sentire che nella dialettica dell'individuo Gentile aborriva al capitolo II del *Saggio* e che aveva la sua anticipazione nella *formido mortis* nel secondo

347 *Ivi* p. 162.
348 *Ivi*, p. 168.
349 *Ivi*, p. 163.
350 G. Gentile, *La morte*, in Archivio della Fondazione Gentile, Serie 2, busta manoscritti vari e inediti, foglio 1.
351 G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Op. cit. p. 168.

foglio del breve manoscritto *La complessità del carattere e la concretezza dell'Io*. La morte è dunque «[…] una crisi della sintesi vitale dell'Io, una dissoluzione della società trascendentale. Ma questa crisi è adombrata […] ma non si raggiunge»[352].

Ora, se davvero la morte può essere solo avvertita in quanto sentita, e se ne può avere un sentimento e non un pensato risolvibile, essa è quel massimo di dolore in quanto massima assenza di piacere, una *cupido dissolvi* che non si pone come un *quid* ma che è puro allontanamento, pura erosione di contenuto, immediatezza in sé, senza aggettivi né orpelli. La morte «[…] è il nulla del pensiero […]. L'altro che è il *nostro* altro, ridotto ad altro senza nessuna relazione con noi; non più nostro»[353]. Non è dunque pensabile perché invero nemmeno del tutto avvertibile dalla dialettica del senso, essa infatti spezza la dialettica del sentimento prima ancora che esso possa essere 'risolto' dal pensare: il venir meno di uno dei due fuochi della dialettica del sentimento comporta il crollo istantaneo della processualità dello spirito. È ben difficile dunque, benché certo sia questa l'intenzione del filosofo, poter ritenere di non veder dissolta la società trascendentale a meno che non la si intenda come comunità delle radicalità del soggetto che sopravvivano alla caduta del singolo (non in quanto morente, ma in quanto già morto), conservandone con la memoria *l'armonia del giorno* nella concordia e *nella mente de suoi*.

352 *Ibidem*.
353 *Ivi*, p. 170.

Considerazioni finali

Il percorso qui delineato, partendo dal confronto fra il testo manoscritto, il dattiloscritto e la versione a stampa di *Genesi e struttura della società*, contrariamente a quanto annoverato nella nota dell'editore, porta alla considerazione che il saggio è stato steso in modo meditato e a più riprese da parte di Gentile. Varie correzioni sono state apposte fra l'una e l'altra versione del testo, viepiù lo stesso manoscritto si compone di più parti redatte in fasi successive: la sua composizione non è stata fatta né di getto, né senza ripensamenti tra un versione e l'altra.

I contenuti speculativi del *Saggio*, intesi come esplicitamente «nuovi» dall'autore svelano come loro più intima 'novità' l'essere strettamente collegati con parti di testi editi, resi pubblici durante le lezioni universitarie o scritti sotto forma di frammento da parte di Gentile negli anni intercorsi fra il 1931 e il 1943. Anni in cui il filosofo non pubblica opere dal carattere teoretico-sistematico. Usando il materiale inedito si è proposta una via interpretativa che partendo dallo statuto del senso, così come formulato nel 1931, trova la genesi della società nell'architettonica delle dialettiche del sentimento e dell'individuo, riversantesi in una logica dell'azione quale processo della società trascendentale nel testo del 1943.

Purtuttavia l'anteporre un'ulteriore dialettica alla sintesi originaria dell'atto del pensiero, comportando una resa attuale dell'inattuale, finisce per spezzare il divenire processuale dello spirito in più punti: in primo luogo, nel tentativo di superare il solipsismo, con una teoria dell'alterità di tipo sub-obiettivo, in secondo luogo con un indifferenziato misticismo nel tentativo di rovesciare l'atto della guerra, per non renderlo un totale atto di annichilimento. In terzo luogo, la metafisicizzazione del particolare comporta, nel caso del dolore, la reificazione della morte quale nulla presente nell'eterno dissolvimento della società trascendentale per cui è l'io stesso che può morire, rendendo dunque del tutto superfluo ogni tentativo di eternare dantescamente il soggetto. Nella sua più grande sfida, lo statuire la realtà dell'altro, il monismo attualistico perde dunque la sua coerenza interna dissolvendosi in una successione di aporie.

Bibliografia

Alla bibliografia di riferimento qui presentata va aggiunto di quanto segnalato nello scritto in merito allo spoglio dei fondi dell'Archivio della Fondazione Gentile, segnatamente i manoscritti veri e inediti del periodo 1931-1944 compresi nelle Serie 2 e 4.

Letteratura primaria, opere di G. GENTILE

G. GENTILE, *Il fascismo e la Sicilia*, C. De Alberti, Roma 1924

G. GENTILE, *Introduzione alla filosofia*, Opere di Giovanni Gentile, XXXVI, Sansoni, Firenze, 1933

G. GENTILE, *Memorie italiane e problemi della filosofia della vita*, Opere di Giovanni Gentile, VIII, Sansoni, Firenze 1936

G. GENTILE, *L'atto del pensare come atto puro*, Sansoni, Firenze 1937

G. GENTILE, *I fondamenti della filosofia del diritto, con aggiunti due studi sulla filosofia di Marx*, Opere di Giovanni Gentile, IX, Sansoni, Firenze 1937

G. GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, vol. IV, Sansoni, Firenze 1980.

G. GENTILE, *Guerra e fede*, Opere complete di Giovanni Gentile a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Opere XLIII, Le Lettere, Firenze 1989

G. GENTILE, *Dopo la vittoria*, Opere complete di Giovanni Gentile a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Opere XLIV, Le Lettere, Firenze 1989

G. GENTILE, *Politica e cultura*, voll. I e II, Opere complete di Giovanni Gentile a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Opere XLV-XLVI, Le Lettere, Firenze 1990-1991

G. GENTILE, *Frammenti di filosofia*, Opere complete di Giovanni Gentile a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Opere LI-LII, Le Lettere, Firenze 1994

G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Opere complete di Giovanni Gentile a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Opere XXVII Le Lettere, Firenze 2003

G. GENTILE, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, voll. I e II, Opere complete di Giovanni Gentile a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Opere I-II, Le Lettere, Firenze 2003
G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Opere complete di Giovanni Gentile a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Opere III Le Lettere, Firenze 2003
G. GENTILE, *Sistemi di logica come teoria del conoscere*, Opere complete di Giovanni Gentile a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Opere V-VI Le Lettere, Firenze 2003
G. GENTILE, *La riforma dell'educazione*, Opere complete di Giovanni Gentile a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Opere VII Le Lettere, Firenze 2003
G. GENTILE, *La riforma della scuola in Italia*, Opere complete di Giovanni Gentile a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Opere XLI, Le Lettere, Firenze 2003
G. GENTILE, *Educazione e scuola laica*, Opere complete di Giovanni Gentile a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Opere XXXIX, Le Lettere, Firenze 2003
G. GENTILE, *La filosofia dell'arte*, Opere complete di Giovanni Gentile a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Opere VIII, Le Lettere, Firenze 2003
G. GENTILE, *Genesi e struttura della società, saggio di filosofia pratica*, Opere complete di Giovanni Gentile a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Opere IX, Le Lettere, Firenze 2003
G. GENTILE, *Lettere alla fidanzata, 1898-1900*, Le Lettere, Firenze 2018

Letteratura secondaria, studi critici

AAVV, *Giovanni Gentile, La Vita e il pensiero*, voll. I-III, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Firenze, Sansoni 1948-1950
AAVV, «Giornale critico della filosofia italiana», serie VI, vol. XIV, anno LXXIII (LXXV), Le Lettere, Firenze 1995

AAVV, «Giornale critico della filosofia italiana», serie VII, vol. XI, anno XCIV (XCVI), fasc. I gennaio-aprile, Le Lettere, Firenze 2015

AAVV, *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, Marsilio, Venezia 1995

AAVV, *Stato etico e manganello, Giovanni Gentile a sessant'anni della morte*, Marsilio, Venezia 2004

AAVV, *Giovanni Gentile filosofo italiano*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004

AAVV, «Il Pensiero, rivista di filosofia», LIII-2014, *Vie del pensiero: Giovanni Gentile*, Inschibboleth, Roma 2015

F. ALOI, *Il ritorno di Gentile (a settant'anni dalla morte)*, Pellegrini Editore, Cosenza 2014

A. AMATO, *L'etica oltre lo stato, filosofia e politica in Giovanni Gentile*, Mimesis, Milano-Udine 2011

F. AMORE BIANCO, *Il cantiere di Bottai, La scuola corporativa pisana e la formazione della classe dirigente fascista*, Cantagalli, Siena 2012

F. AMORE BIANCO, *Mussolini e il "Nuovo ordine". I fascisti, l'Asse e lo "spazio vitale" (1939-1943)*, Luni, Milano 2018

L. BASILE, *La mediazione mancata. Saggio su Giovanni Gentile*, Marsilio, Venezia 2008

P. BETTINESCHI, *Critica della prassi assoluta. Analisi dell'idealismo gentiliano*, Orthotes, Napoli 2012

L. CANAPINI, *La forma dell'arte nella filosofia di Giovanni Gentile,* Carabba, Lanciano 2014

L. CANFORA, *La sentenza*, Sellerio, Palermo 2005

D. CANTIMORI, *Politica e storia contemporanea. Scritti 1927-1943*, Einaudi, Torino 1991

E. CASTELLI, *Idealismo e solipsismo e saggi critici*, Signorelli, Roma 1933

H. A. CAVALLERA, *L'idea di Roma nel pensiero di Giovanni Gentile e di Ugo Spirito*, in «Annali della Fondazione Ugo Spirito», 1991, vol. III, Fondazione Ugo Spirito, Roma 1992

H. A. CAVALLERA, *Immagine e costruzione del reale nel pensiero di Giovanni Gentile*, Fondazione Ugo Spirito, Roma, 1994

H. A. CAVALLERA, *L'incarnarsi della filosofia. Il ruolo di Giovanni Gentile negli anni Trenta*, in «Annali della Fondazione Ugo Spirito», 1994, vol. VI, Fondazione Ugo Spirito, Roma 1995

H. A. CAVALLERA, *Riflessione a azione formativa: l'attualismo di Giovanni Gentile*, Fondazione Ugo Spirito, Roma 1996

A. CAVATERRA, *La rivoluzione culturale di Giovanni Gentile, la nascita dell'Enciclopedia italiana*, Cantagalli, Siena 2014

M. L. CICALESE, *La formazione del pensiero politico di Giovanni Gentile (1896-1919)*, Marzorati,
Milano 1972

M. L. CICALAESE, *Nei labirinti di Giovanni Gentile. Bagliori e faville*, Franco Angeli, Milano
2004

M. CILIBERTO (a cura di), *Croce e Gentile, fra tradizione nazionale e filosofia europea*, Ed. Riuniti, Roma 1993

M. CILIBERTO (a cura di), *Croce e Gentile: la cultura italiana e l'Europa*, Teccani-Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 2016

D. COLI, *Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bologna 2004

S. COSTANZO, *Giovanni Gentile. Gli anni giovanili 1875-1898*, Angelo Mazzotta Editore, Castelvetrano-Selinunte 2011

C. CROSATO, *Dialogare con il solipsista. Dall'elenchos ell'intersoggettività*, Studium, Roma 2015

R. DE FELICE, *Mussolini il duce I. Gli anni del consenso (1929-1936)*, Einaudi, Torino 2007

R. DE FELICE, *Mussolini il duce II. Lo stato totalitario (1936-1940)*, Einaudi, Torino 2008

R. DE FELICE, *Mussolini l'alleato I.1, L'Italia in guerra (1940-1943). Dalla guerra «breve» alla guerra lunga*, Einaudi, Torino 2008

R. DE FELICE, *Mussolini l'alleato I.2, L'Italia in guerra (1940-1943). Crisi e agonia del regime*, Einaudi, Torino 2008

R. DE FELICE, *Mussolini l'alleato II. La guerra civile (1943-1945)*, Einaudi, Torino 2008

R. DE FELICE, *Intervista sul fascismo*, Laterza, Roma-Bari 2008

V. DE LUCA, *Giovanni Gentile, al di là di destra e sinistra. Il linguaggio politico del filosofo, dell'assesore e del ministro (1900-1924)*, Solfanelli, Chieti 2017

A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978

A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile, per un'interpretazione della storia della filosofia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990

B. DE GIOVANNI, *Disputa sul divenire. Gentile e Severino*, Ed. Scientifica, Napoli 2013

S. DE LUCA, *Alfieri politico. Le culture politiche italiane allo specchio tra Otto e Novecento*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017

G. DESSÍ, *Ugo Spirito, filosofia e rivoluzione*, Luni Editrice, Milano-Trento 1999

P. DI GIOVANNI (a cura di), *Le avanguardie della filosofia italiana nel XX Secolo*, Franco Angeli, Milano 2002

P. DI GIOVANNI (a cura di), *Giovanni Gentile, La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, Franco Angeli, Milano 2003

P. DI GIOVANNI (a cura di), *Un secolo di filosofia attraverso le riviste (1870-1960)*, Franco Angeli, Milano 2012

M. DI LALLA, *Vita di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1975

E. DI RIENZO-F. PERFETTI (a cura di), *Delio Cantimori e la cultura politica del Novecento*, Le Lettere, Firenze 2009

R. ESPOSITO, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010

C. FABRIZIO, *Idee linguistiche e pratica della lingua in Giovanni Gentile*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2008

R. FARAONE, *Giovanni Gentile e la questione ebraica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003

R. FARAONE, *Il «Giornale critico della filosofia italiana» e altre riviste del Novecento filosofico italiano*, Le Lettere Firenze, 2013

A. FEDE, *Giovanni Gentile, tra attualità ed attualismo*, Nuove Idee, Roma 2006

A. GAGLIARDI, *Il corporativismo fascista*, Laterza, Roma-Bari 2010

E. GARIN (a cura di) *Giovanni Gentile, opere filosofiche*, Garzanti, Milano 1991

E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana 1900-1960*, voll. I e II, Laterza, Bari 1997

B. GENTILE, *Giovanni Gentile. Dal discorso agli italiani alla morte 24 giugno 1943 – 15 aprile 1944*, Sansoni, Firenze 1954

E. GENTILE, *Le origini dell'ideologia fascista*, Il Mulino, Bologna 1996

O. GRASSI-M. MARASSI, (a cura di), *La filosofia italiana nel Novecento. Interpretazioni, bilanci, prospettive*, Mimesis, Milano-Udine 2015

A. GUERRAGGIO-P. NASTASI (a cura di), *Gentile e i matematici italiani. Lettere 1907-1943*, Bollati Boringhieri, Torino 1993

R. W. HOLMES, *The idealism of Giovanni Gentile*, The MacMillan Company, New York 1937

D. JAJA, *Ricerca speculativa. Teoria del conoscere*, Le Lettere, Firenze 2010

D. JAJA, *Sentire e pensare. L'idealismo nuove e la realtà*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018

T. KUNNAS, *Il fascino del fascismo. L'adesione degli intellettuali europei*, Settimo sigillo, Roma 2017

A. LEVI, *Sceptica*, La Nuova Italia, Firenze 1959

A. LO SCHIAVO, *La filosofia politica di Giovanni Gentile*, Armando Editore, Roma 1971

A. LO SCHIAVO, *Introduzione a Gentile*, Laterza, Roma-Bari 1974

L. MECACCI, *La ghirlanda fiorentina e la morte di Giovanni Gentile*, Adelphi, Milano 2014

G. MELIS, *La macchina imperfetta. Immagine e realtà dello stato fascista*, Il Mulino, Bologna 2018

M. E. MOSS, *Il filosofo fascista di Mussolini. Giovanni Gentile rivisitato*, Armando Editore, Roma 2007

M. MUSTÈ, *La filosofia dell'idealismo italiano*, Carocci, Roma 2008

S. NATOLI, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989

A. NEGRI, *Giovanni Gentile, parti 1 e 2*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1975

G. PARLATO, *La sinistra fascista: storia di un progetto mancato*, Il Mulino, Bologna 2000

A. PASTORE, *Il solipsismo*, Bocca, Torino 1924

G. PEDULLA', *Il mercato delle idee: Giovanni Gentile e la Casa editrice Sansoni*, Il Mulino, Bologna, 1986

R. PERTICI, *Mazzinianesimo, fascismo, comunismo: l'itinerario politico di Delio Cantimori*, Jaca Book, Milano 1997

R. PERTICI, *Il Mazzini di Giovanni Gentile*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXXVIII, 1999

R. PERTICI, *La parabola politica di Delio Cantimori*, in (a cura di) G. DESSÍ e G. PARLATO, *Interpretazioni del Novecento italiano, storiografia, cultura e politica*, Fondazione Ugo Spirito, Roma 2003

R. PERTICI *Filosofia militante. Giovanni Gentile*, in (a cura di) M. ISNENGHI e D. CESCHIN, *La grande guerra: dall'intervento alla vittoria mutilata*, in Id. *Gli italiani in guerra: conflitti identità memeorie dal Risorgimento ai giorni nostri*, UTET, Torino 2008, voll. III, tomo I

A. PINAZZI, *Attualismo e problema giuridico, la filosofia del diritto alla scuola di Giovanni Gentile*, Aracne, Roma 2015

V. PIRRO, *Regnum Hominis, l'umanesimo di Giovanni Gentile*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2012

V. PIRRO, *Italia e Germania nel Novecento*, CreateSpace (Amazon), North Charleston 2016

V. PIRRO, *Filosofia e politica in Giovanni Gentile*, Aracne, Roma 2017

S. ROMANO, *Giovanni Gentile, la filosofia al potere*, Bompiani, Milano 1990

A. RUSSO, *Positivismo e idealismo in Ugo Spirito*, Fondazione Ugo Spirito, Roma 1990

G. SANTOMASSIMO, *La terza via fascista, il mito del corporativismo*, Carocci, Roma 2006

A. SAVORELLI, *L'aurea catena. Saggi sulla storiografia filosofica dell'idealismo italiano*, Le Lettere, Firenze 2003

G. SASSO, *La fedeltà e l'esperimento*, Il Mulino, Bologna 1993

G. SASSO, *Filosofia e idealismo II, Giovanni Gentile*, Bibliopolis, Napoli 1995

G. SASSO, *La potenza e l'atto. Due saggi su Giovanni Gentile*, La Nuova Italia, Firenze 1998

G. SASSO, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bologna, 1998

G. SASSO, *Delio Cantimori. Filosofia e storiografia*, Edizioni della Normale, Pisa 2005

G. SASSO, *Filosofia e Idealismo VI, Ultimi paralipomeni*, Bibliopolis, Napoli 2012

G. SASSO, *Storiografia e decadenza*, viella, Roma 2012

L. SCARAVELLI, *Critica del capire e altri scritti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968

L. SCARAVELLI, *La logica gentiliana dell'astratto*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999

A. SAVORELLI, *L'aurea catena. Saggi sulla storiografia dell'idealismo italiano*, Le Lettere, Firenze 2003

E. SEVERINO, *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo marxismo, tecnica*, Armando, Roma 1981

E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano 1984

E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992

E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994

E. SEVERINO, *La filosofia contemporanea, in La filosofia dai Greci al nostro tempo*, BUR,
Milano 2004

E. SEVERINO, *Attualismo e storia dell'Occidente*, in G. Gentile, *L'Attualismo*, Bompiani, Milano 2014

A. SIGNORINI, *Giovanni Gentile e la filosofia*, Le Lettere, Firenze 2007

P. SIMONCELLI, *Cantimori, Gentile e la Normale di Pisa. Profili e documenti*, FrancoAngeli, Milano 1994

P. SIMONCELLI, *Gentile e il Vaticano, 1943 e dintorni*, Le Lettere, Firenze 1997

P. SIMONCELLI, *La Normale di Pisa, tensioni e consenso (1928-1938). Appendice del 1944-1949*, Franco Angeli, Milano 1998

P. SIMONCELLI, *«Non credo neanch'io alla razza», Gentile e i colleghi ebrei*, Le Lettere, Firenze 2013

D. SPANIO, *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, Il poligrafo, Padova 2003

D. SPANIO, *Gentile*, Carocci, Roma 2011

D. SPANIO, *Il mondo come teogonia, studi sull'idealismo in Italia dopo Hegel*, Aracne, Roma 2012

U. SPIRITO, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Bulzoni, Roma 1974

U. SPIRITO, *Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1969

U. SPIRITO, *Memorie di un incosciente*, Rusconi, Milano 1977

U. SPIRITO, *La vita come ricerca*, Edizione Nazionale Opere di Ugo Spirito, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007

U. SPIRITO, *Il corporativismo*, Edizione Nazionale Opere di Ugo Spirito, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009

A. TARQUINI, *Il Gentile dei fascisti*, Il Mulino, Bologna 2009

A. TARQUINI, *Storia della cultura fascista*, Il Mulino, Bologna 2011

B. TRONCARELLI, *Complessità dilemmatica. Logica, scienze e società in Giovanni Gentile*, Mimesis, Milano-Udine 2012

G. TURI, *Giovanni Gentile, una biografia*, UTET, Torino 2006

F. VANDER, *Metafisica della guerra*, Mimesis, Milano 1995

F. VANDER, *Posizione e movimento, pensiero strategico e politica della grande guerra*, Mimesis, Milano-Udine 2013

P. VERRI, *Discorso sull'indole del piacere e del dolore*, Marzorati, Milano 1972

G. VERRUCCI, *Idealisti all'indice, Croce, Gentile e la condanna del Sant'Uffizio*, Laterza, Roma-Bari 2006

M. VISENTIN, *Il Neoparmendismo italiano I, Le premesse storiche e filosofiche, Croce e Gentile*,

Bibliopolis, Napoli 2005

A. VOLPICELLI, *La genesi dei 'Fondamenti della filosofia del diritto' di Giovanni Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Firenze 1948, vol. I

S. ZAPPOLI, *Guido Calogero (1923-1942)*, Edizioni della Normale, Pisa 2011