



A.D. MDLXII

# UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SASSARI

DIPARTIMENTO DI STORIA SCIENZE DELL'UOMO E DELLA FORMAZIONE

SCUOLA DI DOTTORATO IN SCIENZE DEI SISTEMI CULTURALI

INDIRIZZO FILOSOFIA PSICOLOGIA PEDAGOGIA

(DIRETTORE: PROF. MASSIMO ONOFRI)

CICLO DOTTORATO XXVI

## LA DIALETTICA

## GENTILIANA

(PREMESSE E ESITI)

**TUTOR:**  
**PROF. CARMELO MEAZZA**

**TESI DI DOTTORATO DI:**  
**DOTT.SSA MARIA TERESA MURGIA**

**ANNO ACCADEMICO 2013-2014**

La presente tesi è stata prodotta nell'ambito della scuola di dottorato in Scienze dei sistemi culturali dell'Università degli Studi di Sassari, a.a. 2010/2011 – XXVI ciclo, con il supporto di una borsa di studio finanziata con le risorse del P.O.R. SARDEGNA F.S.E. 2007-2013 - Obiettivo competitività regionale e occupazione, Asse IV Capitale umano, Linea di Attività I.3.1.

## INDICE

|   |          |
|---|----------|
| INTRODUZIONE  | pag. 3   |
| I CAPITOLO: La critica tedesca all'hegelismo  | pag. 5   |
| II CAPITOLO: Spaventa, Fischer e Werder.(Il valore della logica hegeliana misurata sui suoi primi principi) | pag. 24  |
| III CAPITOLO: La riforma hegeliana di Spaventa e la lettura della stessa da parte di Gentile                | pag. 46  |
| IV CAPITOLO: La mediazione di Jaja  | pag. 72  |
| V CAPITOLO: Le critiche di Croce al concetto dell'atto  | pag. 85  |
| VI CAPITOLO: Il "logo astratto" da Kant a Hegel in <i>Sistemi di logica come teoria del conoscere</i>       | pag. 96  |
| VII CAPITOLO: La genesi del "logo astratto"   | pag. 108 |
| VIII CAPITOLO: Gli esiti teoretici della dottrina gentiliana  | Pag. 121 |
| BIBLIOGRAFIA  | pag. 149 |

# INTRODUZIONE

Il presente lavoro si pone due obiettivi principali:

1. Riferire i precedenti teorici, specialmente di carattere speculativo, che hanno creato in Giovanni Gentile le condizioni della nascita e dello sviluppo della dialettica dell'atto. A tal fine vengono esposti:
  - il concetto della “nuova dialettica” formulato da Hegel, rispetto al quale quello attualistico è presentato da Gentile come un superamento;
  - la posizione critica dei filosofi tedeschi: F. A. Trendelenburg, K. Ficher e K. Werder, che viene poi sviluppata da Bertrando Spaventa, rispetto al concetto di dialettica hegeliana, poi riformulata in chiave di un ripensamento del divenire e della prima triade della Logica di Hegel di cui il divenire rappresenta la sintesi dei suoi primi due termini e il primo concetto concreto;
  - l'importantissimo svolgimento critico della posizione speculativa precedente da parte di Spaventa;
  - il peso che sulla trasmissione al suo brillante allievo normalista di Castelvetro di tale critica tradizione idealistica ha Donato Jaja;
  - L'importanza del rapporto intrattenuto da Gentile con Benedetto Croce, prima nei termini di un sodalizio ideale poi in quelli di un aperto dissidio.

2. Mostrare, attraverso una specialistica letteratura critica, le caratteristiche peculiari della dialettica gentiliana al fine di farne emergere sia la spinta che ne sta alla base di superamento della tradizione della “filosofia del fondamento” sia gli esiti speculativi che la distinguono.

# I CAPITOLO

## LA CRITICA TEDESCA ALL'HEGELISMO

La dialettica è considerata ordinariamente come un'arte estrinseca, la quale mediante l'arbitrio porta la confusione tra concetti determinati, e introduce in essi una semplice apparenza di contraddizioni: cosicché non queste determinazioni, ma quest'apparenza è un niente, e, per contrario, la determinazione dell'intelletto è il vero. Spesso la dialettica non è altro che un gioco soggettivo di altalena di raziocini, che vanno su e giù; dove manca il contenuto e la nudità vien celata dalla sottigliezza di quel modo di ragionare. – Nel suo carattere peculiare, la dialettica è, per converso, la propria e vera natura delle determinazioni intellettuali, delle cose e del finito in genere. La riflessione è dapprima l'andar oltre la determinazione isolata, e un riferimento, mediante cui questa è posta in relazione, ma del resto vien conservata nel suo valore isolato. La dialettica, per contrario, è questa risoluzione immanente, nella quale la unilateralità e limitatezza delle determinazioni intellettuali si esprime come ciò che essa è, ossia come la sua negazione. Ogni finito ha questo di proprio, che sopprime sé medesimo. La dialettica forma, dunque, l'anima motrice del progresso scientifico; ed è il principio solo per cui la connessione immanente e la necessita entrano nel contenuto della scienza: in essa soprattutto è la vera, e non estrinseca, elevazione sul finito.<sup>1</sup>

Hegel è il filosofo che porta a compimento l'ordine metafisico della filosofia occidentale, per la ragione che, collocandosi storicamente al tramonto di quella ormai snervata tradizione, di tipo classico-metafisico appunto, che vede ormai inattuali i suoi schemi, supera tali paradigmi dando a essi nuova linfa e, in un certo senso, realizzandoli. Egli, infatti, anche grazie agli sviluppi degli altri idealisti, esige il superamento pieno

---

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bari, Biblioteca Universale Laterza, 2002, pp. 96-97.

della classica opposizione soggetto-oggetto, ponendo l'essere, tradizionalmente inteso come oggetto, come identico al pensiero e concependo un sistema chiuso di tipo circolare che non lasciando qualcosa fuori di sé risolve l'essere trascendente della tradizione metafisica – che si caratterizza per essere l'altro rispetto al pensiero e individuato secondo le ferree leggi aristoteliche di identità e non contraddizione – nel suo stesso processo di tipo dialettico, che è il movimento del pensiero assoluto; esso è un movimento logico-ontologico che scandendosi per triadi dialettiche di tesi, antitesi e sintesi non nega mai in senso canonico – negazione che prevede due elementi contrari di pari grado che si annullano reciprocamente – la posizione immediatamente precedente a quella successiva, ma la nega rendendola parte di una determinazione sempre più comprensiva, quindi realizzandola. Tali determinazioni si configurano come i momenti necessari del pensiero per prendere coscienza di sé come coscienza che è autocoscienza e divenire Idea. Tale idea è il pensiero come assoluto, che non è quello individuale, perituro e fallibile, ma quello universale, che si serve del primo per acquisire una coscienza di sé progressivamente più completa, ossia per realizzarsi come autocoscienza. Nel sistema hegeliano, che si configura circolarmente, l'essere coincide col pensiero – con il pensiero universale e non con quello individuale che è ha per il primo una funzione ancillare – ; tutto il reale diventa, perché esso è già da sempre, intelligibile poiché ogni elemento di esso costituisce una determinazione necessaria dell'Assoluto, che, quest'ultimo, deve realizzare per essere quello che è in verità svolgendosi fino a farsi risultato.

Il motore e la legge di questo sistema dell'assoluto è, appunto, la dialettica, la quale rappresenta la forza del negativo; quel negativo che

non è solo se stesso, ma è sempre anche positivo, ossia tiene in sé la semplice determinazione positiva o intellettuale, e ne realizza la verità.

La dialettica, intesa hegelianamente, non è solamente la legge dello svolgimento dell'assoluto, come se questa fosse un qualcosa di estrinseco estraneo al contenuto che regola, ma, al contrario, è il contenuto stesso ed esprime la necessità che concerne intimamente l'assoluto come sintesi di forma e materia.

È quindi evidente la differenza con il significato classico dato al termine dialettica. Esso etimologicamente deriva dal greco *dia*, “attraverso” e *légo*, “dico”, “parlo”; poi *dialektiké téchne*, “arte dialettica”, “arte della conversazione”.

La dialettica in origine, da Zenone e dai sofisti, è considerata l'arte dell'argomentazione e designa l'insieme delle pratiche filosofiche di ricerca basate sull'oralità che con Socrate e Platone assumono la funzione di tecniche del discorso.

Si comprende, quindi, che essa è relegata all'ufficio di semplice forma, di strumento volto a rendere più chiaro possibile il contenuto a cui di volta in volta si riferisce. Un contenuto, che è completamente altro da essa, un alcunché di compiuto e preordinato a una qualsivoglia forma che ha l'unico compito di renderlo manifesto. La circostanza che esso venga o meno espresso o che lo sia in modo più o meno adeguato non dipende quindi, considerato il fatto che la dialettica è una semplice forma, un che di posticcio rispetto alla verità concernente il contenuto, da quest'ultimo, che è bello e fatto in sé, ma dal grado di validità della forma che gli aderisce.

Vi è un secondo significato che viene attribuito al termine dialettica nella filosofia antica, ed è quello, impiegato da Platone, secondo cui essa è la

scienza delle relazioni tra le idee che coincide, secondo la prospettiva del più illustre allievo di Socrate, con la filosofia in senso stretto<sup>2</sup>.

Anche quest'ultimo significato dato alla dialettica presuppone la differenza tra un contenuto, un oggetto del conoscere, già da sempre risolto, e una forma, concernente il soggetto conoscitivo, che interviene unicamente con l'unico compito di comunicare la verità del primo. Infatti lo sfondo in cui si sviluppano le due accezioni antiche della dialettica presuppone l'esistenza di una sostanziale differenza ontologica tra il soggetto e l'oggetto della conoscenza.

Per Hegel la dialettica costituisce la struttura stessa del reale che per sua essenza è infinito, ossia dialettico. La dialettica esprime l'intima verità del finito e realizza *l'elevazione sul finito* in virtù del negativo che afferma la natura stessa di tutte le determinazioni finite trasfigurandole nel loro opposto.

La verità, per Hegel, non risiede quindi nelle determinazioni finite, le quali sono soltanto momenti di un'unità sintetica che le tiene insieme, ma sta nel *divenire* dialettico, ovvero in quel principio che rende necessario il passaggio di ogni finito nel suo opposto.

Il divenire è quell'unità mediata che inverte il finito e il suo opposto, infatti, essi, in virtù del processo dialettico, decadono da posizioni autonome a semplici momenti dello sviluppo dell'Idea. Nella *Scienza della Logica* hegeliana, la quale si presenta come l'opera che dimostra l'identità del pensiero con l'essere, e precisamente nella prima triade dialettica, si dà la deduzione del Divenire, del puro divenire, dal puro essere mediante il puro nulla.

---

<sup>2</sup> Cfr. M. Pancaldi, M. Trombino, M. Villani, *Atlante della filosofia*, Milano, Mondolibri S.P.A., 2006, pag. 477.

Essere, puro essere, – senza nessun'altra determinazione. Nella sua indeterminata immediatezza esso è simile soltanto a se stesso, ed anche non dissimile di fronte ad altro; non ha alcuna diversità né dentro di sé, né all'esterno. Con qualche determinazione o contenuto, che fosse diverso in lui, o per cui esso fosse posto come diverso da un altro, l'essere non sarebbe fissato nella sua purezza. Esso è la pura indeterminatezza e il puro vuoto. – Nell'essere non v'è nulla da intuire, se qui si può parlar d'intuire, ovvero esso è questo puro, vuoto intuire stesso. Così non vi è nemmeno qualcosa da pensare, ovvero l'essere non è, anche qui che questo vuoto pensare. L'essere, l'indeterminato Immediato, nel fatto è nulla, né più né meno che nulla.<sup>3</sup>

In questa prima enunciazione, si dà che l'essere, in quanto è l'indeterminato Immediato, l'assoluto indeterminato, non è un qualcosa, ma è nulla, niente di diverso.

Nulla, il puro nulla. È semplice somiglianza con sé, completa vuotezza, assenza di determinazione e di contenuto; indistinzione in se stesso. – Per quanto si può qui parlare di un intuire o di un pensare, si considera come differente, che s'intuisca o si pensi qualcosa oppur nulla. Intuire o pensar nulla ha dunque un significato. I due si distinguono, dunque il nulla è (esiste) nel nostro intuire o pensare, o piuttosto è lo stesso vuoto intuire e pensare, quel medesimo vuoto intuire e pensare ch'era il puro essere. – Il nulla è così la stessa determinazione, epperò in generale lo stesso, che il puro essere.<sup>4</sup>

L'essere è nulla e in quanto nulla è qualcosa; è appunto nulla. Il solo intuire o pensare nulla, implica che il nulla è, che esiste, che non è un nulla in senso assoluto, nulla di pensiero, mero vuoto, ma che si determina come pensare o intuire; quindi come lo stesso essere. In

---

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, sezione prima della *Scienza della logica*, Bari, Editori Laterza, 1968, pag. 70.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

sintesi, in questo secondo passaggio, si perviene alla conclusione che il puro essere e il puro nulla sono lo stessa cosa.

Il puro essere e il puro nulla sono dunque lo stesso. Il vero non è né l'essere né il nulla, ma che l'essere, — non passa,— ma è passato, nel nulla, e il nulla nell'essere. In pari tempo però il vero non è la loro indifferenza, la loro in distinzione, ma è anzi ch'essi non sono lo stesso, ch'essi sono assolutamente diversi, ma insieme anche in separati e inseparabili, e che immediatamente ciascuno di essi sparisce nel suo opposto. La verità dell'essere e del nulla è pertanto questo movimento consistente nell'immediato sparire dell'uno di essi nell'altro: il divenire; movimento in cui l'essere e il nulla sono differenti, ma di una differenza, che si è in pari tempo immediatamente risolta.<sup>5</sup>

Il puro essere e il puro nulla sono lo stesso a condizione, però, che essi siano diversi, ovvero essi devono essere concepiti non come posizioni, non come determinazioni a se stanti e indipendenti le une dalle altre, ma come momenti di un'unità che le garantisce entrambe tenendole insieme facendone i due lati di un unico elemento reale e concreto, il Divenire.

Il divenire è, così, il primo concreto, la prima reale posizione dell'Idea che si autoproduce autodeducendosi; esso è, possiamo dire, il cominciamento reale della logica, che è inteso da Hegel come inizio assoluto, in quanto identifica la logica con la metafisica.

L'essere puro essere è il primo per noi, per chi si appresta a percorrere l'itinerario dell'Idea e lo intraprende, quindi, da un punto di vista esterno a quello dell'Idea stessa. Tuttavia noi sappiamo, perché Hegel lo chiarisce preventivamente, che esso non è il cominciamento, e non può esserlo perché esso non è un qualcosa, all'inizio, ma, come è stato detto, è l'immediato indeterminato.

---

<sup>5</sup> *Ivi*, pag.71.

Per Hegel il cominciamento logico e l'inizio *de facto* non possono essere lo stesso in virtù dell'idea secondo la quale non sono separabili tra loro la forma e la materia della conoscenza. L'idea di una separazione, spiega Hegel nella *Introduzione alla Scienza della logica*, appartiene alla logica assunta come scienza del pensare in generale, per cui una cosa sarebbe la semplice forma della conoscenza e un'altra la materia, quest'ultima considerata il secondo elemento della conoscenza che verrebbe dato altrove; in modo che la logica, interamente indipendente dalla materia, sia soltanto la scienza che definisce le condizioni formali della conoscenza, essendo e mantenendosi estranea alla verità depositata unicamente nel contenuto.

Per Hegel è impensabile separare la forma del conoscere dalla sua materia, separare la certezza dalla verità, il soggetto del conoscere dal suo oggetto. Questo modo di pensare, continua, appartiene ad una certa filosofia che è dominata dall'intelletto riflettente, che è da intendere come «in generale l'intelletto astrante e con ciò separante, che persiste nelle sue separazioni»<sup>6</sup>.

Nella sua Logica non può più sussistere la separazione dell'oggetto dalla certezza che esso ha di sé perché essa è stata risolta nella *Fenomenologia*, nella quale la verità e questa certezza si sono rivelate uguali.

Alla luce dei risultati conseguiti nella *Fenomenologia*, Hegel presuppone alla sua Logica l'affrancamento dall'opposizione interna alla coscienza di essere e pensiero, e dalla conseguente separazione di verità e certezza, di scienza dell'essere e scienza del pensiero. Il puro pensiero e la cosa in se stessa, assurti ad essere lo stesso, entrano nella Logica nell'ordine di questo concetto conquistato nella *Fenomenologia*.

---

<sup>6</sup> *Ivi*, pag. 26.

Il contenuto della scienza pura è appunto questo pensare oggettivo. Lungi quindi dall'essere formale, lungi dall'essere priva di quella materia che occorre ad una scienza effettiva e vera, cotesta scienza ha anzi un contenuto che, solo, è l'assoluto Vero, o, se si voglia ancora adoprare la parola materia, che, solo, è la vera materia, – una materia, però, cui la forma non è un che di esterno, poiché questa materia è anzi il puro pensiero, e quindi l'assoluta forma stessa. La logica è perciò da intendere come il sistema della ragione pura, come il regno del puro pensiero. Questo regno è la verità, com'essa è in sé e per sé senza velo.<sup>7</sup>

Nella Logica rientra la trattazione del metodo perché esso è il metodo della scienza filosofica che dispiega la forma intorno al movimento del suo contenuto.

Il metodo non è niente di diverso dal suo oggetto proprio perché è il contenuto in sé, la sua dialettica, ciò che lo fa essere ciò che è; esso è la verità del contenuto.

Secondo questo principio dialettico che fa convergere verità e certezza, essere e pensiero, ogni finito può essere dedotto nel sistema assoluto dell'Idea; la potenza del negativo, propria, appunto, del secondo momento dialettico del pensiero, è il pungolo, interno alla cosa stessa che è puro pensiero, che rivela il molteplice, il finito, come uno; un'unità che non si pone di contro al molteplice, come un infinito dirimpetto al finito, e che in quanto tale sarebbe relativa, falsa, astratta, ma, al contrario, rappresenta la sola concreta unità in quanto è assoluta. Questa granitica struttura razionale hegeliana viene messa in discussione da una parte degli allievi del maestro di Stoccarda; di questa alcuni operano una disamina attenta di certi fondanti concetti speculativi del sistema

---

<sup>7</sup> *Ivi*, pag. 31.

avviando un cammino di riforma dell'hegelismo, mentre altri si limitano a richiamarsi a delle correnti in voga o a ritagliarsi dei ruoli da epigoni.

Ancora durante la vita di Hegel la dialettica è avversata da critici minori (Schubart, Carganico, Hulsemann e Ohlert), cui egli stesso risponde nei *Berliner Jahrbücher* del 1829 e del 1831; un'eco di queste risposte è contenuta nella prefazione alla seconda edizione della *Dottrina dell'essere*. Dopo la sua morte, che gli impedisce di completare la revisione della *Grande logica*, Hegel è criticato, tra gli altri, anche da Schelling e Feuerbach. I discepoli di Hegel non ritengono peraltro di doversi occupare soverchiamente di queste critiche, il cui presupposto sono le posizioni filosofiche dei loro stessi esponenti, mentre è la critica di Trendelenburg ad assumere un'influenza duratura, specie su autori come Marx e Kierkegaard, e a venire recepita come un'obiezione seria contro l'hegelismo. Oltre alla componente aristotelica, che costituisce l'ispirazione principale delle obiezioni di Trendelenburg, e fa sì che queste siano prese sul serio dagli hegeliani, sono da tener presenti influssi di derivazione kantiana e schleiermacheriana (a Kiel, Trendelenburg è discepolo del kantiano Reinhold, e a Berlino segue Schleiermacher). Ma i riconoscimenti degli hegeliani derivano dal fatto che la critica di Trendelenburg è condotta entro una prospettiva che, per molti aspetti, non si discosta da quella hegeliana.

Trendelenburg sviluppa una critica al realismo di Herbart e propone una concezione della realtà come originario movimento, fisico ed insieme logico,

che certamente potevano essere considerate dagli hegeliani come una variante della stessa filosofia di Hegel.<sup>8</sup>

Hermann Glockner dà risalto a Adolf Trendelenburg quale “potente avversario” della corrente hegeliana insieme a Schleiermacher. Entrambi vengono considerati degli esegeti più incisivi nella critica a Hegel rispetto ai ben più modesti Chr. H. Weisse e I.H. Fichte, esponenti del teismo speculativo. I sistemi di Trendelenburg e Schleiermacher vanno «considerati con tanto maggiore attenzione in quanto, in effetti, contengono motivi che erano adatti a correggere il vecchio Hegel in direzione dell’Hegel complessivo»<sup>9</sup>.

Trendelenburg è, tra i contemporanei, colui che maggiormente avverte l’esigenza di una revisione della dottrina delle categorie, al fine di mostrare l’intima necessità che ne guida lo sviluppo in vista dell’unificazione di logica e metafisica.<sup>10</sup>

Già Carl Friedrich Bachmann obietta contro la logica hegeliana l’anticipazione indebita di temi appartenenti propriamente alla filosofia della natura e la sua chiusura nei confronti della realtà empirica e naturale.

Johann Eduard Erdmann muove una riflessione che si caratterizza per la netta distinzione tra ontologia, in quanto scienza dell’essere o metafisica generale, e metafisica speciale. L’identità di logica e metafisica sta in piedi solo se si intende la metafisica come ontologia. Oggetto della

---

<sup>8</sup> E. Berti, *La dialettica e le sue riforme*, in *Il neoidealismo italiano*, Piero Di Giovanni (a cura di), Atti del Convegno di studi organizzato dalla Società Filosofica Italiana e dall’Università degli Studi di Palermo il 27-29 aprile 1987, Roma-Bari, Laterza, 1988, p. 48.

<sup>9</sup> H. Glockner, *Krisis und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismus*, in *Logos*, 1925, ora in *Hegel-Studien, Beiheft II*, Bonn, 1965, pp. 226-227.

<sup>10</sup> Cfr. E. Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, Leipzig 1899-1900, repr. Darmstadt, 1969, XIII, n. 13.

logica sono le categorie in cui si esprime la relazione tra pensiero ed essere. Su questa linea è Karl Rosenkranz che sostiene la validità delle categorie sia sul piano della natura che su quello dello spirito. Rosenkranz, forte dell'idea di questa identità, considera Trendelenburg un rappresentante dell' "empiria astratta". Infatti, separando il concetto dell'essere da quello del pensiero e negando la possibilità del pensiero puro in nome dell'intuizione, Trendelenburg ripristina «il vecchio dualismo di sensazione e di riflessione, di essere e di pensiero, di oggetto e di soggetto, di materialismo e di spiritualismo».

Questa dottrina ritiene che il pensiero puro sia qualcosa che presume non solo di dedurre, ma persino di produrre da se stesso l'essere, anche nella sua reale molteplicità, senza preoccuparsi della mediazione dell'intuizione.<sup>11</sup>

Secondo Rosenkranz, Trendelenburg sposa il punto di vista astrattamente empirico per dimostrare sulla sua base la dipendenza del pensiero puro dall'intuizione che vi si introdurrebbe artificialmente.

Una considerazione molto diversa di Trendelenburg ha Enrico Berti, il quale sostiene che la sua critica è l'episodio tra i "più significativi della storia dell'hegelismo". È agevole apprezzarne l'importanza se si pensa all'influenza esercitata sia presso gli ambienti hegeliani che presso quelli antihegeliani. Per quanto sia possibile scorgere alcune significative anticipazioni presso i primi critici di Hegel - il Feuerbach delle *Tesi provvisorie* e dei *Principi* e l'ultimo Schelling (la Prefazione a Cousin e le *Lezioni monachesi*) - la critica di Trendelenburg suscita infatti, per il rigore della formulazione e la sua radicalità, una risonanza tale da farne un precedente di cui tenere conto obbligatoriamente per le filosofie anti-

---

<sup>11</sup> K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt, Nachdruck, 1971 (*Vita di Hegel*, trad. it. di Remo Bodei, Firenze, Vallecchi, 1966 e succ.).

e posthegeliane, quali quelle di Marx Feuerbach e Kierkegaard, e per i continuatori dell'hegelismo in Germania e in Italia. Peraltro, non sembra possibile fare risalire a Schelling lo stimolo per la critica di Trendelenburg, che non poteva conoscere le *Lezioni monachesi*<sup>12</sup>

Della critica è la parte dedicata alla prima triade della logica che più d'ogni altra riscuote notevole fortuna ed è variamente ripresa dai riformatori della dialettica: le prime tre categorie della logica sono di per se stesse incapaci di generare il movimento dialettico, e abbisognano pertanto dell'apporto dell'intuizione sensibile. In sostanza, non si tratta che di un'applicazione particolare della critica alla logica hegeliana secondo cui non è possibile ricavare il reale dai puri concetti di essere e nulla. L'originalità di Trendelenburg consiste nel dimostrare (o nel tentare di dimostrare) l'originaria "compromissione" con l'intuizione sensibile di concetti che si vorrebbero puri.<sup>13</sup>

Chi ritiene di pensare questi concetti in modo puramente logico, non considera le intuizioni che li sorreggono. Le tracce del movimento, dello spazio e del tempo sono in questi concetti solo in piccolissima parte cancellate. E senza di esse non hanno chiarezza alcuna.<sup>14</sup>

Secondo Bertrando Spaventa – che inizia ad interessarsi alla questione del cominciamento nel 1962, ponendo come oggetto dei suoi studi la

---

<sup>12</sup> Cfr. C. Tuozzolo, *Schelling e la riforma della dialettica hegeliana in Werder, Fischer e Spaventa*, in *Il Pensiero*, XXXI, 1991, pp. 33-72.

<sup>13</sup> Cfr. E. Berti, *La critica aristotelizzante di F. A. Trendelenburg e la concezione hegeliana del finito*, in *Studi aristotelici*, L'Aquila, Japadre, 1975, pp. 353-371.

<sup>14</sup> F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Berlin 1840, III ed. ampliata, Leipzig 1870, ristampa anastatica Olms, Hildesheim 1964, pag. 40, citato in V. Vitiello, *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Napoli, Istituto italiano per gli Studi filosofici, 2003, pag. 196.

prima triade della logica hegeliana – Trendelenburg rompe il sonno dogmatico degli hegeliani, i quali interpretano «il metodo dialettico secondo il criterio del *Zusehen*, “dello stare a guardare” il movimento oggettivo dell’*es-sere*, lasciando dileguare, in esso, la funzione attiva del *logo*»<sup>15</sup>.

Nel *Frammento inedito*, composto nel 1880-1881, riprese e chiarì il significato di questa critica, indicando la confusione, in cui erano incorsi i commentatori hegeliani, tra il metodo dialettico e la pura «visione» dell’essere: al contrario, spiegò, l’essere non è «visione», ma prima funzione del pensiero; non è «semplice presenza», come l’oggetto empirico e contingente, ma necessità logica. Trendelenburg aveva spezzato questo incantesimo, affermando, contro la scolastica hegeliana, la distinzione tra l’*inizio* del processo (l’essere, appunto) e l’*origine* del processo stesso, che doveva essere indicata nell’energia primitiva del divenire.<sup>16</sup>

Tuttavia, per Spaventa, Trendelenburg, adoperandosi in questa operazione di rottura rispetto al modo scolastico di concepire il metodo dialettico, confonde il divenire logico con il divenire empirico. Infatti il movimento originario, il divenire come principio dialettico, non può che essere quello logico che coincide con il movimento puro del pensare. Non distinguere il piano logico dal piano empirico conduce Trendelenburg ad attribuire i caratteri logici propri del divenire puro al divenire empirico; non accorgendosi che è proprio la realtà empirica assunta come tale, senza il movimento logico del pensiero, a essere priva

---

<sup>15</sup> Filosofia italiana, <http://www.filosofia-italiana.net/marcello-muste-il-senso-della-dialettica-nella-filosofia-di-bertrando-spaventa/>, data di pubblicazione 06/04/16/, data di consultazione 16/11/2014, pag. 3.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

di determinazioni. Inoltre, se il movimento originario coincide per Trendelenburg con la pura intuizione, esso è per definizione inanalizzabile, mentre, per Spaventa, proprio perché tale movimento è di natura logica, esso può essere reso oggetto di analisi, anzi la sua disamina deve costituire il compito dell'attuale ricerca filosofica, la quale si configura come il seguito di ciò che Hegel abbozza nelle prime categorie della sua logica.

Il movimento di Trendelenburg non è quello naturale, e effettivamente egli non ne determina la natura; non è difficile concludere, secondo Spaventa, che il movimento coincida con l'idea e con il pensiero, dal momento che gli sono attribuiti gli stessi caratteri di attività e di unità dinamica di pensiero ed essere.<sup>17</sup>

Il pensiero non è passivo, non si pone in contemplazione del movimento della realtà restando immobile e identico a se medesimo (di che si dice "il pensiero è pensiero"). Ma all'incontro è somma attività, è forte energia che muove se medesima, e le cose tutte che van fornite di realtà.<sup>18</sup>

Il pensiero non si interpreta come un'estrinseca relazione di comunanza di pensiero ed essere, quasi fosse un terzo che sopraggiunga a essi, ma genera l'altro termine in virtù del proprio movimento, e vi si risolve per tornare nuovamente a sé.

A tal modo il Trendelenburg lungi dal gittare per terra la dialettica la conferma ed afforza. Il Trendelenburg colle sue valorose deduzioni ha posto fine al

---

<sup>17</sup> B. Spaventa, *Lezioni sulla Dottrina di Trendelenburg sul movimento*, trascritte da Felice Tocco, in Eugenio Garin, *La cultura italiana tra '800 e '900*, Roma-Bari, Laterza, 1976, pp. 76-78.

<sup>18</sup> *Ivi*, pag. 77.

filosofare di quelli hegeliani che facendo del pensiero una passività hanno ben meritato le sue critiche<sup>19</sup>.

Secondo Trendelenburg, il principio di contraddizione può applicarsi soltanto a nozioni o enti determinati. Spaventa in un sua opera *Le prime categorie della logica di Hegel* cita le pagine delle *Logiche Untersuchungen*, dove Trendelenburg mette in guardia dal fare del principio di contraddizione un principio metafisico di assoluta validità, specificandone le condizioni e l'ambito di applicabilità. In quanto principio dell'intelletto e non dell'intuizione produttiva del movimento, esso non può essere applicato al movimento, che determina e produce gli oggetti individuali, ma solo a questi, che ne sono le produzioni. Se il principio di contraddizione non si può applicare dove la determinazione non ha avuto luogo, esso non vale a livello della prima triade della logica hegeliana dove il primo e l'originario è l'essere immediato e indeterminato del cominciamento.

Trendelenburg per primo solleva il problema di come possa sorgere il divenire dalla quieta e immota identità delle astrazioni di essere e nulla. La differenza necessaria per il prodursi del divenire sorge dall'interpolazione tacita dell'intuizione nel pensiero puro. Ma Hegel stesso ravvisa già la necessità della differenza, accanto a quella dell'identità di essere e nulla, senza peraltro precisarne il carattere e lo statuto. La soluzione, secondo Spaventa, è già implicita nel testo hegeliano della *Logica*. Hegel parla di una differenza vuota, semplicemente opinata, che esprime l'estinguersi del pensare, che astrae da sé, nel suo proprio oggetto ideale, l'essere astratto e determinato: questo movimento è il divenire, ovvero, in altre parole, è il pensiero

---

<sup>19</sup> *Ivi*, pag. 79.

stesso che, in quanto non essere, concetto dell'essere, pone la differenza, differenza che non può essere se non vuota, in quanto l'essere e il non essere sono entrambi privi di determinazione. Ma il problema, come Trendelenburg a ragione rileva, è proprio quello di rendere conto di una differenza avente luogo tra due termini assolutamente identici in quanto entrambi indeterminati.

Spaventa rigetta la posizione di Trendelenburg, secondo la quale è l'intuizione che introduce la differenza cercata nella sfera del puro pensiero; non l'intuizione, ma il pensiero, non bisognoso di riprendere dall'esterno la differenza e la negazione, pone la differenza e la negazione. Il pensiero stesso è dotato di quei caratteri dell'unione e della distinzione che Trendelenburg assegna all'intuizione, e sotto questo riguardo, afferma Spaventa, il pensiero è esso stesso intuizione, non intesa in quanto intuizione empirica spazio-temporale, ma come differenza nell'identità. Indeterminatezza – unità di essere e nulla in quanto indeterminati – e differenza non sono da intendersi come termini reciprocamente escludentisi, ma come coesenziali in quanto sorgono l'uno dall'altro nell'atto del pensiero che ne costituisce la matrice comune.

Chi è questa radice? Il pensare: l'atto del Pensare. Trendelenburg, invece, la chiama intuizione, movimento, e condanna il pensiero – e in verità gli hegeliani stessi hanno apparecchiato e autenticato gli atti del processo – alla relegazione perpetua nelle soffitte della casa. Ma se l'intuizione di Trendelenburg fosse in sé quello stesso che Hegel chiama pensiero puro? [...] Quando si va a vedere, Trendelenburg che accusa Hegel di non so quale intrusione, intrude egli stesso

la volgare intuizione nel pensare, ponendo l'Essere fuori dal Pensare, egli quasi vorrebbe che l'Essere si movesse da sé senza il pensare, fuori del pensare.<sup>20</sup>

Nel complesso rispetto alla critica di Trendelenburg, Spaventa accoglie gli assunti hegeliani, accolti nella suddetta critica, della processualità della dialettica come movimento insieme logico e ontologico e del suo risultare dall'unità degli opposti, ma le imputa (facendo carico a Hegel di un'accusa peraltro ingiusta) di limitarsi esclusivamente al piano del puro pensiero e di aver equiparato indebitamente contraddizione logica e opposizione reale.

Escludendo tuttavia dal movimento la contraddizione, egli fa perdere al movimento quel carattere di necessità che esso aveva per Hegel grazie proprio al necessario insorgere e all'ugualmente necessario togliersi della contraddizione medesima.<sup>21</sup>

Questo il limite intrinseco della proposta di Trendelenburg, che sarà poi lo stesso dei posteriori tentativi di riforma a partire da Karl Werder, quasi tutti, peraltro, concentrati esclusivamente sulla prima triade della logica, che secondo Trendelenburg valeva soltanto come esempio dell'incapacità della dialettica di produrre da sé il movimento.

Werder e, soprattutto, Kuno Fischer hanno in Trendelenburg il loro interlocutore privilegiato, in quanto egli, a differenza di altri, per citarne

---

<sup>20</sup> B. Spaventa, *Le prime categorie della logica di Hegel*, in *Bertrando Spaventa Opere*, F. Valagussa (a cura di), V. Vitiello (postfazione di), Milano, I edizione Bompiani. Il pensiero occidentale, 2009, pag. 362.

<sup>21</sup> E. Berti, *La dialettica e le sue riforme*, cit., p. 49.

uno Schelling, svolge una critica puntuale dell'hegelismo scevra dai condizionamenti delle proprie posizioni filosofiche.

Se l'analisi critica di Trendelenburg è volta a dimostrare che è il divenire empirico colto intuitivamente a essere il principio e la condizione del pensiero logico discorsivo, e, di conseguenza, a evidenziare che nella prima triade logica vi è una interpolazione di natura empirica, poiché il concetto del divenire non è ricavato per via analitica in quanto l'essere e il nulla che lo precedono sono solo identici e non anche diversi, ma per via intuitiva, appunto; gli sforzi di Werder e di Fischer, che nascono in risposta alle anzidette tesi del critico connazionale, hanno come obiettivo, invece, provare che il presupposto dell'intuizione è il pensare discorsivo attraverso la dimostrazione che il divenire è di natura logica e che esso rappresenta l'unità mediata che contiene i concetti di essere e nulla, i quali non sono semplicemente identici, ovvero non sono un concetto surrettiziamente duplicato, uno stesso concetto che una volta viene denominato essere e un'altra volta nulla, ma, essendo i due termini della sintesi del divenire, sono identici nella loro differenza.

In conclusione, Trendelenburg ha suscitato negli interpreti posteriori, attraverso una critica antidogmatica delle prime categorie logiche della Logica, l'elaborazione di esami circostanziati del nodo speculativo principale della dialettica hegeliana corrispondente alla deduzione del concetto del Divenire. Questo ha determinato che le prime categorie della logica vengano fatte consistere dai riformatori della dialettica di poco posteriori nel fondamento dell'intera logica; mentre Werder, Fischer e Spaventa, intendono mostrare l'analogia strutturale tra il cominciamento e il successivo sviluppo dialettico, Gentile all'inverso estenderà la lacuna dialettica del cominciamento a tutto il sistema, che va

riformato mercé l'ingresso della soggettività pensante a tutti i livelli del suo sviluppo.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Cfr. C. Tuozzolo, op. cit., pp. 105-127.

## II CAPITOLO

### SPAVENTA, FISCHER E WERDER. (IL VALORE DELLA LOGICA HEGELIANA MISURATA SUI SUOI PRIMI PRINCIPI)

Io mi propongo di discutere alcune obiezioni che sono state fatte o si possono fare alle prime o più elementari categorie della logica di Hegel: Essere, Non essere, Divenire, Esserci. Il valore di questa logica dipende massimamente da questi primi principii; se questi principii non reggono alla critica, la nuova logica manca di fondamento, e il metodo dialettico è simile a una nave, che naufraga stando ancora in porto.<sup>23</sup>

Queste righe costituiscono l'inizio dello scritto del 1864 di Bertrando Spaventa, *Le prime categorie della logica di Hegel*, che rappresenta insieme al posteriore *Frammento inedito*, che si stima risalga al 1880, il contributo del filosofo di Bomba all'interpretazione, alla critica e alla revisione del primo nucleo speculativo della logica di Hegel, e di quest'ultima nel suo complesso. Infatti egli individua nei primi principi della *Logica* il fondamento dell'intero sistema costruito con il metodo dialettico; di conseguenza, per lui, la validità dell'intero sistema della "nuova logica" può essere garantito unicamente dalla legittimità dei suoi primi concetti.

Spaventa sente la necessità di affrontare la questione dell'inizio della *Logica* e di replicare ad alcune critiche mosse perché non considera soddisfacenti le risposte che a queste danno i più autorevoli commentatori di Hegel; con l'eccettuazione, però parziale, di quelle date

---

<sup>23</sup> B. Spaventa, *Le prime categorie della logica di Hegel*, cit., pag. 329.

da Karl Werder e Kuno Fischer rispettivamente in *Logik als Commentar und Ergänzung zu Hegel wissenschaft der Logik* del 1841, e, dal secondo, in *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre* del 1852 e in *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre* del 1865.

Il quadro speculativo di fondo nel quale si inserisce la discussione di Spaventa è costituito dalle argomentazioni svolte da Hegel nelle annotazioni al primo capitolo della logica della qualità, che riguardano la definizione dell'inizio della logica stessa quale rapporto di essere, nulla e divenire.

Hegel sostiene che una delle difficoltà che ostacola la comprensione dell'identificazione di essere e nulla consiste nell'insufficienza della forma del giudizio a esprimere verità speculative. Infatti la proposizione "L'essere, e il nulla sono lo stesso" si contraddice, perché mentre sembra porre l'accento sull'identità di essere e nulla in realtà ne presuppone la distinzione.

In quanto ora la proposizione: Essere e nulla è lo stesso, esprime l'identità di queste determinazioni, ma nel fatto le contiene anche tutte e due come diverse, cotesta proposizione si contraddice in se stessa e si risolve. Se ora teniamo fermo questo, vediamo che è posta qui una proposizione, la quale considerata più in particolare, ha il movimento di sparire di per se stessa. Accade quindi in questa proposizione stessa quello che ha da costituire il suo proprio contenuto, vale a dire il divenire.

La proposizione contiene dunque il risultato, è in se stessa il risultato. Ma la circostanza, su cui occorre qui attirare l'attenzione, è il difetto, che il risultato non è espresso, esso stesso, nella proposizione; è una riflessione esterna, quella che ve lo riconosce.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> G. W. F. Hegel, *Scienza della Logica*, cit., pag. 80.

La proposizione contiene il risultato a cui si deve pervenire, ma tale risultato non è espresso nella riflessione stessa, bensì è a essa presupposto. A esso si perviene in virtù di una riflessione esterna, ossia di una riflessione non immanente all'essere logico.

Quindi la distinzione tra essere e nulla viene affermata, ma in modo soltanto "opinato". Il fatto che l'essere sia diverso, assolutamente altro rispetto al nulla sembra chiaro e immediato, e invece, se si considera l'essere puro, l'essere come l'assoluto indeterminato e il nulla puro, come, allo stesso modo, l'assolutamente indeterminato, tale distinzione è "indicibile". L'unica definizione che si può conferire all'essere e al nulla è il loro carattere di "passare" l'uno nell'altro, qualsiasi altra definizione è contraddittoria perché non ci si riferirebbe all'essere puro e al nulla puro, ma all'essere e al nulla determinati.

Quelli che vogliono star fermi alla differenza dell'essere e del nulla, si provino a dire in che consiste. Se l'essere e il nulla avessero qualche determinatezza, per cui si distinguessero, allora, come fu accennato, sarebbero un essere e un nulla determinati, e non già quel puro essere e quel puro nulla, che qui sono ancora. La loro differenza è quindi interamente vuota. Ciascuno dei due è in egual maniera l'indeterminato. La differenza non sta perciò in loro stessi, ma solo in un terzo, nell'intendere e nell'opinare.<sup>25</sup>

È proprio questo problema della distinzione il nucleo speculativo delle critiche di Spaventa alla prima triade dialettica, e quindi all'intera logica hegeliana; ed è proprio su tale punto che poco tempo addietro si inseriscono le argomentazioni di Karl Werder e di Kuno Fischer, che

---

<sup>25</sup> *Ivi*, pp. 81-82.

costituiscono un costante richiamo per Spaventa e ci danno la chiave per comprendere la sua posizione originale.<sup>26</sup>

Altresì fondamentale per intendere la portata della soluzione che alla questione della differenza tra essere e nulla indeterminati dà Spaventa è il suo rapporto con Friedrich Adolf Trendelenburg. Difatti se da un lato il filosofo italiano sposa alcune tesi di Trendelenburg, una fra tutte quella sul carattere non metafisico del principio di contraddizione – tesi di cui si serve per avvalorare la non contraddittorietà del concetto dell'identità di essere e nulla – dall'altro lato critica la posizione che egli assume rispetto al problema della distinzione dei primi principi.

Per obiettare a coloro che hanno interpretato e interpretano grossolanamente il principio di contraddizione facendosi scherno del principio logico hegeliano dell'identità di essere e nulla, Spaventa si avvale dell'argomentazione di Trendelenburg, che consiste nel dimostrare che il principio di contraddizione, che sta alla base di ogni nostro pensiero, esprimendo l'essenza della negazione, è applicabile unicamente agli enti in quanto presuppone già la determinatezza. Esso, quindi, non può per sua essenza essere "il Primo".

Il principio d'*identità* e di *contraddizione*, dice uno dei più seri avversari di Hegel, si fonda sulla natura della negazione.  $A$  è  $A$ , e  $A$  non è non  $A$ . La prima forma è una tautologia; la seconda rimuove il contraddittorio. Il principio è in sé chiaro. Il suo significato e i *limiti* della sua applicazione derivano dalla essenza della negazione. Siccome la negazione non è mai il primo, ma nasce come un secondo dalla *individuale determinazione*, il principio non esprime

---

<sup>26</sup> Cfr. V. Verra, *Spaventa e la filosofia tedesca dell'ottocento*. in *Bertrando Spaventa. Dalla scienza della logica alla logica della scienza*, Raffaello Franchini (a cura di), Atti del convegno di Bomba del 1983, Tullio Pironti Editore, Napoli 1986.

altro che il diritto della determinazione, che afferma se stessa. Perciò deve precedere una nozione di A, la quale consiste il più spesso in una somma di note. Il principio può soltanto difendere questa determinazione già posta; non prescrive niente sul divenire o sulla nascita, ma difende quel che è divenuto e il possesso stabile della conoscenza. Se se ne fa un principio metafisico, manca il fondamento, e mena a contraddizioni. Esso è un principio dell'intelletto che fissa le nozioni, e non già della produttiva intuizione; dell'immobile riposo, non dell'inquieto movimento.<sup>27</sup>

Io posso, e devo dire, afferma Spaventa, che questa determinata cosa o ente non è quell'altra cosa o ente, perché mi riferisco a un essere determinato che per individuarsi necessita della negazione di ciò che a esso si riferisce in via esclusiva, ossia il suo contraddittorio, ma non posso dire che il Non-essere non è l'Essere, perché quest'ultimo è l'essere indeterminato, il puro essere, il quale, come tale, non ha contraddittorio. Infatti non è concepibile il Non-essere come privazione assoluta dell'Essere perché l'assenza assoluta dell'Essere non si può pensare; «Togliete l'Essere, e sparisce l'oggetto del pensare, e quindi il pensare»<sup>28</sup>.

E in verità, quando Hegel dice: «l'Essere è il Nulla, è il Non essere», il Nulla qui non è l'assenza assoluta dell'Essere. Hegel dice: «l'Essere è l'indeterminato; il Nulla è l'Indeterminato (l'Indeterminato è il Nulla). L'Essere è dunque identico al Nulla».

Dov'è qui la contraddizione? È lo stesso che dire: l'Indeterminato è l'Indeterminato.

In questo senso, dunque, si può dire, senza scandalo: l'Essere è *identico* al Nulla.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> B. Spaventa, *op. cit.*, pag. 350.

<sup>28</sup> *Ivi*, pag. 352.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

In definitiva, il concetto di negazione si applica all'individuo, a qualcosa, a una nozione determinata, ma non si può applicare, per sua natura, a ciò che non è determinato ma che dà a esso origine: "l'originario", "il movimento", "il divenire", "l'Io", "il Pensare".

La soluzione "facile" alla prima obiezione, la non contraddittorietà della tesi hegeliana dell'identità di essere e nulla, è così elaborata da Spaventa attraverso la trattazione antecedente di Trendelenburg.

Spaventa fa seguire a questa la seconda obiezione riguardante il problema della pensabilità dall'interno della distinzione di Essere e Nulla.

Affermata l'identità dei due termini della prima triade logica, la questione che ora si pone, molto più problematica della prima, è di come sia possibile concepirne la differenza e quindi passare al terzo termine della sintesi: il divenire; che, come affermato da Hegel, è il primo concreto.

Tale passaggio dell'essere e del nulla nel divenire necessità, sostiene Spaventa, di due condizioni: la prima è che essi siano pensati come identici, la seconda è che siano pensati come diversi. Il movimento dialettico, che garantisce questo passaggio, è possibile solo se i primi due termini all'interno della sintesi si pongono allo stesso tempo come uguali e diversi.

Tuttavia, attestata l'unità, il problema è come in essa sia possibile pensare la differenza. L'alternativa è una: o si pensano l'essere e il nulla come identici o si pensano come diversi, infatti non si comprende come l'essere e il nulla pensati come identici, come una cosa sola, cioè come l'assoluta indeterminatezza, possano passare l'uno nell'altro, e quindi essere pensati come due per affermare il divenire. Il difficile, sostiene

Spaventa, «non è ammettere l'identità di Essere e Nulla se ambedue sono l'Indeterminato: ma vedere e definire la loro *differenza*, senza di cui non è possibile il *Divenire* »<sup>30</sup>.

Il primo che vede questa difficoltà è Trendelenburg:

Il puro Essere, egli dice, è quiete, il Nulla è parimenti quiete. Come nasce dalla unità di queste due immobili rappresentazioni il mobile divenire? Fin qui il movimento, senza di cui il *divenire* non sarebbe che essere, non è né anche adombrato. Se dunque ha da esser posta la loro unità, il pensiero non può far altro immediatamente, che trovare una unione che sia anche quiete.<sup>31</sup>

Non si può procedere in nessuna direzione se essere e nulla sono identici. Se si seguita, se il pensiero da quell'unità perviene a qualcos'altro, continua Trendelenburg, è perché esso "aggiunge" un altro elemento, ovvero immette il divenire. Quindi il divenire non sarebbe il risultato immanente all'essere stesso, cioè frutto di una riflessione interna, ma "intruso", originato dall'intuizione, dall'esterno, e non fondato logicamente.

Spaventa in parte dà ragione a Trendelenburg, in quanto afferma che è assolutamente vero che per avere il divenire è necessaria la differenza, ma sostiene che è Hegel stesso a dire che per pervenire al divenire, per darsi il movimento, c'è bisogno oltre che dell'identità della differenza; tuttavia, Hegel non spiega perché, posta l'identità, la differenza.

È facile vedere, che Trendelenburg ha ragione, in quanto piglia, dirò così, il pensiero hegeliano nella posizione in cui lo trova: Hegel fa consistere l'Essere e il Nulla nella *indeterminatezza*, e da ciò conchiude la loro *identità*; dunque,

---

<sup>30</sup> *Ibidem.*

<sup>31</sup> *Ibidem.*

dice Trendelenburg, essi non sono altro che *identici*, non possono essere per nulla *differenti*. Giacché, in che l'Indeterminato, la quiete, si distinguerebbe dallo stesso Indeterminato, dalla stessa quiete?<sup>32</sup>

Il compito che Spaventa si prefigge è proprio quello di definire la differenza tra essere e nulla non spiegata nel testo hegeliano, non ricorrendo a qualcosa di esterno come all'intuizione teorizzata dal grande critico tedesco di Hegel, ma di fondarla logicamente e di attuare in questo modo una autentica "riforma" della logica hegeliana.

Il problema della dialettica hegeliana viene collocato così nello spazio limitato della prima triade della logica hegeliana.

Per Spaventa l'elaborazione di una adeguata riforma della logica di Hegel sarebbe la condizione per far cadere l'obiezione di Trendelenburg e, cosa più importante, consentirebbe di comprendere la portata della nuova logica dialettica.

Procedendo in questo senso, si pone la distinzione come problema cardinale e dirimente della validità della prima triade logica e, quindi, delle difficoltà della Logica tutta. Infatti senza la differenza non c'è movimento, divenire; se essere e nulla sono assolutamente identici, non si può procedere in alcun modo.

L'Essere è l'Indeterminato. Certamente è tale; e pure non è assolutamente tale. Indeterminato è il Non Essere, il Divenire, lo stesso *Esserci*, che secondo Hegel e i suoi interpreti (non sempre intelligenti) è lo stesso *Essere determinato*, ecc.; io dico: puro Essere, puro Nulla, puro Divenire, puro Esserci. Che significa ciò? Indeterminatezza. L'indeterminatezza, la indifferenza è la assenza del pensiero logico. L'Essere, dunque, è l'Essere

---

<sup>32</sup> *Ivi*, pag. 355.

indeterminato, e, se si vuole, l'indeterminato, ma pure si *distingue* dal Nulla, dal Divenire, ecc., e perciò non è l'indeterminato; se non avesse nissuna determinazione, non si distinguerebbe dal nulla, se non altro, ha questa determinazione di essere indeterminato o l'Indeterminato, e perciò non è l'*Indeterminato*. L'Indeterminato, l'Indistinto assolutamente è l'*impensabile*; giacché *pensare* è *distinguere*.<sup>33</sup>

Essere e Nulla non sono identici perché entrambi indeterminati, ossia in quanto ambedue sono l'Indeterminato, dice Spaventa, ma per il fatto di essere tutti e due in quella unità che è il pensiero.

Il Non Essere non è il nulla, lo zero, la stasi, l'indeterminato, ma è la *contraddizione dell'Essere*, è l'Essere come Pensare. Pensare l'Essere come l'assoluto interminato, significa appunto pensarlo, distinguerlo, astrarlo da tutto quello che esso non è, quindi determinarlo. La contraddizione interna all'Essere, cioè il Non-essere, si pone originariamente nel pensiero che pensa l'Essere come l'Indeterminato, in quanto, pensandolo come tale, lo determina; difatti pensare significa determinare, distinguere.

Il filosofo di Bomba interpreta il Nulla hegeliano, non come un concetto aggiunto dall'esterno dal pensiero, ma come l'atto dell'Essere pensato che è il Pensare; il Non-essere c'è perché c'è l'Essere. Infatti quando pensiamo l'Essere, quando si pensa e non si può non pensare, si pensa sempre l'Essere; il pensiero pone l'Essere come l'assoluto pensabile, ovvero come l'oggetto assoluto del pensare, e, allo stesso tempo, esso stesso, l'essere, si dà come atto del *pensare* e del *volere*.

Se l'Essere che è posto come primo concetto astratto, si dà solo nell'orizzonte del pensiero e, quindi, in virtù di questo, esso è un fatto

---

<sup>33</sup> *Ivi*, pag. 357.

del pensare, originato dal pensare che nel suo attuarsi rende l'Essere tale, lo fa essere assolutamente l'Essere, assolutamente *se stesso, medesimo a se medesimo*. Questo *Essere come trasparenza dell'Essere* è il Pensare. L'Essere, dunque, non è senza il Non-essere, il quale, quest'ultimo, è perché sia l'Essere che è il Pensare.

In sintesi, la differenza tra Essere e Non Essere viene posta da quest'ultimo, che è il Pensare, nel pensiero stesso; quindi, la *ragione della differenza* è la *identità*, ovvero la ragione dell'Essere e del Non-Essere come tali, del loro essere come distinti, è il loro essere una cosa sola come Pensare.

Quanto all'Essere, poi, io non posso dire né cos'è, né perché è. *È perché è: ecco tutto.* – Adunque, perché il *No*? Il *Non Essere*, la negazione? e *dopo*, e non ostante il *Sì*, l'essere, l'affermazione? Perché non è solo il *Sì*? Perché tutto non è *Essere*? Questo è lo stesso problema del mondo, lo stesso enigma della vita, nella sua massima semplicità logica. Quel che sappiamo è, che senza il Pensare non sarebbe il *No*, il *Non essere*; e chi nega, quegli che vince l'invincibile e fende l'indivisibile, cioè l'Essere, che distingue e contrappone nell'Essere medesimo in quanto medesimo ciò che è e ciò che *non è*: la generazione o *geminazione* dell'Essere; quegli che turba la tranquilla immobilità, l'oscuro impenetrabile sonno dell'assoluto e ingenito essere, questa infinita potenza, questo gran *prevaricatore*, è il Pensare.<sup>34</sup>

Trendelenburg che accusa Hegel di non fondare logicamente la differenza tra i due termini della prima triade sbaglia, sostiene Spaventa, giacché il filosofo di Stoccarda non si limita a enunciare l'Essere e il Nulla come distinti, ma vede che il Nulla è uno sviluppo immanente all'Essere, uno svolgimento che quest'ultimo opera dal suo interno,

---

<sup>34</sup> *Ivi*, pag. 359.

ravvisandolo come un di più rispetto al primo termine. Infatti Hegel non esclude la differenza dall'indeterminatezza, non si limita ad affermare l'identità di Essere e Nulla in quanto entrambi indeterminati, ma ammette un tipo di differenza più concreta, ossia fa consistere la differenza tra i due primi principi nel dover concepire il primo «come l'Essere e l'altro come il concetto dell'Essere, come l'Essere e il Pensare nel grembo stesso del Pensare»<sup>35</sup>.

La differenza è lo stesso che l'unità in quanto essi sono entrambi il Pensare, il luogo originario in senso assoluto nel quale vengono posti dal Pensare stesso l'Essere e il Non Essere. Il Pensare quindi, fondando l'attività teorica e quella pratica, rappresenta il principio, il vero Primo.

La differenza e l'unità, come dice il filosofo di Bomba, devono essere «uno essere e una radice»<sup>36</sup>, che è proprio il Pensare, perché si dia il divenire. Trendelenburg, invece, individua questo Essere e questa radice nell'intuizione e non nel pensiero puro. Questo avviene perché, secondo Spaventa, l'Essere non viene pensato come dovrebbe – ovvero come il principio che si pone da sé e per sé e che, in quanto tale, non è separato, opposto al Non essere, al Pensare – ma come separato dal Pensare, cioè dal vero essere. Trendelenburg identificando il divenire con l'intuizione compie quell'operazione surrettizia che egli attribuisce a Hegel, ovvero introduce essa dall'esterno. Questo accade perché Trendelenburg commette l'errore di non attribuire lo statuto del divenire al pensiero puro, il quale è stato di fatto contrapposto all'Essere.

Quando si va a vedere, Trendelenburg che accusa Hegel di non so quale intrusione, include egli stesso la volgare intuizione nel pensare, ponendo

---

<sup>35</sup> *Ivi*, pag. 361.

<sup>36</sup> *Ivi*, pag. 362.

l'Essere fuori dal Pensare; egli quasi vorrebbe che l'Essere si muovesse da sé senza il pensare, fuori del pensare. Pare così che io possa dire: penso l'Essere, ma poi devo lasciar stare il pensare, e lasciar fare all'Essere. E questo sia il pensare puro: questo beato ozio, questo *dolce far niente*. Ma l'Essere così non fa né anche niente; e non fa, appunto perché non fa il pensiero; perché così non è più l'Essere, ma *un essere*, l'essere che io ho detto *opposto e separato* dal pensare, e non già solo *distinto* dal Pensare.<sup>37</sup>

Da quanto detto finora, si può capire l'apprezzamento di Spaventa per Werder e Fischer che procedono nella direzione di una fondazione evidente e immanente al pensiero della distinzione tra Essere e Nulla.

Karl Werder è l'autore di uno scritto dal titolo *Logik. Als Kommentar und Ergänzung zu Hegel Wissenschaft der Logik*, il quale è un commento e una integrazione della *Logica* di Hegel che, però, si interrompe alla fine della categoria della qualità. Quasi la metà dell'opera è dedicata alle prime tre categorie che sono al centro dello scritto di Spaventa preso in considerazione poco fa.

I punti in comune dell'opera di Werder con quella di Spaventa sono:

- l'affermazione della validità della posizione hegeliana;
- l'adesione critica alla *Logica* fino al punto preso in esame, ovverosia fino al punto d'arrivo della categoria della qualità;
- l'ottemperanza allo schema hegeliano;
- l'idea di una effettiva continuità tra la fenomenologia e logica.

Ciò che invece costituisce un elemento di discontinuità è la diversa soluzione che viene data alla questione della distinzione tra i primi due termini logici.

---

<sup>37</sup> *Ibidem*.

Werder non condivide la tesi hegeliana della differenza solo opinata tra essere e nulla, in quanto, spiega, essi non sono identici nella loro indeterminatezza; l'essere non è l'assoluto indeterminato perché, se così fosse, esso non si potrebbe punto pensare. L'indeterminatezza è un'opinione, altrimenti l'essere non sarebbe in senso assoluto. L'essere, invece, è assoluta determinatezza in quanto è nulla; esso è solo questa assoluta determinatezza. Il nulla è l'espressione dell'essere, ciò che rende l'essere veramente l'essere e che fa sì che nell'atto in cui si dice l'essere è divenire.

Non la distinzione tra essere e nulla, ma l'essere, che dovrebbe essere la pura indeterminatezza, la astratta assenza di determinazione, questo è una opinione, un dover essere. Di questo però, a rigore, non sarebbe lecito dir nulla: “nella sua immediatezza indeterminata è soltanto uguale a se stesso” – poiché in esso, insieme a tutte le relazioni sarebbe pure scomparsa la relazione a se stesso. Dove c'è relazione c'è determinatezza, e dove c'è determinatezza, non c'è semplicità, ma dualità. Uguale a se stesso è una determinatezza e dualità in sé. – Se si potesse tener fermo l'essere nella sua indeterminatezza, se tale indeterminatezza fosse più di una semplice opinione, allora l'essere non sarebbe affatto. Ma l'essere è piuttosto nulla, nulla come essere; questa è la sua unica, assoluta determinatezza; dell'essere non si può e non è lecito dire null'altro se non che: l'essere è nulla, infatti questo soltanto l'essere dice di se stesso; e in quanto dice questo, è, è effettivamente, poiché in tal modo è divenire.<sup>38</sup>

Werder sottolinea l'importanza della *Fenomenologia*, sostenendo che sia proprio essa a fornire la chiave per una corretta interpretazione della *Logica*. Infatti è proprio il pensiero soggettivo che, astraendo da sé a

---

<sup>38</sup> K. Werder, *Logik. Als Kommentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Berlino, Veit, 1841; ristampa fotostatica, Hildesheim, Gerstenberg, 1977, pag. 44.

causa della raggiunta consapevolezza della nullità delle cose, si nega come pensiero nell'essere per ritrovare se stesso e realizzarsi concretamente come pensiero. L'Io si deve negare come Io nell'essere per risorgere in tutta la sua potenza.

Tale momento di estinzione del pensiero nell'essere, concetto che si ritrova in Spaventa, si verifica alla fine del percorso fenomenologico: il soggetto autoderminandosi arriva formalmente al sapere puro di cui l'essere puro è espressione; in quanto l'essere puro è espressione del soggetto nel suo atto di negarsi che è una cosa sola con la sua autoaffermazione, esso è l'“essere del pensiero”.

L'essere è la forza negativa della soggettività, il nulla, la mancanza di determinazione che conduce il pensiero a darsi come superamento di ogni determinatezza. È l'esigenza di realizzare se stesso che porta il pensiero a perdersi, a superare la sua forma limitata di soggetto contrapposto all'oggetto per darsi in modo puro; in questo consiste il passaggio dalla Fenomenologia alla Logica.

In sintesi, l'essere è l'assenza di ogni determinatezza, cioè il pensiero che si estingue liberamente nell'essere, che viene espressa dal nulla come forza negativa del soggetto che supera la sua soggettività, la sua forma limitata, per compiersi come sapere puro.

L'essere, quindi, non è un che di vuoto e indeterminato al quale viene aggiunto, giustapposto il nulla, ma è da sempre essere del pensiero in virtù della sua forza negativa che è espressa dal nulla. Quest'ultimo, dunque, non coincide semplicemente con l'essere, ma è un di più rispetto all'essere.

Nel nulla l'essere rompe il suo tacere di sé stesso in sé stesso. Il nulla è l'accorgersi (*Besinnung*) dell'essere, il sorgere del suo senso (*Sinn*) in esso; il suo sguardo in sé; la pedana della sua originarietà.<sup>39</sup>

In linea con tale discorso, Werder contro Hegel nega che si possa considerare come modello del “nulla” il nulla buddistico, in quanto quest'ultimo consiste in un che di vuoto, in un semplicemente indeterminato, ovvero in un qualcosa qualificato solo contenutisticamente; mentre il vero modello viene fornito dagli Eleati, dai quali il nulla è pensato in modo dialetticamente funzionale.

La questione è: quale epoca della storia della filosofia viene rappresentata dal nulla nella logica? Io rispondo: *l'origine della dialettica*. Gli Eleati sono gli inventori della dialettica; essi hanno *dimostrato* la nullità del nulla e soltanto perciò sono i padri della scienza... gli Eleati hanno dimostrato la nullità del nullo, negato il negativo; essi non hanno soltanto dubitato, o soltanto astratto dalle cose, ma hanno negato *effettivamente*, in *modo scientifico*, ossia hanno proceduto *dialetticamente*. Essi sono i padri della scienza, perché hanno espresso il pensiero, l'universale, nella sua purezza, come l'essere, ma proprio tale purezza dell'essere è insita nel nerbo della dimostrazione, costituito dall'affermazione che il nulla non è affatto.<sup>40</sup>

Negli scritti di Kuno Fischer che approfondiscono questo tema, *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre* del 1852 e *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre* del 1865, la questione della distinzione opinata tra essere e nulla, così come determinata da Hegel,

---

<sup>39</sup> *Ivi*, pag. 41.

<sup>40</sup> *Ivi*, pp. 83-85.

non è tanto rilevante quanto quella della necessaria contraddizione interna al pensiero.<sup>41</sup>

Il pensiero, per Fischer, deve essere inteso non fenomenologicamente, ma secondo il suo valore logico-trascendentale. Data questa impostazione, segue uno studio e un accento di Fischer sull'aspetto gnoseologico della logica, la quale sorge dall'esigenza di superare in senso assoluto la dicotomia artificiosa di essere e pensiero per riaffermarne l'identità all'interno di quest'ultimo.

Gli sforzi di Fischer si muovono verso una fondazione assolutamente razionale dell'identità originaria, così come è per Spaventa.

Il concetto di essere viene desunto dal pensiero mosso dall'esigenza di pervenire logicamente alla determinazione più pura, la quale consiste nella presa di *consapevolezza* da parte del *pensiero* medesimo di *essere*; il semplice sapere di sé del pensiero.

Pensare ed essere sono identici. Pensare ed essere non sono identici. L'Identità è spiegata nel concetto dell'Essere; la non Identità nel concetto del non-Essere.<sup>42</sup>

E così Spaventa:

Tutte le altre determinazioni del pensare [...] presuppongono l'Essere; io non posso pensare e dire nulla, se non penso e dico l'Essere; e l'Essere dal canto suo non presuppone veruna determinazione del pensare: nessun'altra categoria.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Cfr., V. Verra, *op. cit.*, pp. 90-91.

<sup>42</sup> K. Fischer, *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, Heidelberg, F. Bassermann, 1927, pp. 194-198.

<sup>43</sup> B. Spaventa, *op. cit.*, pag. 330.

Pertanto l'essere deve essere inteso non contenutisticamente, come un che di vuoto e di inerte, ma, piuttosto, in modo puramente formale, ossia come atto del pensiero.

Il pensiero, prosegue Fischer, estinguendosi nell'essere, si contraddice, in quanto nel momento stesso in cui si nega come essere si afferma come pensiero. Questo perché il pensiero è quell'assoluto che è atto, attività pura che si afferma liberamente e che per darsi e definirsi necessita di distinguersi in sé da se stesso.

La contraddizione del pensiero ha un valore schiettamente dialettico, quindi prettamente formale, proprio perché il suo farsi strada è funzionale allo sviluppo interno del pensiero stesso inteso come principio, che per realizzarsi fonda in se stesso il nulla e il divenire, il quale, quest'ultimo, non è altro che l'espressione della contraddizione immanente all'essere.

Affrontando il problema della distinzione tra essere e nulla, Fischer rimproverava a Hegel di non esporre pienamente e distintamente il concetto del non essere, e per questo motivo di cagionare le distorte interpretazioni che di esso offrono i suoi discepoli.

Se essere e nulla sono entrambi identici nella loro assoluta indeterminatezza, il loro concetto coincide e sono, così, concepiti come uno, come un qualcosa di vuoto e inerte che, a seconda di come lo si guarda, una volta è chiamato essere, un'altra nulla, ma che in sostanza è lo stesso vuoto contenuto rappresentativo.

Per ovviare a tale problema bisogna cogliere l'essere come realmente è, ovvero intenderlo come atto del pensiero, come essere pensante, come attività.

Segue Spaventa nel *Frammento inedito*:

Nel mio modo di vedere la posizione, la differenza di essere e nulla risulta immediata dalla identità stessa; giacché il non-essere è l'atto dell'essere. Come s'intende comunemente la cosa, non ci è uscita. Essere = indeterminato = vuota intuizione, vuoto pensiero. Tale è il nulla. Dunque essere = nulla. E la differenza? La risposta, l'unica possibile risposta, è: la *Meinung* (l'opinione) li dice differenti. [...] Ma sono differenti l'essere e il nulla della nostra posizione, quelli che voi dite l'indeterminato? No, mille volte, no; ma solo quelli *opinati*, non quelli *pensati*. Quando dite: la differenza è semplice *opinione*, non vi accorgete che introducete estrinsecamente la *differenza*. È una differenza *intrusa*, e perciò non *pensata*. E, ripeto, alterate la posizione; non *pensate* né anche l'essere e il nulla come l'indeterminato. Uscite dalla Logica.<sup>44</sup>

Nella introduzione alla seconda edizione del suo scritto, Fischer contesta sia la negazione dell'identità di logica e metafisica affermata da Herbart che l'accusa rivolta a Hegel, che gli è mossa da diversi suoi critici, di non aver dimostrato l'identità delle due suddette scienze.

Per irrobustire le sue argomentazione tese alla definizione di tale identità e alla dimostrazione dell'infondata accusa contro Hegel, Fischer sottolinea e chiarisce preliminarmente la differenza esistente tra il pensiero discorsivo e quello produttivo, ovvero tra il pensiero puro e il pensiero vuoto, e indica nella mancata comprensione della loro distinzione la tesi fallaci di Herbart e dei critici hegeliani.

Il pensiero riflessivo, scrive, presuppone l'intuizione come essa presuppone il pensiero produttivo, in assenza del quale non si darebbe niente di concettuale, e non si potrebbe conoscere affatto.

---

<sup>44</sup> Id., *Frammento inedito*, Appendice a *La riforma della dialettica hegeliana*, Terza Edizione, Firenze, G.C. Sansoni-Editore, 1954, pp. 64-65.

Questo pensiero produttivo è il pensiero puro della logica che non è altro che il pensiero nella sua forma più essenziale, al quale il pensiero fenomenologico finito, animato dall'esigenza dello Spirito, perviene dopo aver astratto da tutto il materiale empirico dei concetti nel quale si avviluppa antecedentemente nella sua dimensione contingente. Il che equivale a superare la sua forma individuale per risalire alla sua forma universale.

La logica, afferma il critico tedesco, è quella scienza che ripercorre in modo consapevole lo sviluppo spontaneo del movimento necessario delle categorie come atti del pensiero. Tuttavia, essendo una scienza, quindi un sapere umano-individuale la sistemazione del corso cronologico del suo discorso può non rispettare l'assetto intimamente necessario delle categorie.

In questo senso, si comprende il ridimensionamento voluto da Fischer della questione ostica del cominciamento della logica tanto attuale in quel periodo.

Fischer distingue il concetto di *inizio* di una scienza da quello di *principio*, affermando che il primo deve essere considerato una sua espressione fenomenica avente, quindi, un carattere contingente e una funzione convenzionale, mentre il suo principio è il suo fondamento, ovvero è ciò per cui la scienza ha quell'oggetto e quella determinata necessità.

Il metodo dialettico, prosegue Fischer, ha una sua *ratio* e non coincide necessariamente con il metodo storico della *Scienza della logica* che risente della contingenza, ma questi hanno due elementi in comune: l'oggetto e lo scopo; questi fondano l'unità di logica e metafisica; in quanto la logica come metafisica ha a che fare con il nesso necessario dei

concetti puri ed è percorsa dalla “disposizione” a realizzare lo sviluppo immanente a quelle categorie.

La prima nozione del pensiero puro è l’essere, perché esso, come “copula”, rappresenta la funzione più comprensiva di ogni altra ed equivale a tutto il pensabile, ma, essendo atto di pensiero, è contraddittoria perché implica una coincidenza e allo stesso tempo una distinzione da esso che è espressa dalla negazione.

Il pensiero deve necessariamente al tempo stesso negare e affermare il concetto dell’essere, cioè deve scorgere la contraddizione in questo concetto... se l’essere fosse, come esige l’affermazione (senza contraddizione) di questo concetto, non potrebbe venir pensato. Se viene pensato, non è: si contraddice. Gorgia ha tratto questa conclusione del principio Parmenide. Il concetto è costretto a affermare l’essere: è Parmenide che mostra questa necessità. Il pensiero è costretto a contraddire l’essere: è Gorgia che mostra questa necessità.<sup>45</sup>

Tale interpretazione del non-essere come funzione dialettica dell’essere, come forza negativa del pensiero e non come vuoto nulla, viene ripresa da Spaventa sia, come abbiamo visto, nello scritto *Le prime categorie della logica di Hegel*, che, in modo più speculativamente radicale, nello scritto tardo che pubblica per la prima volta Gentile come appendice a *La riforma della dialettica hegeliana* col titolo di *Frammento inedito di Bertrando Spaventa*.

A proposito di questo concetto del non-essere come negazione immanente all’essere, e questa come costitutiva della dialettica stessa, Spaventa, riprendendo il discorso hegeliano dei due tipi di negazione e di riflessione, una estrinseca, l’altra intima all’essere che è pensiero, scrive:

---

<sup>45</sup> K. Fischer, *op. cit.*, pag. 221.

Così l'essere, negando sé, è il non-essere, ma non *le rien, le rien absolu*; è più che l'essere, più che il nudo e semplice essere. Questa negazione, come atto dell'essere, è il primo atto del pensare, la prima determinazione, la determinazione stessa, radice di ogni determinazione: determinazione ancora indeterminata, come l'essere di cui essa è l'atto; ma, sebbene indeterminata così, non è, ripeto, il nulla, lo zero, un passo indietro, ma un passo avanti, cioè il primo passo. [...] Ora, in conclusione, questa negazione che è la vera, intanto è possibile, in quanto l'essere non è semplicemente *oggetto* del pensare (come si dice quello su cui si esercita, in generale, la riflessione o la negazione estrinseca), ma *attualità mentale*, l'atto stesso del pensare.<sup>46</sup>

La questione della negazione come negazione immanente all'essere e sua funzione dialettica collima con quella del pensiero puro inteso, non come vuoto e astratto, come un semplice termine del pensare slegato da quella sintesi originaria in cui viene posto, ma come quell'uno, quella radice originaria, ovvero come quel pensiero assolutamente libero che si autodetermina come pensato e come pensare.

La radicalizzazione delle tesi del '64, contenute nello scritto tardo, è seguita a una presa di coscienza progressiva delle conseguenze necessarie a cui conducono suddetti assunti. Infatti Spaventa stesso nel *Frammento inedito* scrive:

Nella mia memoria, *Le prime categorie* etc., io diceva: Pensato, senza pensare; dunque il pensare si estingue nell'essere, non se ne distingue; ma il vero è che, in quanto si estingue in esso, si distingue da esso. Ero allora costretto — *faute de mieux* — a esprimermi così. [...] (giacché prima non appariva bene che il pensare è, per dir così, l'essere stesso dell'essere; appariva quasi come una funzione meramente soggettiva) [...] Ora dico: pensare = *distinguere* (e unire);

---

<sup>46</sup> B. Spaventa, *op. cit.* pag. 60.

l'essere è il *distinguibile*, il puro distinguibile; il *non-essere* è l'*atto distintivo* puro, l'ente (il *Daseyn*, il divenuto) è il *Distinto*, il puro distinto. E il *divenire*? Il divenire è il *distinguibile* (l'essere) come *distinzione* (il non-essere, semplicemente, e perciò identico e non identico all'essere).<sup>47</sup>

Quest'ultimo capitolo speculativo di Spaventa, che, come si è visto, muove la sua riflessione sulla logica hegeliana dall'esame delle posizioni di Werder e, soprattutto, di Fischer, è più tardi giudicato da Gentile positivamente – a differenza delle posizioni de *Le prime categorie* ecc. dove, secondo il filosofo di Castelvetro, emerge una impostazione ancora metafisica perché permangono residui di trascendenza – in quanto si impone una visione più matura che determina il superamento quasi pieno della concezione dualistica e l'inveramento pressoché completo dell'hegelismo come dialettica trascendentale, e quindi come assoluto immanentismo. Quest'ultimo scritto del filosofo di Bomba rappresenta per Gentile l'effettiva premessa teorica dell'attualismo, in quanto esso contiene in nuce i principi della propria dottrina filosofica.

---

<sup>47</sup> *Ivi*, pp. 63-64.

### III CAPITOLO

## LA RIFORMA HEGELIANA DI SPAVENTA E LA LETTURA DELLA STESSA DA PARTE DI GENTILE

\* È merito dello Spaventa avere, ancorché timidamente e senza la coscienza di tutte le conseguenze che ne derivano, aver riaffermata l'unità originaria di filosofia e logica, facendo del Primo di questa l'Ultimo di quella, e insistendo, in tutte le occasioni, nell'affermazione che la logica muove dal risultato della fenomenologia.<sup>48</sup>

Spaventa, sin dalla memoria del 1864 *Le prime categorie della logica hegeliana*, rivendica l'importanza enorme della *Fenomenologia dello Spirito* nell'intera riflessione hegeliana e sostiene la tesi che questa fosse il presupposto e l'intelligenza della *Logica*, la quale senza una preliminare conoscenza della prima sarebbe stata incomprensibile.

Infatti, secondo il filosofo di Bomba, alla fine del percorso fenomenologico si compie il superamento della sua stessa posizione peculiare, ossia avviene quel passaggio cruciale che determina la risoluzione dell'opposizione soggetto-oggetto, e si profila un nuovo orizzonte spirituale, quello della *Logica* appunto.

Il punto d'arrivo della *Fenomenologia*, sostiene Spaventa, è il superamento delle astratte posizioni del soggetto e dell'oggetto, l'una

---

<sup>48</sup> G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, III, 2°, Firenze, Le Lettere, 2003, pp. 166-167.

\* Molte delle citazioni dagli scritti di B. Spaventa e di G. Gentile presenti in questo capitolo sono mutate dallo scritto di V. A. Bellezza dal titolo *La riforma spaventiano-gentiliana della dialettica hegeliana*, in *Incidenza di Hegel*; Fulvio Tessitore (a cura di), Napoli, Morano, 1970, e indicate in nota secondo la casa editrice e l'anno di edizione dei testi, dai quali si attinge, posseduti dall'autore di questa tesi.

opposta all'altra, e l'affermazione della verità concreta di esse, ovvero la dimostrazione della loro identità. In questo senso, quest'opera hegeliana suggella l'insussistenza delle dottrine che affermano l'esistenza di un qualsiasi presupposto – per fare un esempio, egli critica frequentemente ciò che viene definito ontismo in *Esperienza e Metafisica* – definite oggettivistiche, ma anche l'astratto soggettivismo distintivo dei grandi filosofi della modernità, da Cartesio a Kant, fino a Fichte. Altresì quest'opera scongiura l'efficacia dell'accusa di psicologismo che è mossa da alcuni detrattori di Hegel che vedono nel percorso dialettico-fenomenologico l'itinerario del pensiero finito, senza rendersi conto che il risultato della *Fenomenologia* è quello di dimostrare l'essenziale oggettività del pensiero, inteso non come vuoto, ma come puro; «che la realtà è mentalità, cioè il sapere che ha in sé trasfigurato tutto il reale»<sup>49</sup>. Infatti l'oggettivismo ha per sua stessa costituzione l'ipostatizzazione di contenuti della coscienza conoscitiva, ovvero a esso è connaturata l'attività di astrarre dalla realtà fenomenica dei contenuti rendendoli per sé sussistenti. L'idea che sta alla base di questa impostazione filosofica è quella di concepire la realtà come autosufficiente e indipendentemente dal soggetto conoscente, quindi la presupposizione di sostanze esterne e autonome rispetto all'attività conoscitiva del soggetto.

Naturalmente Spaventa, da idealista e col suo concetto della realtà come mentalità, non può che irridere questa maniera goffa di pensare la realtà, alla quale, se da storicista, le attribuisce un significato nel momento del suo sorgere storico, il suo perdurare nello scenario moderno la rende ai suoi occhi una espressione filosofica arcaica.

---

<sup>49</sup> G. Gentile, *Bertrando Spaventa*, Vito A. Bellezza (a cura di), H. A. Cavallera (rivisto da), Firenze, Le Lettere, 2001, pag. 125.

Altresì il soggettivismo è oggetto di critica da parte del filosofo della riforma dialettica, in quanto esso, limitandosi nelle intenzioni a spiegare il processo conoscitivo trascurando l'essere, finisce per non giustificare nemmeno quello, in quanto esso rende tale processo formale, quindi astratto e irreal.

La *Fenomenologia*, mostrando l'infondatezza dell'idea del soggetto e dell'oggetto pensati come separati l'uno dall'altro, determina il superamento dell'oggettivismo e del soggettivismo; difatti alla fine di essa si arriva alla risoluzione di questa opposizione propria della coscienza in generale, e si attesta un'altra forma, in cui si risolve la precedente, nella quale il soggetto e l'oggetto sono diventati lo stesso; «il soggetto, come sapere, non è più semplice io, semplice funzione soggettiva, ma l'atto della realtà stessa, e l'oggetto, come saputo, non è più semplice oggetto, semplice realtà, ma mentalità; e la vera realtà è la mente»<sup>50</sup>.

I grandi pensatori che precedono l'Hegel della *Fenomenologia*, Cartesio, Kant e Fichte, osserva Spaventa, forti dell'intuizione dell'enorme valore del soggetto, si concentrano sul percorso della coscienza limitandosi a far emergere il ruolo preponderante del soggetto all'interno della dimensione conoscitiva trascurando l'essere; così operando, considerano quest'ultimo come impenetrabile ponendolo come il limite del soggetto e, di conseguenza, rendendo il loro punto di forza, il soggetto, vulnerabile in quanto finito e relativo.

In quei tre pensatori il pensare è separato dall'essere perché essi non sono ancora pervenuti a concepire quella assoluta mediazione che non pone più delle realtà per sé sussistenti e la separazione tra le due fondamentali istanze della realtà, oggettiva e soggettiva, ma, al contrario,

---

<sup>50</sup> B. Spaventa, *Scritti Filosofici*, Napoli, Ditta A. Morano e Figlio, 1900, pp. 235-236.

veicola quel pensiero assoluto che procede per distinzioni progressive e non concepisce in termini di dicotomie.

Cartesio dice: Pensare è essere. Questa unità è immediata; e perciò pensare e essere non sono veramente uno. Quindi: il pensare, come pensare, come astratto pensare. [...] In kant, più che l'unità della metafisica e della logica, si ha l'assorbimento della metafisica nella logica, nella nuova logica: nella logica dell'Io penso come semplice Io, del soggetto come semplice soggetto (e perciò non vera logica, in quanto non è logica e metafisica). È nuova logica, perché la categoria è forma (attività) dell'Io penso; non è vera logica (vera nuova metafisica), perché la categoria così, come semplice forma dell'Io, del semplice soggetto, non è determinazione della cosa in sé (noumeno), ma solo della cosa rispetto a noi, o in quanto conosciuta da noi (fenomeno). La logica kantiana, è, come è stato detto, metafisica del fenomeno, non dell'ente. Qui ci è del vero e del falso. Il vero (il nuovo) è aver posto la categoria come forma (attività) dell'Io. Il falso è aver preso il semplice Io, il semplice soggetto, e aver opposto ad esso la cosa in sé, distinguendola dalla cosa per noi, alla quale sola compete la categoria. La cosa in sé, cioè considerare il puro conoscere come non assolutamente puro; il conoscere trascendentale come non assolutamente trascendentale; il fare, non come semplice fare, ma come ancora fatto, e perciò non come assoluta trasparenza: l'Io e la psiche, non come Io o Psiche assoluta, ma come Io e soggetto finito, semplice coscienza, tale è il difetto del kantismo, la sua contraddizione: la contraddizione colla sua stessa posizione fondamentale (unità sintetica originaria).<sup>51</sup>

Cartesio, afferma Spaventa, è il pensatore che inaugura un nuovo modo di filosofare che pone al centro il pensare e il soggetto che lo attua. Egli si serve del dubbio metodico per raggiungere anche la certezza, oltre che la verità che solamente si cerca fino ad allora. La filosofia cartesiana

---

<sup>51</sup>V. A. Bellezza *La riforma spaventiano-gentiliana della dialettica hegeliana*, in *Incidenza di Hegel*; Fulvio Tessitore (a cura di), Napoli, Morano, 1970, pp. 692-692.

pone per la prima volta in maniera decisa l'istanza del soggetto, del pensare, affermando una prima identità tra pensare e essere. Ma questa viene posta dall'intuito e non dal pensiero, ovvero non viene affermata attraverso quella mediazione concreta che sola può realizzare la vera unità di essere e pensiero; l'"unità sintetica a priori".

È Kant, osserva Spaventa, a intuire il concetto della mediazione a priori e a elaborare la formula congrua di "unità sintetica originaria". Egli, infatti, individua la vera identità di pensiero e essere nel pensiero, ma, ancora gravato dalle dinamiche del pensiero finito, finisce per contraddire la sua posizione fondamentale.

Il pensiero che Kant concepisce è un pensiero finito, limitato, circoscritto dai confini della dimensione fenomenica. L'io penso è di fatto un io che ha di contro il non-io, ovvero esso si attesta al livello della forma della coscienza in generale della *Fenomenologia* alla quale è propria l'opposizione soggetto-oggetto.

In questo senso, il concetto dell'io kantiano è opposto al concetto di quell'io originario che dovrebbe realizzare l'unità di essere e pensiero, in quanto oltre il suo raggio d'azione c'è l'assolutamente altro, il noumeno; di conseguenza essa di fatto non si realizza appunto perché l'io che egli concepisce è finito e non in grado di attuare l'assoluta mediazione di sé con l'essere, che non è altro che quella di sé con se stesso proprio in quanto assoluta.

L'io kantiano, dice Spaventa, in verità è ancora un fatto, un concetto, non una concreta categoria che nel processo del suo attuarsi, del suo farsi, si realizza e realizzandosi realizza sé e l'altro da sé, cioè compie quell'essere che non è diverso dal suo essere altro funzionale all'affermazione dell'assoluto che altro non è che il pensiero stesso.

Per questo motivo Spaventa parla di contraddizione dell'io kantiano con l'unità sintetica originaria, che è la sua posizione fondamentale e che per il filosofo di Bomba rappresenta la concreta eredità kantiana.

Kant, secondo Spaventa, ha l'enorme merito di capire, con il suo concetto della sintesi originaria, che l'originario è proprio l'unità in quanto produzione delle due componenti del giudizio, cioè il dato dell'intuizione e la categoria dell'intelletto. Tuttavia egli, per Spaventa, avendo timore degli esiti ultimi ai quali tale concetto rivoluzionario condurrebbe, depotenzia e snatura la sua dottrina della conoscenza, che essenzialmente identifica l'oggettività col pensiero, e passa dal concetto dell'"unità sintetica originaria" a quello dell'"unità puramente formale", cioè al puro soggettivismo. In questo modo il criticismo, in quanto semplice critica della facoltà del conoscere, ovvero mero soggettivismo, annulla la grande acquisizione speculativa di Kant, che, per il filosofo di Bomba, viene poi avvalorata dall'idealismo.<sup>52</sup>

Come Cartesio e Kant, anche Fichte non riesce a comprendere il vero concetto del pensiero, che è l'assoluto in quanto originaria unità che si realizza eternamente.

Fichte, sostiene Spaventa, sviluppa il concetto kantiano della categoria, che è un farsi e non un fatto, non un concetto, come è concepita precedentemente a Kant, elaborando il concetto dell'io come unità di io e non-io; tuttavia questa unità resta formale, tutta interna al pensiero, di fatto ancora concepito come semplice funzione soggettiva.

Il processo in cui Fichte risolve l'io di Kant, non è il processo dell'io reale, che diventa cosciente di sé, e però comprende il reale non-io, di cui l'io è

---

<sup>52</sup> Cfr. B. Spaventa, *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana*, in *Bertrando Spaventa Opere*, cit., pp. 135-215.

coscienza. L'io e il non-Io in cui si attua l'autocoscienza sono per Fichte semplice forma del conoscere, ma non sono la realtà del conoscere; esprimono la conoscibilità di essa, l'interna mediazione dell'atto ond'essa vien conosciuta, ma non ci danno l'essere, né pur dell'io<sup>53</sup>.

Il non-Io di Fichte è il non-Io dell'io, ovvero un non-Io soltanto formale, ideale, in quanto non ci dà l'essere del conoscere. Se l'io è io e non-Io, quest'ultimo è solo non-Io, non ugualmente io e non-Io, cioè esso rimane un termine della mediazione categoriale, è funzionale alla realizzazione della coscienza in quanto autocoscienza, ma non è reale, non è l'essere. Fichte non si accorge, continua Spaventa, che anche il non-Io è quell'unità originaria di sé e dell'altro da sé, cioè che anch'esso è non-Io e io; di conseguenza anche il concetto dell'io viene snaturato e non compreso compiutamente, in quanto l'interna mediazione in cui l'io di Fichte si dovrebbe realizzare, non è quell'assoluta mediazione dell'unità sintetica originaria, ma una mediazione finita perché solo ideale.

È Schelling a risolvere l'errore di Fichte, concependo lo spirito come natura, ma altresì la natura come spirito. Tuttavia l'unità reale non è pensata in Schelling, cioè raggiunta attraverso la mediazione originaria, insomma non è provata, ma colta immediatamente nell'intuizione intellettuale. Quello fa sì che essa viene posta come un presupposto e che, quindi, come tale non spieghi la sintesi a priori kantiana.

L'obiettivo che Hegel, dopo Schelling, si prefigge è, seguendo Spaventa, quello di provare l'identità originaria. Schelling, secondo il filosofo di Stoccarda, non si accorge che l'unico modo per cogliere l'identità è il pensiero, la mentalità, e null'altro. Si potrebbe intuire il reale solo se esso fosse un che d'immediato, essere solamente, ma non è così, esso è il

---

<sup>53</sup> G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, III, 2°, cit., pag. 157.

pensiero; e l'unico organo filosofico che ci consente di raggiungerlo è il pensiero stesso, proprio in quanto è il principio assoluto che si svolge autonomamente e che in quanto tale non ha bisogno di un altro che lo spieghi, ovvero di un presupposto. «La intuizione di Schelling, come apprensione della mentalità assoluta, non è che mentalità assoluta; Schelling, ponendola e fissandola come *intuizione*, non la spiega; contraddice a se stesso, alla esigenza del suo proprio principio»<sup>54</sup>. Hegel, dunque, capisce che il compito che spetta alla filosofia a quel grado di sviluppo è quello di “provare l'identità”. Per Spaventa «tutto il valore di Hegel, qui, è questo: *provare la identità*. L'ha provata egli davvero? Questa è tutt'altra quistione»<sup>55</sup>. Secondo il filosofo di Bomba, Hegel non riesce in quell'opera, e per questo motivo si pone egli stesso l'obiettivo di realizzarla.

Provare l'identità, secondo lui, significava due cose: 1) provare la mentalità come realtà, ossia che la mente non è soltanto la nostra mente soggettiva, ma la mente assoluta; 2) provare la mentalità come mentalità, ossia che la mente è un certo processo logico.<sup>56</sup>

La prima prova ci dà l'identità, ma non la mentalità, in quanto essa è quel sistema che viene districato dalla seconda prova; ed essa è il problema della *Fenomenologia*. La seconda prova ci fornisce, appunto, quel sistema della mentalità che consiste nel percorso di acquisizione della natura dell'essere come pensare, e quindi della conoscenza che l'essere fa di se stesso nella realtà come mentalità; questo è il problema della *Logica*.

---

<sup>54</sup> B. Spaventa, *Schizzo di una storia della logica*, in *Bertrando Spaventa Opere*, cit., pag. 1394.

<sup>55</sup> *Ivi*, pag. 1396.

<sup>56</sup> G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, III, 2°, cit., pp. 159-160.

Queste due prove sono essenzialmente legate l'una all'altra, in quanto solo l'incontro di esse può, per Spaventa, provare l'identità. Infatti la seconda senza la prima ci farebbe arretrare alla posizione di Fichte, e la prima senza la seconda ci farebbe ugualmente regredire, in questo caso alla soluzione schellinghiana.

Spaventa rimane sempre convinto che fra le due opere suddette esista un legame necessario, e che il percorso fenomenologico sia preliminare a quello logico, senza il quale il secondo perderebbe il suo significato; a differenza di quanti vedono la *Fenomenologia* come semplice introduzione generale al sistema e non avente di fatto una collocazione all'interno di esso.

Per il filosofo di Bomba la nuova metafisica della mente che consiste nella prova dell'identità hegeliana come soluzione al problema kantiano, comprende in modo sostanziale sia il processo fenomenologico che quello logico; «e quando espose anche lui la nuova metafisica, ossia la logica hegeliana, ne' suoi *Principi di filosofia* del 1867, non mancò di premettervi un'introduzione, che sotto nome di teoria della conoscenza, riproduce, semplificandola, la *Fenomenologia*, come prova che la mente fa di se stessa quale mente assoluta, o quella mentalità che è identità di essere e di pensare raggiunta dallo Schelling, e che deve spiegarsi quindi come sistema delle categorie logiche»<sup>57</sup>.

È in merito a questa questione delle due prove e dei due processi, l'uno fenomenologico e l'altro logico, che Gentile critica insistentemente Spaventa, in quanto per il primo ammettere due distinti percorsi, il primo della coscienza e il secondo dell'Idea in sé, riconduce all'esito della riflessione schellinghiana, ovvero a non provare affatto l'identità, ma a presupporla. Infatti separare l'io fenomenologico dal pensare puro

---

<sup>57</sup> *Ivi*, pag. 160.

conferisce a quest'ultimo quella dogmaticità dell'identità schellinghiana, in quanto questa intuita e non posta.

Così come l'identità intuita da schelling è oggetto d'intuizione, ossia non pensata, presupposta, semplice potenzialità di pensiero, altrettanto il pensiero logico in Hegel, l'in sé della natura e dello spirito, presupponendo il pensiero fenomenologico, è di fatto un presupposto, una semplice potenzialità di pensiero, e non il pensare come mediazione assoluta che è attualità.

Hegel crede di dover trascendere il pensiero fenomenologico per raggiungere il pensiero puro, non rendendosi conto, secondo Gentile, che la fenomenologia è già logica, è già purezza di pensiero, in quanto è da sempre quell'unità originaria nel suo farsi, ovvero è eternamente attualità. Di conseguenza rende il pensiero logico un che di astratto, di irreali, un non pensato perché essenzialmente non pensabile, facendolo diventare, come l'identità schellinghiana, oggetto d'intuito. Spaventa, che mantiene l'impostazione e il metodo di Hegel per raggiungere, secondo lui, la prova dell'identità mancata dal filosofo di Stoccarda, commette, per Gentile, lo stesso errore che opera il maestro dell'idealismo assoluto; cioè non realizza che l'unico modo per pensare l'identità originaria è di identificarla con il pensiero in atto.

Il procedere filosofico del pensatore di Bomba è duplice, da un lato è libero e critico, dall'altro lato è oltremodo rispettoso della dottrina hegeliana.

Uno degli ultimi critici del filosofo ha messo in rilievo il “caratteristico ondeggiamento per cui Spaventa, da una parte, vuol riformare Hegel, dall'altra si comporta come suo docile e fedele espositore”. Spaventa, per lo più libero e originale nei suoi brevi saggi, sembra cedere sotto il pesante meccanismo del

sistema quando deve riprodurre la dottrina del maestro e si appoggia, anzi, spesso, ad altri espositori, e ne accetta, altrettanto spesso, la lezione, anche quando si tratta di interpretazioni che finiscono per violentare il testo originale. Si capisce che tutto questo sia dovuto a necessità, per di così, accademiche.<sup>58</sup>

Spaventa, per Gentile, ha sentore di questo problema e cerca di risistemare la sua posizione sia negli *Studi sull'etica di Hegel* del 1869 (poi *Principi di etica*, 1904) che, a distanza di quasi un ventennio, nel *Frammento inedito*, dove, in quest'ultimo, prende posizione contro gli hegeliani di destra che, considerando la *Logica* l'opera capitale del maestro, separano il processo logico, il movimento fondamentale, da quello dello spirito come riflessione che si limita a ripercorrerlo semplicemente; escogitando “un *Vordenken* in opposizione al *Nachdenken*”. Tuttavia, afferma Gentile:

Lo Spaventa non vide mai, né chiaramente né oscuramente, che quella posizione è insostenibile, perché ritorna al dommatismo dello Schelling, ossia alla semplice esigenza inappagabile della famosa prova.<sup>59</sup>

Secondo il filosofo di Castelvetrano, questo problema della mancata prova dell'unità fondamentale sorge perché il pensiero filosofico a lui precedente si sviluppa a partire da una sua posizione fondamentale, che in realtà è un presupposto, ovvero l'opposizione di soggetto e oggetto. Questa fa sì che il pensiero non vada oltre la forma della coscienza finita. Se gli autori moderni, sostiene Gentile, si fossero resi conto della insussistenza di tale posizione, prendendo coscienza che esiste una sola posizione fondamentale, che è l'unità sintetica originaria, non sarebbero

---

<sup>58</sup> I. Cubeddu, *Bertrando Spaventa*, Firenze, G. C. Sansoni – Editore, 1964, pag. 243.

<sup>59</sup> G. Gentile, *Le origini*, III, 2°, cit., pag. 162.

caduti nelle morsa del pensiero finito. Coloro i quali, ossia i filosofi presi precedentemente in esame, hanno una qualche vaga cognizione di tale principio si arenano comunque perché, appunto, la loro non è di questo principio una vera e propria conoscenza, un reale concetto; e di conseguenza prevalgono le istanze e le dinamiche della vecchia impostazione.

Anche in Spaventa ancora non si è superata completamente la vecchia opposizione, ed è per questo che egli, come abbiamo visto, distingue la *Fenomenologia* dalla *Logica*, cioè il processo del logo, del pensiero in sé, universale e primo, dal processo dell'io fenomenologico, che non fa altro che ripercorrere il primo, e quindi sorgere a posteriori, una volta che la verità si è svolta completamente.

Effettivamente, secondo Gentile, anche se Spaventa diversamente dagli hegeliani di destra, si concentra per anni nello studio della *Fenomenologia*, attribuendole un rilievo notevole nell'economia del discorso hegeliano, non ne vede il vero significato, lasciandola, come la pone prima Hegel, distinta dalla *Logica*.

Seguendo il discorso di Gentile, stando così le cose, si va incontro a un altro problema, che è quello del cominciamento. Infatti se i processi fenomenologici possono essere tanti, e quindi tanti possono essere i cominciamenti, un processo logico, in quanto necessario, può avere un unico cominciamento; il primo scientifico. Ma, afferma Spaventa, il concetto del principio è insidioso, in quanto se da un lato esso abbisogna di una prova per non essere arbitrario, e così evitare di rendere arbitrario tutto il processo, dall'altro lato, la prova, comportando il procedere a ritroso verso un principio anteriore, lo negherebbe come principio.

Il primo scientifico è mediato (e quindi provato), in quanto è il risultato finale della critica della coscienza, cioè il concetto della infinita potenza del conoscere; ed è immediato cioè Primo, in quanto nel giro della scienza (logica, natura, spirito) non presuppone un altro concetto, ma tutti i concetti lo presuppongono. Distinguendo la critica della coscienza (da cui risulta la potenza del puro conoscere) dalla scienza, che è lo sviluppo del puro conoscere, si vede che l'ultimo nella prima è il Primo nella seconda; e perciò il primo scientifico è in questa immediato, e in quella mediato.<sup>60</sup>

Per Gentile questa soluzione che fornisce Spaventa è un *escamotage* che realmente non giustifica affatto l'esistenza dei due processi, fenomenologico e logico, come distinti. Infatti essi sono due nomi dati a un unico percorso che ha un Primo che si autogiustifica in quanto si fonda da sé, in sé e per se stesso. Non ci sono due scienze distinte, ma un'unica vera scienza, e il Primo di questa sarà unità di Fenomenologia e Logica.<sup>61</sup>

Concepire, come Spaventa fa chiaramente a un certo momento della sua riflessione<sup>62</sup>, la *Fenomenologia* come propedeutica alla Logica, distinguendo una scienza assoluta che è insieme umana e divina, cioè la seconda, da un'altra solo umana, ovverosia la prima, che è scienza prima solo per la coscienza, che c'è solo in quanto ci siamo noi, enti finiti che dobbiamo elevarci ad essa, significa, secondo Gentile, ricadere nel vecchio platonismo, cioè contrapporre nuovamente l'essere alla coscienza; opposizione che la posizione fondamentale di Kant supera e unità che poi Schelling non riesce a pensare.

---

<sup>60</sup> *Ivi*, pag. 162-163.

<sup>61</sup> *Ivi*, pag. 163.

<sup>62</sup> Cfr. B. Spaventa, *Schizzo di una storia della logica*, cit.

Questa opposizione del καθ' ἑμᾶς al κατά φύσιν non è l'opposizione antica dell'ente alla mente, che la filosofia Kantiana aveva distrutta? Non era l'opposizione stessa di reale e ideale, in cui s'era irretito Schelling?<sup>63</sup>

Spaventa, nonostante faccia un notevole passi avanti rispetto alla concezione hegeliana, concentrando i suoi sforzi sulla *Fenomenologia* e così arrivando ad avere il corretto concetto di essa come scienza autonoma, finisce col seguire Hegel nella sua trascendente impostazione platonica e, di conseguenza, a cadere, come il maestro, nelle vecchie concezioni naturalistiche che appartengono a Schelling.

Schelling trovava la natura dietro le spalle dello spirito, che non può prendere coscienza di sé (realizzarsi) senza riconoscere perciò in se stesso l'altro da sé, che è appunto ciò di cui divien consapevole. Il reale si attua con la stessa incoscienza dell'estro del poeta, che crea l'opera sua prima che si svegli la riflessione, la quale interviene, come critica, *post factum*. L'attuarsi dell'idea presuppone l'attuarsi della realtà inconsapevole, o natura. Hegel nella *Enciclopedia* ricade in questa posizione, superata virtualmente con l'idea assoluta; giacché la natura e lo spirito intervengono a integrare l'idea logica, in quanto questa è idea, ma non si possiede come tale.<sup>64</sup>

Hegel, secondo Gentile, con il risultato della *Fenomenologia*, che è lo stesso concetto da cui prende avvio la *Logica*, perviene a quel concetto dell'assoluto, a quel logo, che consiste nell'unità di mente e ente; egli acquisisce che “la realtà è lo stesso pensiero, e il vero, il solo reale concetto, è lo stesso concepire”. A causa, tuttavia, della sua concezione del sistema di tipo prekantiano, che interpreta la realtà in termini di

---

<sup>63</sup> G. Gentile, *Le origini*, III, 2°, cit., pag. 164.

<sup>64</sup> G. Gentile, *Il metodo dell'immanenza*, in *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pag. 228.

opposizione di soggetto-oggetto, vanifica quella conquista fenomenologica, che è anche e tutta logica, ed elabora una scienza altra, depositaria del logico come idea in sé, che dovrebbe essere una traccia per la coscienza che intende ripercorrere il processo già intrapreso dalla verità che ancora non si possedeva come tale.

Il logico sopraggiunge attraverso lo svolgimento che esso attua in se stesso verso la consapevolezza di sé, verso l'autocoscienza; a questo punto, sostiene Gentile, si dovrebbe avere la realtà assoluta, invece essa per essere raggiunta compiutamente, secondo la sistemazione hegeliana, abbisogna dell'integrazione prima di una filosofia della natura e poi di una filosofia dello spirito. Non si riesce a capire, per il filosofo di Castelvetro, come sia possibile integrare qualcosa che già di per sé dovrebbe essere assoluto, ovvero come si possa passare dalla logica alla filosofia della natura e poi a quella dello spirito. Infatti, com'è possibile che l'assoluto che come tale dovrebbe essere perfetto e autosufficiente venga mosso a uscire da sé per compiersi e realizzarsi quando esso stesso dovrebbe avere per sua essenza tutto dentro di sé? Questa è la stessa questione che solleva il logico platonico, del quale non si capisce come nella sua perfezione e absolutezza abbia bisogno di uscire da se stesso per attuarsi. Da qui la difficoltà insuperabile all'interno del sistema hegeliano di giustificare il passaggio dalla logica alla natura.

Donde per questa filosofia la conseguenza ineluttabile di dibattersi in una alternativa: o la logica è metafisica, e pensando il logico si pensa il mondo (natura e spirito); e allora bisogna sopprimere la natura e lo spirito come sviluppo dell'idea. Ovvero l'idea è un universale, la cui concretezza si attinge attraverso lo sviluppo del particolare nella individualità, che sulla base della natura, si erge, eterno monumento, nell'autocoscienza; e allora la logica non è più metafisica come Hegel vuole, e deve intenderla, dopo la *Fenomenologia*; e

il logo suo, come quello di Platone, e di Aristotele, non è più il mondo, ma l'intelligibilità del mondo, nella quale il mondo stesso si risolve tutto senza residuo.<sup>65</sup>

Insomma, se non ci si vuole arenare nelle difficoltà insormontabili del logo hegeliano, che nel suo schema essenziale coincide, come abbiamo visto, con quello platonico; se si vuole pensare concretamente il logo, l'assoluto, l'Idea, bisogna affrancarsi del tutto dal giogo dello schema oppositivo soggetto-oggetto e concepire l'Idea non come oggetto di pensiero – come facevano gli hegeliani ortodossi, per citarne uno, in Italia, Augusto Vera – ma come “forma assoluta, cioè assoluto soggetto, *sich wissende Wahrheit*, come diceva Hegel”. Pensare l'Idea come esterna al pensiero e presupposto di esso, alla maniera degli hegeliani ortodossi, significa concepire una dialettica non del divenire, del farsi, del pensare, ma ritornare alla vecchia dialettica platonica del logo astratto – che ponendo il pensiero di fronte alla realtà, esso si sforza di adeguarsi ad essa, ma invano, in quanto i suoi termini sono inquadrati come costituzionalmente separati – e ricadere nell'astratto concetto del divenire di tipo eracliteo; il quale non è un reale divenire, ma un movimento apparente, «visto come esterno al pensiero, si ferma e sta, come *pictura in tabula*. Il divenire è vero divenire del reale, quando il reale non è di fronte al pensiero che lo pensa (muovendosi lui, o illudendosi di far muovere il reale), ma dentro il pensiero, lo stesso pensiero che pensando diviene e genera appunto quella realtà che esso è»<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> G. Gentile, *Sistemi di logica come teoria del conoscere*, II, Firenze, Le Lettere, 2003, pp. 128-129.

<sup>66</sup> G. Gentile, *Le origini*, III, 1°, cit., pag. 304.

Tale concezione del logo, dell'idea in sé, come un termine esterno e di fatto immobile, in quanto già da sempre dato il cui movimento è soltanto apparente, rischia di annullare il valore della dialettica, congelata in una dimensione ideale alla maniera del logo platonico, e in questo modo di ridiventare “natura (ancorché ideale) e non più spirito”.

Spaventa si oppone alla suddetta concezione del logo, affermando vigorosamente che esso non è pensiero come oggetto esterno del pensare, ma il pensiero come pensare, l'organismo, l'eterno atto teorico e pratico che realizza se stesso dando vita a tutto il reale, essendo consapevole che la verità dell'intuito consiste nella riflessione, cioè che la verità dell'Idea in sé, come termine ideale, è il soggetto come pensare. Da qui l'esigenza di porre come soluzione della Logica la dimostrazione dell'identità del pensiero col reale o il “mentalizzare la logica”. Difatti l'esito della riflessione spaventiana nella memoria *Le prime categorie della logica hegeliana*, come abbiamo mostrato nella prima parte di questo capitolo, consiste nell'affermare il pensare, il non-essere logico, come verità dell'essere. Sempre nello stesso scritto, Spaventa dice che la riforma della dialettica hegeliana che bisogna avviare deve consistere proprio nell'assunzione di questo nuovo significato del concetto di nulla, diverso da quello che ci viene dato nella logica di Hegel. «Se non si fa [...] all'hegelismo come sistema della spiritualità assoluta – giacché ei non è altro che questo – contraddicono le prime categorie della sua logica stessa: la base a tutto l'edificio»<sup>67</sup>.

Tale è la prova della conquista speculativa di Kant, in quanto il modello concettuale della triplicità proprio dell'essenza dell'idealismo assoluto è la vera realizzazione, dice Spaventa, dello schema dell'unità sintetica originaria.

---

<sup>67</sup> B. Spaventa, *Scritti filosofici*, cit., pp. 215-217, in *La rifor. spav.gent.*, cit., pag. 706.

Triplicità e unità sintetica originaria sono la stessa cosa; e lo spirito non sarebbe attivo senza di essa. Il concetto della triplicità domina in tutte le opere di Kant: e si vede sin dal principio nella stessa tavola delle categorie [...] E la stessa ragione che altro è (o almeno dovrebbe essere) se non l'unità, non formale come poi la intende kant, ma concreta della sensibilità e dell'intendimento? Se la vera forma è l'assolutamente originario, e tale non può non essere né l'uno né l'altro degli opposti, ma solo la triplicità, è manifesta tutta la verità della dottrina kantiana.<sup>68</sup>

Gentile, a questo proposito, afferma che tale riforma intrapresa dal filosofo di Bomba, che è indubbiamente all'altezza dell'esigenza posta dal problema hegeliano, non implica la negazione della tripartizione hegeliana di logo, natura e spirito; e che, di conseguenza, egli, non negando tale sistemazione, non realizza mai completamente il valore di tale riforma.

Ciò che Spaventa fa è stato introdurre il pensare nella logica e, soprattutto, in un punto di questa, all'origine del logo, dove, secondo lo schema hegeliano, vi dovrebbe stare solo il pensiero oggettivo, mostrando, al fine di un'adeguata comprensione della dialettica delle prime categorie, che è poi la legge stessa della dialettica, la necessità del rapporto tra la *Logica* e la *Fenomenologia* e l'origine di quella da questa. Infatti alla fine della *Fenomenologia* si perviene al superamento della posizione fenomenologica che consiste nella risoluzione dell'opposizione propria della coscienza in generale, la quale muove dalla coscienza immediata che costituisce l'inizio del percorso fenomenologico, tra soggetto e oggetto; i quali non sono più pensati come elementi separati, ma come termini distinti dell'unica unità

---

<sup>68</sup> Spaventa, *La filosofia di Kant*, cit., pag 229.

spirituale costituita dalla realtà assoluta del logico come mentalità; unità che è il soggetto assoluto come l'atto della realtà stessa. Nonostante, nel sistema hegeliano, la posizione fenomenologica, che dovrebbe essere definitivamente superata alla fine della *Fenomenologia*, si ripresenti nella *Filosofia dello spirito*, il risultato di essa è proprio quello che Spaventa precisa e, di conseguenza, alla *Logica* è viene attribuito il processo del pensiero puro come puro atto, sostiene Gentile.

In questo scritto sulle prime categorie, però, sostiene il filosofo attualista, Spaventa non compie la riforma della dialettica da lui stesso auspicata, in quanto egli risolve il non-essere nel pensiero, ma non l'essere, il quale resta un presupposto del pensare. Dal punto di vista di Gentile, la riforma della dialettica di Hegel si può realizzare solo a condizione di afferrare l'unità logica degli opposti, superando realmente l'opposizione tra essere e pensiero; operazione che comporta il riportare lo stesso essere nell'atto del pensare.

Considerando i risultati del suddetto scritto spaventiano, Vittorio Stella scrive:

Dal polarizzarsi dell'astrazione come Essere di contro all'astrazione come Nulla scaturisce quindi la concretezza del pensiero e del concetto del divenire, quel concetto cioè di essere come divenire esposto e penetrato avendo davanti a sé nella pagina riferita delle sue *Prime categorie della Logica di Hegel* il primo logico della scienza della logica. Ma la differenza tra pensare ed essere che così permane è ciò che non permette di risolvere l'essere-pensiero in atto e segna la distanza che separa Spaventa da Gentile.<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> V. Stella, *Spaventa nella riforma della dialettica hegeliana e nel giudizio di Croce*, in *Bertrando Spaventa. Dalla scienza della logica alla logica della scienza*, cit., pag. 49.

Questa distanza sembra ridursi più tardi nella Logica spaventiana del '67, nella quale egli ribadisce con forza il concetto che l'essere si muove col pensare e che non si dà fuori dal pensare, affermando che "l'essere senza il pensare non è l'essere"; ovvero che l'essere pensato come separato dal pensare non è l'essere logico della filosofia, ma un essere astratto concepito alla maniera dei naturalisti. Ma è soprattutto nel *Frammento postumo* del 1880 che, per Gentile, il filosofo di Bomba si è avvicinato di più a realizzare quella riforma della dialettica di Hegel da lui avvertita come essenziale per comprendere appieno l'effettiva portata della grande scoperta del maestro di Stoccarda. Difatti, in quest'ultimo scritto Spaventa afferma esplicitamente che "l'essere è essenzialmente atto del pensare", ponendo così fortemente l'accento sul concetto di essere come categoria e su quello di quest'ultima come soggetto assoluto che è pensare come "l'essere stesso dell'essere". Forte di questa conquista speculativa, Spaventa critica con forza lo sdoppiamento dell'unico soggetto che rappresenta la spirituale unità assoluta in due soggetti: uno assoluto che realizza un processo eterno e immutabile, il *Vordenken*, e l'altro umano, che si limita a ripensare l'eternamente pensato dal primo, il *Nachdenken*.

Separando il logo dalla natura e dallo spirito, come se, senza di questi, egli fosse qualcosa, se ne fa da una parte un *astratto*, e d'altra parte, come astratto si identifica con l'*assoluto*; si sostanzializza o personalizza, si piglia così per sé come la verità, tutta la realtà, l'assolutamente reale, Dio medesimo. – A fronte del logo così concepito o, meglio, rappresentato, natura e spirito appaiono come qualcosa che non ha in sé valore, anzi sebbene dipendano dal logo così sostanzializzato e ne rivedano la luce e la vita, e perciò in certo modo lo esprimano, imitino, e rappresentino, pure hanno il difetto di alterarlo, guastarlo,

oscurarlo, velarlo più tosto che svelarlo; lo svelano negativamente, cioè mostrando che lo velano e ne intorbidano la natia purezza.<sup>70</sup>

Tale presunta esistenza di due soggetti, uno assoluto e l'altro umano, determina, come su esposto, un concetto di *Denken* che consiste di due attività distinte e separate, il *Vordenken* e il *Nachdenken*. Tali percorsi di pensiero, che hanno funzioni e prerogative diverse, in quanto fanno capo a due distinti soggetti, lasciano Spaventa oltremodo perplesso. Infatti egli sostiene che se il processo logico perfetto del soggetto assoluto realizza l'Idea pensandola eternamente, di fatto, la funzione del pensiero umano, che è un ripensare, limitandosi a rifare il percorso originario del primo soggetto, è vuota e la sua esistenza è immotivata. "A che pro questo imperfetto e perciò inutile *duplicatum*? E come è possibile?" .

Ammettere due soggetti e due percorsi di pensiero separati è la conseguenza di concepire, come facevano gli hegeliani di destra, l'essere e il pensiero come separati, appunto. Tuttavia, l'essere da solo senza il pensare, sostiene Spaventa, è inconcepibile, ossia non è l'essere. Quest'ultimo per potersi sviluppare e muovere deve coincidere col pensiero logico, ovvero con il pensiero assoluto che è distintivo dell'unico soggetto concreto.

Come *pensato* – il *primo* pensato – l'essere, secondo la giusta interpretazione del traduttore – è insieme *pensiero* (*pensée*), cioè proprio atto del *Denken*; e ci è una profonda ragione che sia così. Infatti tutte le determinazioni (tutto il processo) devono apparire e dichiararsi come lo sviluppo intimo dell'essere e del non-essere stessi (*eux-memes*); altrimenti sarebbe il caso già notato e condannato delle *déterminations extérieures*; e, giacché la *vis* produttiva è il

---

<sup>70</sup> B. Spaventa, *Principi di etica*, 1904, (prima *Studi sull'etica di Hegel*, 1864), in *Bertrando Spaventa Opere*, cit., pp. 620-621.

*Denken*, il *Denken* non deve rimanere, diciamo così, in sé, separato dai prodotti suoi, ma essere sempre immanente in essi e produrre solo in essi e con essi. E così la vera *entità* di questi *prodotti* è il *Denken*, non solo in quanto essi sono prodotti dal *Denken*, ma in quanto essi stessi non producono senza il *Denken*, come immanente in essi.<sup>71</sup>

Il pensiero logico, prosegue Spaventa, il *Denken*, è “la categoria” come attualità mentale che istituisce il processo dialettico. Il soggetto compie questo processo logico-dialettico e nello stesso tempo si realizza come mentalità assoluta; insomma, io, in quanto soggetto umano, non sono un mero spettatore del movimento esterno dell’Ente, “ma l’atto dell’Ente è l’atto mio, in quanto io dico di ripensare, sono uno e medesimo atto”.

Spaventa, sostiene Gentile, ha il merito di ravvisare il nocciolo del sistema hegeliano, che, per il filosofo di Catelvetrano, coincide col futuro principio della sua dottrina attualistica. Il filosofo di Bomba, mostrando la reale differenza che sussiste tra essere e nulla, e così replicando efficacemente all’obiezione di Trendelenburg, identifica l’essere come la categoria che è atto mentale e che consiste nell’unità di essere e non-essere, cioè nel divenire. La dialettica, che è la base su cui si regge il sistema hegeliano, si risolve nel vero concetto del divenire, che è l’atto in atto, l’atto che si fa.

L’essere che costituisce il primo della logica per essere se stesso deve svilupparsi, divenire, essere non essendo, ossia essere un pensare, un farsi. La differenza che si scorge nel concetto dell’essere è quel pensare che per realizzarsi dà origine a uno dei due termini dell’unità assoluta in cui consiste, cioè all’essere. Spaventa dimostra che fin dall’origine del percorso logico è presente il pensiero, in quanto intende che l’unico

---

<sup>71</sup> B. Spaventa, *Frammento inedito*, in Gentile, *Rif. d. dial.*, cit., pag. 52.

modo di afferrare l'essere è pensarlo, appunto, e che la sola maniera che ha l'essere di svilupparsi è quindi di negarsi nel non-essere è di essere compreso nel pensare. In breve, il filosofo di Bomba si sofferma sul primo momento della logica hegeliana insistendo su quell'elemento attivo, il pensare, che Hegel trascura.

In questo modo, concependo il pensare, l'attività pura, come immanente all'essere, e quindi risolvendo la dialettica nell'atto del pensare, secondo Gentile, vengono meno tutte le insidie che contengono la *Logica* e l'intera dottrina idealista così come sono sistemate dal loro autore di Stoccarda. Nel 1912 scrive il pensatore attualista:

[Questo scritto postumo] documenta che già lo Spaventa giunse a scorgere il principio dell'idealismo come noi ora lo intendiamo, distruggendo l'opposizione della logica (*Denken*) e della riflessione (*Nachdenken*), ossia risolvendo completamente il processo dialettico, a partire dallo stesso essere, nel puro atto del pensare: dov'è la vera liquidazione del trascendente, e l'inveramento dell'hegelismo come dialettica trascendentale, e quindi assoluto immanentismo.<sup>72</sup>

Anche nel 1913 il filosofo attualista riprende a commentare il *Frammento postumo* e a portare alla luce, afferma lui, quello che in esso rimane implicito, ovvero la correzione di Hegel che rappresenta il punto di svolta in cui l'idealismo si supera nell'attualismo.

Spaventa, per Gentile, concependo la logica come il fastigio della fenomenologia e ricollocandola nel processo fenomenologico diventato a tutti gli effetti logico, apre la via verso la realizzazione dell'unità di essere e pensiero che permette il superamento di quello sdoppiamento di

---

<sup>72</sup>*Ivi*, pag. 37.

soggetti e di percorsi di pensiero che caratterizza il sistema di Hegel, di origine prekantiana, che serba tracce di trascendenza.

Tuttavia, rifacendoci alla rilettura gentiliana del '13, anche nel *Frammento postumo*, che per l'attualista rappresenta il punto più alto di speculazione raggiunto dal suo autore, non vengono sciolti alcuni nodi essenziali della sistemazione hegeliana complessiva, come il ruolo della filosofia della natura, che nello scritto non viene menzionata. Stando così le cose, Gentile si pone la domanda se Spaventa compia effettivamente quell'inveramento della filosofia della natura, e insieme della logica e della filosofia dello spirito, risolvendola definitivamente nella fenomenologia, rafforzando le conseguenze della posizione più tarda che emerge nel *Frammento*, o se il suo silenzio in merito a tali parti del sistema, in primo luogo riguardo alla filosofia della natura, sia da imputare a un arretramento verso quella sua vecchia posizione che considera la natura separata dal logo, "in se stessa, benché non per se stessa".

Per questo, nell'oscillazione che in questo modo si costituiva, il profilo prevalente del pensiero non era quello della generazione dell'essere (concepita come creazione della forma dell'essere), ma piuttosto quello della negazione: il pensiero non riusciva, alla maniera che sarà di Gentile, a manifestarsi come *concreto*, ma si presentava come il non dell'essere, chiuso nel suo orizzonte intrascendibile, e tuttavia capace di penetrarne e scuoterne l'immobilità, generando non l'essere ma il movimento dell'essere, secondo il ritmo caratteristico del progresso.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Filosofia italiana, <http://www.filosofia-italiana.net/marcello-muste-il-senso-della-dialettica-nella-filosofia-di-bertrando-spaventa/>, cit., pag. 17.

Inoltre, sempre stando alla rilettura gentiliana, ancora nello scritto suddetto si mantiene quell'erroneo concetto della nuova dialettica che elabora Hegel e che poi acquisiscono i suoi critici. Tale errore consiste nel considerare essenzialmente la dialettica una deduzione di concetti. Il carattere della nuova dialettica non è di essere analitica, di muovere da concetti, ossia di presupporre un concetto in sé, cioè una realtà oggettiva, ma di essere attualità, farsi del pensiero. Essa è quell'unità di distinti che fonda i concetti, che sono i suoi termini, e che non è, all'opposto, fondata da essi. L'essere non preesiste al suo contraddirsi, all'attualità dialettica, cioè non sussiste, ma è quella contraddizione che è divenire, pensare. Di conseguenza, la dialettica non presuppone nulla, ma tutto pone.

Giacché il processo analitico è il processo (apparente) della logica aristotelica retta dal principio di identità; laddove il vero processo hegeliano è quello della sintesi a priori, per cui non si unisce l'identico, ma il diverso. L'analisi, che rende esplicito l'implicito, presuppone un concetto in sé e una potenza di pensiero di là dall'atto, quindi una realtà oggettiva: tutte le vecchie intuizioni del platonismo.<sup>74</sup>

Sia la prima ambiguità che il sopraccitato errore rappresentano i punti deboli del pensiero spaventiano che vengono rafforzati, dal punto di vista di Gentile, dalla sua dottrina attualistica.

L'attualismo considera così la propria opera d'innovazione teoretica sulla unità originaria di fenomenologia e logica da cui muove, con l'ulteriore qualificazione come dialettica attuale, quale prosecuzione inverante il *nisus* non interamente esaudito di Spaventa. [...] i confini tra la pur robusta incoazione spaventiana e la posizione, ben altrimenti matura e articolata, dell'attualismo restano nettamente segnati. In quest'ultimo l'unità originaria è

---

<sup>74</sup> G. Gentile, *Rif. d. dial.*, cit., pag. 18.

il risultato stesso della identità dialettica del logo concreto col logo astratto e non vi è quindi più luogo a porre il problema del “cominciamento.”<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> V. Stella, *op. cit.*, pag. 61.

## IV CAPITOLO

### LA MEDIAZIONE DI JAJA

Donato Jaja tenne fermo a questo principio; e tutta la vita lavorò a una concezione del conoscere come non pur fastigio, ma essenza immanente del reale. Tutta la sua vita fu una ricerca: una ricerca mirante a risolvere il concetto della natura nella stessa attività dello spirito e a dimostrare come dal seno stesso di questa attività sorgesse il concetto d'una natura base e condizione di essa. La ricerca rimase sempre una ricerca: e la soluzione non fu trovata.<sup>76</sup>

Queste poche righe su Donato Jaja, professore di storia della filosofia alla Normale e maestro di Gentile, sono tratte dalla prolusione che lo stesso Gentile tiene a Pisa, nel 1914, in occasione del suo insediamento, nella cattedra che prima è proprio del suo docente all'Ateneo pisano, avvenuto dopo la morte di questi in quello stesso anno.

Secondo Gentile, Jaja è un «hegeliano dell'indirizzo critico di Bertrando Spaventa»<sup>77</sup> che cerca per tutta la vita la maniera di correggere l'idealismo assoluto in assoluto spiritualismo. Il filosofo di Castelvetro, ormai attualista, infatti nel 1913 dà alla sua filosofia il nome che poi mantiene, riconoscendo in Jaja il suo maestro (non solo perché, nel periodo universitario, gli instilla l'interesse per la filosofia – distogliendolo da un certo momento in poi dal magistero di Amedeo Crivellucci, professore di storia medievale e moderna – ma anche perché lo instrada alla lettura di quegli autori le cui opere sono ritenute dallo stesso maestro indispensabili per comprendere il pensiero moderno: le

---

<sup>76</sup> G. Gentile, *L'esperienza pura e la realtà storica*, Messina, Principato, 1923, pag. 240, citata in nota 64, F. Rizzo, *Da Gentile a Jaja*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007, pag. 237.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

tre critiche di Kant, i testi degli idealisti, in modo particolare quelli di Hegel e le opere di Spaventa) tesse lucidamente, e pragmaticamente, una critica del suo lavoro speculativo. Pragmaticamente perché in quel momento della sua esistenza Gentile «recava una diversa disposizione, un diverso animo: la disposizione e l'animo di chi, avendo progredito e continuando a progredire, cerca, però, il suo passato e scava intanto in quello più recente per trovarvi i punti di appoggio, gli appigli, a cui agganciare il suo presente. Il passato vicino erano i suoi maestri. Da loro, dunque, iniziava, dalla rievocazione di tutti »<sup>78</sup>. Insomma, il filosofo di Castelvetro, elaborato una buona parte del suo sistema attualistico, adatta in parte il giudizio sul suo maestro alle esigenze del momento della sua dottrina attualistica, che allora necessita di compattarsi attraverso riferimenti storici vicini nel tempo. Infatti Gentile presenta il suo pensiero come il compimento di quella tradizione speculativa che iniziata con Kant e sviluppata con gli idealisti, in modo particolare con Hegel, viene ereditata e vivificata da Spaventa e consegnata a lui da Jaja. Il professore pugliese è il depositario di quella autorevole tradizione che prende piede con la “sintesi a priori” di Kant, e che in quel momento Gentile, dopo averla raccolta e sviluppata fino alle sue ultime conseguenze, si appresta a realizzare compiutamente, e in un certo senso a concludere. Si può parlare non a sproposito di conclusione e chiusura di una tradizione perché è lo stesso Gentile che interpreta in questo modo il suo sistema; infatti per il suo autore l'attualismo rappresenta il momento più alto della modernità, lo sviluppo finale di un percorso speculativo. A questo proposito, il giudizio di Del Noce: «l'attualismo [...] non è suscettibile di sviluppo. Non solo non si presta a una composizione con altra filosofia nella forma di una più alta sintesi, ma

---

<sup>78</sup> F. Rizzo, *Da Gentile a Jaja*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007, pag. 236.

rende propriamente impossibile l'accostarsi ad altre filosofie del novecento, senza renderle irriconoscibili; si pensi, che so io, a Bergson o a Husserl, a Jaspers, a Heidegger, a Russell [...] per leggerli occorre dimenticarsi di Gentile (come è accaduto)»<sup>79</sup>. Commentando il giudizio appena riportato, Maurizio Ferraris: «qui Gentile, del resto conforme alla sua auto interpretazione, funge da punto di approdo della filosofia classica, non si sa se italiana o europea, e insomma come momento terminale della modernità, grosso modo (ed è un paragone dello stesso Del Noce, p. 343) come il Nietzsche di Heidegger; non si può superarlo o proseguirlo secondo una logica interna, ma al massimo capovolgerlo, come sarà il caso di Spirito (cfr. ancora Del Noce, pp. 106 sgg.)»<sup>80</sup>.

Al di là dell'opinione di Del Noce sull'attualismo e, in generale, dell'interpretazione che di esso si può dare nel suo complesso, quello che a noi ora interessa è soffermarci sull'influenza che Jaja ha su Gentile e, nello specifico, comprendere quali aspetti dell'apparato speculativo del maestro sono fatti propri dall'allievo prima e dall'attualista poi e confluiti nella sua dottrina.

Nella formazione del pensiero di Jaja, in cui determinante sono le riflessioni di Spaventa, una grande importanza ha il pensiero kantiano e in particolar modo quell'intuizione fondamentale della sintesi a priori che riprende il filosofo di Bomba, la quale rappresenta l'origine di una nuova interpretazione del conoscere e dell'essere e l'avvio dell'elaborazione della logica dialettica moderna.

È Francesco Fiorentino, professore e, in seguito, amico di Jaja, a indirizzarlo verso l'attività speculativa e alla lettura di Kant, le quali fruttificano nello scritto, del 1869, dal titolo *Origine storica ed*

---

<sup>79</sup> A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, in M. Ferraris, *Il Gentile di Garin*, Aut Aut, n. 247 (1992), pag. 26.

<sup>80</sup> M. Ferraris, *Il Gentile di Garin*, cit., pag. 26.

*esposizione della Critica della ragion pura di E. Kant.* Per Jaja, Kant, determinando la fine della vecchia metafisica classica, pone le condizioni per la fondazione di una nuova metafisica basata su una nuova ontologia generale.

Il “kantismo di Jaja” o il “fondo kantiano della sua riflessione”, espressioni coniate da Francesca Rizzo per evidenziare la matrice essenziale del pensiero del filosofo, consistono, in primo luogo, nel riconoscimento, da parte del professore di Conversano, dell’aver Kant aperto la via verso un “nuovo infinito”. Tale nuovo infinito è «l’infinito del pensiero, che è l’infinita produzione di una forma che penetra l’essere e lo rivela nella dipendenza dal nostro conoscere: nuova metafisica, nuova ontologia, perché nuova logica e nuovo intendimento del pensiero»<sup>81</sup>.

Dal dì che Kant ha mostrato nella conoscenza la ineluttabile necessità di un elemento a priori ed universale, da quel dì l’infinito è venuto a prender posto indefettibilmente nella scienza. Kant nelle scariche a bruciapelo della dialettica trascendentale la dà addosso al vecchio infinito, all’infinito posticcio della fantasia e del sentimento, e, senza saperlo, apre allo spirito umano la via di montare al vero infinito, a quello che resiste a’ colpi della scienza e la fonda.<sup>82</sup>

Questo nuovo concetto di infinito, che appartiene all’orizzonte dell’interpretazione idealistica del criticismo, verso cui Kant inconsapevolmente apre la via, è l’unità di pensiero e essere all’interno del pensiero stesso che il filosofo di Königsberg intravede attraverso la sua intuizione della “sintesi a priori”, ma che non sviluppa perché intento a “fondare l’edificio della scienza” per mezzo della dimostrazione della

---

<sup>81</sup> F. Rizzo, *Da Gentile a Jaja*, cit. pp. 243-244.

<sup>82</sup> S. Miccolis (a cura di), *Dieci lettere inedite di Donato Jaja*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, 4/1980, p. 52, citata in F. Rizzo, *Da Gentile a Jaja*, cit., pag. 243.

purezza delle categorie che devono essere distinte nitidamente dell'intuizione.

La filosofia kantiana, soprattutto col concetto della sintesi, apre un nuovo capitolo del pensiero, perché arriva ad avvicinare così tanto l'ente al pensiero da dirigersi verso una effettiva immanenza, che però Kant non riesce a realizzare lasciando aperta la questione dell'origine dell'ente.

Secondo Jaja, Kant, realizzando una sintesi del razionalismo e dell'empirismo e svolgendo di essi le posizioni fondamentali fino alle loro ultime conseguenze, fornisce gli elementi ai pensatori futuri per fondare un sistema filosofico, fissando un canone di valore universale e ponendo le basi per la posteriore filosofia germanica.

Kant non fece una filosofia, egli il seppe; ma seppe pure, ed ebbe profonda coscienza, che faceva, che faceva qualche cosa di più di un sistema filosofico: dava gli elementi precisi e rigorosi per farlo, sceverandoli una volta per sempre da quelli, pei quali per lo passato ci era stato il nome di filosofia, non la cosa, che rendesse ragione davvero di noi e della vita universale che ci circonda.<sup>83</sup>

Jaja è figlio del suo tempo, ossia fa parte di quella tradizione idealistica italiana nata con Spaventa che egli conosce tramite il suo professore Francesco Fiorentino, la quale rilegge l'idealismo a partire da Kant, e che quindi vede nel filosofo criticista un imprescindibile riferimento. Jaja, insomma, fa parte di quella direttrice critica che reinterpreta l'idealismo, in modo particolare quello assoluto, alla luce del kantismo, e tutte le sue riflessioni si spiegano alla luce di quella specifica ricezione.

---

<sup>83</sup> D. Jaja, *Sentire e Pensare. L'idealismo nuovo e la realtà*. Tipografia e stereotipia della Regia Università di Napoli, 1886, pag. 22, citata in F. Rizzo, *Da Gentile a Jaja*, cit., pag. 245.

Jaja non è un pensatore originale, ma è il depositario e l'appassionato divulgatore di una cultura filosofica, quella idealistica di segno kantiano, appunto, che ha forse il suo più grande protagonista in Gentile. «Talvolta la non originalità vale di più del suo contrario: esprime un atteggiamento di conservazione, che se non permette di annoverare tra “i grandi”, bensì tra coloro che come la massaia di hegeliana memoria custodiscono un patrimonio; pure contiene – quell’atteggiamento – un senso di mediazione con chi, originale essendo, dà il via a un nuovo che poi altri accoglie»<sup>84</sup>.

Gentile è l'ultimo esponente di tale percorso speculativo che, prendendo l'avvio con quella determinata interpretazione spaventiana del kantismo, il futuro filosofo attualista sviluppa grazie alla importante mediazione di Jaja.

Il maestro normalista ha il ruolo determinante di consegnare al suo promettente allievo siciliano l'idea del kantismo quale nucleo fecondo foriero di una nuova impostazione metafisica e di una nuova ontologia orientate in senso immanentistico in vista di un'unità effettiva di essere e pensare. Anche se, in generale, la riflessione di Jaja sul concetto della sintesi a priori si colloca all'interno dell'orizzonte della “metafisica della mente” spaventiana, essa ne sottolinea l'aspetto logico e trascendentale caratterizzando così il personale contributo di Jaja all'impostazione del problema speculativo che consegna a Gentile: lo sviluppo del concetto di un Soggetto assoluto, “unità del vecchio soggetto e del vecchio oggetto”, opposti nella posizione gnoseologica preidealistica.

Tale mediazione è molto importante per la formazione teorica di Gentile ed è un tassello determinante per la sistemazione della sua posizione speculativa.

---

<sup>84</sup> F. Rizzo, *Da Gentile a Jaja*, cit., pag. 249.

Jaja individua nel kantismo la nascita della vera vita spirituale, e ciò che è al centro del suo magistero e delle sue riflessioni è la ricerca dell'originario che consiste nello sviluppo del "nuovo grande soggetto" che viene elaborato tempo addietro dall'idealismo. Il compito del pensiero speculativo dopo l'enorme intuizione di Kant e la conseguente elaborazione idealistica del nuovo soggetto, deve essere lo sviluppo assoluto del suo contenuto concettuale. Gentile, che grazie alle indicazioni di Jaja, di cui abbiamo testimonianza nella lettera citata in precedenza, studia approfonditamente fin dall'inizio della sua formazione filosofica il pensiero kantiano e la sua interpretazione spaventiana, e riflettendo molto sul concetto dell'unità sintetica originaria, giunge a elaborare, nella sua tesi di laurea dal titolo *Rosmini e Gioberti*, un concetto di questa che consisteva nella sintesi di essere e pensiero costitutiva dell'atto intellettuale, precedente in senso logico e non cronologico ogni concreto atto di conoscenza<sup>85</sup>. Ma Jaja, non convinto del concetto elaborato dal suo allievo che considera incompleto in quanto per lui la precedenza dell'atto intellettuale è non solo logica ma anche cronologica, espone la sua critica in una lettera:

L'intelletto pur nasce. E se nasce, se suo precedente è l'unità di sé e di ciò che è alla base del suo nascimento, codesto precedente è anche un vero e proprio e irrefutabile precedente cronologico. L'unità di soggetto e oggetto, quella che ha dentro di sé tutto quello che fa d'uopo, perché siano colme e sazie tutte le umane aspirazioni, e che è insieme un primo-ultimo, non è nel tempo, ma condizione del tempo che racchiude in sé, è, come ho letto una volta nel mio lavoro su Rosmini, il tempo risoluto, è l'eterno. Ti assicuro, che è proprio difficile raggiungere l'unità di soggetto e oggetto, il nuovo grande Soggetto, ed accamparvisi; ed invitandoti con ogni maggior forza a essere cauto nel

---

<sup>85</sup> Cfr. G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, 3° ed. accresciuta, Firenze, Sansoni, 1958, p. 176.

muoverti verso di essa, ti offro il mezzo migliore, perché tu sii degno dell'età nuova, raggiungendola.<sup>86</sup>

La differenza tra l'interpretazione della sintesi originaria di Gentile e quella di Jaja si attesta tutta nel carattere che assume la "sua precedenza": per il primo essa è logica, in quanto la sintesi precede i suoi termini, producendoli, e non viceversa; per il secondo essa è sia logica che cronologica, perché essa è solo l'unità delle due componenti del giudizio. Questa importante differenza per l'economia del nostro discorso essenzialmente speculativo è di grande importanza perché indica una interpretazione più radicale della sintesi originaria kantiana da parte di Gentile che consiste, valorizzando tutta la sua potenzialità creatrice, nel fissarla come origine a tutti gli effetti dei due elementi, fino ad allora rimasti sempre in parte contrapposti, dell'atto del pensiero: pensiero ed essere, appunto. Gentile comprende con maggiore profondità che il nuovo principio non deve in alcun modo essere posto come ente per evitare una ricaduta nel dualismo che caratterizza la metafisica precedente, compresa quella hegeliana; la quale vede separate la logica dalla fenomenologia, identificando nella prima la verità pura e nella seconda la sua realizzazione storica.

Tale distinta prospettiva è dovuta sia al fatto che Gentile ha una conoscenza più profonda delle riflessioni spaventiane rispetto a Jaja, sia che al suo soffermarsi molto di più sull'esame spaventiano della prima triade della Logica di Hegel. Il filosofo di Castelvestrano assimila prontamente la lezione di Spaventa su Kant e sul valore della "sintesi originaria", che rappresentava il momento costitutivo della conoscenza e,

---

<sup>86</sup> *Carteggio Gentile-Jaja*, M. Sandirocco, 2 voll., Firenze, Sansoni, 1969, I, pag. 27, citata in R. Faraone, *Gentile e Kant*, Firenze, Le Lettere, 2011, pag. 39.

di conseguenza, dei suoi termini, essere e pensiero; il quale, quest'ultimo, non è concepito più soltanto come funzione soggettività, come in parte continuava a pensarlo Jaja, ponendo l'accento sulla sua funzione strumentale rispetto alla conoscenza, ma viene assunto di fatto come l'oggettività. Tuttavia, secondo Spaventa, kant nel momento in cui inizia a elaborare il suo criticismo, per timore degli esiti a cui potrebbe condurre, tradisce la sua posizione speculativa fondamentale, passando dal concetto dell'unità sintetica originaria a quello di un'unità puramente formale. Tale posizione speculativa, però, viene riacquisita dall'idealismo.

Gentile, affermando la precedenza logica e non cronologica della sintesi originaria, porta avanti il lascito speculativo spaventiano riguardante il concetto di quella sintesi inquadrata come originaria da un punto di vista logico-gnoseologico, la quale viene identificata dal filosofo di Bomba, nella prima triade logica hegeliana, col concetto del "divenire"; esso, infatti, è l'originario, in quanto è il primo concreto dal quale si possono ricavare i suoi termini per via analitica. Per Gentile, il divenire, terzo termine della triade logica, è l'unità originaria della sintesi e quindi principio non solo gnoseologico o formale ma assolutamente spirituale. Se Gentile giunge a ridurre la totalità della vita spirituale all'atto conoscitivo che coincide col principio della sintesi originaria, Spaventa, come abbiamo visto nel capitolo precedente, non realizza compiutamente tale riduzione perché non arriva ad assimilare completamente, come fa col Non-essere, l'essere nell'*actus*, che così rimane un presupposto.

Il problema dell'origine spirituale è fin dall'inizio il fulcro intorno al quale Gentile medita, così come prima di lui fa Spaventa elaborando quel concetto di mentalità come principio del conoscere che è realtà che tanto conquista Gentile quanto da avviare da qui la sua riflessione, che,

così come voleva essere per il suo autore, si rivela lo sviluppo e il superamento di quell'impostazione.

È corretto dire che tutta la riflessione filosofica di Gentile, avendo come punto fermo l'esame del momento conoscitivo originario, che per l'ex studente normalista assume quasi immediatamente un forte carattere spirituale, è più vicina al trascendentalismo kantiano che alla prospettiva della metafisica idealistica hegeliana, e a quella dello stesso Jaja. Infatti se Jaja si concentra sull'esame del nuovo Soggetto, un'entità vicina al panorama della vecchia metafisica da cui si vuole affrancare, in quanto principio sostanzializzato, Gentile, che ha più familiarità con l'impostazione speculativa spaventiana, catalizza costantemente il suo pensiero sul concetto della sintesi a priori<sup>87</sup>. La mira di entrambi i pensatori, e naturalmente anche di Spaventa, iniziatore di quella tradizione con la quale tutti condividono la forte volontà di un superamento radicale della vecchio dualismo metafisico e la costruzione teorica e pratica di una nuova vita spirituale, è la stessa: fondare un principio spirituale veramente assoluto, un assoluto che sia effettivamente l'originario. Tuttavia Gentile, a differenza di Jaja che medita sempre all'interno dell'orizzonte metafisico tradizionale, raggiunge una soluzione di tipo trascendentale tenendo sempre come principale riferimento l'impostazione kantiana. Jaja studia tutta la vita e valuta in modo molto positivo Kant, fino ad opporsi alla posizione idealistica sul kantismo che consiste nel giudicare l'impostazione del conoscere del filosofo criticista inesaustiva perché ancora ferma al punto di vista intellettualistico, in quanto ancora avviluppata negli schemi della classica dicotomia gnoseologica tra pensare e essere tipica della metafisica tradizionale. La sua opposizione al giudizio oltremodo aspro

---

<sup>87</sup> Cfr. R. Faraone, *Gentile e Kant*, cit., pp. 33-43.

espresso da Hegel nei confronti di Kant e della sua impostazione gnoseologica è influenzata dalla posizione dell'ultimo Schelling riguardo a tale severo giudizio hegeliano, la quale consiste nel riconoscere a Kant il merito della grande intuizione della sintesi originaria e nel giustificarlo per il mancato sviluppo concettuale di essa. Schelling sostiene che Kant getta le basi per la realizzazione di una rivoluzione speculativa e che egli non la può compiere perché spinto a scrivere la sua prima *Critica* da un'altra finalità. Per Schelling, tale messa in opera spetta ai suoi discepoli, che, però, non comprendono il valore della suddetta sintesi e rimangono così alla concezione di una realtà esterna allo spirito.

Scrive Jaja:

Muovendo Kant da una dualità primitiva ed irriducibile, qual è la materia e la forma, la ricettività e la spontaneità, la sensibilità e l'intelletto, o l'unità non apparirà mai, o non le potrà dare un valore reale, contento di assegnarle il modesto ufficio [...] di farla da direttrice a tutto il sistema conoscitivo. Ma non se ne dee far colpa a Kant, perché avendo egli innanzi a sé le distruzioni scettiche di David Hume, provenienti dall'essersi ridotte tutte le facoltà dello spirito e alla sola sensibilità. Egli mirava a far risaltare l'intelletto, e se nella ragione non vide la facoltà, che poneva una conciliazione tra quelle due prime, fu perché la mente sua invasa, preoccupata, dominata da quella dualità, non ebbe agio né tempo di guardare a quell'unità, che è stato poi lo sforzo costante di tutta la filosofia, che gli è succeduta. Le forze dell'ingegno umano, per immense ed erculee che sieno, hanno un limite fatale, che a niuno sarà mai dato sorpassare.<sup>88</sup>

E ancora nel 1885:

---

<sup>88</sup> D. Jaja, *Origine storica ed esposizione della Critica della ragion pura di E. Kant*, Bologna, Rivista bolognese, 1869, pp. 80-81, citata in F. Rizzo, *Da Gentile a Jaja*, cit., pp. 250-251.

L'anima di tutto il kantismo, il tributo che essa ha portato di proprio nella scienza, è l'opposizione dei due elementi che compongono l'unico atto conoscitivo. Diversa natura, diversa quindi l'origine. Ben poteva ricercarsi di un'origine comune a tutti e due, il che fu l'opera dei filosofi posteriori. Kant l'intravvide, ma non se ne interessò, perché non era ciò che gli premeva, non era il bisogno della scienza a' suoi tempi.<sup>89</sup>

Jaja prende le distanze dalla posizione di Hegel rispetto al kantismo e allo stesso modo, forse su questo punto in parte influenzato dal suo professore, fa Gentile, che mantiene come punto fermo della sua riflessione il concetto del conoscere elaborando una dottrina che si caratterizza per l'eterna dialettica tra essere e pensiero che, appunto, in quanto infinita, non si risolve nell'Idea, in un alcunché di sostanziale, ma che senza sosta si risolve e si ripresenta nell'atto del pensare spirituale, che pone sé ponendo l'altro da sé. La realtà non esiste indipendentemente dalla sintesi, che, in quanto originaria perché creatrice dei suoi termini, si determina come fondamento trascendentale. Qui si comprende quanto e con quale profondità il trascendentalismo kantiano sia presente nell'attualismo, che si distingue per avere come nucleo speculativo proprio l'eterna fondazione trascendentale dell'io e del non io nell'io.

Secondo Gentile, l'idealismo è in questo senso una regressione rispetto alla conquista kantiana nella *Critica* dell'unità degli opposti, in quanto esso ricade nel dualismo di essere e pensiero separando la fenomenologia dalla logica.

---

<sup>89</sup> D. Jaja, *L'unità sintetica kantiana e l'esigenza positivista*, in Atti della R. Accademia delle scienze morali e politiche di Napoli, 1885, poi in Saggi filosofici, Napoli, Morano, 1886, pp. 153-179 (p. 166), citata in F. Rizzo, *Da Gentile a Jaja*, cit., pag. 251.

Ma la fenomenologia si distingue dalla logica e il logo dallo spirito per uno smarrimento primitivo del punto di vista della nuova metafisica conquistato dalla Critica della ragion pura, che è quello che ora si vorrebbe instaurare in tutto il suo rigore con l'idealismo attuale.<sup>90</sup>

Possiamo affermare, infine, che l'influenza del maestro Jaja su Gentile consiste nell'indirizzare il suo promettente allievo alle letture degli idealisti e soprattutto allo studio attento della *Critica*, nell'instillargli un forte interesse per il nuovo spiritualismo post-kantiano e nel presentare sempre la conquista della sintesi originaria kantiana come un riferimento ineludibile in vista dello sviluppo di quello spiritualismo. Anche se, come si è visto, Jaja, su un piano schiettamente speculativo, finisce per collocarsi più nell'orizzonte dell'hegelismo che non in quello del kantismo, valorizzando l'idea di un nuovo grande Soggetto piuttosto che il concetto del conoscere come, invece, fa Gentile.

---

<sup>90</sup> G. Gentile, *Il metodo dell'immanenza*, in *La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze, Sansoni, 1954, pag. 229.

## V CAPITOLO

### LE CRITICHE DI CROCE AL CONCETTO DELL'ATTO

Miei cari amici della Biblioteca filosofica di Palermo, e tu che sei primo fra tutti così nel valore come nell'amicizia, il vostro idealismo attuale non mi persuade. [...]

Perché non mi persuade? O, meglio, in che cosa non mi persuade? È chiaro che per gran parte mi persuade assai bene, giacché vi ritrovo me stesso, ossia il risultato generale del mio decennio o poco più di viva attività filosofica: la mia critica alla tripartizione tradizionale della filosofia, serbata nel sistema hegeliano, di una Logica o metafisica, di una filosofia della natura e di una Filosofia dello spirito; la mia accusa di dualismo non superato all'idealismo hegeliano; la mia negazione di una fenomenologia fuori del sistema o scala al sistema, e di una deduzione delle astratte categorie logiche; la mia ostilità alla Metafisica, perfino alla Metafisica della Mente, sempre che sia concepita anch'essa di sopra alla realtà; insomma, la mia riduzione della filosofia a una pura Filosofia dello spirito, che non abbia di fronte a sé un mondo della natura (come nelle filosofie germaniche dei valori), ma risolva totalmente in sé il concetto di natura. Quando voi accettate queste proposizioni, vi mettete sul mio stesso terreno; e quando dite “spiritualismo assoluto”, pronunziate un motto, che è anche il mio.

Ma allorché poi soggiungete: “idealismo attuale” nasce il dissenso; e nasce dal modo in cui voi intendete l'attualità.

Voi battete su questo punto: che bisogna guardarsi dal trascendere l'atto; e se ciò significasse che non bisogna introdurre nell'atto spirituale distinzioni astratte, frazionandolo in una serie di fattori o di facoltà e riunendo poi queste in un'astratta cooperazione, il consenso continuerebbe. [...]

Ma il significato che voi attribuite all'attualità non è questo: non è rivolto contro la distinzione resa astratta, ma contro ogni distinzione, perché per voi

astratta è la distinzione stessa; non affermate il concetto (unità nella distinzione), ma la concretezza senza concetto. Voi volete starvene immersi nell'attualità senza veramente pensarla; perché pensare e unificare distinguendo o distinguere unificando, il che voi considerate un trascendere l'attualità. Perdonate, ma codesta è la schietta posizione mistica, e si esprime, o piuttosto non si esprime, nell'Ineffabile. [...] <sup>91</sup>

Queste righe riportate sopra appartengono all'articolo apparso su "La Voce" di Prezzolini dal titolo *Intorno all'idealismo attuale. Misticismo e idealismo* scritto da Benedetto Croce nel 1913. La circostanza contingente che muove Croce a scrivere tale scritto, in cui egli rivolge a Gentile una netta accusa di misticismo, è da rintracciare nel quadro delle critiche che i membri del circolo gentiliano, che si riuniscono nella Biblioteca filosofica di Palermo, muovono poco tempo prima contro la Filosofia dello spirito di Croce. Tuttavia il motivo ben più profondo che suscita in Croce i contenuti di marcata critica alla dottrina attualistica affonda le sue radici nelle riflessioni gentiliane che caratterizzano gli anni di Palermo. Per questo motivo, tale articolo rappresenta il momento culminante, quindi più aspro e polemico, di un diverso modo di intendere il modello dell'idealismo, al quale fanno riferimento entrambi i pensatori, che si protrae da circa sette anni. Infatti il trasferimento di Gentile a Palermo risale al 1906.

Gentile conosce Croce nel periodo in cui studia a Pisa, quando il primo è un brillante studente di filosofia e il secondo un maturo intellettuale già affermato. Essi si accorgono fin dall'inizio che vi è una profonda intesa nei loro studi e nelle loro posizioni circa alcune correnti che allora prendono piede, e iniziano una corrispondenza epistolare e una

---

<sup>91</sup> B. Croce, *Intorno all'idealismo attuale. Misticismo e idealismo*, in "La Voce", n. 46, 13 novembre 1913, pp. 1195-1196.

collaborazione sul terreno editoriale di “La Critica”, fondata da Croce nel 1903, la quale nasce per affermare lo spiritualismo, e scalzare i nuovi indirizzi filosofici, soprattutto il positivismo, che in quegli anni si stanno facendo strada. All’interno della rivista, Gentile si deve occupare della sezione filosofica e Croce di quella letteraria e artistica. Quando, però, Gentile elabora delle interpretazioni di carattere speculativo che contrastano con alcune idee fondamentali del pensiero di Croce, e inizia a farle valere, il sodalizio con quest’ultimo comincia la sua fase discendente.

Il primo concreto scambio di opinioni vi è in merito a uno scritto che Gentile produce dietro richiesta di Croce, da pubblicare in “La Critica”, conosciuto come “recensione Windelband”, che contiene l’anticipazione della tesi dell’identità della filosofia con la storia della filosofia che egli espone estesamente, diversi mesi più tardi, nella prolusione di Palermo del 1907. Dopo la lettura di Croce del testo della prolusione palermitana, la prima concreta divergenza relativa alla recensione, dove è presente in nuce la sostanza della tesi sviluppata poi a Palermo, diventa aperto disaccordo.

La tesi, come è stato accennato, riguarda il concetto della storia della filosofia che Gentile inizia a elaborare qualche anno prima e che rende pubblica in quella occasione: l’identità della filosofia con la sua storia. Infatti a un certo momento della sua lezione inaugurale, dice Gentile, «Così è accaduto che, cercando il concetto della filosofia, abbiamo insieme trovato quella della filosofia e quello della storia, come un concetto solo, che è unità di entrambi, fuor del quale si ha la filosofia astratta dei greci, e la storia ugualmente astratta degli eruditi, senza

significato»<sup>92</sup>. Dopo aver spiegato che non ci si può intendere sulla natura del rapporto tra la filosofia e la storia senza aver ben presente il concetto della filosofia che è: “la stessa attività dello spirito, considerata in ciò che vi ha di essenziale davvero e assoluto”, Gentile enuncia quel concetto di identità tra la filosofia e la storia che riflette quello dell’unità di essere e pensare nel pensare stesso, che qualche anno dopo sviluppa in una serie di comunicazioni nella biblioteca di Palermo raccolte in *L’Atto del pensare come atto puro*. La storia non può essere distinta dalla filosofia, dal pensiero che incessantemente si dà realizzando se stesso e l’altro da sé, perché quella è la storia di questa che, in quanto tale, è la sua espressione eterna. Così come Gentile non concepisce una qualche forma di dualismo nel terreno del conoscere tra il soggetto e l’oggetto, affermando una loro unica origine nel soggetto inteso in modo trascendentale, così non lo ammette tra la filosofia e la storia della filosofia, ponendole come due termini di un unico concetto, quello, appunto, della filosofia. Così Gentile dice in conclusione:

Noi abbiamo mostrato che una storia della filosofia, una storia e una filosofia non sono concepibili se non partendo dall’unità intrinseca ed essenziale della storia e della filosofia. Sicché la filosofia è storia, e la storia è filosofia.<sup>93</sup>

Tale concetto della filosofia, malgrado gli avvertimenti fatti da Croce dopo la lettura della prolusione, che da storicista mette in guardia l’amico dall’alimentare la riflessione su quelle tesi che ha esposto pubblicamente pena il rischio di cadere nelle sabbie mobili del pensiero astratto, Gentile lo sviluppa e lo rispone da lì a poco.

---

<sup>92</sup> G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia*, in *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pp. 117-118.

<sup>93</sup> *Ivi*, pag. 132.

Come, nella loro distinzione, i tre momenti del soggetto, dell'oggetto e della sintesi, sono momenti trascendentali; così, nella loro distinzione, sono del pari forme trascendentali dello spirito assoluto l'arte, la religione e la filosofia. *In re* si ha lo spirito artistico-religioso-filosofico, o (poiché il filosofico è l'unità degli altri due) lo spirito filosofico, senz'altro. La distinzione, quindi, che si fa tra le forme assolute dello spirito non serve alla classificazione degli uomini in artisti, religiosi e filosofi, né a distinguere un momento attualmente artistico da un altro momento attualmente filosofico nello stesso uomo o, in generale, nello stesso spirito. La distinzione storica è falsa: come falsa è la distinzione storica tra natura e spirito [...]. Come la realtà è spirito, lo spirito dunque, è filosofia, eternamente: e però l'eterno Atto è filosofia.<sup>94</sup>

Tutto viene da Gentile ridotto all'unità: sia il soggetto e l'oggetto, che l'arte e la religione, i primi due come momenti trascendentali del conoscere, che per il filosofo assumono una valenza ontologica, i secondi come forme trascendentali dello spirito assoluto, vengono a confluire nell'Atto spirituale, che è filosofia. Questa idea della filosofia, afferma il filosofo di Castelvestrano, che tutto assorbe in sé si distingue dai precedenti concetti che si hanno di essa nella storia remota e vicina, incluso quello recente di Croce, i quali si basano tutti su una concezione astratta perché dualistica della realtà, scissa tra la natura e lo spirito, tra l'essere e il pensiero. Questo errore che appartiene a un modo sbagliato di intendere il rapporto tra il soggetto e l'oggetto è superato da una dialettica concreta che ha nel divenire, ossia nell'atto del pensare, la costituzione dei suoi termini, che diventano in questo modo momenti della sintesi trascendentale dell'Io. Questo modo di intendere la sintesi spirituale che marca fortemente il momento dell'unità rispetto a quello

---

<sup>94</sup> G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Firenze, Sansoni, 1963, pp. 264-265, citata in F. Rizzo, *Da Gentile a Jaja*, cit., pag. 51.

della distinzione – che appartiene, invece, al concetto crociano dello spirito – in vista dell’affermazione di un radicale immanentismo, rappresenta la fondamentale differenza di ordine speculativo tra l’attualismo del primo, che assume quel nome qualche anno più tardi, e la già sistematizzata Filosofia dello spirito del secondo.

Suddetta difformità si spiega tenendo presente che Gentile negli anni universitari acquisisce profondamente la lezione di Spaventa radicalizzando il concetto dell’*actus* e risolvendo in esso l’essere come il non essere; mentre Croce, anche se conosce bene e stima il filosofo di Bomba, col quale tra l’altro è imparentato, non è un suo discepolo, se pur ideale come è Gentile, essendolo, invece, negli anni degli studi universitari del materialista Labriola. Ciò che a Croce preme è la concretezza, il risvolto più pratico della filosofia, il mondo reale che lui con occhio più attento al particolare vede intessuto di distinzioni. Per lui, la realtà, che è spirito come per Gentile, si può concepire solo attraverso quattro forme spirituali, distinte ma unite tra loro nell’unità spirituale, e l’unico modo per concepire quest’ultima, l’assoluto del suo sistema, è attraverso le sue forme, in quanto il pensare stesso è “unire distinguendo e distinguere unificando”. Egli configura il suo sistema spirituale come un circolo in cui le forme si presentavano ciclicamente, appunto, e tutte hanno pari dignità al suo interno; tra loro non vige opposizione ma distinzione. Per Gentile, che pone la base e l’essenza del suo pensiero nel concetto dell’attualità spirituale, il sistema crociano, basato sulla distinzione, è qualcosa di astratto che non può realizzare l’unità dei termini della sintesi originaria perché mantiene la distinzione tra la natura e lo spirito; distinzione propria del pensiero astratto che non è “il pensiero reale, ma il solo oggetto del pensiero, nella sua astratta oggettività”. Astratta oggettività che si distingue dall’oggettività

concreta che non è esterna al soggetto, in quanto è affermata nell'attualità del pensare che è la sola universalità pensabile perché nulla la trascende; perciò il pensiero come attualità del pensare è assoluta immanenza. Se la sola realtà concreta si dà nell'attualità del pensiero, tutto ciò che viene posto al di là di questo – «(Dio, natura, legge logica, legge morale, realtà storica come insieme di fatti, categorie spirituali o psichiche di là dall'attualità della coscienza) che non sia lo stesso Io come posizione di sé, o come Kant diceva, l'«Io penso»<sup>95</sup> – è un trascendere la concretezza assoluta del reale che rappresenta una negazione del metodo dell'immanenza, legge dell'idealismo attuale, che consiste proprio nel concetto della realtà assoluta dell'atto. La filosofia crociana nega il metodo dell'immanenza, “il punto di vista o la legge dell'idealismo attuale”, perché si fonda su un concetto della realtà dello spirito che consiste nell'unità dei distinti; per Croce, infatti, l'unico modo di conoscere lo spirito è conoscerne le sue forme fondamentali, in quanto attraverso la conoscenza di ognuna, volta per volta, si intende l'unità spirituale che la comprende. Per Gentile, non assegnare a ciò che lui concepiva come l'unico intrascendibile, ovverosia all'unità dell'atto, il valore di verità assoluta, significa continuare a presupporre una natura allo spirito, e di conseguenza continuare a pensare astrattamente. Viceversa, come leggiamo dallo scritto critico del 1913, per Croce è Gentile a pensare non concretamente, perché ammette come principio spirituale del reale qualcosa che non si può pensare, concettualizzare, e che quindi è niente, è pura astrazione. L'atto del pensare è “la concretezza senza concetto” che per Croce non si può pensare in quanto è l'ineffabile, ed è l'ineffabile in quanto non si può pensare. Da qui l'accusa mossa al filosofo attualista di misticismo. Inoltre, questo volersi

---

<sup>95</sup> G. Gentile, *Il metodo dell'immanenza*, cit., pag. 232.

concentrare a tutti i costi su ciò che per definizione non ha presupposti in quanto potenza creatrice di ogni cosa, principio del tutto, significa allinearsi con l'impostazione metafisica dei suoi maestri spaventiani, ovvero di Jaja, ma soprattutto di Maturi e in parte di Spaventa stesso, e ricommettere l'errore di tutti coloro che nei secoli precedenti pensano nel suo orizzonte concependo un fondamento del reale. In questo modo, affermava Croce, non si supera la vecchia metafisica e la sua astrattezza, ma si ricade nel suo artefatto ordito, riattivando quel rimando all'infinito tra i suoi termini essenziali, vale a dire fondamento e fondato, che fa collassare il suo impianto. Da qui l'accusa di ricadere nella vecchia metafisica. Ancora, Croce inquadra l'attualismo dentro un quadro nuovo e distinto rispetto a quello precedente in cui Gentile si muove, quest'ultimo caratterizzato da un pensiero più attento alla realtà storica, al particolare empirico, in sintesi da un pensiero più concreto maturato grazie all'insegnamento del metodo della ricerca storica impartito dal professore normalista Amedeo Crivellucci. Perciò rimprovera a Gentile un repentino cambio di direzione rispetto al passato, che inizia a intravedersi con la già menzionata "recensione Windelband". Un'inversione di rotta del tutto inaspettata per Croce che lo induce a scrivere diverse lettere all'amico al fine di farlo arretrare rispetto a quelle "nuove" posizioni; ma, a causa di un progressivo sviluppo di queste ultime e di critiche mossegli dallo stesso filosofo siciliano e da alcuni membri del suo circolo, decide di rendere noto pubblicamente il suo pensiero in merito con l'articolo del 1913 di cui si è parlato.

La risposta di Gentile compare dopo qualche mese, sempre nella rivista di Prezzolini, con il titolo di *Lettera a Benedetto Croce*, dove inizia la sua replica alla "accuse" di Croce rivendicando la sua posizione attualistica in continuità, e non alla maniera di un cambiamento di rotta

come la interpreta Croce, con il nucleo speculativo che costituisce il concetto fondante della sua prima importante pubblicazione dal titolo *Rosmini e Gioberti*.<sup>96</sup>

[...] Lasciamo, dunque, da parte lo stesso idealismo attuale che ci divide, e non da ora, poiché queste idee, da me ultimamente esposte in forma sommaria in questa Biblioteca, rimontano a molti anni addietro, e si ritrovano più o meno chiaramente in tutti i miei scritti, come sono stati sempre nel fondo del mio insegnamento.

Io posso dire in fatti che il primo nucleo di questo idealismo, che ho testé battezzato idealismo attuale, sia il concetto fondamentale della mia tesi di laurea in filosofia, scritta nel 1897, e pubblicata l'anno dopo nel libro *Rosmini e Gioberti*, dove la mia tesi, per l'intelligenza del valore della filosofia rosminiana, e quindi della kantiana, è quello della profonda differenza tra la categoria (che è l'atto del pensiero), e il concetto (che è il pensato); onde mostravo la vacuità della critica del Rosmini circa il numero delle categorie, e la inanità delle accuse del Testa, del d'Ercole e di tutti gli altri critici del Rosmini, contro l'impensabile essere determinato rossiniano. Fin d'allora consideravo il pensiero come reale soltanto nella sua apriorità o attualità. Uno quindi, se guardato nel suo atto, molteplice, come natura, se guardato nel suo prodotto; e fin d'allora risolvevo tutta la realtà del fenomeno, come fenomeno bene fondato nell'attività creatrice dello spirito: dello spirito che non è un oggetto particolare, ma l'universale stesso nella sua reale concretezza.

Sopra questi concetti ho continuato a lavorare, fermo sempre nel principio originario, che dal soggetto, in quanto soggetto, dovesse scaturire tutta la realtà, e che pertanto il soggetto dovesse concepirsi in maniera adeguata a questa sua assoluta funzione. E dico in quanto soggetto, non perché il soggetto possa essere altro che soggetto, ma, tu già l'intendi come un *cave canem*, per usare la bizzarra espressione del vecchio Tari. Giacché è molto facile e accade non di rado – o è accaduto quasi sempre? – che si dica soggetto e si pensi

---

<sup>96</sup> A proposito del tema controverso dell'originario "attualismo" di Gentile vedi: F. Rizzo, *Verso l'attualismo (1906- 1907)*, cap. II, *Da Gentile a Jaja*, cit.

oggetto. E ogni passo innanzi che io ho fatto in quei concetti puri, a cui tu mi richiami, è stato sempre come uno scoprire dentro me stesso, che io dicevo soggetto e pensavo oggetto; e ogni volta che non mi son potuto trovare d'accordo con te, ho pure avuto questa impressione, che cioè il tuo soggetto fosse infatti concepito da te come oggetto.[...]»<sup>97</sup>

A questa replica ne segue dopo poco tempo un'altra da parte di Croce, ma da allora i contatti fra i due sono sempre meno frequenti. Essi prendono già da tempo vie differenti e, con questo ultimo pubblico scambio di idee del '13, entrambi realizzano, nonostante i toni formali conciliatori, che le loro posizioni fondamentali sono del tutto divergenti. Gentile continua a considerare la Filosofia dello spirito crociana un sistema astratto costituito da distinzioni estrinseche perché fondato sulla dialettica posticcia che presuppone i suoi termini al suo movimento, e non sul metodo dell'immanenza, proprio dell'idealismo attuale, che pone eternamente qualcosa che è lo stesso Io come posizione di sé. Dal canto suo, Croce rimane sempre convinto che tutti gli sforzi gentiliani di pensare il principio del suo sistema siano vani, perché indirizzati verso l'ineffabile, e che, di conseguenza, la sua dottrina sia fondata sul nulla, quindi non fondata. In questo senso, scrive nel 1949, che l'idealismo attuale non realizza la riduzione del sistema hegeliano a filosofia dello spirito, rivendicando, invece, l'attuazione di tale opera al suo sistema della Filosofia dello Spirito.

L'attualismo attuale, scrive in quell'anno:

Relegava la Filosofia dello Spirito nella sfera dell'empirismo, consegnandola poco riverentemente alla spregevole logica del pensato e dell'inattuale, e a suo

---

<sup>97</sup> G. Gentile, *Intorno all'idealismo attuale, Ricordi e confessioni*, in G. Gentile, *Frammenti di filosofia*, Hervé H. Cavallera (a cura di), Firenze, Le Lettere, 1994, pp. 43-44.

modo pur ammetteva Filosofia della natura e Filosofia della storia, e, d'altra parte, manifesto sempre il suo ossequio e la sua tenerezza per la Metafisica.<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> B. Croce, *Indagini sullo Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari, Laterza, 1952, pag. 279, citato in V. A. Bellezza, *La riforma spaventiano-gentiliana della dialettica hegeliana*, cit., pag. 755.

**VI CAPITOLO**  
**IL “LOGO ASTRATTO” DA KANT A HEGEL IN**  
***SISTEMI DI LOGICA COME TEORIA DEL***  
***CONOSCERE***

L'errore non consiste nell'assunzione di questa logica del pensato, ma nell'illusione che una tale logica possa reggersi in se stessa e rappresentare tutta la logica. Certo, essa è tutta la logica del pensabile, se per pensabile intendiamo ciò che si deve intendere a rigore, ogni possibile oggetto, semplice oggetto del pensare. Ma poiché il pensabile suppone il pensare, la logica stessa del pensabile ne postula un'altra, che dal pensabile passi al suo presupposto, al pensare. E chi non avverta la necessità di questo passaggio scambia quello che io ho detto logo *astratto* per logo *concreto*. Il quale non è altro che l'atto del pensare, ossia il pensiero che solo effettivamente esista.<sup>99</sup>

Queste poche righe, tratte dall'opera sistematica di Gentile *Sistemi di logica come teoria del conoscere*, esprimono il punto di vista del pensatore italiano rispetto all'intera storia del pensiero filosofico. Egli pensa l'intera riflessione filosofica occidentale sullo sfondo di un percorso unico e ininterrotto nel quale ogni singola elaborazione è condizionata da quella precedente ed è, allo stesso tempo, condizione di quella successiva. In questa cornice si estende l'intera gamma delle teorie filosofiche, delle quali, quelle che si attestano dalle origini fino a Kant sono caratterizzate dall'«antica concezione analitica del pensiero

---

<sup>99</sup> G. Gentile, *Sistemi di logica come teoria del conoscere*, Vol. II, Firenze, Le Lettere 2003, pag. 10.

definita nella logica aristotelica»<sup>100</sup>, mentre le restanti, quelle che si estendono da Kant a Hegel, promuovono la «nuova dialettica dell'idealismo»<sup>101</sup>.

In quest'ottica Gentile intende la recente logica dialettica, intuita da Kant e svolta da Hegel, non come qualcosa di assolutamente nuovo che scalza il vecchio, come se quest'ultimo non fosse altro che un errore o qualche cosa di a se stante e compiuto posposto a qualcos'altro da esso separato, ma, al contrario, lo concepisce come la base della nuova dialettica; ossia una verità relativa all'interno di un sistema di verità assoluto, la quale, come tale, non spunta improvvisamente dal nulla, ma prende vita grazie a ciò che si è affermato prima, il quale non è da gettare via, ma piuttosto da conservare e tenere insieme al nuovo all'interno della sintesi da lui concepita ed elaborata del “pensare trascendentale”.

La sintesi gentiliana istituita dal pensare rappresenta lo spartiacque tra il “logo astratto” e il “logo concreto”; il primo appartiene alla logica del pensato, della quale fanno parte sia la concezione analitica del pensiero sia la dialettica dell'idealismo, il secondo, invece, concerne la logica del pensare, ovvero la dottrina attualistica inaugurata proprio da Gentile.

Il filosofo attualista individua dialetticamente le premesse della sua nuova logica del pensare nella vecchia logica del pensato, in quanto, muovendo dall'idea che entrambe sono tenute insieme dal medesimo movimento, unico e universale di pensiero, concepisce la prima come lo sviluppo necessario, perché assolutamente libero, della seconda.

Di conseguenza vede, e lo espone dettagliatamente nella sua opera sistematica, il logo concreto come una tappa ulteriore rispetto alla fase che la precede, la quale a sua volta può essere soggetta a un ulteriore

---

<sup>100</sup> G.Gentile, Prefazione alla prima edizione di *Sistemi di Logica come teoria del conoscere.*, II, cit., pag. V.

<sup>101</sup> *Ibidem.*

superamento, ma che, al tempo stesso, costituisce un momento imprescindibile del corso universale dello Spirito.

Il pensatore di Castelvetro, affermando che il concetto del logo concreto, costituito dalla dialettica del pensare, è già contenuto nel concetto del logo astratto, costituito dalla dialettica del pensato – la quale a sua volta è formata dalla vecchia logica analitica e dalla nuova dialettica idealista – configura chiaramente il terreno sul quale si svolge la realizzazione effettiva del logo concreto da lui ravvisato.

Il logo concreto è rappresentato dall'atto del pensare, ovvero dall' "atto in atto", che è la verità del logo astratto coincidente con la dialettica del pensato, ossia con quella logica che struttura e spiega il pensato, o tutto il pensabile, il quale, infatti, seguendo il percorso dimostrativo gentiliano, presuppone proprio il "divenire", l'atto *in fieri*.

Gentile vede l'inizio della consapevolezza di questa nuova logica nella "sintesi a priori" kantiana, la quale viene escogitata grazie al rinvigorismento compiuto dal filosofo di Königsberg del vecchio concetto della *relazione*, esposto già dai filosofi greci. Il concetto di relazione formulato da Kant nella *Logica trascendentale* ha in sé dei caratteri innovativi rispetto al concetto che se n'è avuto fino ad allora. Egli, secondo l'attualista, intende la relazione come l'attività del soggetto, ovvero come una categoria, usando l'originale terminologia. La categoria, infatti, è per Kant, la funzione trascendentale al di qua dell'esperienza nella quale avviene l'attività di conoscenza, cioè ciò in virtù del quale il pensabile viene progressivamente pensato. La categoria, dunque, è intesa come il concetto puro, il quale non è un pensato come gli altri termini della sintesi, ma è il concetto originario dal quale gli altri termini dipendono.

Ma questo concetto puro non ha nulla di simile ai concetti empirici, che mercé di esso si pensano. Esso costituisce l'oggetto dell'esperienza (il pensato), in cui tutti si dispiegano i concetti empirici; e come tale non può entrare mai nella serie di questi, e non può, a rigore, essere un pensato. Esso è lo stesso pensiero come atto del pensare, onde si costituisce il pensato. Non è *conceptum*, ma lo stesso *concupere* o *conceptus* nel preciso concetto spinoziano. E appunto perché *concupere*, e non *conceptum*, la relazione o sintesi kantiana, trascendentale, può sottrarsi (in Kant si comincia a sottrarre) alla ambigua posizione, a cui la relazione era condannata nella dialettica platonica e nella logica aristotelica, di mero rapporto tra concetti, quasi che i concetti fossero un *prius*, e la relazione un *posterius*. Intesa con Kant la natura dei concetti come produzione della categoria, si cancella ogni originalità (oggettività) dei concetti in sé considerati, e il vero concetto diventa lo stesso atto del concepire.<sup>102</sup>

Kant intuisce il concetto puro, questa categoria originaria che consente ogni nostra attività di pensiero e che è in se stessa condizione del pensabile e impensabile essa stessa in quanto assoluta categoria; e questo concetto puro, la sintesi a priori, che egli pone come principio di ogni esperienza, è, sì, per Kant, la base dell'esperienza possibile, tuttavia non viene posto da lui come il fondamento assoluto. Infatti Kant è convinto che vi è un qualcosa che si trova al di là dell'orizzonte umano del conoscibile che costituisce il contenuto della dimensione dell'essere che sfugge alla nostra conoscenza. Questo qualcosa che si colloca sempre al di là è il "noumeno", il pensabile, ovvero la cosa in sé che noi afferriamo come esistente ma di cui non conosciamo e non possiamo conoscere il contenuto.

L'esistenza postulata da Kant della "cosa in sé", secondo la prospettiva gentiliana, stempera la portata rivoluzionaria della sua "scoperta" della

---

<sup>102</sup> G. Gentile, *La dialettica del pensato e la dialettica del pensare*, in *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pag. 5.

sintesi a priori, ovvero di quella unità originaria che Gentile fa coincidere con lo stesso atto del concepire; da quest'ultimo interpretato come fondamento gnoseologico ed ontologico e quindi assoluto e posto come base del suo sistema, definito appunto attualismo, ovvero dottrina dell'atto del pensare.

Per il pensatore criticista l'unità originaria del pensiero con se stesso che istituisce la sintesi garantisce unicamente la dimensione gnoseologica ma non quella ontologica, che, invece, è sostenuta dall'esistenza della cosa in sé. Egli intende tutto il pensabile come condizionato dalla stessa cosa in sé, dalla dimensione ontologica e non dalla sintesi originaria del pensiero. Questo gli impedisce di afferrare la sintesi a priori intuita come unica categoria e di fargli riconoscere la sua effettiva validità, conducendolo a spostare la sua attenzione sull'empiria e a fargli enunciare dodici categorie ricavandole deduttivamente da quest'ultima.

Kant, in sintesi, secondo Gentile, pur cogliendo la portata eccezionale del logico concreto, rappresentato dalla sintesi trascendentale, e pur additando come solo giudizio vero l'*Io penso* – in quanto condizione imprescindibile di tutti gli altri giudizi enumerati nella *tavola dei giudizi* della sua *Critica della ragion pura* – non è arrivato a padroneggiare la sua scoperta e si è perso nella sistemazione di dottrine posticce e contraddittorie perché non è riuscito a tenere fermo quel principio dell'unità del pensiero con se stesso e a svolgerlo con rigore fino alle sue estreme conseguenze. In questo modo, il pensatore della *Critica*, non riuscendo ad affrancarsi dalle secche del logico astratto, rimane nell'ambito dell'empirismo.

Poiché certo a Kant non sfuggì che in tutte le dodici classi dei giudizi, da lui distinte secondo la qualità, la quantità, la relazione e la modalità, si tratta

sempre di giudizi da ricondursi alla comune forma originaria dell'Io penso; in guisa che debbasi sottintendere che il giudizio (che può essere assertorio, problematico o apodittico) è in ogni caso contenuto d'un fondamentale giudizio che rimane di là da tale classificazione. E la conseguenza grave della critica che noi facciamo alla teoria kantiana è, che essa non classifica giudizi, ma morte astrazioni: non atti spirituali, come sono i giudizi; ma fatti naturali, come i giudizi e tutti gli atti spirituali diventano, quando vengono considerati astrattamente, fuori dalla loro concreta attualità. In realtà, nel giudizio assertorio di Kant il rapporto reale che non è necessario ma meramente contingente, non è del giudizio, bensì, del fatto naturale, empiricamente appreso, considerato nella sua astratta oggettività, indipendentemente dalla mente che se lo rappresenta. Sicché la distinzione che fa Kant, è distinzione che ha ragion d'essere soltanto sulla base dell'empirismo, che vede l'oggetto del pensiero, e non vede il pensiero che pone il suo oggetto.<sup>103</sup>

Tuttavia, nonostante gli errori commessi, il contributo kantiano dato al percorso verso l'affermazione della dialettica del pensare, stando al filosofo italiano, è decisivo, come abbiamo visto in precedenza. Infatti le significative elaborazioni successive di Fichte, Shelling e Hegel assumono come presupposto l'originale concetto kantiano; al quale progressivamente viene attribuito un significato obbiettivo.

Infine, se è stretta la somiglianza tra la logica trascendentale di Kant e la più antica logica hegeliana, le differenze sono anche molto notevoli. E già il punto di partenza – che la filosofia ha per oggetto il tutto, che gli elementi opposti in questo tutto sono fattori di un'unità, non radicalmente opposti – separa profondamente il presupposto della logica hegeliana da quello della kantiana. E lo stesso termine trascendentale non significa propriamente lo stesso per i due filosofi; perché per Kant trascendentale è l'apriori soggettivo, che dà il

---

<sup>103</sup> G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Firenze, Le Lettere, 2003, pag. 96.

carattere necessario ed universale all'oggetto conosciuto; e si fonda quindi sulla distinzione tra soggetto ed oggetto. Hegel, seguendo Fichte e Schelling, trasforma l'apriori soggettivo di Kant in un trascendentale obbiettivo, costitutivo della realtà<sup>104</sup>.

Hegel con la *Fenomenologia dello spirito*, forte della conquista kantiana, tenta di dimostrare la coincidenza della realtà con il pensiero, e, nella *Scienza della logica* quella del pensiero con la realtà.

Il filosofo di Stoccarda inizia la sua riflessione filosofica, che lo conduce gradualmente alla maturazione di un sistema, il sistema dello "Spirito assoluto", realizzando dapprima le potenzialità, solo intraviste da Kant, della sintesi a priori. Tale consapevolezza hegeliana si deve ai contributi fondamentali di Fichte e Schelling che sviluppano nelle loro meditazioni l'enorme potenziale di quel principio dell'a priori trasformandolo a mano a mano da fondamento soggettivo, come è prima interpretato da Kant, a trascendentale oggettivo, ovvero a germe creatore della realtà.

Fichte, che assume come punto fermo la kantiana unità sintetica originaria, sviluppa il concetto dell'Io pensandolo come unità di se stesso e dell'altro da sé, ovvero realizzando che l'Io può pensare qualcosa solo pensando allo stesso tempo se stesso e l'altro da sé, in quanto quest'ultimo appartiene solidamente all'orizzonte del primo. L'attività conoscitiva, per Fichte, si risolve unicamente nella sintesi degli opposti, in quanto ogni atto del conoscere consiste nel pensare l'Io come insieme se stesso ed altro. Qualsiasi oggetto di pensiero viene pensato in virtù della originaria sintesi che rende il non-Io allo stesso tempo altro dall'Io e uguale a esso.

---

<sup>104</sup> G. Gentile, *La dialettica del pensato e la dialettica del pensare*, in *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pag. 80.

Per Gentile, Fichte sviluppa il concetto puro kantiano della sintesi concependolo come attività assoluta, ossia come un fare che non è un semplice fare ma un farsi; un'unità che non solo pone i suoi termini ma che si autopone. Secondo la posizione kantiana l'attività dell'Io non è assoluta perché ha dei presupposti costituiti dalla cosa in sé, dall'essere, da ciò che per sua natura sfugge alla nostra conoscenza. Essa quindi ha un limite fondamentale che è quello dell'essere assunto come esterno e separato dall'attività dell'Io. La coscienza in Kant non è autocoscienza, produzione assoluta di sé come, invece, è il soggetto trascendentale pensato come avente il carattere oggettivo dell'assolutezza. L'autocoscienza implica l'identità di sé e dell'altro, il quale, essendo posto da e nell'identità, non costituisce per questa un limite, ma, al contrario, la sua realizzazione. Tuttavia, anche se Fichte, secondo l'attualista ha, come detto sopra, il merito di sviluppare il concetto dell'a priori, individuandolo come categoria unica diversamente da quanto fa kant, egli rimane nel finito, nella mera forma. L'attività dell'Io fichtiano è semplice forma del conoscere che non coincide con la realtà del conoscere, essa non spiega l'essere, non esprime il movimento della realtà assoluta, ma ci dà solamente la conoscibilità di essa. Essa realizza un'unità puramente formale limitandosi a mostrare il processo del conoscere e trascurando quello dell'essere; questo perché Fichte, come kant, muove dal presupposto di una separazione tra la dimensione del conoscere, l'unica per noi intelligibile, e quella dell'essere, intrinsecamente fuori dal nostro orizzonte di pensiero.

Cioè, il processo in cui Fichte risolve l'Io di Kant, non è il processo dell'Io reale, che diventa cosciente di sé, e però comprende il reale non-Io, di cui l'Io è coscienza. L'Io e il non-Io in cui si attua l'autocoscienza sono per Fichte

semplice forma del conoscere, ma non sono la realtà del conoscere; esprimono la conoscibilità di essa, l'interna mediazione dell'atto ond'essa vien conosciuta, ma non ci danno l'essere, né pur dell'Io. La conquista di Fichte è quella del concetto dell'Io come unità di Io e non-Io: ossia egli ha il merito di avere approfondito il concetto kantiano della categoria, e in generale dell'a priori dell'Io stesso, mostrandone la generazione, e dimostrando che l'Io non può pensare altro, se non pensando se stesso come se stesso insieme ed altro: sintesi positiva degli opposti.

Dopo Fichte restava da instaurare un'unità il cui processo fosse reale oltre che formale, in modo che, spiegando il conoscere, spiegasse perciò l'essere[...] Il non-Io di Fichte è il non-Io dell'Io, cioè soltanto ideale, o idealità del reale non-Io, perché Fichte vide bensì che l'Io è insieme Io e non-Io; ma non avvertì che il non-Io è ugualmente non-Io e insieme Io. Il suo non-Io cioè non è reale, perché egli non vide che il reale stesso è ideale, conoscibile.<sup>105</sup>

Secondo Gentile, Fichte appartiene, insieme a Kant, a quella categoria di pensatori, venuti prima di Hegel, che partendo dal fatto della conoscenza arrivano unicamente a giustificare il finito o a rassegnarsi a un dualismo insopprimibile.

Questi pensatori non riuscendo a porsi dal punto di vista speculativo, che tiene in sé i due elementi dell'unità dialettica originaria, il finito e l'infinito, finiscono per cogliere o soltanto un elemento di tale unità o ad arenarsi in aporie. In entrambi i casi, essi non giungono a cogliere il concetto puro che consiste nell'identità dell'identico e del diverso, ovvero nell'unità assoluta di spirito e natura.

Oltre alla posizione dei pensatori pre-hegeliani anzidetta, ne esiste un'altra. Questa consiste nell'arrivare a cogliere l'assoluta unità attraverso l'intuizione dell'essere. Tale posizione è propria di Schelling.

---

<sup>105</sup> G. Gentile, *Bertrando Spaventa e la riforma dello hegelismo*, in *Bertrando Spaventa*, cit., pag. 251.

Gentile sostiene che Schelling, costruendo l'identità pura come uguaglianza di opposti, fa un passo avanti rispetto a Fichte. Infatti Schelling riesce a comprendere e a dare pari valore allo spirito e alla natura realizzando una vera unità degli opposti. Mentre Fichte riconosce che l'Io è insieme Io e non-Io ma non vede che il non-Io è allo stesso modo non-Io e insieme Io, non accorgendosi che il non-Io è reale perché la realtà stessa è ideale e quindi conoscibile; Schelling comprende che la natura è spirito e che il rapporto tra di essi è paritario. Con la posizione dell'idealismo oggettivo si passa da un'identità solo formale – che ammette astrattamente in essa lo spirito e la natura, ma che in realtà considera questa natura come natura dello spirito, relativa, e non assoluta – a un'identità, quella appunto dell'idealismo oggettivo, più veritiera che assegna ad ambo i distinti in essa contenuti il carattere di assoluta idealità e quindi, secondo la prospettiva che stiamo considerando, quello di assoluta realtà. Con Schelling la natura è la natura assoluta perché essa stessa si mostra spirito. Tuttavia, c'è un problema; anche questa posizione palesa un limite, che è quello della modalità con la quale la pura identità si coglie: l'intuizione intellettuale. Infatti nell'Assoluto considerato come intuito non si giustificano né la diversità né il movimento e lo sviluppo.

La possibilità del conoscere, quindi, non è più soltanto l'identità dell'Io e del non-Io ideale, ma l'Identità dell'Io e del non-Io reale. Il conoscere è conoscere vero, oltre che certo, se l'oggetto reale del conoscere in sé deve essere soggetto, Io. Dev'essere: ma è? Ed ecco l'intuizione intellettuale, il colpo di pistola di Schelling: l'unico organo della filosofia, per cui sia dato di scorgere l'identità dell'essere e del conoscere del reale come mentalità.

Questa identità intuita è un presupposto che bisogna provare; e senza questa prova la sintesi a priori di Kant non è veramente quell'assoluto fare di cui

Fichte sentì il bisogno, e che Schelling credette di aver raggiunto [...] La prova dell'identità, soltanto intuita da Schelling, è Hegel: il quale procede oltre in quanto osserva che l'intuizione della mentalità non può essere se non mentalità: cioè non intuizione, immediatezza, ma il contrario dell'intuizione, quella mediazione assoluta di sé con se stessa, che è appunto la mentalità.<sup>106</sup>

L'Assoluto di Schelling, considerato un semplice intuito, è un qualcosa d'irrazionale che sfugge al pensiero dimostrativo, il quale, tuttavia, è l'unico in grado di giustificare l'assetto dell'Assoluto dato proprio dal filosofo di Leonberg. Schelling giunge alla pura assoluta identità, ma attraverso un organo che non è adeguato a coglierla, in quanto esclude da essa la diversità, il processo, la vita. L'intuito, infatti, avrebbe una qualche presa se il reale fosse semplice essere, pura immediatezza; ma esso è pensiero, idealità, per stessa ammissione del filosofo; e, in quanto pensiero, mentalità, mediazione assoluta di sé con se stessa, lo si può conoscere solamente pensandolo.

A sviluppare la dottrina schellinghiana e fichtiana dell'Assoluto è Hegel. L'hegelismo è la conciliazione di entrambe le anzidette posizioni; esso muove dal concetto di Assoluto così come è formulato da Schelling, ma, diversamente dal filosofo dell'idealismo oggettivo, ravvisa in esso il pensiero come divenire dialettico e luogo della diversità.

Sostiene Gentile, recuperando l'interpretazione spaventiana dell'hegelismo, il valore di Hegel consiste nel *provare la identità*, ovvero nel pensare il pensiero come l'in sé della realtà; o, che è lo stesso, dimostrare che la realtà è reale in quanto è pensiero.

Hegel, secondo Gentile, vede chiaramente che l'unico modo per pensare dialetticamente il reale è quello di concepirlo come pensiero. Egli così

---

<sup>106</sup>Ivi, pp. 251-252.

procede definendo i momenti del processo della dialettica del pensiero e concependo questa come legge del pensiero. Tuttavia, per il filosofo siciliano, pensare la dialettica, che è il logos concreto, come legge del pensiero significa fissarla come un ideale presupposto del pensiero, la quale, invece, coincide con il pensiero stesso nella sua pura attività. Questa posizione speculativa conduce Hegel a fissare la dialettica in concetti astratti privi di dialettismo e ad allontanarsi progressivamente dal vero concetto di essa che consiste nella sua identificazione col pensiero in atto, col puro divenire.

## VII CAPITOLO

### LA GENESI DEL “LOGO ASTRATTO”

È importante a questo punto delineare la genesi del “logo astratto”, poiché tale logo è un concetto che attraversa tutta l’opera gentiliana e che si modifica nel corso dell’evoluzione della stessa.

Nella comunicazione di Palermo del 1911 – scritto raccolto nell’opera *La riforma della dialettica hegeliana* nel 1913 – che rappresenta il primo atto ufficiale della dottrina attualistica, Gentile sostiene, precisamente nel secondo paragrafo dal titolo *Pensiero concreto e pensiero astratto*, che «l’unico pensiero di cui si possa affermare la verità, poiché in fatti è il solo pensiero che realmente sia pensiero, non è il pensiero astratto, ma il pensiero concreto»<sup>107</sup>. Il solo pensiero vero è il pensiero concreto che è il pensare attuale, ossia l’atto del pensare che in quanto eterno e universale è la sola categoria trascendentale che costituisce l’unico orizzonte logico-ontologico possibile; esso è l’assoluto. Quest’ultimo inteso alla luce del trascendentalismo kantiano dell’Io come unità sintetica di opposti. Infatti il pensare è il terzo termine dialettico, la sintesi, di due termini, il pensato e il pensare stesso, che dà origine non solo al pensare soggettivo, ma altresì alla realtà. Tale termine che definisce la sintesi, appunto, è la sola categoria in quanto essa non è ottenuta per via deduttiva, ovvero non costituisce l’esito di un procedimento analitico, come, invece, fa Hegel prima con le sue categorie, bensì esso è il primo, l’Io universale, che sorge da principio facendo sorgere la sola sintesi possibile, quella originaria. In questo

---

<sup>107</sup> G. Gentile, *L’atto del pensare come atto puro*, in *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pag. 183.

senso il pensare attuale è il concreto, ciò che in nessun caso e da nessun altro elemento può essere trasceso; esso è la verità. Una verità che consiste del suo opposto, dell'errore, in quanto si dà originando ciò che essa non è, ossia, precisamente, l'errore. Nel linguaggio gentiliano, la verità è il pensare, e, il suo opposto, l'errore, è il pensato. Il pensare è la verità perché è «il pensiero assolutamente nostro, o assolutamente attuale»<sup>108</sup>, mentre il pensato è il pensiero impensabile, «è ciò che altri pensa e noi non possiamo pensare, o che pensammo già noi, ma ora non riusciamo più a pensare»<sup>109</sup>. Insomma, l'individuo può pensare solo la verità, perché essa è l'unico pensiero attuale e concreto, ovvero l'intrascendibile, e, di conseguenza, non può pensare l'errore che è per definizione l'impensabile. Si può dire meglio: l'errore si dà, si deve dare perché «non è un attributo accidentale del pensiero altrui, o non più nostro; anzi necessario»<sup>110</sup>, infatti è l'elemento insieme al quale il pensare definisce la sintesi originaria del pensare, ma esso, per Gentile, è quell'elemento che si dà non dandosi, ovvero, in quanto non si autopone ma viene posto da altro, dal pensare appunto, la sua verità non è depositata in se stesso ma nell'altro da sé del quale occupa l'orizzonte fondativo; quindi l'errore non si dà mai come tale, come se stesso, in quanto quel suo essere se stesso è originato da altro e ha dunque la verità in altro, nell'altro nel quale consiste il suo vero essere, il suo effettivo se stesso. Pertanto l'errore come errore, cioè la forma astratta dell'errore, è l'inattuale e l'astratto, mentre l'errore come verità, ossia l'errore che presenta il suo vero essere, il suo volto autentico, è l'errore che non è più tale essendo la verità stessa. Tale verità, tuttavia, non è la verità che è, o meglio, non è la verità che è inquadrata nella rigida logica dell'essere

---

<sup>108</sup> G. Gentile, *L'atto del pensare come atto puro*, cit., pag. 186

<sup>109</sup> *Ibidem*.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

espressa dalla formula aristotelica identitaria di  $A=A$ , ma è la verità che è divenire concreto, ovvero «principio della dialettica o del pensiero come attività che si pone negandosi»<sup>111</sup>. Essa è quell'unica categoria che consiste nella sintesi originaria che è pura attività, vero divenire; il quale diverge dal divenire hegeliano, in quanto, quest'ultimo, dovendo essere il primo è, invece, subordinato alle svariate categorie logiche che sono ricavate analiticamente, ovvero secondo un procedimento logico sviante, così come lo stesso divenire. Per questo, per il filosofo italiano, il divenire hegeliano è inattuale e quindi astratto. Il vero divenire, però, non nega semplicemente il divenire astratto – che, per Gentile, non si distingue dall'essere inteso tradizionalmente, dall'errore come pensato – e i principi della logica dell'essere aristotelica, ma li nega dialetticamente, ovvero li inverte, «poiché la dialettica non nega la verità della verità, ma la fissità della verità, e afferma quindi che la verità è se stessa ma nel suo movimento»<sup>112</sup>. Tale movimento della verità è l'atto dell'Io, il pensare, che avendo come oggetto il non Io, il pensato, il suo opposto dialettico, ha in realtà come oggetto l'Io stesso, il pensare; è «coscienza in quanto autocoscienza»<sup>113</sup>. Un'autocoscienza che non è identità astratta ma attività del pensiero, «intima alterità»<sup>114</sup>, che pone se stessa ponendo l'altro da sé; questo suo altro è l'essere, il pensato, la natura, ciò che semplicemente è uguale a sé, e dunque è originato da altro, in quanto è l'immobilità che per muoversi ha bisogno d'altro e di conseguenza è necessitata e non libera. L'autocoscienza è il divenire puro, la sintesi originaria, il *primus* in senso assoluto che non è mai anticipato dal suo essere, ma in quanto assoluto movimento coincide con

---

<sup>111</sup> *Ivi*, pag. 188.

<sup>112</sup> *Ibidem*.

<sup>113</sup> *Ivi*, pag. 194.

<sup>114</sup> *Ibidem*.

l'essere. Insomma, non c'è prima una logica e poi una fenomenologia, alla maniera hegeliana, ma una logica che è fenomenologia, e viceversa. L'essere come essere è l'errore come errore, cioè è l'astratto nel quale non ci si può fermare perché è l'essere del pensiero che il pensiero come attività, nel suo eterno processo, nega incessantemente. Esso è ciò che perennemente sfugge in quanto è qualcosa che non ha consistenza se non in altro, che manca di autonomia, e che deve essere ogni volta annientato; pertanto esso è l'errore, il negativo, il "nulla del pensiero".

L'essere (tesi) nella sua astrattezza è nulla; ossia nulla di pensiero (che è il vero essere). Ma questo pensiero che è eterno, non è mai preceduto dal proprio nulla. Anzi questo nulla da esso è posto; ed è, perché nulla del pensiero, pensiero del nulla; ossia pensiero cioè tutto.<sup>115</sup>

L'essere è l'astratto, l'errore, il nulla di pensiero e del pensiero; è così che Gentile ci presenta l'astratto essere nel 1911 e in tutti i primi scritti attualistici, e anche nella *Teoria generale dello spirito come atto puro*. Il processo del pensiero come autoctisi, cioè come atto che pone se stesso, afferma Gentile nella *Teoria generale*, «ha per suo momento essenziale la propria negazione, l'errore di contro al vero. Sicché errore c'è nel sistema del reale in quanto lo sviluppo di cotesto processo pone l'errore stesso come suo momento ideale, una posizione, cioè, già superata, e quindi svalutata»<sup>116</sup>. L'essere è l'errore di contro al vero del pensare che, come sua verità, lo definisce e lo spiega; esso è la funzione del pensare, un momento ideale del circolo del pensiero, la negazione di cui si serve il pensare per realizzarsi che nel momento in cui sembra mostrarsi si sottrae e sfuma venendo eternamente negata dal pensare, il quale è

---

<sup>115</sup> *Ivi*, pag. 195.

<sup>116</sup> G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., pag.

quell'attività che consiste proprio nel negare perennemente se stessa come essere, come immobilità, quasi questa forma di sé fosse una caduta inevitabile, un'assenza di essere, del vero essere.

Tutta la filosofia occidentale che viene elaborata nel corso dei secoli confonde, secondo il filosofo attualista, il concreto con l'astratto intendendo la verità come essere che è, come essere identico a se stesso secondo la formula aristotelica dell' $A=A$ , ed elevando così la natura, che è proprio questa fissità dell'essere, a una posizione ontologica dominante. Altresì Hegel, nonostante l'autenticità delle sue istanze, rimane irretito in questo astratto sistema dell'essere non facendo coincidere il divenire come pura attività con l'essere, ma bensì ponendo il movimento puro dello Spirito come un *posterius* rispetto al suo essere. La prerogativa dell'attualismo è precisamente di trasferire i problemi dal pensiero astratto al concreto previa consapevolezza della loro distinzione.<sup>117</sup>

Nella *Teoria generale*, tuttavia, la questione della distinzione tra il pensiero concreto e quello astratto rimane quasi aperta in quanto in essa non viene chiarito estesamente lo *status* del pensiero astratto e, di conseguenza, appare poco chiaro il rapporto che esso intrattiene con il pensiero concreto. In tale opera prevale, sì, il concetto dell'astratto come negativo, come nulla, così come viene presentato nei primi scritti, ma in alcuni luoghi del testo si può individuare un concetto ambivalente di esso, come se in Gentile prenda piede la coscienza di un astratto con una sua autonomia e una sua positività e dunque esso non sia più o non sia più solo l'inevitabile semplice negativo.

---

<sup>117</sup> Cfr. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., pag. 94.

Il pensato ha in se stesso come una doppia natura; e la sua intrinseca contraddizione è una forma dell'attività irrequieta del pensiero. Il pensato infatti è impensabile perché pensato, e pensato perché impensabile.<sup>118</sup>

Il pensato ha una doppia natura, appunto, di essere sia il negativo del concreto, il termine inafferrabile mediante cui in ogni suo atto il pensiero concreto, lo spirito, si realizza negandolo, sia di essere qualcosa di più, alcunché di pensabile in se stesso seppure come impensabile.

Rispetto alla sua prima natura si può leggere, proseguendo dopo il passo sopra riportato, in un paragrafo del capitolo diciassettesimo dal titolo "Il doppio aspetto del pensato":

Il pensato è cosa, natura, materia, tutto ciò che si può considerare limite del pensiero; e ciò che limita il pensiero, è impensabile. Il pensato è l'altro del pensiero, quel termini innanzi al quale sentiamo che il pensiero s'arresta, e la cui essenza è destinata a sottrarsi sempre mai al nostro sguardo.<sup>119</sup>

L'astratto, il pensato, è, come natura e limite del pensiero, l'impensabile, ed è impensabile proprio perché è il pensato, ovvero, per definizione, ciò che non è presente, non è attuale ma passato, superato puntualmente a ogni atto del pensiero dal presente eterno del pensare attuale. Ciò nonostante, per essere impensabile, deve essere pensato come impensabile, quindi, comunque, pensato in qualche modo.

E pure, perché impensabile, la cosa è pensata: la sua stessa impensabilità è pensiero. Non essa è in se medesima impensabile di là dalla sfera del nostro

---

<sup>118</sup> *Ivi*, pag. 247.

<sup>119</sup> *Ibidem*.

pensare; ma noi la pensiamo come impensabile: nella sua impensabilità, essa è posta dal pensiero; o meglio in essa come impensabile si pone il pensiero.<sup>120</sup>

Il pensato, afferma Gentile, è qualcosa di più, ovvero è qualcosa per cui, come impensabile in se stesso, si pone il pensiero. Esso è condizione necessaria dell'affermarsi del pensiero come atto perché l'attualità pensante non può darsi senza di esso, ma in sé non è altro che pensiero; il pensato rimane qualcosa senza autonomia ontologica, infatti il suo essere è l'essere dell'eterna attualità del pensiero come pura attività. Qui il pensato è ancora un termine subordinato al pensiero in quanto posto da quest'ultimo, tuttavia viene evidenziato, con l'assunzione della sua doppia natura, il suo valore come condizione della realizzazione del pensare anche se poi viene risolto nel pensare stesso. Esso non è ancora, come appare nell'opera sistematica *Sistemi di logica come teoria del conoscere*, un elemento con un suo preciso *status* logico-ontologico, con un sua propria logica, tuttavia si individuano agevolmente le premesse per tale ulteriore passaggio. Gentile, infatti, è consapevole del pericolo a cui si espone la dottrina del pensare attuale, votata all'assoluto immanentismo, lasciando qualcosa di non compiutamente risolto nel principio assoluto del pensare attuale, ossia ammettendo un residuo non spiegato, un di più che sfugge alle strette maglie del pensiero.

Nel 1917 Gentile pubblica la prima delle due parti dei *Sistemi di logica*, frutto di un corso di lezioni tenuto quell'anno all'università di Pisa, dedicata alla logica dell'astratto, e solo nel 1921, ben quattro anni più tardi, pubblica l'opera completa comprensiva della seconda parte che ha come oggetto la logica del concreto.

---

<sup>120</sup> *Ivi*, pag. 248.

L'uscita del primo volume desta molte perplessità e non poche polemiche perché si percepisce un cambiamento di rotta, quasi un rovesciamento dell'impostazione attualistica fino ad allora sostenuta da Gentile. Parlare di un rovesciamento è sicuramente eccessivo, tuttavia un cambiamento è facilmente riscontrabile anche solo nella scelta del filosofo attualista di prendere in esame diffusamente ciò che fino ad allora si è limitato a definire come la natura, il negativo, il nulla, l'impensabile e a risolvere nel positivo eterno del pensare, lasciando però come un'ombra, un'eccedenza. Qualcosa non si risolve nell'attualità del circolo dell'atto e questo Gentile sa che crea una falla nella struttura in quanto lascia un residuo trascendente nel suo sistema consacrato all'assoluto immanentismo del pensiero come pensare. Il primo volume, che ha come oggetto la logica dell'astratto, prende in esame quel qualcosa che continua a restare fuori dal circolo dell'attività attuale del concreto e le dà una *ratio*, ne fa un logo, un logo astratto precisamente. Nella prefazione del 1921, anno della prima pubblicazione dell'opera inclusiva della logica del concreto, Gentile afferma:

Io infatti ho concepito questo sistema di logica nella speranza di dar soddisfazione a un mio antico bisogno, di colmare l'abisso che nella storia della filosofia del secolo decimonono s'era aperto fra l'antica concezione analitica del pensiero definita nella logica aristotelica e la nuova dialettica dell'idealismo inaugurata da Kant e sviluppata da Hegel. Due logiche apparse fino a ieri tra loro opposte, senza possibilità di passaggio dall'una all'altra, rappresentanti due filosofie antitetiche, anch'esse conseguentemente concepite come separate e incapaci d'integrarsi reciprocamente per unificarsi in un processo unico di svolgimento.<sup>121</sup>

---

<sup>121</sup> G. Gentile, *Sistemi di logica come teoria del conoscere*, Vol. II, cit., pag. V.

L'obiettivo che si pone è, dunque, di unificare le due logiche, l'una astratta e l'altra concreta, e di renderle entrambe parte di un unico processo, quello dello spirito. Due logiche dunque, non più soltanto una che trova attrito in un negativo per realizzarsi, ma, appunto, due che si integrano una con l'altra «nella legge organica del pensiero, adeguata finalmente alla sua essenza, non di strumento del sapere, ma di sapere esso stesso universale e concreto [...] di realtà che si raccoglie in sé e si possiede nell'eterna coscienza di sé»<sup>122</sup>.

Il logo astratto, oggetto della logica dell'astratto, è il logo oggettivo non del semplice logo soggettivo, che preso di per sé non è essenzialmente diverso da quello oggettivo in quanto è qualcosa che contrapponendosi al suo opposto, quest'ultimo precisamente, è semplicemente ciò che non è l'altro essendo ciò che è; ma è il logo di un più comprensivo logo soggettivo che contiene in sé i due logo, quindi anche quello soggettivo, e si realizza attraverso l'opposizione dialettica di questi. Il concreto logo soggettivo sta quindi a un livello più alto rispetto al logo soggettivo che si oppone dialetticamente al logo oggettivo nella logica dell'astratto e che è contenuto nel primo essendo questo il puro conoscere. Un puro conoscere che necessita dell'oggettività astratta per affermarsi, ovvero, citando dall'opera, una «logica dell'astratto che è grado a quella del concreto solo in quanto è costruita dal punto di vista della dialettica, ossia della verità immanente»<sup>123</sup>. Il logo astratto è dunque, per tale consapevolezza, lo stesso logo concreto, ovvero è il medesimo soggetto che si rende oggetto a se stesso realizzandosi nella logica del concreto come puro conoscere. È tale per tale consapevolezza – che è propriamente la coscienza di essere l'astratto del concreto, cioè di essere,

---

<sup>122</sup> *Ivi*, pag. VII.

<sup>123</sup> *Ivi*, pag. 150.

il pensato astratto, una posizione del pensare concreto e non un qualcosa di in sé concreto – e diverso al di qua di questa, presentandosi, invece, alla maniera di un astratto che si dà come concreto. Ci sono quindi, a questo punto, per Gentile, due tipi di astratto, uno è l’astratto del concreto e l’altro è l’astratto come concreto. Il primo è il “combustibile” necessario che utilizza il pensiero per bruciare, ossia, fuor di metafora, esso è il termine indispensabile al concreto e da esso posto per realizzarsi come tale; in altri termini è il soggetto che si fa oggetto di se stesso per conoscersi come tale e inverarsi come puro conoscere. Il secondo, invece, è l’astratto che non sa di essere astratto e che, non avendo coscienza di sé, si dà come concreto. Come s’intende cambia il punto di vista al quale ci si colloca, aspetto, questo, che diviene l’elemento dirimente della questione del concreto e la cifra del vero. Naturalmente il punto di vista che adotta l’attualismo assume il primo dei due concetti dell’astratto anzidetti, al contrario il pensiero a esso precedente, collocato a un punto di vista fallace poiché considera soltanto le leggi della logica astratta, è indotto a credere che questo astratto sia il concreto.

La vera dialettica, sostiene Gentile, non nega l’oggetto, ma ha consapevolezza della sua natura astratta.

La vera dialettica non è quella che nega l’oggetto, bensì quella che ha coscienza della sua astrattezza, e quindi della concretezza, in cui esso attinge i succhi della sua eterna vitalità. E se dialettica diciamo la logica del *concreto*, ossia del puro conoscere, che è l’unità del soggetto e dell’oggetto, oltre la dialettica bisogna pure ammettere, grado alla stessa dialettica, una logica

dell'*astratto*, o del pensiero in quanto oggetto, nel momento dell'opposizione, senza di cui non è attuabile l'unità, in cui il concreto risiede.<sup>124</sup>

La logica dell'astratto, o del pensiero in quanto oggetto, rappresenta il momento dell'opposizione astratta tra l'oggetto e il soggetto, il pensato e il pensare, che è grado della logica del concreto, o, possiamo dire, del pensiero in quanto oggetto di sé stesso che è assoluto soggetto, che, invece, consiste nella concreta opposizione dialettica tra il logo astratto e il logo concreto. La prima è una mera opposizione astratta di contrari cui è negata l'elevazione dialettica, la seconda, al contrario, è una vera opposizione dialettica che implica l'esistenza dei due termini all'interno di una sintesi che costituisce il loro vero essere, ossia comporta la differenza nell'identità e, altresì, l'identità nella differenza. All'interno della logica del concreto, cioè al grado del punto di vista della vera dialettica come verità immanente della unità originaria dei contrari (e si è in essa solo nell'attuale consapevolezza di sé dell'Io di essere l'universale ed eterno circolo attuale dell'unità sintetica originaria che si dà a ogni atto come non-Io dell'Io, ovvero come oggetto di se stesso), la logica astratta essendo un momento dello sviluppo della prima partecipa della verità di essa; quindi essa è vera soltanto a condizione di essere pensata nella sua verità che non è semplice immediatezza ma vera mediazione dialettica. Se, al contrario, viene pensata come verità immediata, ossia come vera in sé, fuori della mediazione della quale è parte, essa è falsa, astratta. Alla luce di questa differenza di prospettiva, Gentile raddoppia l'astratto, passando dal singolo astratto degli scritti precedenti tale opera, a due, intendendo l'oggetto della logica del concreto, l'astratto del concreto, come il logo astratto reale, al contrario,

---

<sup>124</sup> *Ibidem.*

l'oggetto della logica dell'astratto concepita come autosufficiente, ovvero l'astratto che si presenta come concreto, come il logo astratto falso. Il secondo modo di pensare l'astratto è proprio di tutti i pensatori che vengono prima dell'attualismo, che intendono l'essere secondo le leggi della logica canonizzata da Aristotele che muove da un concetto astratto dell'essere che lo pone semplicemente come identico a se stesso – inclusi Kant e gli idealisti che, nonostante le loro istanze autenticamente dialettiche, arretrano riattestandosi al livello astratto dei loro predecessori – mentre la prima maniera di pensare l'astratto è specifico della nuova dialettica attualistica che si colloca al sommo grado filosofico dell'assoluto immanentismo. Infatti mentre il modo astratto di pensare l'astratto comporta la caduta in un orizzonte trascendente, necessariamente fallace perché l'essere essendo concepito come un fatto non si può risolvere in se stesso ma deve infinitamente presupporre un altro che ne sia la *ratio*, compromettendo, in tal senso, il suo stesso statuto ontologico e dando adito a una sterile opposizione di contrari; il modo concreto di pensare l'astratto, negando la trascendenza e afferrando il vero concetto dialettico dell'unità nella differenza, pone l'essere come unità di se stesso e dell'altro da sé, dell'oggetto e del soggetto, ossia afferma che la verità del logo oggettivo passa per la verità del logo soggettivo.

L'errore non consiste nell'assunzione di questa logica del pensato, ma nell'illusione che una tale logica possa reggersi in se stessa e rappresentare tutta la logica. Certo, essa è tutta la logica del pensabile, se per pensabile intendiamo ciò che si deve intendere a rigore, ogni possibile oggetto, semplice oggetto del pensare. Ma poiché il pensabile suppone il pensare, la logica stessa del pensare ne postula un'altra, che dal pensabile passi al suo presupposto, al pensare. E chi non avverta la necessità di questo passaggio scambia quello che

io ho detto logo astratto pel logo concreto. Il quale non è altro che l'atto del pensare, ossia il pensiero che solo effettivamente esista.<sup>125</sup>

Il logo concreto come atto, che è l'unico pensiero esistente, contiene il logo astratto e in virtù di questa inclusione esso è sintesi originaria di opposti, ovvero è atto e non mero fatto. Il logo concreto come vero essere, tuttavia, non si dà mai nella sua attualità, ma sempre si presenta come logo astratto che è, come semplice oggetto del pensare, il pensabile, dunque è ciò che non si può non pensare. Questo astratto non è più, in tal senso, come si presenta nelle primi opere attualistiche, il negativo o il nulla, non si configura più come una caduta inevitabile dell'essere, infelice ma necessaria, ma bensì come il positivo, o come l'altro positivo rispetto al primo positivo. Esso è uno specifico logo, il logo astratto appunto, che ha una sua propria *ratio*, la logica dell'astratto precisamente, il quale non è più un semplice fugace momento impensabile, seppure necessario, come negativo o nulla, ma bensì è il solo pensabile, che se anche presuppone sempre il pensare come unico pensiero reale, rimane l'unico volto del vero, mentre il pensare resta la verità che eternamente sottrae la sua forma di pura attualità. Stando così le cose, si può dire che l'astratto, così come si configura nell'ultimo vero atto della sua parabola, corrispondente all'elaborazione dei *Sistemi di logica*, è la sola possibilità del concreto, e, in quanto unica sua possibilità, esso è non il falso, l'inautentico del concreto, ma bensì è la sua verità. «L'astratto non è l'inautentico del Concreto, perché in fondo l'autentico del Concreto è sempre un Astratto»<sup>126</sup>. L'astratto si attesta così al livello del concreto, e non in una posizione a esso subalterna,

---

<sup>125</sup> *Ivi*, pp. 10-11.

<sup>126</sup> C. Meazza, *Note, appunti e variazioni sull'attualismo ... passando per Heidegger*, Pisa, Edizioni ETS, 2004, pag. 78.

rappresentandone la verità, allo stesso modo come il concreto rappresenta la verità dell'astratto. In conclusione, si può dire che anche se per Gentile il concreto rende possibile due tipi di astratto, effettivamente l'unico a consentire al concreto di darsi è l' "Astratto-Concreto", ovvero l'astratto inteso come l'autentico del concreto, così come questo è l'unico possibile astratto in quanto è il solo a cui il concreto concede la possibilità come attualità della sua inattualità.

Così un Astratto che si presenta come Concreto smette di essere possibile, mentre un Astratto come inevitabile del Concreto appare come possibile Astratto. Si stia attenti, non come un possibile tra altri possibili ma come un possibile la cui astratta figurazione sostiene l'attualità per cui è possibile. E daccapo l'attualità per cui l'Astratto è possibile impedisce che esso possa sostenersi come Astratto che si presenta come Concreto.<sup>127</sup>

---

<sup>127</sup> *Ivi*, pag. 79.

## VIII CAPITOLO

### GLI ESITI TEORETICI DELLA DIALETTICA GENTILIANA

L'atto dell'Io è coscienza in quanto autocoscienza: l'oggetto dell'Io è l'Io stesso. Ogni processo conoscitivo è atto di autocoscienza. La quale non è astratta identità e immobilità, anzi atto concreto. Se fosse un che d'identico, inerte, avrebbe bisogno d'altro per muoversi. Ma ciò annienterebbe la sua libertà. Il movimento suo non è un *posterius* rispetto al suo essere: coincide coll'essere. L'autocoscienza è lo stesso movimento o processo.<sup>128</sup>

Spaventa, come è stato evidenziato nel capitolo secondo a lui dedicato, anche se ha, per Gentile, il grande merito di ridestare la dialettica hegeliana dalla sua immobilità – che anche se viene chiamata dialettica, essa ha come legge l'astratta logica dell'identità teorizzata da Aristotele, e non la sintesi degli opposti, qual è, invece, il contenuto reale della sua definizione – identificando i primissimi termini della prima triade della logica di Hegel, l'Essere e il Non-essere, con, rispettivamente, il pensato e il pensare, e individuandoli come struttura dello stesso pensare, o atto in atto, che coincide col concetto del divenire hegeliano; tuttavia egli non realizza quel proposito di assoluta immanenza – che deve costituire l'essenza della riforma della dialettica hegeliana da lui avviata – col suo concetto della sintesi perché non fa consistere l'essere, che è in quanto non è, nella sintesi stessa.

Nei suoi primi scritti, *L'atto del pensare come atto puro* e *Il metodo dell'immanenza*, il filosofo di Castelvetrano inizia a delineare il suo

---

<sup>128</sup> G. Gentile, *L'atto del pensare come atto puro*, cit., pag 194.

pensiero sull'atto, da lui stesso considerato come il concetto della vera "Idea", mettendo in luce le ambiguità e le incertezze di carattere speculativo della elaborazione della sintesi in cui dapprima cade il filosofo di Bomba e proponendosi di appianarle e risolverle.

Per Gentile, tutte le difficoltà che la questione della sintesi dialettica elaborata da Spaventa presenta sono tutte riducibili al falso concetto della deduzione dialettica intesa come analitica e come risultato di concetti; infatti, afferma Gentile, «i concetti presuppongono l'atto del pensare»<sup>129</sup> e non si può «porre prima l'essere e poi la contraddizione che lo faccia muovere»<sup>130</sup>. Secondo Gentile, la contraddizione – che “cercata” suppone l'identità, in quanto non potrebbe darsi senza un qualcosa che è, senza un ente – non può venire dopo l'essere, poiché è l'essere stesso che, nel coincidere con sé, non coincide con sé, ed è unità di essere e non essere, cioè divenire. L'essere è l'atto del pensiero che è non essendo, che è in quanto diviene. Questa sintesi originaria che è divenire, contraddizione dialettica, è l'Idea che in quanto immanenza assoluta non può avere presupposti di sorta ed è quindi per definizione intrascendibile. Tale concetto del divenire, proprio della riforma della dialettica di Gentile, che consiste nella sintesi originaria degli opposti, comportando l'abbandono del concetto della contraddizione reale, determina, secondo Antonio Capizzi, – che negli anni universitari, a Roma, entra a far parte del circolo dei giovani studenti e studiosi che gravita, alla fine degli anni '40, intorno ai filosofi Guido Calogero e Ugo Spirito – non soltanto la negazione della dialettica hegeliana, ma altresì l'abbandono di qualsiasi tipo di dialettica, in quanto, afferma, perché si dia il movimento dialettico è necessario che si diano due termini, due

---

<sup>129</sup> G. Gentile, *Nuovi studi sullo Spaventa*, in *La riforma della dialettica hegeliana*, cit, pag. 39.

<sup>130</sup> *Ibidem*.

realtà, due interlocutori, e pertanto tal concetto di divenire che utilizza una sola categoria, ossia lo stesso divenire, si domanda lo studioso, «può ancora essere un divenire che procede dialetticamente?»<sup>131</sup>. Vedremo, più avanti, se questo è possibile.

Per Gentile, la verità è l'atto del pensare, che non è né è né non è, ma si fa, diviene; «esso è insuscettibile di trascendersi *a parte ante* nel suo passato, o divenuto, perché invece è “eterno”»<sup>132</sup>. Falso è invece il pensato, il divenuto, il quale non ha in sé nessuna autonomia, nessuno statuto ontologico e rappresenta la negazione interna al pensare; il pensato, il divenire è la negazione di cui ha bisogno l'atto per realizzarsi come tale. Gennaro Sasso lo chiama “il destino dell'atto” per evidenziare che esso, il pensato, è il contenuto necessario immanente al concetto di atto. In *L'atto del pensare come atto* e, possiamo affermare, in tutta la prima elaborazione idealistica<sup>133</sup>, in quanto negazione, il pensato rappresenta l'astratto, l'errore, l'inattuale, in sintesi “la natura”; quella natura che per Gentile è l'immediatezza, ovvero ciò che, in quanto non soggetto ad alcuna mediazione, è l'impensabile.

Il pensiero assolutamente nostro, o assolutamente attuale, è vero appunto perché è nostro e attuale. L'errore è del pensiero impensabile: è di ciò che altri pensa e noi non possiamo pensare, o che pensammo già noi, ma ora non riusciamo più a pensare. Quello che attualmente pensiamo, se lo pensiamo, lo pensiamo come verità. (Pensiamo bensì l'errore, come errore: ma pensando che è errore, e pensando così il vero).<sup>134</sup>

---

<sup>131</sup> Cfr. E. Buisière, *G. Gentile réformateur de la dialectique hégélienne*, in *Les Etudes Philosophiques*, n° 4, 1994, pag. 540.

<sup>132</sup> G. Sasso, *La questione dell'astratto e del concreto* (parr. II-III), in *Filosofia e idealismo. I. Giovanni Gentile*, Napoli, 1995, pag. 360.

<sup>133</sup> Il “primo attualismo” va all'incirca dal 1911 al 1914.

<sup>134</sup> G. Gentile, *L'atto del pensare come atto puro*, cit., pag 187.

Gentile afferma qui che l'errore come errore, che è rappresentato nello schema attualistico, almeno in quello elaborato in un primo tempo, dal pensato, non si può pensare come tale, in quanto esso nel momento stesso in cui viene posto per necessità dal pensare, è negato e quindi superato da quest'ultimo.<sup>135</sup>

Stando a quanto sopra affermato, la necessità intrinseca al pensare, che consiste nel porre e nel negare il pensato, nel far rifluire quest'ultimo nel pensare, nella sua realizzazione dà vita sia alla verità (il pensante) che all'errore (il pensato), con la conseguenza, afferma Sasso, che «tale necessità si sarebbe contraddittoriamente determinata secondo due predicazioni opposte»<sup>136</sup>.

Questa contraddizione è imputabile, sostiene Sasso, allo specifico quadro del primo attualismo, in cui è ben percepibile l'influenza del “tema romantico” sul pensiero di Gentile.

Il tema romantico era quello dello spirito che, conseguito il traguardo, non vi si ferma ma lo oltrepassa, di passo in passo progredendo nella direzione dell'infinito.<sup>137</sup>

Gentile, secondo Sasso, nella prima teorizzazione della sua dottrina si farebbe condizionare tanto dal mito romantico dello spirito tendente all'infinito quanto da perdere in parte il rigore teoretico pensando in termini di «immediata trascrizione letteraria del tema filosofico»<sup>138</sup> con il risultato di far apparire il pensato «come ciò che in se stesso richiede ed esige di essere oltrepassato»<sup>139</sup>, elaborando in tal modo una materia

---

<sup>135</sup> Cfr. G. Sasso, *op. cit.*, pag. 370-371.

<sup>136</sup> *Ivi*, pag 371.

<sup>137</sup> *Ibidem*.

<sup>138</sup> *Ibidem*.

<sup>139</sup> *Ibidem*.

dottrinale speculativamente instabile. Infatti il pensato, nelle memorie e prolusioni in cui è contenuta la prima sistemazione attualistica, è presentato come il negativo, il nulla, l'astratto, senza che sia esibita una giustificazione reale della sua presenza, del suo essere un Non-essere, quindi del suo occupare una posizione all'interno della sintesi dell'Essere alla stessa stregua dell'essere, del pensare. Per questa via, afferma Sasso, il non-essere che è come è l'essere, in quanto entrambi sono e occupano allo stesso modo una posizione nella sintesi attuale originaria, è qualcosa di non diverso dall'essere, con la conseguenza che essendo entrambi essenzialmente l'uno ciò che è l'altro, essendo quindi identici, non vi è tra loro opposizione di sorta e quindi alcuna diversità che possa giustificare il movimento dell'atto, il divenire. In più, essendo allo stesso modo, l'identità o la sintesi non diversa dal suo contenuto, essa è di fatto identica all'identico dei suoi termini, i quali, in quanto tali, non sono due, ma veramente uno. Ecco che il divenire non ha più una *ratio*.

Procedendo nella disamina, il non-essere è l'astratto che è tale solo nel concreto, e quindi ad esso si perviene solo deducendolo dalla sintesi, esclusivamente per via analitica, sostiene Gentile in un primo tempo. Tuttavia, in *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, Gentile riconosce all'astratto un'autonomia, elaborando «una logica dell'astratto rispondente ad un formale principio di (relativamente) autonoma costituzione e fondata perciò sull'identità, la non contraddizione, il terzo escluso»<sup>140</sup>, concependo un astratto astrattamente concepito, cioè l'essere che è come essere, che di fatto si contrappone all'astratto concretamente concepito, ossia il non-essere che è essere, in quanto si fa e non è né è né non è, ed è, come ciò che viene posto per essere negato, solo in virtù di

---

<sup>140</sup> *Ivi*, pag. 377.

quest'ultimo. Il primo astratto viene – in quanto opposto contraddittorio del concreto, così di fatto verranno presentati in *Sistemi di logica come teoria del conoscere* – a contrapporsi al concreto, il quale non è il vero concreto ma un concreto astrattamente concepito, e a costituirne il necessario complemento, in quel modo com'è il concreto per l'astratto, così da configurare un rapporto tale in cui “nella differenza onde l'uno non è l'altro,[...] fuori di questo, il primo è “cieco” e il secondo è “vuoto”<sup>141</sup>.

Tale idea diversa del concetto del pensato presente in *Sistemi di Logica* e in essa sistematizzata, sostiene Sasso, è la conseguenza coerente del concetto ambivalente di esso come originariamente viene concepito da Gentile.

Da una parte infatti l'essere è insieme “non essere”, e non si dà alcuna possibilità che l'uno possa stare senza l'altro, questa essendo la verità del concreto, che è l'autentica verità. Ma dall'altra la verità del concreto, ossia l'atto in atto di questa verità, è come costretta ad entrare nella astratta determinatezza del “pensato” perché è ben vero che non c'è pensato senza pensante, ma solo perché, per altro verso, non c'è pensante senza pensato, ossia senza che, nel suo atto, quello non si risolva e passi nel pensato. Da una parte, dunque, la necessità configura la sintesi, in cui il pensato è incluso, è signoreggiato, e soltanto lì è pensabile. Da un'altra, configura l'analisi, in forza e in ragione della quale il pensato si distacca dal pensante e tende a configurare quel compiuto universo analitico al quale sempre più, nel Sistema di logica, Gentile concederà importanza e, in qualche misura, autonomia.<sup>142</sup>

---

<sup>141</sup> Cfr. G. Gentile, *Sistemi di logica come teoria del conoscere*, Vol. I, Prefazione del 15 maggio 1940, pp. V-VI, VIII, citata in S. Sasso, *op. cit.*, pag. 365.

<sup>142</sup> G. Sasso, *op. cit.*, pp. 363-364.

Quindi, date tali premesse, afferma Sasso, si ricrea quel meccanismo di rinvio all'infinito, tipico del pensare metafisico, tra il fondamento, nello specifico il pensare, e il fondato, in questo frangente il pensato, che fa del secondo, in quanto necessità intrinseca al primo e senza di quello snaturato, il fondamento (il pensato) del fondamento, che, in questo senso, è, quest'ultimo, da quello fondato (il pensare).

Queste difficoltà e aporie sorgono fin dalle origini della costituzione dell'atto, perché fin da allora il pensato si presenta sotto due luci diverse. Per rendere chiaro suddetta interpretazione dell'atto gentiliano è utile riprendere in mano il testo della comunicazione palermitana, dove per la prima volta si espone puntualmente il concetto dell'attualità.

Un pensiero nostro, ma già pensato, non si ripensa se non in quanto si rivive nel pensiero attuale; e cioè solo e in quanto esso non è il pensiero d'una volta, distinto dal pensiero presente, ma lo stesso pensiero attuale, almeno provvisoriamente. Sicché pensare un pensiero (o porre il pensiero oggettivamente) è realizzarlo; ossia negarlo nella sua astratta oggettività per affermarlo in un'oggettività concreta, che non è di là dal soggetto, poiché è in virtù dell'atto di questo.<sup>143</sup>

In questo primo momento, che, è bene precisare, non è un primo cronologico ma logico, Gentile ci dice che il pensiero astratto, il nostro pensiero già pensato o il pensiero altrui, è vero perché è all'interno del pensare attuale. In virtù di quest'ultimo, il pensiero pensato si affranca dalla sua astratta oggettività, per negarsi nell'oggettività concreta, che è tale per l'atto del soggetto. In questo primo momento del pensiero astratto Gentile "riconosce" al pensiero pensato il suo statuto, di essere cioè astratto nel concreto e solo per esso, e indica tale momento come l'

---

<sup>143</sup> G. Gentile, *L'atto del pensare come atto puro*, cit., pag. 184.

“attualizzazione dell’inattuale”. In questo momento, sostiene Davide Spanio in *Idealismo e dialettica in Gentile*, Gentile insiste, da un lato, sull’attualità dell’inattuale, infatti «il pensiero altrui o il pensiero nostro già pensato” sono inattuali poiché attualmente inattuali); dall’altro, e su quella base, paventa ora il rischio di un’impropria attualizzazione dell’inattuale»<sup>144</sup>. Infatti, spiega Spanio, se da un lato il pensiero pensato è tale, inattuale, solo nel concreto – essendo posto, ovvero posto per essere negato, solo da quest’ultimo, configurandosi come una funzione del pensiero attuale, e dandosi solo a condizione di entrare attualmente nel circolo del pensiero concreto, del pensare, e di essere riconosciuto come altro – ; esso è l’oggettività che il soggetto attua in virtù della sua propria realizzazione, che è la realizzazione del nostro Io eterno; dall’altro lato, l’identificazione del già pensato con l’Io attuale fa pensare all’“attualizzazione dell’inattuale”, e quindi allo “snaturamento dell’inattuale”, che si configura quasi come una violenza che il pensiero attuale compie sul già pensato «nullificando la sua specificità; cioè a dire: l’annichilimento dell’inattualità dell’inattuale»<sup>145</sup>.

«Insomma, tirando le fila del discorso e riassumendo: dapprima l’attualità dell’inattuale dice la sua intrinseca vitalità; poi, come d’incanto, essa ne rappresenta il più autentico svilimento: l’inattuale svanisce innanzi allo sguardo legale dell’atto pensante»<sup>146</sup>. Ecco la prima difficoltà ricavabile dal dettato gentiliano quando lo si analizza punto per punto e si svolgono radicalmente le tesi interne ad esso: fin dall’inizio si può intravedere una ambivalenza nel contenuto del concetto del pensato,

---

<sup>144</sup> D. Spanio, *Idealismo e dialettica dell’Idea nell’attualismo di Giovanni Gentile*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, vol. II - III, pp. 439- 440.

<sup>145</sup> *Ibidem*.

<sup>146</sup> *Ibidem*.

che non è accidentale e provvisoria, ma appartiene alla statuto strutturale dell'atto. Ma veniamo al secondo momento.

Se questo momento (il primo) non fosse mai superato, il pensiero altrui sarebbe soltanto nostro (per noi), e il pensiero passato sarebbe soltanto presente. Non conosceremmo se non il pensiero nostro attuale. Al primo momento ne tien dietro un altro [...] questo secondo momento, reso possibile dal primo, se annulla l'attualità del pensiero altrui, o nostro e non più nostro, l'annulla in un nuovo atto di pensiero; per cui l'oggettività nuova (la vera o effettiva oggettività) conferita a cotesto pensiero, che il nostro pensiero espelle da sé e considera pertanto come oggettivo, è realizzata in funzione del nuovo pensiero, nostro e attuale; ed è un membro organico dell'unità immanente di questo.<sup>147</sup>

Se nel primo momento, che coincide con l'“indistinzione soggetto-oggetto”, il soggetto si nega nell'oggetto, e l'oggetto è saputo senza sapere di saperlo; nel secondo, che rappresenta il momento dell'oggettività, il soggetto espelle da sé l'oggetto, e in quest'atto, che esprime l'espellersi da sé dell'attualità immediata, il soggetto si riconosce come insieme soggetto e oggetto, atto e fatto.

Quello, adunque, che si dice pensiero d'altri, o nostro in passato, è in un primo momento il nostro pensiero attuale, e in un secondo momento una parte del nostro pensiero attuale: parte inscindibile dal tutto cui appartiene, e reale perciò nell'unità del tutto stesso. E però il solo pensiero concreto è il pensiero nostro attuale.<sup>148</sup>

---

<sup>147</sup> G. Gentile, *L'atto del pensare come atto puro*, cit., pp. 184-185.

<sup>148</sup> *Ivi*, pag. 185.

Il secondo momento ci mostra il contenuto dell'atto pensante, ovvero esplicita i termini dell'intima struttura della sua "unità immanente". Secondo Spanio, in questo secondo momento si può individuare il luogo in cui si annulla l'"attualità del pensiero", in quanto «sembra che nella deduzione gentiliana sia paventata la necessità di trattare l'espulsione del pensato dal pensiero come la *conditio sine qua non* del conferimento dell'«oggettività» alla soggettività astratta del «primo momento»»<sup>149</sup>

Il passaggio dal primo al secondo momento consiste nel superamento che il soggetto, che inizialmente stretto nell'unità immediata con l'oggetto, fa della sua immediatezza astratta per iniziare a pensare attraverso quel qualcosa che è natura, in cui esso poi riconosce se stesso. Nel secondo momento l'oggetto si contrappone al soggetto e in virtù di questa opposizione il soggetto può pensare, inizialmente in un oggetto che è esperito come altro da sé, per poi riconoscere se stesso in quell'oggetto e quindi concepirsi come unità soggettiva di oggetto e soggetto.

Solo suddetta unità, che è il circolo dialettico del pensiero nostro o attuale, è concreto e quindi vero, afferma Gentile; all'opposto, il pensiero altrui o il nostro già pensato, insomma il pensato, è l'errore, l'impensabile, ciò che noi non possiamo pensare perché da noi è stato già pensato. Infatti ogni volta che noi pensiamo, pensiamo sempre il passato come presente, ossia il pensato come pensare, "attualizziamo l'inattuale", che in quanto tale, come inattuale, non può essere oggetto del nostro pensare, proprio perché inattuale, cioè fuori dal circolo assoluto intrascendibile dell'unità originaria dell'atto. Noi, di fatto, non pensiamo, sostiene Gentile, mai lo stesso di prima o di altri, ma sempre

---

<sup>149</sup> D. Spanio, *op. cit.*, pag. 444.

uno stesso diverso, nostro, perché appartenente ad un sempre nuovo ciclo del pensare eterno.

Il pensiero assolutamente nostro, o assolutamente attuale, è vero appunto perché nostro o attuale. L'errore è del pensiero impensabile: è di ciò che altri pensa e noi non possiamo pensare. Quello che attualmente pensiamo, se lo pensiamo, lo pensiamo come verità. (pensiamo bensì l'errore, come errore: ma pensando che è errore, e pensando così il vero).

E l'errore non è un attributo accidentale del pensiero altrui, o non più nostro; anzi necessario.

Se questo pensiero non attuale lo diciamo natura, al motto del naturalismo:

*Natura sive Deus*, bisogna sostituire il motto idealistico: *Natura sive error*.<sup>150</sup>

Stando così le cose, dice Sasso, come è stato riportato prima, la necessità immanente al pensiero pensante, il “destino del pensare”, avrebbe due predicati diversi; ovvero da una parte quel destino realizzerebbe pienamente se stesso, ossia la necessità intrinseca al soggetto compierebbe pienamente ciò di cui è necessità, il soggetto appunto, dall'altra, invece, incontrerebbe l'errore; sarebbe, dunque, allo stesso tempo, destino di verità (pensante) e di errore (pensato). Altrimenti, continua Sasso, per ovviare a questa contraddizione, Gentile dovrebbe ammettere che oltre a ciò che entra nel circolo del pensare, vi è qualcosa del pensato che resiste al pensare, qualcosa di impensabile, che costituisce, appunto, l'errore; un che di esterno al circolo dialettico assoluto, che per definizione, in quanto assoluto, non può sopportare nessun alcunché dinanzi e opposto a sé. Tuttavia, in questo modo, riconoscerebbe l'esistenza di qualcosa d'altro non riducibile alla sintesi originaria, in quanto questo qualcosa, come impensabile,

---

<sup>150</sup> G. Gentile, *L'atto del pensare come atto puro*, cit., pag. 186.

rappresenterebbe il limite del pensare, che, avendo qualcosa di assolutamente altro fuori di sé, non sarebbe più un vero assoluto.

Gentile è cosciente di queste insidie concettuali interne alla questione dell'errore, e per quanto non le renda mai esplicite, la ricerca di una loro risoluzione lo impegna per diversi anni, all'incirca dal 1911, anno di pubblicazione dell' *L'atto del pensare come atto puro*, fino al 1923, anno di uscita del secondo volume di *Sistema di Logica come teoria del conoscere*. In quest'ultima opera veramente speculativa in cui si spende Gentile, alla luce di un nuovo assetto della struttura attuale originaria, quelle difficoltà del primo attualismo, per quanto è possibile, si risolvono, nella misura in cui all'astratto viene riconosciuta sempre maggiore autonomia tanto da farne un sistema dal quale il concreto dipende intimamente.<sup>151</sup>

Il pensato nel primo attualismo risente del mito romantico dello spirito, come prima si è ricordato, in quanto quest'ultimo si realizza al prezzo di una decadenza, di un'estraneazione della sua essenza, dalla quale non si comprende fino in fondo come possa uscire e ritornare a essere atto puro. Inoltre questo esito a cui lo conduce il suo divenire, ossia il suo immanente destino, è opposto alla verità che nella sua attualità raggiunge.

Questo mito è presente nel primo attualismo in quanto il concetto del pensato non è chiarito realmente in senso speculativo. Questo avviene, sostiene Sasso, proprio perché la sua concezione e la sua conseguente esposizione risentono di un ordito letterario, la quale composizione interna non è atta a demolire il mito; azione, invece, spettante e tipica del rigore filosofico che risponde a esigenze pure che nel loro dipanarsi scardinano il mito alla radice.

---

<sup>151</sup> Cfr. G. Sasso, *op. cit.*, pag. 372.

Inoltre, l'errore è errore solo nell'analisi che se ne fa a posteriori, ossia solo isolando i termini della sintesi originaria che, in quanto tale, li fonda. Tuttavia questo concetto dell'errore come errore è falso proprio perché è il risultato di un procedimento analitico proprio della logica aristotelica che, in quanto ha come legge il principio d'identità, identità analitica non dialetticamente inclusiva della differenza, è "assurdo". Ma, oltre ad essere falso e assurdo, l'azione dell'isolare i termini interni alla sintesi, che in quanto assoluta e originaria non dovrebbe consentire che l'azione della sintesi, non dovrebbe poter essere possibile. Essa, l'analisi, dovrebbe esclusivamente essere interna alla sintesi come momento logico nel quale il soggetto si oggettivizza, si fa altro da sé, appunto, si estranea da sé in virtù di quella necessità che gli è intrinseca di realizzarsi; ma l'analisi di cui qui si parla non è quell'analisi interna alla sintesi, necessaria perché la sintesi si realizzi, ma è l'analisi che opera sulla sintesi, quella che "isola l'analisi, la separa dalla sintesi alla quale è intrinseca, e anche di questa perciò, della sintesi, fa un'analisi". Tale analisi esterna, che non si sarebbe mai potuta dare all'interno della necessità della sintesi, invece, si dà, e si presenta con lo stesso carattere di necessità. E per far fronte a questo paradosso in *L'atto del pensare* Gentile fa ricorso a una "mitica" voce della logica.

Una cosa (astrattamente considerata, fissata dell'astrazione) è (sempre quella); ma appunto perciò non è pensiero, cioè autocoscienza. In quell'astrazione non è consentito fermarci, come s'è visto. Appena lo spirito si ferma o pare si fermi, la voce della logica è pronta a gridare: "Qual negligenza, quale stare è questo?". Bisogna muoversi, entrare nel concreto, nell'eterno processo del

pensiero. E qui l'essere si muove circolarmente tornando su se stesso, e però annientando se stesso come essere.<sup>152</sup>

Il pericolo che minaccia la sintesi dello “spirito come atto puro” viene qui allontanato dalla voce della logica che esorta a non “stare” ma a muoversi. Ma, per logica, in quell'astrazione è escluso che ci si possa entrare, e, ammesso che in qualche modo ci si entri, è impossibile che da lì si possa uscire. Tuttavia, riportiamo le parole di Sasso, «senza avvedersi che compiere questo passo ed entrare nell'astrazione, assumere la sintesi, isolarvi l'analisi e farne perciò un'analisi, è intrinsecamente vietato dalla legge dello spirito che di per sé stessa è sintesi, ecco che, ciò non ostante, Gentile postula quel che viceversa, e alla radice, avrebbe dovuto escludere e vietare. Lo postula bensì per un istante. Ma per un istante, tuttavia, ed è quello che conta, lo postula: con la conseguenza che, poiché l'istante non è nulla e nel suo interno è persino tale da poter trattenere chi per un istante, appunto, vi sia entrato, la questione è come poi questo possa uscirne»<sup>153</sup>. Gentile, per fronteggiare questa *impasse* logica ricorre a quella “voce della logica” che altro non è che il “dover essere”. Tuttavia, all'interno della realtà sintetica, che è il circolo dell'eterno che descrive un ambito concettuale in cui l'assoluta libertà è, allo stesso tempo, l'assoluta necessità, ammettere il dover essere è inconcepibile; e se lo si ammette *verbis*, esso è essere; infatti «nell'eternità l'essere e, se si creda di poterlo comunque nominare, il “dover essere”, sono rigorosamente “lo stesso”»<sup>154</sup>. Altra difficoltà speculativa.

---

<sup>152</sup> G. Gentile, *Il metodo dell'immanenza*, cit., pp. 206-207, citata in G. Sasso, *op. cit.*, pag. 374.

<sup>153</sup> G. Sasso, *op. cit.*, pag. 376.

<sup>154</sup> *Ibidem*.

Per riassumere quanto fin qui è stato scritto, si può dire che il primo attualismo si differenzia dal secondo attualismo in virtù di un diverso concetto dell'astratto, ovvero del pensato, o del divenuto. Se, infatti, prima del *Sistema di Logica*, l'astratto è il negativo del pensiero pensante, la natura, l'impensabile, l'errore, in quanto la sua logica ha come legge il principio d'identità che pone semplicemente l'essere come uguale a se stesso, creando una realtà falsa in cui l'essere, che è appunto ciò che è, sempre identico a se stesso, sta dinanzi al pensiero che può unicamente svolgere un ruolo di spettatore rispetto alla realtà di cui il primo consiste; tuttavia, nel primo volume del *Sistema di logica*, in cui Gentile cerca di risolvere i problemi logici che la prima configurazione dell'astratto desta, come è stato visto, tale logica "assurda" viene sistematizzata e presentata come metodo della trascendenza identificato con il necessario momento oggettivo del pensiero. Tale astratto, così, ordinato in un sistema viene ora a costituire la *conditio sine qua non* dell'origine del concreto, che per altro verso di quello ne costituisce la radice; facendo sorgere, in questo modo, altri nodi speculativi, che si mostreranno appena più avanti. Per Sainati, "il progresso sulla tradizione" dell'attualismo era rappresentato dalla "rivelazione della presenza attuale del pensante a ogni problema di esperienza e di cultura", e, su questo punto, afferma lo studioso, Gentile avrebbe dovuto insistere; svincolandosi dall'alveo hegeliano e rinunciando a un discorso di tipo fondativo, avrebbe dovuto "intendere l'atto più come un problema che come soluzione", così da poterlo indagare senza problemi al suo interno. «Che è, per l'appunto, ciò che, a suo modo (e nei limiti che ci accadrà riconoscere), tento di fare poi il Gentile nel *Sistema di logica*, con una *Kehre* teoretica forse non abbastanza sottolineata dalla generalità degli

interpreti»<sup>155</sup>. Difatti Sainati individua nel *Sistema di logica* una “svolta nella prospettiva di Gentile”, che, dice “è provata *ad oculos* dalla sua radicale inversione della già citata tesi dell’inoggettivabilità dell’atto”, Davide Spanio, di tutt’altro avviso, nega che esistano delle “fasi speculative” sostenendo che la memoria del 1911 sia il testo principe della filosofia gentiliana, in quanto, anche nella sua brevità, le tesi speculative che esso contiene costituiscono lo schema di riferimento di tutte le altre opere posteriori. Tuttavia l’esame della bibliografia di carattere speculativo di Gentile non ci consente di sposare questa posizione interpretativa.

Tra queste due opere, e quindi tra i due diversi concetti dell’astratto che esse contengono, vi è un’altra opera molto importante dal titolo *Teoria generale dello spirito come atto puro*, che rappresenta un punto di transizione tra l’idea dell’astratto del primo attualismo e quella del *Sistema*. Infatti se tale opera, da un lato, almeno nelle intenzioni di Gentile, chiarisce ed espone estesamente i concetti presenti negli scritti precedenti (quelli appartenenti al primo attualismo: memorie, prolusioni etc) compreso quello capitale dell’astratto, da un altro lato essa serba i semi di quella diversa interpretazione dell’astratto e, di conseguenza, di un diverso assetto dell’unità attuale che caratterizzerà il *Sistema*.

Da un lato:

La natura, dunque, che si opporrebbe allo spirito per limitarlo in quanto individuo, che particolarizza, e però determina e realizza l’universale dello spirito; questa natura non ha nel suo concetto dell’individuo il suo carattere specifico e discriminante; perché l’individuo come natura, o individuo

---

<sup>155</sup> V. Sainati, *Mito e filosofia nella logica di G. Gentile*, "Teoria", XI, 1991–1992, pag. 9.

individuato, ci si è dimostrato inintelligibile; e il solo individuo concepibile è quello che s'individua, lo stesso spirito.<sup>156</sup>

L'astratto è ancora la natura, il limite del concreto, ciò che non ha autonomia e che, quindi, deve essere superato.

Dall'altro lato:

La distinzione tra pensiero astratto e pensiero concreto è fondamentale; e il trasferimento dei problemi dal pensiero astratto al concreto è, si può dire, la chiave di volta di tutta la dottrina.<sup>157</sup>

Qui, invece, il pensiero astratto sembra non essere più il semplice negativo, il “nulla”, ma qualcosa con suo proprio statuto, una sua propria natura e i suoi propri “problemi”. Problemi che devono essere trasferiti in un altro luogo, quello del concreto.

Si tratteggia in questo contesto una oscillazione tra un concetto dell'astratto inteso come semplice negativo, come “non essere”, e un altro inteso come “un altro essere” rispetto all'essere del concreto, il quale non si configura come un altro positivo dirimpetto all'altro concreto, ma come comunque un positivo, il quale mantiene, sì, la nota della negatività, anche se non più così essenzialmente. «Un'oscillazione grave e, per la dialettica gentiliana, fatale»<sup>158</sup>. Tale ambivalenza, non caratterizza solo la *Teoria generale*, della quale sono stati riportati appena prima due luoghi, ma di fatto anche l'ultima opera sistematica di Gentile, *Sistemi di logica come teoria del conoscere*. Questo perché alla base dell'attualità pura vi sono quelle incongruenze mostrate prima, che riguardavano il concetto dell'astratto e il suo rapporto col concreto, che

---

<sup>156</sup> G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., pag. 105.

<sup>157</sup> *Ivi*, pag. 94.

<sup>158</sup> G. Sasso, *op. cit.*, pag. 386.

necessariamente con lo sviluppo posteriore e la progressiva sistematizzazione dell'unità sintetica poi acquiscono il loro vigore.

Tale incongruenze assumono il volto di una contraddizione, quella che viene individuata per la prima volta da Croce. Questa incongruenza esprimendo al suo grado più elevato le difficoltà già riscontrate insite ai concetti di astratto e di concreto, e, di conseguenza, intrinseche alla struttura del concetto di atto, costituisce il limite teoretico dell'attualismo. Nella penultima nota sopra, che è un passo della *Teoria generale*, si afferma che il solo individuo concepibile, quindi il solo concreto, è lo Spirito, ovvero l'unità sintetica originaria, l'atto in atto. Mentre in un altro luogo della medesima, riportato sotto, si dice che lo stesso spirito, l'Io universale, in quanto divenire, attualità pura, non può diventare mai oggetto di se medesimo.

Il punto di vista trascendentale è quello che si coglie nella realtà del nostro pensiero quando il pensiero si consideri non come atto compiuto, ma, per così dire, quasi atto in atto: atto, che non si può assolutamente trascendere, poiché è la nostra stessa oggettività, cioè noi stessi; atto, che non si può mai e in nessun modo oggettivare. Il punto di vista nuovo, infatti, a cui conviene collocarsi, è questo dell'attualità dell'Io, per cui non è possibile mai che si concepisca l'Io come oggetto di se medesimo.<sup>159</sup>

Per un verso, l'atto in quanto puro atto è il concreto, il solo che si possa concepire tanto da costituire il principio assoluto in quanto intrascendibile, inteso come l'assoluta immanenza; per un altro verso, esso non può essere oggetto di pensiero, infatti non può l'Io concepire se stesso come oggetto di se medesimo. Insomma, come può ciò che

---

<sup>159</sup> G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., pag. 8, citata in V. Sainati, *Il ritorno dell'identità nel "Sistema di logica" di G. Gentile*, in *Giornale critico di filosofia italiana*, 1994. pag. 420.

rappresenta il principio assoluto, il concreto, l'unicamente concepibile e quindi un "pensato" come tale, essere allo stesso tempo inoggettivabile? Ecco la contraddizione; e, da qui, l'accusa crociana di misticismo. L'astratto, così come è concepito da Gentile, almeno nel primo attualismo, non può rimanere lo schietto negativo, perché si fa presente nella sua mente che le leggi della sua logica sono ineludibili al pensiero che pensa, appunto, in termini di essere. «Tale operazione ha radici nel disagio teoretico di una filosofia che – consumata la sua preistoria come vicenda dei presupposti dell'atto – era costretta a prendere a suo oggetto l'atto stesso (ossia, se medesima) proprio mentre ne proclamava l'inoggettivabilità»<sup>160</sup>. Infatti «una volta estenuata l'oggettività dell'"altro", risultava implicitamente compromessa la concepibilità dello stesso soggetto pensante, ormai ridotto a pensare non più che la sua vuota immanenza. [...] Vero è che la teoria generale si proponeva infine, quasi smentendo i suoi stessi postulati, l'elementare domanda: «Se non ci fosse il soggetto, chi penserebbe? e se non ci fosse l'oggetto, che cosa penserebbe il pensante?. Ma gli artifici dialettici della risposta – tutta fondata sul riferimento all'Io come *conceptus sui*, autodifferenziantesi in soggetto e oggetto, e insieme trascendente, come puro soggetto, la propria differenziazione – erano la prova evidente delle difficoltà in cui si avvolgeva il Gentile nell'atto stesso in cui sembrava trionfare della tradizione e aprir la via a un nuovo tipo di discorso filosofico»<sup>161</sup>.

Nel 1907 Gentile pubblica, a Pisa, il primo volume dell'opera *Sistemi di logica come teoria del conoscere*. Esso costituisce la raccolta dell'ultimo corso di lezioni tenute dal pensatore nell'Ateneo pisano, prima del suo spostamento a Roma. Il secondo volume viene pubblicato, insieme a una

---

<sup>160</sup> V. Sainati, *Il ritorno dell'identità nel "sistema di logica" di G. Gentile*, cit., pp. 419-420.

<sup>161</sup> V. Sainati, *Mito e filosofia nella logica di G. Gentile*, cit., pag. 8.

riedizione del primo, diversi anni più tardi, nel 1922. Nelle intenzioni del suo autore, il primo volume è una esposizione della logica dell'astratto, che deve avere il suo complemento nella logica del concreto, materia del secondo volume. Tuttavia l'uscita del solo primo volume riceve una fredda accoglienza e desta polemiche e sconcerto. Questo perché il volume si presenta quasi come un'opera compiuta dove l'oggetto è la logica dell'astratto che prima di allora è stata dal filosofo fortemente avversata. In esso di fatto Gentile affranca dal carattere di negatività l'astratto, che già nella *Teoria generale* si presenta non più come il suo carattere essenzialmente dominante come nelle opere a quest'ultima precedenti, e riconosce validità, anche se relativa, ai principi e ai paradigmi della logica dell'essere. All'astratto e alla logica, denominata da Gentile logica dell'astratto, riconosce lo *status* di subalternità rispetto alla logica del concreto, che ha in programma di elaborare per completare l'opera sistematica. Nonostante però le intenzioni del suo autore, il primo volume con la sua rivalutazione dell'astratto e della sua logica, assume un aspetto di sistema, quello della dialettica dell'astratto, in sé rigoroso e autosufficiente, che, più che rappresentare la prima parte di un sistema di pensiero, può costituirne la totalità.

Nel suddetto terreno, la natura del logo astratto non è più la stessa del primo attualismo, ovvero non rappresenta più la schietta negatività in quanto riconosciuta come semplice immediatezza; adesso l'astratto è la mediazione, la dialettica dell'essere governata dal principio d'identità interna al pensiero che costruisce i concetti, ovvero ciò che fa di una cosa quello che necessariamente, nel suo terreno, deve essere. Per mostrare tale diverso concetto dell'astratto, si può riportare il passo che cita Sasso in merito a tale questione:

L'essere che è pensiero pensato è dunque il sistema chiuso della mediazione in cui l'essere è identico a se stesso, negando la propria astrattezza di essere immediato, e ponendo come vera la mediazione in quanto è falsa l'immediatezza. Possiamo dire semplicemente, poiché la non contraddizione e il terzo escluso non sono se non il logico svolgimento della identità dell'essere, che l'essere come pensiero pensato è il sistema chiuso dell'identità dell'essere con se medesimo:  $A = A$ .<sup>162</sup>

L'astratto, l'essere che è pensiero pensato, è quindi un sistema, il sistema chiuso della mediazione in cui l'essere, che è identico a se stesso, nega la sua astrattezza, la sua immediatezza. Quindi esso non è più l'immediato, la schietta natura priva di una *ratio*, ammesso che questa, in quanto tale, possa essere posta, esso adesso è identità; e in quanto identità possiede uno dei caratteri dell'identità sintetica del concreto. Ma non solo:

Ora il concetto di identità, affinché non sia essa stessa quell'astrazione che è l'immediatezza, importa non pure la identità, ma anche la differenza di cui la identità dev'essere la risoluzione.[...] Cioè l'intelligibilità di  $A = A$  implica che nella stessa equazione ci siano termini correlativi, che siano due, e non uno: e che l'unità (identità) perciò sia conciliazione della dualità (differenza); quindi qualche cosa di mediato, e non quella unità immediata che essa sarebbe se non ci fosse in lei e con lei nessuna dualità. A, dunque, identico ad A, in quanto, oltre ad essergli identico, ne è differente.<sup>163</sup>

Dunque, stando a quanto scrive Gentile in quest'opera, non solo l'astratto, in quanto mediazione dell'essere con se stesso, è, proprio perché la mediazione importa l'identità, uguale al concreto; ma è anche, in quanto la mediazione importa anche la differenza, in questo uguale al

---

<sup>162</sup> G. Gentile, *Sistemi di logica come teoria del conoscere*, Vol. I, cit., pag. 206, citata in G. Sasso, *op. cit.*, pag. 377.

<sup>163</sup> G. Sasso, *op. cit.*, pp. 377-378.

concreto. Di conseguenza, in quanto possiede le due note essenziali del logo concreto, il logo astratto è identico a quello.

In sostanza, la logica del logo astratto disegna un sistema, un circolo chiuso e ritornante su stesso così come la logica del concreto. Non c'è differenza. Anche se Gentile continua a considerare l'astratto, e diversamente non può essere in funzione dell'economia del suo discorso sull'atto, come un "posto" e un "negato", stando ai passi sopra menzionati, il logo astratto è negazione dell'immediatezza così come lo è il concreto. «Ed è infatti  $A=A$ , non  $A$  soltanto; è relazione di termini, unità e dualità, identità e differenza, e così via, ma sempre in modo conforme al profilo che nella memoria del 1911/1912 Gentile aveva delineato dell'atto, ossia del "pensiero", come allora lo chiamava, "concreto"»<sup>164</sup>.

Di fatto, Gentile giustifica la differenza, e cerca quindi di fronteggiare il forte pericolo di un dualismo logico, che l'assetto della sua dottrina contenuta nel *Sistema* serba, asserendo che:

Tra la sintesi dei termini di un concetto ( $A = A$ ) e la sintesi dei termini in cui si spiega e si concentra l'atto del logo concreto ( $Io = non-Io$ ) c'è una radicale differenza, poiché l'una è essenzialmente il pensiero come fatto, l'altra il pensiero come atto.<sup>165</sup>

Questa "radicale differenza" però logicamente non sussiste, in quanto, in realtà, entrambi sono dei concetti, ovvero ambedue rappresentano il circolo chiuso e identitario dell'astratto. «In questa prospettiva, risulta

---

<sup>164</sup> *Ivi*, pag. 378.

<sup>165</sup> G. Gentile, *Sistemi di logica come teoria del conoscere*, cit., pag. 80-81.

subito evidente l'inconcepibilità di un sapere che non sia quello che si organizza e si articola nella forma astratta del concetto»<sup>166</sup>.

La “radicale differenza” di cui si parla è una differenza non effettiva, logicamente fondata, ma “evocata”, aspirata, intimamente voluta dal filosofo attualista, il quale è animato dal mito romantico di un “oltre”, di un concreto che esorbita da ogni sua oggettivazione, che va al di là di ogni “sapere”. Questo andare al di là, questo voler procedere oltre la struttura ferrea del pensato – che dalla prospettiva della logica dell'astratto, caratterizzata da un'analisi strettamente teoretica, rappresenta il punto debole, il lato mitico della logica gentiliana – dal punto di vista della logica del concreto è, invece, l'ideale, l'oggetto a rappresentare un mito; e, secondo Sainati, che insiste sulla inattualità di quella filosofia secolare che assume la forma di un fondazionalismo metafisico, è proprio la prospettiva del concreto a costituire il punto di forza della logica gentiliana e una possibile chiave di lettura per intendere molte espressioni filosofiche della contemporaneità, in quanto “nella prospettiva di tale miticità la chiusura circolare del concetto non è più tanto ferrea da non lasciar sfuggire dalle sue maglie ormai allentate un pensiero inquieto e desideroso di più comprensive verità.” Tuttavia, è alla luce del mito del concreto, del concetto dell'Io inoggettivabile, di quell'“oltre” che il punto di vista logico-speculativo fa emergere, che si leggono molti dei passi del secondo volume dell'opera *Sistemi di logica*, in cui si riprendono procedimenti ed espressioni fichtiane e tipicamente dialettiche che nel primo volume, in cui Gentile assume come oggetto d'interesse l'astratto e la sua logica, egli riesce a gestire e misurare. Il mito romantico che domina con la sua vaghezza logica il primo attualismo (incluso quello della *Teoria generale dello spirito come atto*

---

<sup>166</sup> V. Sainati, *op. cit.*, pag. 423.

*puro*, e che, trattando sistematicamente il *logos* dell'essere, Gentile è riuscito a dominare tanto da fare di questo un circolo chiuso e autosufficiente come il logo concreto) ritorna con tutto il suo vigore e la sua suggestione letteraria nell'ultimo contributo speculativamente valido del filosofo attualista. A questo riguardo, eloquente è un luogo della seconda parte dei *Sistemi di logica* che Sainati ricorda in un suo scritto:

L'io diviene in quanto si pone come non-Io; e il non-Io, in cui esso si pone per valere come non-Io, dev'essere un concetto. Ma quando s'è posto come non-Io, l'io non s'è posto. Non è divenuto. Non esiste. Se esistesse, e fosse veramente posto in quel non-Io, egli non sarebbe più Io: si sarebbe fissato, e nella monomania sarebbe decaduto infatti al di sotto della libera attività spirituale. L'io non esaurisce il suo processo, e pensa pensando all'infinito sé stesso [...]<sup>167</sup>

Insomma, alla fine è sempre *verbis* il concreto a contenere l'astratto e a dire l'ultima parola, e non diversamente può essere per un sistema che, muovendo da uno slancio di superamento dei vecchi schemi dualistico-metafisici, pone come principio assoluto del reale l'assoluta immanenza dell'atto in atto. Ma realmente si è mostrato che le cose stanno diversamente, che Gentile, ad un certo momento, deve riconoscere l'astratto come concreto ricadendo così nella metafisica del fondamento che inizialmente fortemente avversa e alla quale, in un secondo momento, cede inevitabilmente molto terreno. Infatti se il concreto è il fondamento dell'astratto, questo è a sua volta fondamento di quello; innescando così un rimando all'infinito dell'uno all'altro e viceversa.

---

<sup>167</sup> G. Gentile, *Sistemi di logica come teoria del conoscere*, Vol. II, cit., pag. 69, citata in V. Sainati, *Il ritorno dell'identità nel "sistema di logica" di G. Gentile*, cit., pag. 424.

Le difficoltà che insorgono nella nostra mente concernono innanzi tutto questa idea dell'atto che, inteso come radice e sintesi e unità dell'essere e del non essere, non si veda proprio perché mai dovrebbe in se stesso risolversi nel "divenire", realizzandovisi e realizzandolo. Non si vede infatti come e perché dovrebbe e potrebbe essere "diveniente" questa radice, questa unità, questa sintesi, il cui carattere è di costituire essa, trascendentalmente anticipandoli, l'essere, il non essere e la loro opposizione: in modo tale tuttavia che la "cosa stessa" del logo smentisce la definizione che *verbis* se ne fornisce. Proprio infatti perché li anticipa e li sottende, la sintesi è costretta a "presupporli", e farne il fondamento del suo poterne essere il fondamento.<sup>168</sup>

Sainati, che legge la logica di Gentile anche svincolandosi dagli schemi ferrei della teoresi, individua nel *Sistema di logica* "l'emergenza di un logo concreto come funzione negativa e demitizzante", attestata dal critico dal risalto che avrebbero alcuni luoghi presenti nel secondo volume dell'opera sulla logica del concreto, dove si esibirebbe a più riprese la coscienza di Gentile della negatività dell'atto e l'intendimento del concetto che quest'ultimo crea di sé come "riflessiva identità che l'atto porrebbe invece come la propria alterità". Tale funzione negativa e demitizzante coinciderebbe "senza residuo con l'emergenza della filosofia come coscienza critica del mito, come "funzione ermeneutica" e "implicitamente come atto di distanziamento dal dogmatismo di ogni pensare oggettivo, e interpretazione esistenziale della miticità di quest'ultimo"; in questo senso la filosofia non avendo più un oggetto particolare perché chiamata in causa in ogni espressione culturale, e rispondendo così all'esigenza più intima del filosofare contemporaneo, costituirebbe un'alternativa alla metafisica e il "permanente motivo di attualità del pensiero gentiliano". Tuttavia rimane il fatto, riconosciuto

---

<sup>168</sup> G. Sasso, *op. cit.*, pag. 361.

dallo stesso Sainati, che nonostante i motivi originali e attuali del pensare gentiliano, rappresentati dalla suddetta apertura ermeneutica, individuati, da questo, in modo più marcato nel secondo volume dei *Sistemi di logica*, Gentile, non affrancandosi da un discorso strettamente teoretico, ricade nelle sabbie mobili della “vecchia” metafisica.

Ma, in realtà, il Gentile non è riuscito a trarre, pur da premesse già in buona misura orientate in questo senso, una conclusione di tal sorta [...] e ha preferito indulgere a un certo epigonismo hegeliano, di cui è rimasto in fine prigioniero. Così facendo, egli ha infine compromesso le sue incoative intuizioni ermeneutiche e si è volto a un idealismo che nettamente lo contraddice. La prova più evidente di questo scarto di pensiero sta nel suo insistito omaggio a una dialettica, che ad ogni passo gli riconverte in positivo sapere filosofico la rilevata negatività e criticità del logo concreto. [...] In questa prospettiva s'intende facilmente come la «logica del concreto», anziché rimanere il mentore critico di quella dell'astratto, si sia positivamente giustapposta a quest'ultima in funzione di non si sa quale superamento o inveramento, e abbia su quest'ultima stancamente modellato il suo corredo concettuale con la semplice aggiunta di un *auto-* (*autoconcetto*, *autosintesi*, *autonoema*, *autosillogismo*, ecc.) [...] <sup>169</sup>

Così Sasso:

Nel sistema di logica il logo astratto è bensì, e come che sia possibile nel quadro complessivo della dottrina, sistema, e in quanto tale perfetto nel senso dell'essere esaurito, concluso, insuscettibile di progresso. Ma, entro il suo stesso limite costitutivo, è anche la verità; che, chiusa in se stessa e pensata seconda la legge dell'identità, della non contraddizione, del terzo escluso, è

---

<sup>169</sup> V. Sainati, *Mito e filosofia nella logica di G. Gentile*, cit., pag. 17.

destinata bensì a ripetere in esterno il suo gesto, in questo atto ponendosi tuttavia come necessaria e per il concreto, perciò, come inevitabile.<sup>170</sup>

Gentile non riesce a pensare la differenza, il suo atto in atto, perché anche in lui domina l'identità, in quanto, come è stato visto, anche il concreto non lo può pensare se non secondo la logica dell'essere, ovvero non come un atto (come differenza) ma come un fatto (come identità). Quella differenza – che, nelle intenzioni di Gentile, della dottrina attualistica deve costituire l'elemento di progresso speculativo rispetto alla logica dell'astratto che caratterizza tutto il pensare filosofico elaborato fino a lui, incluso l'hegelismo e la filosofia spaventiana – non ha un fondamento logico reale; così come non ce l'ha in Hegel, che, prima di Gentile, si propone di pensare e includere la differenza, il divenire, nel suo sistema; infatti, in realtà, egli rendendola parte di un sistema chiuso ed eterno non la pensa affatto, perché eterna e intrascendibile è non la differenza, il puro divenire, ma l'identità; e così come essa non ha un fondamento in Spaventa, che non può non porre per primo l'essere e poi *verbis* cercare la contraddizione che lo muove, in quanto fissare l'essere eternamente è inevitabile.

Viene in mente per evidente analogia il famoso <<non passa, ma è passato>> dell'hegeliano passaggio dell'essere nel nulla e viceversa. Il fatto è che esaurito il processo (risoltolo, cioè, in un una sorta di eterno passato dell'atto), è tolto il diverso da identificare, ed è per ciò stesso tolta la possibilità della sintesi e dissolto conclusivamente il problema: con l'inevitabile conseguenza del precipitare dell'identità sintetica in identità analitica. Il concetto è soltanto un concepito, immoto, chiuso in sé stesso, staticamente inerte. [...] Il tema diffuso

---

<sup>170</sup> G. Sasso, *op. cit.*, pag. 400.

della logica del concreto doveva, infatti, essere la formula dell' "Io = non- Io": dove il *non* segna bensì la traccia della differenza che tiene in tensione il concreto con l'astratto, ma solo per sottometterla al governo di quell'identità che inevitabilmente spegne la tensione. Non per caso la formula dell'"Io = non-Io" è funzionale all'altra formula dell'"Io = Io".<sup>171</sup>

Per concludere, alla luce di quanto detto finora, possiamo e dobbiamo affermare che la dialettica gentiliana non si configura di fatto secondo i caratteri che Gentile le riconosce, perché logicamente continua a essere un pensato, un concetto, e proprio per questo a essere mediazione dell'essere con se stesso:  $A = A$ ; così come è la dialettica hegeliana. Di conseguenza, in questo senso, la dialettica gentiliana non rappresenta un superamento, così come la intende il suo autore, rispetto alla dialettica hegeliana; e si dice in aggiunta, non potrebbe di necessità esserlo, in quanto logicamente non si può non pensare che in termini di essere.

---

<sup>171</sup> V. Sainati, *op. cit.*, pp. 426- 427.

## BIBLIOGRAFIA

### OPERE DI GIOVANNI GENTILE

G. Gentile, *Bertrando Spaventa*, Firenze, Le Lettere, 2001.

G. Gentile, *Frammenti di filosofia*, Hervé H. Cavallera (a cura di), Firenze, Le Lettere, 1994.

G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Terza Edizione, G.C. Sansoni-Editore, Firenze, 1954.

G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, III, 1°, Firenze, Le Lettere, 2003.

G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, III, 2°, Firenze, Le Lettere, 2003.

G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, 3° ed. accresciuta, Firenze, Sansoni, 1958.

G. Gentile, *Sistemi di logica come teoria del conoscere*, I, Firenze, Le Lettere, 2003.

G. Gentile, *Sistemi di logica come teoria del conoscere*, II, Firenze, Le Lettere, 2003.

G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Firenze, Le Lettere, 2003.

## ALTRE OPERE

A. Bellezza, *La riforma spaventiano-gentiliana della dialettica hegeliana*, in AA. VV., *Incidenza di Hegel*, Napoli 1970.

E. Berti, *La critica aristotelizzante di F. A. Trendelenburg e la concezione hegeliana del finito* in: ID. *Studi aristotelici* L'Aquila, Japadre 1975.

E. Berti, *La dialettica e le sue riforme*, in: *Il neoidealismo italiano*, a cura di Piero Di Giovanni, Roma-Bari, 1988, p. 48.

E. Buisnière, *G. Gentile réformateur de la dialectique hégélienne*, in *Les Etudes Philosophiques*, n° 4, 1994.

I. Cubeddu, *Bertrando Spaventa*, Firenze, G. C. Sansoni – Editore, 1964.

R. Faraone, *Gentile e Kant*, Firenze, Le Lettere, 2011.

M. Ferraris, *Il Gentile di Garin*, Aut Aut, n. 247 (1992).

K. Fischer, *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, F. Bassermann, Heidelberg 1927.

H. Glockner, *Krisis und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismus*, in *Logos*, 1925, ora in *Hegel-Studien*, Beiheft II, 1965.

E. Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, Leipzig 1899-1900, repr. Darmstadt, 1969, XIII, n. 13.

G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bari, Biblioeca Universale Laterza, 2002.

G.W.F. Hegel, sezione prima della *Scienza della logica*, Bari, Editori Laterza, 1968.

C. Meazza, *Note, appunti e variazioni sull'attualismo ... passando per Heidegger*, Pisa, Edizioni ETS, 2004.

M. Pancaldi, M. Trombino, M. Villani, *Atlante della filosofia*, Milano, Mondolibri S.P.A., 2006.

F. Rizzo, *Da Gentile a Jaja*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007.

K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt, 1971 (*Vita di Hegel*, trad. it. di Remo Bodei, Firenze, 1966 e succ.).

V. Sainati, *Il ritorno dell'identità nel "Sistema di logica" di G. Gentile*, in *Giornale critico di filosofia italiana*, 1994.

V. Sainati, *Mito e filosofia nella logica di G. Gentile*, "Teoria", XI, 1991-1992.

G. Sasso, *La questione dell'astratto e del concreto* (parr. II-III), in *Filosofia e idealismo. I. Giovanni Gentile*, Napoli, 1995.

D. Spanio, *Idealismo e dialettica dell'Idea nell'attualismo di Giovanni Gentile*, *Giornale critico della filosofia italiana*, vol. II-III.

B. Spaventa, *Frammento inedito*, Appendice alla *La riforma della dialettica hegeliana*, Terza Edizione, G.C. Sansoni-Editore, Firenze, 1954.

B. Spaventa, *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana*, in *Bertrando Spaventa Opere*, Milano, Bompiani. Il pensiero occidentale, 2008.

B. Spaventa, *Lezioni sulla Dottrina di Trendelenburg sul movimento*, trascritte da Felice Tocco, in *Eugenio Garin, La cultura italiana tra '800 e '900*, Roma-Bari, 1976.

B. Spaventa, *Le prime categorie della logica di Hegel*, in *Bertrando Spaventa Opere*, Milano, I edizione Bompiani. Il pensiero occidentale 2009.

B. Spaventa, *Schizzo di una storia della logica*, in *Bertrando Spaventa Opere*, Milano, Bompiani. Il pensiero occidentale, 2008.

B. Spaventa, *Scritti Filosofici*, Napoli, Ditta A. Morano e Figlio, 1900.

B. Spaventa, *Studi sull'etica di Hegel* del 1869 (poi *Principi di etica*, 1904), in *La rifor. spav.-gent.*

V. Stella, *Spaventa nella riforma della dialettica hegeliana e nel giudizio di Croce*, in *Bertrando Spaventa. Dalla scienza della logica alla logica della scienza*, a cura di Raffaello Franchini, Tullio Pironti Editore, 1986.

C. Tuozzolo, *Una proposta di riforma della dialettica hegeliana: K. Werder, K. Fischer, B. Spaventa*, *Il pensiero*, XXVIII, 1987, n. 1-2.

C. Tuozzolo, *Schelling e la riforma della dialettica hegeliana in Werder, Fischer e Spaventa*. *Il Pensiero*, XXXI, 1991.

V. Vitiello, *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Napoli, Istituto italiano per gli Studi Filosofici, 2003.

V. Verra, *Spaventa e la filosofia tedesca dell'ottocento*. in *Bertrando Spaventa. Dalla scienza della logica alla logica della scienza*, a cura di Raffaello Franchini, Tullio Pironti Editore, Napoli 1986.

K. Werder, *Logik. Als Kommentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Berlino, Veit, 1841; ristampa fotostatica, Hildesheim, Gerstenberg, 1977.

Filosofia italiana, <http://www.filosofia-italiana.net/marcello-muste-il-senso-della-dialettica-nella-filosofia-di-bertrando-spaventa/>, data di pubblicazione 06/04/16/, data di consultazione 16/11/2014.

“La Voce”, n. 46, 13 novembre 1913.