



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia e di Studi Storici e Politici

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

INDIRIZZO FILOSOFIA POLITICA E STORIA DEL PENSIERO POLITICO

CICLO XXI

PER LA CRITICA DELLO STATO: FILOSOFIA, ETICA E STORIA NELL'ATTUALISMO DI GIOVANNI GENTILE

Direttore della Scuola: Ch.mo Prof. Enrico Berti

Supervisore: Ch.mo Prof. Giovanni Fiaschi

Dottorando: Alessandro Amato

Indice

Introduzione. Lo statuto della filosofia politica dell'attualismo

- | | | |
|----|--|----|
| 1. | <i>Sul presupposto: lo Stato</i> | 5 |
| 2. | <i>Astratto, concreto e la tela di Fontana</i> | 12 |
| 3. | <i>Filosofia politica come critica dello Stato</i> | 24 |

PARTE PRIMA

Personalità ed educazione: oltre i fondamenti del contratto sociale

Capitolo 1. La personalità etica e la questione del linguaggio

- | | | |
|------|--|----|
| 1.1. | <i>La parola come mezzo e la parola eterna. "Personalità"</i> | 31 |
| 1.2. | <i>Critica alla persona naturale o individuo</i> | 36 |
| 1.3. | <i>Tra io empirico e Io assoluto. La personalità come Io reale</i> | 44 |
| 1.4. | <i>L'originaria originalità del linguaggio e l'etica</i> | 50 |

Capitolo 2. La disciplina etica e il tempo dell'atto educativo

- | | | |
|------|--|----|
| 2.1. | <i>Educazione come "prassi della società"</i> | 65 |
| 2.2. | <i>Disciplina astratta. Il "primo incontro" tra Emilio e Giangiacomo</i> | 73 |
| 2.3. | <i>Disciplina concreta. La compresenza di governo e riconoscimento</i> | 83 |

PARTE SECONDA

Lo Stato etico e il problema della democrazia

Capitolo 1. Verità ed etica. Democrazia e genesi dello Stato

- | | | |
|------|--|-----|
| 1.1. | <i>Atto del pensare e Stato</i> | 97 |
| 1.2. | <i>Critico ed etico: lo Stato in interiore homine</i> | 108 |
| 1.3. | <i>Dogmatico e agnostico: lo Stato inter homines</i> | 113 |
| 1.4. | <i>Auto-rappresentazione come "dottrina" dello Stato: educazione, creazione, filosofia</i> | 118 |

Capitolo 2. La scuola come “cervello” dello Stato. Aristocrazia e libertà

2.1. <i>La riforma in atto</i>	131
2.2. <i>Scuola confessionale e scuola neutra: il dogmatismo nella scuola</i>	134
2.3. <i>La scuola dei “migliori” e la filosofia</i>	143
2.4. <i>Scuola dello Stato e politica della Federazione</i>	147

Capitolo 3. La forma politica in atto. Tra monarchia e lavoro

3.1. <i>La crisi dello Stato e la scuola di diritto pubblico</i>	155
3.2. <i>Fenomeno giuridico ed atto etico</i>	162
3.3. <i>La sovranità del monarca e il “cristallo”</i>	173
3.4. <i>Atto e idea della rappresentanza del lavoro</i>	184

PARTE TERZA

La filosofia della storia e la politica

Capitolo 1. Storia e politica

1.1. <i>La critica dell’attualismo al passato</i>	211
1.2. <i>Lo storicismo della libertà</i>	220
1.3. <i>La Weltgeschichte, le “due italie” e la Storia dello Stato</i>	226
1.4. <i>La politica in atto</i>	234

Capitolo 2. Il teoretico come problema politico nella storia della filosofia italiana di Gentile

2.1. <i>La “nazionalità” della filosofia</i>	249
2.2. <i>La questione della nazionalità e il Risorgimento</i>	252
2.3. <i>La Rivoluzione francese e la Riforma protestante</i>	259
2.4. <i>L’Umanesimo e il Rinascimento</i>	261
2.5. <i>Lo “Stato” nel pre-moderno</i>	265

Conclusione	269
--------------------	-----

Bibliografia delle opere citate	275
--	-----

Introduzione. Lo statuto della filosofia politica dell'attualismo

«La filosofia è essenzialmente libertà; e la libertà, in generale, insieme coi suoi beni inestimabili porta pur seco gravi pericoli. La libertà procede sul sottilissimo taglio d'una lama affilata, da una parte della quale c'è la licenza, – il più bestiale dei vizi umani – dall'altra, la tirannia. Or fate procedere la vostra filosofia su quel taglio: pensate un po' quanti pericoli le sovrasteranno sempre»

(Giovanni Gentile, *Difesa della filosofia*)

1. Sul presupposto: lo Stato

Nell'affrontare la questione del rapporto tra filosofia e politica in Gentile, le due più importanti interpretazioni dell'attualismo, quelle elaborate da Augusto del Noce e da Gennaro Sasso, si pongono l'una agli antipodi dell'altra. Com'è noto, Del Noce definisce «necessario» l'incontro tra fascismo e attualismo, in ragione del fatto che «l'irrazionalizzazione del socialismo rivoluzionario operata da Mussolini» corrisponderebbe all'«irrazionalizzazione dell'hegelismo compiuta da Gentile»¹. Il pensatore cattolico non si limita a coniugare attualismo e irrazionalismo negli stessi termini con cui Lukács, accennando anche a Gentile, ha messo in scena la sfilata dei distruttori della ragione². Per Del Noce, infatti, l'attualismo si pone come la più radicale e coerente filosofia del primato del divenire e della prassi rispetto all'essere e alla teoria. Esso è irrazionale in quanto s'imbatte in una difficoltà onto-logica, dando luogo ad un pensiero nichilista³. Ad avviso di Del Noce, Gentile da un lato si fa critico dell'ateismo, della secolarizzazione e dell'individualismo moderno, ma dall'altro critica l'ateismo dalla prospettiva di una filosofia dell'immanenza, producendo un prassismo e un solipsismo che ribadisce la struttura nichilista dell'epoca atea⁴. Del

¹ Cfr. A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo* (1964), Il Mulino, Bologna, 1990⁴, p. 155 e per lo sviluppo di tale tesi cfr. A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 1990, pp. 283-417. Sul dibattito che l'uscita del libro postumo di Del Noce innescò tra gli interpreti di Gentile cfr. M. G. Riccobono, *L'attualismo come filosofia della prassi e come filosofia del fascismo*, in "Il Pensiero Politico", 1993, 1, pp. 61-78.

² G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau-Verlag, Berlin, 1954; trad. it., *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino, 1959, p. 19 oltre a collocare Croce nella temperie irrazionalista, attribuisce a Gentile il ruolo di «teorico del "periodo di consolidamento del fascismo"».

³ Sull'attualismo come culmine della struttura nichilista del pensiero occidentale, cfr. anche E. Severino, *Nietzsche e Gentile*, in E. Severino, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano, 1992, pp. 77-98.

⁴ Cfr. A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., p. 159.

Noce assume l'*impossibilità* del pensiero di Gentile quale cartina di tornasole per una lettura del moderno, parlando a tal proposito di un suicidio della rivoluzione, del tentativo dell'immanenza di auto-fondarsi, che trascina con sé, oltre che il fascismo, anche il marxismo⁵. Del Noce, quindi, deduce il fascismo in quanto politica di Gentile dalla filosofia dell'atto puro.

Sasso, dal canto suo, respinge totalmente la lettura delnociana, definendola «una banalità presentata nella forma della drammatizzazione epocale»⁶. E' un'assurdità, egli sostiene, spiegare l'attualismo politico come incontro necessario col fascismo, perché dalla filosofia dell'atto non può emergere alcuna filosofia dello Stato, né della politica⁷. Il giudizio rientra nella complessiva impostazione teoretica di Sasso, per il quale verità (filosofia) ed opinione (politica) non possono instaurare alcun ponte di comunicabilità tra di loro⁸. Non solo Sasso esclude che l'adesione di Gentile al fascismo abbia motivazioni filosofiche, facendola rientrare nel problema storico-politico dell'unità d'Italia⁹, ma esclude altresì che la struttura del pensiero dell'attualismo possa dare luogo ad una *ragione* politica. In tal modo Sasso confina senza residui la politica gentiliana nella sfera dell'opinione, assolutamente altrove dall'atto puro.

Sia Del Noce che Sasso, seppur da due prospettive opposte, negano a Gentile lo spazio per una filosofia politica. Il politico che Gentile fa proprio, ovvero lo Stato, viene lasciato privo di ragione filosofica e fatto oscillare dai due interpreti tra gli estremi "irrazionali" di un'ontologia atea e di un'opinione ontologica, che in realtà diventano "iper-razionali". Tale astrazione tra filosofia e politica dipende a nostro avviso dal modo con cui viene letta la struttura teoretica dell'atto gentiliano, e di conseguenza dal modo in cui viene impostato il rapporto fra teoria e prassi in Gentile. Del Noce sostiene che l'atto si configura quale divenire e attivismo privi dell'elemento classico della contemplazione¹⁰; all'opposto, Sasso riduce l'atto ad un essere a-dialettico, astratto rispetto a tutto ciò che Gentile si limita a *nominare* come concreto, divenire e prassi¹¹. Una volta conferito all'attualismo tale *griglia mentale*, dal lato di Del Noce la *prassi dell'atto* diviene la negazione arbitraria di qualsiasi ordine, che non sia la *teoria* politica prodotta dall'atto; dal lato di Sasso la *teoria dell'atto* non può conciliarsi con il mondo della prassi e della finitezza, lasciando perciò questo in balia di una *prassi* che non pensa. L'attualismo come filosofia della prassi e immanentismo assoluto si trasforma per Del Noce nella teoria del politico ateo, irrazionale nel

⁵ Cfr. A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano, 1978, pp. 188-191. Sul rapporto tra attualismo e fascismo in riferimento alla questione filosofica del divenire, cfr. anche F. Farotti, *Gentile e Mussolini. La filosofia del fascismo (e oltre). Discussione sull'attualismo*, Pensa Multimedia, Lecce, 2001, spec. p. 153.

⁶ G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bologna, 1998, p. 96.

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 263-315.

⁸ Cfr. G. Sasso, *La verità, l'opinione*, Il Mulino, Bologna, 1999.

⁹ Cfr. G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, cit., pp. 13-77.

¹⁰ Cfr. A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., pp. 30-44 e p. 371.

¹¹ Cfr. G. Sasso, *Filosofia e idealismo. II, Giovanni Gentile*, Bibliopolis, Napoli, 1995, pp. 172-179.

significato sopra detto: lo Stato fascista. Né Sasso, a ben vedere, è distante dalla prospettiva delnociana. Se la politica viene spogliata di ogni ragione, di ogni interrogazione filosofica e lasciata alle grinfie dell'opinione, essa viene immediatamente identificata con la posizione di Trasimaco nella *Repubblica* di Platone. Ciò che si è cacciato dalla porta, la necessità dell'incontro tra Gentile e Mussolini, rientra dalla finestra e lo Stato gentiliano viene ridotto ad ideologia¹².

All'altezza dell'assetto epistemologico del rapporto fra teoria e prassi, sia Del Noce che Sasso ritagliano per Gentile degli occhiali con cui vedere la politica, che sono quelli costruiti dalla scienza politica moderna, inaugurata dal *Leviatano* di Thomas Hobbes e dalla stagione del giusnaturalismo moderno¹³. Il pensatore inglese attua un'astrazione fra teoria e pratica, nella misura in cui, facendo *tabula rasa* della tradizione della filosofia pratica antica, assume il modello geometrico-matematico quale griglia mentale per concepire la politica. Al fine di neutralizzare su un piano teorico il conflitto che vede nella società del seicento afflitta dalle guerre di religione, Hobbes rende la filosofia politica una scienza teorica, escludendo dalla propria prospettiva la scienza pratica, la quale, riferendosi al *per lo più* connaturato alla prassi degli uomini, comprometterebbe la deduzione di un modello politico scientificamente fondato¹⁴ (ontologico, nella lettura che Del Noce dà del rapporto tra attualismo e fascismo). Astraendo dal concreto, il monopolio della teoria lascia perciò nell'ambito della *doxa* una filosofia che si proponga di rapportarsi alla politica e all'agire dell'uomo in termini non deduttivi, negandola in quanto filosofia politica (*doxastica*, nella lettura che Sasso fornisce della politica gentiliana).

Prima di affrontare la questione del rapporto fra teoria e prassi, filosofia e politica in Gentile, che si configura come rapporto tra astratto e concreto e che a nostro avviso non viene declinato dal filosofo siciliano nel modo in cui Del Noce e Sasso credono, è utile soffermarsi sull'effetto politico che il dualismo epistemologico determina, proprio in riferimento all'oggetto politico moderno, ovvero lo Stato. La griglia mentale dello Stato della scienza politica moderna presuppone e pone un dualismo fondamentale tra individuo, morale e sfera del privato da un lato, Stato, diritto e sfera del pubblico dall'altro, che mette in movimento quella che è stata definita la logica aporetica del potere

¹² Per l'identificazione tra attualismo e ideologia cfr. H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "teoria sociale"* (1942), Il Mulino, Bologna, 1997, pp. 432-433 e più recenti S. Schattenfroh, *Die Staatsphilosophie Giovanni Gentiles und die Versuche ihrer Verwirklichung im faschistischen Italien*, Lang, Frankfurt am Main, 1999; M. E. Moss, *Mussolini's Fascist Philosopher. Giovanni Gentile Reconsidered*, Peter Lang, New York, 2004, trad. it., *Il filosofo fascista di Mussolini. Giovanni Gentile rivisitato*, Armando, Roma, 2007. Se questa autrice rivisita il pensiero di Gentile sotto l'aspetto dell'estetica, riduce la politica dell'attualismo a retorica del fascismo, cfr. *ivi*, pp. 95-118.

¹³ Cfr. G. Duso, *Introduzione: Patto sociale e forma politica*, in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Il Mulino, Bologna 7-49. Cfr. anche G. Fiaschi, *L'idea della "morte del diritto" nel pensiero moderno*, Cedam, Padova, 1984, pp. 57-99.

¹⁴ Su tali questioni cfr. G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica* (1999), Polimetrica, Milano, 2007, pp. 61-82.

e la riduzione del politico a forma politica¹⁵. L'aporia del potere si afferma nel momento in cui da un lato si presuppongono individui privati alla base della deduzione dello Stato e dell'unità politica, in modo da essere certi che il rappresentante sia proprio quello liberamente voluto dal libero volere dei rappresentati; ma dall'altro, risultando impensabile la deduzione dell'unità della forma a partire dai molti, anzitutto la deduzione riproduce gli individui che invece vorrebbe sollevare a dimensione politica, e di conseguenza il processo deduttivo, anziché pensare la partecipazione politica, spoglia gli individui di ogni politicità, proprio perché li presuppone tali, relegando nel privato o foro interno il loro agire etico.

Ora, nel corso della tesi mostreremo che Gentile imposta il discorso sullo Stato in primo luogo criticando proprio l'aporia di fondo che emerge dal dedurre lo Stato dall'individuo e, quale esito della deduzione, dal concepire lo Stato, ciò che nella prospettiva di Gentile è l'universale politico o Stato *in interiore homine*, come unità giuridica o "volontà già voluta". Se si tiene quindi presente che l'unità dello Stato inteso come diritto pubblico e, secondo la definizione di Weber, «monopolio della forza fisica legittima»¹⁶ va di pari passo con la teoria dell'individuo, emerge allora che le interpretazioni che rintracciano nel pensiero gentiliano un'oscillazione tra individualismo e statolatria, anarchismo e totalitarismo¹⁷, mancano propriamente l'oggetto da criticare, non ponendosi all'altezza del movimento logico messo in atto da Gentile. Quando Gentile fa risalire la genesi del *diritto alla morale*¹⁸ non si propone di obbligare il diritto a rispettare una sorta di comandamenti morali di Stato¹⁹; il rapporto in questione non va letto sul piano del *dover essere*. Egli comprende invece *ciò che è*: in questo senso tratta filosoficamente il diritto e lo Stato, *pratica la filosofia politica*. Gentile imputa al diritto positivo l'incapacità di auto-fondarsi e quindi di dover ricorrere a ciò senza di cui non potrebbe porsi, e che definisce appunto morale o atto etico. Lo Stato diventa allora etico non perché si sovrappone in modo estrinseco all'individuo, negando la pluralità di soggetti finiti, bensì in quanto viene in modo filosofico alla luce la sua inevitabile genesi meta-

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 83-122 e il lavoro collettaneo del gruppo padovano di ricerca sulla storia dei concetti, *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma, 1999.

¹⁶ Cfr. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922), hrsg. J. Winkelmann, Mohr, Tübingen, 1976³; trad. it., *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Edizioni Comunità, Milano, 1974³, p. 53.

¹⁷ Nella letteratura sul pensiero politico di Gentile tale considerazione non è rara. Tra gli altri cfr. M. L. Cicalese, *La formazione del pensiero politico di Giovanni Gentile (1896-1919)*, Marzorati, Milano, 1972, pp. 146-157; M. L. Cicalese, *Nei labirinti di Giovanni Gentile. Bagliori e faville*, FrancoAngeli, Milano, 2004, pp. 75-78; D. Faucci, *La filosofia politica di Croce e Gentile*, La Nuova Italia, Firenze, 1974, pp. 263-288; G. Calandra, *Gentile e il fascismo*, Laterza, Roma-Bari, 1987, pp. 113. A nostro avviso l'oscillazione tra anarchismo e totalitarismo deriva da una non adeguata comprensione dell'atto, perciò anche A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., p. 44, e G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, cit., p. 313, che pure non si esprimono nei termini dell'oscillazione del pensiero di Gentile tra anarchismo e totalitarismo, giungono a dividerne il significato, l'uno con il riferimento al «solipsismo», l'altro sostenendo che l'atto nega la «societas».

¹⁸ Cfr. G. Gentile, *Fondamenti di filosofia del diritto* (1916), IV, Sansoni, Firenze, 1955³, pp. 34-46 e pp. 87-102.

¹⁹ E' soprattutto allo Stato etico di Gentile, oltre che a quello hegeliano, che B. Croce, *Elementi di politica* (1924), in B. Croce, *Etica e politica* (1930), Laterza, Bari, 1967, pp. 183-188, allude quando sostiene che il rapporto tra etica e Stato dà luogo all'identificazione della moralità con chi esercita il potere esecutivo.

giuridica. Di conseguenza, proprio perché per Gentile lo Stato non coincide con l'unità giuridica o il rappresentante, l'etica che si differenzia dal diritto quale genesi di questo non può trovarsi rinchiusa nel foro interno dell'individuo privato, il quale viene posto in contemporanea all'assunzione irriflessa del foro esterno, dello Stato-giuridico; l'etica esprime invece al proprio interno una legge comune che è già politica.

A tal proposito, il gesto filosofico di Gentile nei confronti della riduzione del politico a giuridico si trova, fino ad un certo punto, in sintonia con la prestazione di Carl Schmitt. Possiamo fare nostre e rivolgere a Gentile le parole con cui Giuseppe Duso ha espresso l'importanza dell'interrogazione di Schmitt:

«Se il grande tentativo moderno è di intendere il politico mediante il diritto, che è allora diritto pubblico, e in questo quadro il diritto coincide con lo statuale, l'atteggiamento schmittiano è quello dell'interrogazione della forma-Stato, per andare a un concetto di politico che spieghi l'origine di quella forma, e che perciò con quella forma non si identifichi. Tale itinerario di ricerca non comporta una dislocazione in un altro ambito da quello statuale, ma è *nello* Stato, nella forma, che si ritrova la sua origine»²⁰.

Gentile “concorda” con Schmitt per ciò che concerne l'atto interrogante che apre lo spazio logico in grado di mostrare la *crisi interna* della riduzione del politico a forma giuridica, ma “dissente” dal giurista tedesco per quanto riguarda il *che cosa* dell'origine, che entrambi rintracciano al cuore dello Stato. Mentre Schmitt scorge la genesi dello Stato nel conflitto amico-nemico²¹, *distinzione* che è *utile*, e perciò in sé *estrinseca*, al porsi della forma politica²², Gentile, al contrario, considera l'atto etico quale origine della statualità una sfera in cui si praticano già leggi comuni, in ragione dell'*universalità pensante* dell'uomo quale *essere politico*, che esplica la funzione di rendere *inutile* – ché, altrimenti, non sarebbe atto etico in sé *intrinseco* – il porsi della forma politica, ciò che Gentile chiama “volontà già voluta”. Il filosofo siciliano, quindi, interroga lo Stato all'altezza della sua interiorità, negandolo quale *presupposto dogmatico* e configurando lo Stato *in interiore homine* come *critico* ed *etico*. In ragione della criticità ed eticità dello Stato, l'opera dell'atto etico di rendere *inutile* la forma politica è *produttivamente infinita*: qualora si oggettivasse si trasformerebbe nell'*utilità* della “volontà già voluta”.

²⁰ G. Duso, *La logica del potere*, cit., p. 188.

²¹ Cfr. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (1927), in C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Dunker & Humblot, Berlin, 1996⁶, p. 26; trad. it., *Il concetto di 'politico'* in C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica* (1972), a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1998, p. 108.

²² G. Duso, *La logica del potere*, cit., p. 76, il quale ricorda la recensione critica di Eric Voegelin alla *Verfassungslehre di Schmitt*, trad. it. di G. Zanetti, in *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strass, Hannah Arendt*, a cura di G. Duso, FrancoAngeli, Milano, 1988, pp. 291-413.

Abbiamo sviluppato la nostra tesi in tre parti, le quali ruotano attorno ai tre nuclei concettuali di fondo che Gentile assume per esercitare la propria interrogazione filosofica nei riguardi dei presupposti dello Stato. Essi concernono in primo luogo la questione della personalità etica e della pratica educativa, che Gentile pensa contro l'idea che a presupposto dello Stato vi sia l'individuo e contro la teoria del contratto sociale; in secondo luogo il problema più specifico dello Stato etico e *in interiore homine*, con cui il filosofo siciliano intende mostrare l'astrattezza dello Stato neutro, della forma giuridico-democratica e della rappresentanza liberale; e in fine quella della filosofia della storia, nel cui contesto Gentile pensa la storicità dello Stato, negandolo quale dimensione politica a-storica.

La nostra esposizione non è stata impostata in riferimento ad una scansione storica del pensiero gentiliano, nel senso che non ci siamo soffermati su un determinato periodo della riflessione di Gentile, né abbiamo individuato "svolte" nel suo pensiero. La scelta ha una motivazione intrinseca all'oggetto del nostro discorso, vale a dire la comprensione filosofica di cos'è lo Stato per Gentile. Seguendo sino in fondo la radicalità dell'interrogazione gentiliana sullo Stato, che, come sopra si è visto anche in riferimento a Schmitt, viene esercitata *dentro* lo Stato al fine di coglierne la genesi come atto etico, emerge anzitutto che nulla per Gentile può trascendere la *genesì etica dello Stato*. Infatti, se oltre la genesi dello Stato si desse un ulteriore *oltre politico*, o la genesi non sarebbe *dello* Stato, e lo Stato verrebbe perciò assunto nel suo presupposto giuridico, *dogmatico* ed *agnostico*; oppure, per negare il presupposto, l'ulteriore *oltre politico* deve configurarsi come genesi dello Stato, ripristinando perciò la negazione della trascendenza. Allora, se nulla per Gentile trascende la genesi dello Stato *in interiore homine*, tanto che persino l'atto filosofico viene da esso risucchiato – e a breve ritorneremo sul rapporto teoria-prassi –, possiamo sostenere che i *momenti* che nel corso della tesi vedremo essere determinati da Gentile nella critica ai presupposti dello Stato, vale a dire: personalità etica, "noi" e linguaggio, prassi educativa tra maestro e allievo, "democrazia" o *societas* pensante, aristocrazia della scuola, Federazione (degli insegnanti), Commissione (per le riforme costituzionali), atto etico e monarca, corporazione, sindacalismo e umanesimo del lavoro, storicità, rapporto *socius-alter*; tutti questi momenti, dicevamo, necessariamente costituiscono delle configurazioni genetiche e creative dello Stato gentiliano, dei luoghi in cui la forma politica, sbattendo contro un limite che è il *nulla*, *sprofonda* all'infinito in se stessa e perciò si rende critica ed etica. Dovrebbe dunque risultare chiaro il motivo della nostra scelta espositiva: sul piano della considerazione filosofica del *che cosa* dello Stato di Gentile non si danno mutamenti cronologici, ma *approfondimenti* interni della medesima struttura.

All'interno di tale *fenomenologia in atto* dello Stato può trovare posto anche la questione del fascismo di Gentile, senza per altro che essa vada a cristallizzare la ricchezza e il movimento dello

Stato *in interiore homine*. Il fascismo costituisce solo un approfondimento momentaneo, in un'accezione filosofica di tempo, s'intende, della riflessione gentiliana sullo Stato, tanto che in *Genesi e struttura della società*, proprio dove Gentile dà piena voce all'idea di uno Stato infinito, è il filosofo siciliano stesso a confinare il fascismo nell'esperimento²³. La domanda che chiede perché Gentile abbia aderito al fascismo, che ha spesso condizionato la mente degli interpreti nell'approccio al testo gentiliano e che anche di recente è stata posta²⁴, a nostro avviso rischia di neutralizzare l'aspetto filosofico della politica gentiliana, e, d'accordo con Sasso, riteniamo che vada ritenuta filosoficamente irrilevante.

La determinazione teoretica del rapporto fra astratto e concreto in Gentile, che ricalca quello fra teoria e prassi, è ciò che consente di aprire lo spazio logico per la comprensione dello Stato *in interiore homine*. E' solo mostrando che nella prospettiva dell'attualismo il rapporto tra pensiero e realtà si declina in modo tale che l'atto teoretico è *contemporaneamente* un atto etico²⁵ – né identità né astrazione che riproduce l'identità astratta, quindi, come emerge dal circolo vizioso che si crea

²³ Cfr. G. Gentile, *Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia pratica* (1946), IX, Le Lettere, Firenze, 2002, p. 111.

²⁴ Cfr. M. L. Cicalese, *Nei labirinti di Giovanni Gentile*, cit., p. 7 si chiede: «come fu possibile?».

²⁵ Nell'impostare sin qui il nostro discorso su Gentile, ci siamo spesso appoggiati all'opera di Giuseppe Duso e del gruppo padovano sulla storia dei concetti, che anche nel proseguo della tesi rimarranno per noi un importante punto di riferimento. La prospettiva della storia concettuale, così come in tale contesto viene filosoficamente praticata (sulla differenza tra il taglio filosofico della scuola padovana e quello più storico dei fondatori della *Begriffsgeschichte*, Brunner, Conze e Koselleck, cfr. S. Chignola, *Aspetti della ricezione della Begriffsgeschichte in Italia*, in *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, a cura di S. Chignola e G. Duso, FrancoAngeli, Milano, 2005, pp. 65-100) offre all'interprete delle lenti rischiaranti per leggere Gentile, che bene calzano la concettualità gentiliana in ragione del "padre" comune tra storia concettuale e attualismo, vale a dire Hegel. L'interrogazione filosofica della storia concettuale permette di liberare il presente, che è anzitutto la mente con cui accostarsi alla realtà politica, dall'assunzione irriflessa dei presupposti della concettualità politica moderna, quali individuo, libertà, popolo, e dello Stato, quale emblema di questa (cfr. tutta l'argomentazione di G. Duso, *La logica del potere*, cit., pp. 19-60). La storia concettuale, quindi, condivide assieme all'attualismo il gesto di comprensione hegeliano, ma già platonico, che spinge oltre il "presente", l'*opinione data*. Se ci fermassimo però ai presupposti della storia concettuale, non riusciremmo a cogliere sino in fondo il discordo politico di Gentile. Il filosofo siciliano pone infatti due questioni, che costituiscono una critica esplicita ad Hegel, la quale può essere rivolta anche al metodo della storia concettuale. In primo luogo, nella prospettiva dell'attualismo, come abbiamo anticipato e come in questa introduzione mostreremo, l'atto teoretico è contemporaneamente un atto etico, mentre questo non può dirsi per Hegel e nemmeno per lo statuto che Duso conferisce alla «riflessione filosofica» (cfr. G. Duso, *Introduzione a Oltre la democrazia*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma, 2004, p. 12). In secondo luogo, in ragione della critica teoretica che Gentile muove al *passato* e al *presupposto*, inteso quindi come *passato* dello Stato, sia in quanto *individuo* che in quanto *storia* esterni allo Stato, nella prospettiva dell'attualismo viene meno il riferimento ad un punto di rottura, logico o storico – che è invece il proprio della storia concettuale – che segni l'inizio dello Stato e che non sia *in atto*, nello *Stato presente*, vale a dire come *storicità* dello Stato compreso filosoficamente. Tale questione emergerà già nella Parte seconda della tesi, ma con maggior intensità nella terza, ove affronteremo il rapporto tra storia e politica in Gentile. Dal punto di vista di Hegel, invece, il punto di rottura è funzionale al costituirsi della dinamica dell'*Aufhebung* e del circolo dei circoli dello Stato, sia riguardo al rapporto speculativo tra spirito oggettivo e individuo, sia riguardo al rapporto storico tra Stato germanico e altri mondi della *Weltgeschichte*. Per ciò che concerne la storia concettuale, essa considera necessario rintracciare una *Trennung* che segni la differenza radicale tra il modo moderno e quello antico di concepire la politica, proprio al fine di rendere storica la concettualità politica moderna, e individua il *passato* logico della rottura nel *Leviatano* di Hobbes (cfr. G. Duso, *La logica del potere*, cit., pp. 43-44). Occorre evidenziare che di recente Duso ha rivisto le proprie posizioni, andando nella direzione di un più intrinseco rapporto tra filosofia e politica, e quindi di un pensiero dell'attualità (cfr. G. Duso, *Dalla storia concettuale alla filosofia politica*, in "Filosofia politica", 2007, 1, pp. 65-82), anche su spunto delle critiche rivoltegli da Esposito (Cfr. R. Esposito, *Storia dei concetti e ontologia dell'attualità*, in "Filosofia politica", 2006, 1, pp. 5-9), senza tuttavia sposare la categoria di biopolitica.

tra la lettura di Del Noce e di Sasso – che il rapporto tra filosofia e politica diviene in Gentile intrinseco e che il pensiero, nell’assumere la realtà dello Stato, può porsi nella sua interiorità critica ed etica. La determinazione dello statuto del pensare gentiliano diviene altresì fruttuosa per cogliere la critica che Gentile appunta allo spirito oggettivo di Hegel in merito al rapporto *politico* tra filosofia e politica, atto del pensare ed eticità.

2. Astratto, concreto e la tela di Fontana

Nel saggio *Politica e filosofia*²⁶ del 1918, pubblicato sul primo numero della rivista “Politica” fondata da Alfredo Rocco, Gentile getta sul tavolo le carte di cosa si debba intendere per filosofia politica nella prospettiva dell’attualismo. Questo scritto si colloca dopo le opere sistematiche della metà degli anni 10²⁷, e soprattutto si situa tra il primo volume del *Sistema di logica come teoria del conoscere* del 1917²⁸ e i tre saggi pubblicati a partire dal 1920 sul *Giornale critico della filosofia italiana*, fondato da Gentile nel medesimo anno, che andranno a comporre il nucleo del secondo volume del *Sistema di logica*²⁹, datato 1923.

Nel primo volume del *Sistema* Gentile tratta della logica dell’astratto, governata da quella legge fondamentale dell’identità che riguarderebbe la filosofia da Parmenide ad Hegel. Nel secondo, invece, Gentile si sofferma sulla logica del concreto, in cui emerge la legge del “dialettismo”, ovvero della differenza. Con la logica del concreto Gentile intende non tanto contrapporsi ed astrarre dalla logica dell’astratto, quanto approfondirla ed integrarla. Infatti, nell’*Introduzione* del *Sistema di logica*, il filosofo siciliano dichiara il progetto dell’intera opera, come scienza (identità) dell’atto (differenza): «scienza del logo che non è presupposto del pensiero, ma atto del pensiero che conosce; o brevemente: scienza del logo come *puro conoscere*. Giacché il conoscere nell’attualità sua (non ideale conoscenza da realizzare, né conoscenza già realizzata, o conosciuto), è *conoscere puro, conoscere in quanto conoscere*»³⁰. Più avanti nel testo, Gentile chiarifica il senso

²⁶ G. Gentile, *Politica e filosofia* (1918), in G. Gentile, *Dopo la vittoria*, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze, 1989², pp. 139-158. A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., p. 360 sostiene che questo scritto è stato trascurato dalla critica, quando invece esso è di «eccezionale importanza». Concordiamo con Del Noce, ma per un motivo che, come diremo oltre, è tutt’altro da quello individuato dal pensatore cattolico.

²⁷ Si tratta di G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica* (1913-1914) I-II, vol. I, *Pedagogia Generale*, vol. II, *Didattica*, Sansoni, Firenze, 1982⁵; G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana* (1913), XXVII, Le Lettere, Firenze, 2003³; G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), III, Le Lettere, Firenze, 1987⁷; G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit.

²⁸ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917), V, vol. I, Le Lettere, Firenze, 2003³.

²⁹ Le parti di G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1923), VI, vol. II, Le Lettere, Firenze, 2003³, pubblicate in precedenza nel “Giornale critico della filosofia italiana”, sono il primo capitolo (*Lo astratto e logo concreto. Introduzione alla logica del concreto*, in *ivi*, 1920, pp. 22-37), il terzo (*Il superamento del logo astratto*, in *ivi*, pp. 201-210) e il quinto (*Il dialettismo*, in *ivi*, 1921, pp. 1-24).

³⁰ G. Gentile, *Sistema di logica*, vol. I, p. 19.

della scienza dell'atto, che nella sua attualità diviene puro: «Non però come γνώσις, se abbiamo inteso lo spirito di Paolo, ma come quell'*amore*, che tutto intende e conosce davvero, perché *né presuppone il suo termine, né, quindi, presuppone se stesso*: ma forma quello e lo fa essere innanzi a sé, formando o riformando o edificando, come il cristiano, la propria medesima attività»³¹.

Nel saggio *Politica e filosofia*, a nostro avviso Gentile trova nel rapporto tra filosofia e politica il luogo dell'*atto puro* come *amore*, declinando una modalità del rapporto tra astratto e concreto, che verrà configurato in modo sistematico del secondo volume del *Sistema*. Gentile sostiene che non solo la politica necessita del pensiero per essere consapevole di sé, ma non è più concepibile «una filosofia degna di questo nome la quale non s'abbracci alle questioni politiche, e non ne rifletta in sé gl'interessi, e non ne senta la necessità di risolverle nel suo proprio processo»³². Il rapporto tra politica e filosofia si gioca in virtù di un pensiero che, in quanto «filosofia concreta», si lega «in un tutto inscindibile con la vita, e si può dire la vita stessa nel pieno vigore della propria consapevolezza»³³. Per determinare l'intrinsecità del rapporto tra politica e filosofia, che rende la *politica pensante*, Gentile reputa necessario prendere le mosse dal problema filosofico, che costituisce il fondamento «d'ogni salda concezione politica»³⁴ e che egli, come si è detto, sta declinando in questi anni all'altezza della questione dell'astratto e del concreto. Il testo del '18 non si esprime in questi termini, data anche la tribuna non filosofica che lo ospita, ma quando marca la differenza tra «concetto classico» e «intellettualistico» per il quale «il pensiero è pensiero della realtà ma non è realtà» e «concetto moderno», che invece «immedesima la realtà col pensiero»³⁵, è al rapporto tra astratto e concreto che sta alludendo. Dobbiamo quindi rivolgerci a tale questione per comprendere appieno il significato del connubio tra filosofia e politica in Gentile.

Già dai passi sopra riportati dell'*Introduzione* del *Sistema* emerge il progetto teoretico gentiliano: da un lato, rimanendo fedele ad Hegel e alla necessità idealista dell'identità di essere e pensiero, dare corpo ad una scienza, ad una oggettivazione dell'atto; dall'altro, e *contemporaneamente*, vale a dire assumendo con assoluto rigore l'identità di essere e pensiero – ché, altrimenti, l'atto non sarebbe puro – presentare un genere di scienza che non presupponga l'atto di cui è scienza, ovvero che *non oggettivi l'atto*, si badi, *nell'atto stesso in cui l'atto è puro, oggettivato*. Nel *pensare* tale *aporia* sta la grande sfida filosofica di Gentile. Si tratta di un'aporia, che in quanto tale sembrerebbe non permettere al pensiero di condursi altrove, perché delle due l'una: o l'atto è puro

³¹ *Ivi*, p. 47, corsivo nostro.

³² G. Gentile, *Politica e filosofia*, cit., p. 138.

³³ *Ivi*, p. 139. Il legame tra pensiero e vita costituisce in questo periodo un punto fermo nella riflessione di Gentile, come emerge nelle prime pagine della prolusione al corso di filosofia dell'Università di Roma, *Il carattere storico della filosofia italiana* (1918), in G. Gentile, *Il problemi della scolastica e il pensiero italiano*, XII, Sansoni, Firenze, 1963³, pp. 209-218 e nel *Proemio* del primo numero del "Giornale critico della filosofia italiana".

³⁴ G. Gentile, *Politica e filosofia*, cit., p. 139.

³⁵ *Ibid.*

nell'identificarsi con l'essere, ma allora l'inoggettivabilità dell'atto diviene impensabile, se non perdendo la purezza dell'atto; oppure, se l'inoggettivabilità dell'atto richiede uno scarto tra essere e pensiero, allora è la scienza dell'atto a diventare impossibile, se non perdendo l'inoggettivabilità.

Gentile è consapevole dell'aporia dell'atto puro, e proprio perché ne è consapevole può scorgere al suo interno l'amore. Nel punto in cui l'atto conoscitivo diviene puro, esso *non può presupporre il suo termine*, in caso contrario non sarebbe puro, e quindi *non può presupporre nemmeno se stesso* come termine di sé. Ciò significa che l'atto puro, che per Gentile è essenzialmente il *principio* dell'Io penso di Kant, per dispiegarsi *senza residui* noumenici non può presupporre un pensiero che ne presenti la scienza – sia esso la *philosophische Reflexion* di Fichte e il *Nachdenken* di Hegel – altrimenti la scienza diverrebbe un nuovo atto puro che presuppone se stesso, che rende un fatto l'atto di cui vuole essere scienza, negandosi come atto puro. E se la scienza si configura quale statuto teoretico dell'atto, allora l'atto, proprio per essere puro e teoretico, deve sconfinare, in quanto puro conoscere e perciò scienza, in un *amore pensante e creativo*: l'Io (possiamo dire: filosofia) deve sconfinare nel non-Io (possiamo dire: politica). E' alla luce di tale movimento di pensiero che vanno lette le espressioni «fede del pensiero in se stesso»³⁶ o «idea-atto»³⁷ che Gentile conia nelle esposizioni precedenti per mostrare l'intrinsecità del rapporto fra teoria e prassi.

Senza ripercorrere le tappe storiche e logiche che caratterizzano il logo astratto gentiliano³⁸, possiamo in breve dire che ad avviso di Gentile, anzitutto l'essere riesce a strutturarsi solo dentro l'orizzonte trascendentale del pensare. Perché l'essere sia, infatti, deve essere identico a sé ed è tale in quanto *nega* la propria immediatezza e si riflette, ovvero *diviene* «oggetto del pensiero»³⁹, alla luce dell'appercezione originaria scoperta da Kant⁴⁰. Il contatto tra essere e pensiero, inaugurato da Kant e compiuto da Hegel, verrebbe però ancora impostato secondo la «*legge fondamentale della logica dell'astratto: il principio d'identità*»⁴¹, che per Gentile trova in Aristotele «il sugello dell'antico naturalismo»⁴², sconfinando, appunto, sino nel moderno idealismo. La legge fondamentale dell'identità si strutturerebbe escludendo dal proprio circolo una differenza fondamentale, che per Gentile costituisce l'atto del pensare come logo concreto, ossia l'appropriata

³⁶ G. Gentile, *L'atto del pensare come atto puro* (1911), in G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., 183. Per un'analisi teoretica di questo importante scritto di Gentile, cfr. D. Spanio, *Idealismo e dialettica dell'idea nell'attualismo di Giovanni Gentile*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", Maggio-Dicembre 1994, pp. 428-461.

³⁷ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 12.

³⁸ Su tali passaggi, ci permettiamo di rimandare ad A. Amato, *L'attualismo di Gentile come esperienza del trascendentale*, in *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici da Kant a Deleuze*, a cura di G. Rametta, Cleup, Padova, 2008, pp. 173-201.

³⁹ G. Gentile, *Sistema di logica*, vol. I, cit., p. 178.

⁴⁰ Cfr. E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787²), nach der 1. und 2. Orig.-Ausg. hrsg. von J. Timmermann, Hamburg, Meiner, 1998, p. 178; trad. it., *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G.L. Radice, edizione riveduta da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari, 1977⁶, 2005, p. 111.

⁴¹ G. Gentile, *Sistema di logica*, vol. I, cit., p. 178.

⁴² *Ivi*, p. 31.

relazione tra essere e pensiero. La legge fondamentale dell'identità include quindi al proprio interno anche il *Sich-Begreifen* hegeliano: investe non solo il concetto come termine di pensiero che escluderebbe l'atto del pensare – a cui si sarebbe arrestata la filosofia antica e medievale –, non solo l'io penso sterilizzato dalla cosa in sé, ma persino la relazione pensante, il pensiero che si pensa: «il pensiero per eccellenza»⁴³. Gentile considera il concetto l'ultima tappa del logo astratto, l'oggetto vero e proprio dell'astratto⁴⁴: «il concetto è tutto ciò che pensabile come oggetto del pensiero: pensabile non come solo possibile, ma come reale»⁴⁵. Nella sfera del concetto, ovvero del «concetto della realtà spirituale»⁴⁶, nulla rimane al suo esterno come presupposto: «Niente fuori di esso, con cui esso debba commisurarsi. Lo stesso errore, come sua negazione, è dentro il circolo del sistema, come *negazione*, immanente all'affermazione»⁴⁷. Il logo astratto per Gentile si compie con quell'«assolutamente mediato»⁴⁸ che per Hegel costituisce invece il vertice della concretezza. Il logo astratto si pone come il «sistema *infinito del pensiero attualmente pensato*»⁴⁹, ovvero di ciò che rispetto all'atto del pensare rimane sempre come *pensabile*. Il logo astratto non sbarra le porte al pensare, anzi, nel compiersi riapre costitutivamente la porta al pensiero, e perciò è infinito. Ma la negazione, la differenza a cui esso riapre per pensare, dato che pensare significa *negare* l'essere e l'essere pensato, il movimento dialettico, quindi, che esso re-innesca rientra sempre e soltanto come pensabile e non come attuale. La differenza hegeliana non può accendere la miccia del reale pensare o divenire.

La questione del divenire, del rapporto tra puro essere e puro nulla affrontato da Hegel nella prima triade della *Scienza della logica*, viene considerato da Gentile «già tutto il problema della dialettica»⁵⁰. Hegel comincia la deduzione del divenire ponendosi sul piano dell'indeterminato, e tale assunzione risulta necessaria, essendo l'obiettivo della *Scienza della logica* di mostrare l'identità di essere e pensiero. Qualora non ci si ponesse sull'indeterminato, l'essere indeterminato rimarrebbe presupposto al pensiero. Affrontando di petto il puro essere indeterminato, Hegel vede che l'essere non differisce dal puro nulla, essendo entrambi privi di determinazione; il nulla,

⁴³ *Ivi*, p. 269.

⁴⁴ Cfr. L. Lugarini, *Il problema della logica nella filosofia di Giovanni Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, cit., VII, p. 165.

⁴⁵ G. Gentile, *Sistema di logica*, vol. I, cit., p. 278.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ivi*, p. 279.

⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes* (1807), in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg 1968 sg, IX, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, 1980, p. 30; trad. it., *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll. trad. it. Di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze, 1960, 1993¹¹, p. 29. Sul movimento di pensiero hegeliano che conduce all'«assolutamente mediato» e sulla possibilità di un pensiero della differenza a cui esso apre oltre Hegel, cfr. G. Rametta, *Filosofia come «Sistema della scienza». Introduzione alla lettura della Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Guido Tamoni Editore, Schio, 1992, pp. 215-230.

⁴⁹ G. Gentile, *Sistema di logica*, cit., p. 270.

⁵⁰ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 15.

pertanto, «è la stessa determinazione o meglio assenza di determinazione, epperò in generale lo stesso, che il puro essere»⁵¹. Se ci si fermasse all'identità indeterminata, tuttavia, non si darebbe vita ad alcun divenire, non si metterebbe capo nel cerchio dell'essere determinato, e la deduzione che conduce all'identità di essere e pensiero si arresterebbe sul nascere, al puro essere. Oltre l'identità, occorre anche rintracciare la differenza, ed Hegel la trova proprio all'interno di puro essere e puro nulla, nel fatto cioè che come indeterminati (identità) sono determinati (differenza) nella "assenza di determinazione". Perciò quando nel paragrafo successivo ai due in cui si dice del puro essere e del puro nulla Hegel sostiene che: «Il puro essere e il puro nulla sono dunque lo stesso»⁵², intende per "lo stesso" l'identità come la *presenza* reciproca in essere e nulla della *determinazione come assenza di determinazione*, che giace "al di sotto", come *fondamento*, dell'apparenza di un'identità assolutamente indeterminata. Il fondamento come presenza altro non è che il divenire, per cui l'indeterminato è impensabile se non come non determinato, includente in sé una negazione, rispetto tanto al puro essere quanto al puro nulla, che fa essere il piano dell'indeterminato solo come diveniente. In questo senso, ad avviso di Hegel: «La verità non è né l'essere, né il nulla, ma che l'essere, non passa, anzi è passato, nel nulla, e il nulla nell'essere»⁵³. Essere e nulla sono identici, ma sono pensabili come identici solo in quanto anche differenti, nello svanire l'uno nell'altro, ovvero in un "terzo" che è il divenire come ciò che già da sempre, *passato*, li avvolge. Il divenire è pertanto l'"essere" dello svanire di essere e nulla l'uno nell'altro.

A tal proposito, Gentile commenta: «Non c'è bensì l'essere come essere, separato dal nulla; né questo come nulla, separato dall'essere: entrambi vi sono nell'unità, in quanto evanescenti (*verschwindende*), solo in quanto *superati*. Da per sé stanti debbono discendere a momenti, diversi sì, ma superati»⁵⁴. Il filosofo siciliano rintraccia nel divenire di Hegel «una doppia faccia»⁵⁵ – il raddoppiamento della negazione⁵⁶ – per cui divenire è: sia lo svanire dell'essere nel nulla, sia lo svanire di tale divenire (nulla) nell'essere, ovvero nel sapere quel divenire, rispetto al quale il secondo divenire non può essere che nulla, se il divenire è sintesi di essere e nulla. Gentile sostiene

⁵¹ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1812-1816), *Ester Teil die Objektive Logik. Ester Band die Lehre vom Sein* (1832²) in *Gesammelte Werke*, cit., XXI, hrsg. von F. Hogemann e W. Jaeschke, 1985, p. 69; trad. it., *Scienza della logica*, 2 tomi, (I: *Dottrina dell'essere 1832*; II: *Dottrina dell'essenza e Dottrina del concetto*) trad. it., di A. Moni, rivista da C. Cesa, Laterza, Bari, 1968², tomo primo, p. 70.

⁵² *Ibid.* (trad. it., p. 71)

⁵³ *Ibid.* Sul rapporto tra passato, fondamento e divenire in Hegel, cfr. G. Rametta, *Il concetto del tempo. Eternità e «Darstellung» speculativa nel pensiero di Hegel*, FrancoAngeli, Milano, 1989, pp. 80-99.

⁵⁴ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 16-17.

⁵⁵ *Ivi*, p. 17. Cfr. V. Vitiello, *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Guerini, Milano, 2003, p. 133, il quale, se da un lato considera appropriata la critica gentiliana al doppio divenire, dall'altro accusa Gentile di leggere Hegel astraendo dallo speculativo. Per una chiara determinazione del raffronto tra dialettica hegeliana e dialettica gentiliana, cfr. E. Lago, *La volontà di potenza e il passato. Nietzsche e Gentile*, Bompiani, Milano, 2005, pp. 45-111.

⁵⁶ Per una considerazione critica sul raddoppiamento della negazione in Hegel cfr. S. Furlani, *La critica hegeliana a Fichte nella scienza della logica*, EDB, Bologna, 2006, 33-45.

quindi che Hegel, con la dinamica dell'*aufheben*, approda al concetto antidialettico «della neutralizzazione del divenire nel divenuto, per cui, come l'essere svanisce nel non-essere, anche il divenire svanirebbe nella negazione del divenire»⁵⁷. E' infatti un errore «porre prima l'essere», e in un secondo momento «cercare la contraddizione che lo faccia muovere»⁵⁸. L'essere, per contraddirsi in un secondo momento, dovrebbe prima «sussistere», essere “puro essere”, ma l'essere è impensabile, perciò esso non può essere posto a cominciamento dell'esposizione: «cercare la contraddizione è fissare l'essere, cioè falsificarlo (uscire dalla logica attualità mentale)»⁵⁹.

Quello che a Gentile fa problema è lo statuto della differenza, necessaria perché si dia divenire, e che Hegel *concepirebbe* per un momento come un'identità, una differenza *passata*, tale quindi da rendere impensabile il divenire. La questione della differenza rimanda a ben vedere a quella dell'opinione e del giudizio quale proposizione per enunciare il divenire come fondamento, o passato, che sia in grado cioè di esprimere quella differenza che nel giudizio “essere e nulla è lo stesso” non emerge. E' Hegel medesimo a sostenere che «la proposizione, in forma di giudizio, non è atta ad esprimere le verità speculative»⁶⁰. Al fine di determinare lo statuto della differenza, Hegel immagina un dialogo tra sé e l'opinione e inizia: «si opina, che l'essere sia anzi l'assoluto Altro che il nulla, e niente è più chiaro della loro assoluta differenza, e niente sembra più facile, che di poterla assegnare»⁶¹. A questo punto egli invita coloro che insistono sulla differenza di puro essere e puro nulla «a dire in che consiste»⁶², sostenendo che qualora optassero per una qualche determinazione, si collocherebbero al di fuori del piano dell'indeterminato. In tal senso, la differenza tra puro essere e puro nulla «non sta perciò in loro stessi, ma solo in un terzo, nell'intendere o nell'opinare. Ma l'intendere od opinare è una forma del soggettivo, e il soggettivo non si appartiene a quest'ordine d'esposizione»⁶³.

In merito al rapporto tra divenire ed opinione, Gentile osserva che se il tentativo è quello di rintracciare la differenza sul piano attuale dell'indeterminato, per dar vita ad un intrinseco divenire, senza cioè guardare all'esteriorità *futura*, verso l'opinione e la forma della soggettività che appartiene alla prima sezione della logica del concetto, allora, trascendere il piano attuale dell'indeterminato verso il *passato*, ovvero il contenuto che il passato sarà – e lo sarà, dal momento che Hegel sa già che il giudizio non dà ragione del vero – rende egualmente impensabile il divenire, perché la differenza non viene presa nella sua attualità, ovvero *nel piano indeterminato che si sta*

⁵⁷ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. q7.

⁵⁸ *Ivi*, p. 39.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., p. 78 (trad. it., p. 80)

⁶¹ *Ivi*, p. 79 (trad. it., p. 81)

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.* (trad. it., p. 82)

interrogando, ma come differenza «già superata in sé»⁶⁴. Il problema consiste nel fatto che Hegel, per dedurre il divenire, pone, cioè pensa l'indeterminato, puro essere e puro nulla, e tuttavia, nell'atto in cui li pone, neutralizza l'atto del pensare, lasciando puro essere e puro nulla per un momento in balia dell'indeterminato, in un «momento astratto dell'atto del pensare, che soltanto di qua di tale momento si consuma come atto; e, fissato perciò in quel momento, è un inizio di vita strozzato»⁶⁵. La domanda che Gentile pone è: se l'indeterminato è determinato nell'assenza di determinazione, e tale dinamica avviene sul piano dell'indeterminato a prescindere dal «soggettivo», cosa spinge Hegel a far divenire ulteriormente questo stesso originario divenire, se non indirizzarlo verso ciò che Hegel già sa, e che rende appunto il divenire divenuto? Hegel «strumentalizza» il momento, ovvero l'opinione che a cominciamento non si darebbe la differenza, per poi toglierlo e superarlo nel divenuto, in quanto presuppone il momento come divenuto, ma quel momento, per Gentile, non può essere posto e tolto, perché è atto del pensare nella sua dialetticità, nel suo divenire originario⁶⁶.

La critica di Gentile sul punto dell'essere come momento strozzato, sembra porsi nella medesima proporzione rispetto a come Platone si pone nei riguardi del rapporto tra essere e non-essere. Nel *Sofista* lo Straniero e Teeteto si mettono alla caccia della pensabilità del non-essere, azzardando così il parricidio verso Parmenide, e questo al fine di fissare almeno per un *momento* il non-essere e riuscire così a confutare l'arte apparente, il non-essere del Sofista. Lo Straniero, tuttavia, ammette che fissare il momento del non-essere e quindi identificarlo all'essere significa mettere in crisi lo statuto stesso della confutazione⁶⁷. E' come se Platone invitasse a dire la differenza tra essere e non-essere, e mostrasse che essa è indicibile, relegandola perciò nell'opinione. In questi passi del *Sofista* emerge però che è l'atto del pensare stesso, lo Straniero, a riflettere in se stesso l'impossibilità di fissare un momento – in tal caso il non-essere che, per l'impossibilità, non è altro dall'essere – senza strumentalizzare l'opinione. E' l'atto del pensare stesso a farsi carico dell'impossibilità di fissare il momento, senza affidare l'aporia all'opinione, come accade in Hegel, la quale, proprio sul presupposto di cadere nella trappola del momento fissato, può in seguito essere superata, speculata..

⁶⁴ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 22.

⁶⁵ *Ivi*, p. 10.

⁶⁶ F. Chiereghin, *La dialettica dell'opinione in Hegel e Gentile*, in *Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile* (1977), a cura di S. Betti e F. Rovigotti, in collaborazione con G.E.Viola, voll. II, Firenze, vol. I, p. 236. osserva che Hegel concede «breve spazio» al rapporto tra il domandare e l'opinione, «proteso com'è alla meta di un sapere esaustivo e assoluto», e sostiene che «fare esplodere» la tematica del *Fragen* significa «muoversi nella direzione indicata da Gentile quando rivendica all'atto del pensiero la mediazione originaria di ogni molteplicità». Sulla critica di Gentile ad Hegel in merito alla questione dell'originarietà del divenire, cfr. S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, pp. 22-33. Cfr. anche A. Negri, *L'inquietudine del divenire: Giovanni Gentile*, Le Lettere, Firenze, 1992.

⁶⁷ Cfr. Platone, *Sofista*, a cura di F. Fronterotta, testo greco a fronte, Bur, 2007, 238a-e.

Per tornare a Gentile: «Hegel, insomma, è giocoforza convenire, ha l'intuizione vaga del divenire, non ne ha il concetto. E non si mette in condizioni di possederlo, perché analizza questo concetto [la differenza, *n.s.*], invece di realizzarlo, come avrebbe dovuto, per pensarlo dialetticamente e conforme al principio dell'identità di essere e pensiero»⁶⁸.

Ora, cosa significa per Gentile *realizzare* il divenire e mantenere il principio dell'identità di essere e pensiero? Non ci troviamo forse in un punto di stallo per il pensare? Infatti, da un lato per Gentile l'essere presupposto al pensare è impensabile, ma dall'altro, nel criticare il tentativo hegeliano di dedurre e quindi concepire il divenire, ha anche mostrato che la differenza risulta impensabile, compromettendo quindi la possibilità di pensare. Ci troviamo ora in quel punto aporetico, a cui all'inizio del paragrafo abbiamo accennato, in cui da un lato Gentile fa leva sul *concreto* dell'inoggettivabilità dell'atto, concependo quindi l'atto come ciò che sfugge sempre al pensiero, come ciò che quindi è *astratto*; dall'altro considera l'oggettivazione dell'atto il *concreto*, altrimenti, se l'essere sfuggisse al pensare, si darebbe luogo all'*astratto*. Su questo punto, in cui emerge l'inconciliabilità di astratto e concreto, essere e pensare, oggetto e soggetto, la critica ha decretato la profonda difficoltà del progetto teoretico dell'attualismo⁶⁹. Nel luogo impensabile dell'aporia a Gentile non rimane che un'unica opzione, che non è oggetto di *visione* o *decisione*, rispetto a ciò che sta già *vedendo* e *decidendo*: *praticare l'impensabilità dell'aporia*, fare dell'impossibilità propria dello statuto del teoretico, perché di questo si tratta, l'abisso che sprigiona la prassi. Per esprimere la *realizzazione* gentiliana del divenire risulta inadeguato non solo il giudizio, ma anche la proposizione speculativa hegeliana. Ed è qui, per dare l'idea del *radicale esercizio dell'atto del pensare*, che ci viene in soccorso la tela tagliata di Lucio Fontana.

In Fontana l'arte giunge a pensare se stessa, diviene arte concettuale⁷⁰. L'arte non si limita ad esprimere e raffigurare l'esprimibile, ad espandere sulla tela una qualsiasi immagine, come fuoco dipinto dell'universo intuibile. Fontana, nel tagliare la tela, rappresenta quell'atto artistico che i futuristi cercavano di esprimere nelle loro rappresentazioni incandescenti, ma che continuavano a raffreddare sulla tela, perché impedivano alla tela di pensarsi. Il taglio nella tela costituisce il concetto dell'arte raffigurativa, l'esito ultimo a cui l'arte può giungere, divenendo consapevole del proprio atto artistico e rappresentandolo in quanto tale, ovvero in quanto concetto. Con Fontana, e ben oltre l'estetica di Croce, l'arte non solo si esprime ma anche si pensa, diviene forma pensante.

⁶⁸ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 22.

⁶⁹ Segnaliamo qui i punti più significativi di tale lettura: L. Lugarini, *Il problema della logica nella filosofia di Giovanni Gentile*, cit., 181; C. Vigna *La dialettica gentiliana*, in "Giornale critico della filosofia italiana", Luglio-Settembre, 1964, pp. 374-375; D. Spanio, *Idealismo e dialettica dell'idea nell'attualismo di Giovanni Gentile*, cit., p. 455; G. Sasso, *Idealismo e filosofia*, cit., pp. 266-271; V. Vitiello, *Hegel in Italia*, cit., p. 135; E. Lago, *La volontà di potenza e il passato*, cit., p. 82.

⁷⁰ Per i riferimenti storico-artistici, cfr. J. De Sanna, *Lucio Fontana. Materia, spazio, concetto*, Mursia, Milano, 1993; R. Barilli, *Storia dell'arte contemporanea in Italia. Da Canova alle ultime tendenze*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

La tela tagliata costituisce il concetto conchiuso, speculato, dell'arte raffigurativa, e, contemporaneamente, la forma mentale che apre all'arte spaziale. La tela tagliata coincide col punto in cui *lo spazio si pensa*. Se essa chiude l'arte raffigurativa e apre all'arte spaziale, diviene per la prima "fine" e per la seconda "metodo", ma solo dal punto di vista di chi esce dal centro attuale del taglio, dall'"appercezione originaria" della tela bucata, rispetto a cui ciò che sta "prima" e ciò che sta "dopo" delinea il "sistema del molteplice".

Qual è, a questo punto, lo statuto della tela tagliata? Essa non è né arte raffigurativa, né arte spaziale, situandosi piuttosto al loro incrocio. S'invitino, *gli altri e noi* (questa è la formula che Hegel avrebbe dovuto adottare) a situarsi nel centro del taglio, ossia in quell'atto che taglia dove è richiesto si situino, e, contemporaneamente, determinare la tecnica impiegata per tracciare il taglio, il contenuto. Non potremmo che opinare, qualora provassimo a determinare una tecnica che non sia l'atto medesimo che taglia, ma che, in quanto tale, in quanto cioè non conduce da nessun'altra parte rispetto all'atto che taglia, non può essere detta tecnica. Si invitino, *gli altri e noi*, a situarsi nel centro del taglio e, contemporaneamente, determinare il contenuto che la tecnica, l'atto che taglia, produce. Non potremmo che opinare, qualora provassero a determinare un contenuto che non sia l'atto medesimo che taglia, ovvero tecnica, e che non può essere detto contenuto. L'arte nel suo concetto, proprio nel punto di massima consapevolezza, sembra tacere, non dire nulla di artistico. Per esprimersi deve far riferimento ad un passato da compiere (raffigurazione) o ad un futuro da aprire (spazialismo), abbandonando in entrambi i casi l'attualità del taglio artistico in merito al quale si è domandato.

Proprio perché non si riesce a dire nulla di artistico, il taglio, ad una prima vista, sembrerebbe l'opera non di un artista, ma di un uomo qualunque, persino di un gatto intento a farsi le unghie e indifferente a *cosa sia* per gli uomini l'arte; sembrerebbe insomma un'opera comunicabile con l'arte, se non a patto di opinare. Il qualunquismo di quest'arte, ed il suo sofismo, sono tali, però, solo per uno spettatore che si arresta davanti alla tela tagliata, che si avvicina ad essa secondo una mentalità storico-artistica, tesa a rintracciarne la tecnica di formazione ed il contenuto estetico e non prova a guardarvi dentro, *in interiore*, a cogliere il contenuto nella sua attualità formante. La tela tagliata, in realtà, ha un proprio contenuto, che tuttavia non può essere né la raffigurazione, altrimenti indietreggerebbe al di qua di sé, né il contenuto che sarà proprio dell'arte spaziale. Se proviamo ad entrare dentro il taglio, per coglierne il contenuto dalla prospettiva della tela ossia tenendo fermo lo statuto attuale di Fontana che la taglia, ebbene, si vede che al di là della tela si trova Fontana che taglia la tela, e vi entra. Il contenuto della forma è la messa in forma medesima, l'atto artistico. L'arte, rappresentando l'atto artistico, si fa arte concettuale e lo statuto di tale concetto è l'etica. Ciò che si trova oltre il taglio non è una mera rappresentazione biografica

dell'artista che esercita l'arte, ma, proprio alla luce dell'auto-riflessione in se stesso dell'atto artistico a cui Fontana dà vita, il contenuto esprime un rapporto intrinseco dell'atto con la vita. Lo statuto epistemico della tela tagliata è *differenza etica*: differenza, perché oltre la tela c'è l'assolutamente altro; etica, perché l'assolutamente altro è interno alla tela. Se la tela tagliata sembra costituirsi come assoluto indeterminato, un'arte *doxastica* che apre ad una molteplicità indistinta di possibili, in realtà essa, tramite il taglio, si riflette in quanto arte ed insiste nella riflessione sotto l'aspetto di atto etico. Fontana diviene il logo concreto del logo astratto a cui si era fermato il futurismo. Egli realizza il divenire in quanto lo concepisce, senza trascendere l'attualità spaziale dell'arte, ma collocandosi nel punto aporetico ove da un lato l'arte pensa se stessa e si compie, e dall'altro non può dire nulla di artistico, sconfinando quindi nell'etica.

Allora, possiamo sostenere che in merito al divenire e al rapporto concreto-astratto Gentile sta ad Hegel come Fontana sta a Marinetti. In Gentile si attua il movimento inverso rispetto a ciò che si verifica in Fontana: dal concetto alla realizzazione. Nell'ottica dell'attualismo, il movimento del pensiero quale oggetto di spettacolo speculativo si fissa nel divenuto, rientra sempre entro i limiti della prospettiva pensabile. Il reale divenire pensante è per Gentile divenire interiore, etico, il quale non lascia però all'esterno una forma epistemica – secondo la differenza fra teoria e pratica –: l'occhio esteriore che vede il divenire è l'assolutamente altro, in quanto è un occhio assolutamente interiore⁷¹.

Che ne è a questo punto dell'astratto? Nei primi tre capitoli del secondo volume del *Sistema*, Gentile si rituffa nel circolo del logo astratto, per riuscire a cavarne e fluidificarne il concreto. Senza ripercorrerne i punti nodali, alla luce della tela di Fontana possiamo limitarci a marcare, anzi a far parlare Gentile per bocca di alcuni passi davvero emblematici per un pensatore che sembrerebbe fare dell'Io il principio metafisico. Il logo astratto per Gentile recita «Io=Io», e recita nella scena del monologo, in cui «non può svelarsi ad altri che a sé nella infinita solitudine»⁷². Nell'astratto «noi sentiamo di essere alla presenza e nella luce folgorante della Verità divina, quando ci sottraggiamo alle distrazioni e alle menzogne del mondo esterno e della falsa società, e ci rifugiamo nell'infinito della nostra coscienza, noi con noi, e nessun altro; noi con noi stessi: noi e il nostro mistero»⁷³. Nella massima consapevolezza ed oggettivazione di sé, l'Io si trascina nella solitudine del vero, in

⁷¹ F. Petrillo, *Diritto e volontà dello Stato nel pensiero di Giovanni Gentile*, Giappichelli, Torino, 1997, pp. 21-27, imposta in modo interessante il rapporto fra teoria e prassi nell'attualismo, escludendo tanto il dualismo quanto l'identità puntuale che genera dualismo. L'autore disegna quindi una figura poligonale in cui teoria e prassi ricoprono rispettivamente il lato inferiore e quello superiore, cercando di dare l'idea del movimento dell'uno verso l'altro. A nostro avviso il proposito è destinato a fallire proprio in quanto il rapporto in questione viene ingessato in una figura geometrica, che invece l'atto in quanto contemporaneità di teoria e prassi taglia da dentro. Inoltre, sul presupposto del poligono creato, vedremo che Petrillo, nel riportare Gentile a Schmitt, chiude il cristallo gentiliano anche là dove invece quello schmittiano rimane aperto.

⁷² G. Gentile, *Sistema di logica*, vo. II, cit., 21.

⁷³ *Ivi*, p. 22.

cui non si dà comunità e dialogo, non si dà rapporto con l'opinione, ma si sente solo «pulsare il respiro del Tutto»⁷⁴. L'approssimarsi al vero allontana sempre più il pensiero dalla vita, ma, sorprendentemente, lo riavvicina sempre più alla vita, a patto di tagliare l'astratto nel centro del suo circolo, di accogliere il concreto, ciò che l'astratto esclude: «Questo alienarsi, o alterarsi che si voglia dire, dell'identico, questo è il concetto assolutamente escluso dalla logica dell'astratto»⁷⁵. L'escluso, per Gentile, non va cercato al di fuori dell'astratto, non va contemplato e fatto oggetto di giudizio, di bene o di male, ma trovato nel punto che permette al circolo dell'astratto di circolare, nel punto cioè da cui non è dato fuoriuscire. In questo senso, il principio primo gentiliano recita: «Io=non-Io»⁷⁶. In quest'aporia impensabile per il pensiero astratto, il pensiero ritrova se stesso e permette di pensare, si colloca nel taglio d'incrocio tra l'Essere di Parmenide e lo Spirito di Hegel.

Gentile definisce il logo concreto attraverso termini quali «autoconcetto»⁷⁷, «autoprassi»⁷⁸, ben consapevole dell'insufficienza linguistica e soprattutto che «l'adoratore fanatico del logo astratto»⁷⁹ è già lì pronto a vedere il concetto dell'autoconcetto. Il filosofo siciliano prevede e risponde avvertendo del limite intrinseco dell'autoconcetto, che è anche la sua forma in quanto disposto al «dialettismo della vita spirituale»⁸⁰. L'autoconcetto, come logo concreto, è «la negatività del concetto determinato. Per cui se esso è questa carta, non è questa carta: se è questa penna, non è questa penna: se è questa tavola, non è questa tavola; ed è, parimenti, negando di essere questa stanza, e *la città* in cui essa è, e la terra, e tutta questa infinita natura nel cui sistema, – che è un concetto solo –, *è questa carta sui cui io scrivo*: e su cui non potrei scrivere, se già non la vedessi; né poterla vedrei, *se nell'atto per cui la veggo io non mi facessi, e non fossi questa carta* [carta tagliata, *n.s.*]»⁸¹

Il concreto gentiliano non è altro dall'astratto, dal concetto, ma è il concetto legato ad una vita consapevole di sé in quanto vita, consapevole quindi della sua finitezza e perciò in divenire, come reale *Sich-Begreifen*. Ciò che rimane all'esterno della coscienza della finitezza è gioco forza l'astratto, ma non quale coscienza della coscienza della finitezza che pre-vede il proprio oggetto⁸² o vi specula sopra, bensì come l'atto medesimo che, nel farsi vita o *autoconcetto*, svuota dall'interno, in quanto non ha nulla al proprio esterno, il proprio essere concetto, e perciò si taglia all'interno

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ivi*, p. 57.

⁷⁶ *Ivi*, p. 59.

⁷⁷ *Ivi*, p. 153.

⁷⁸ *Ivi*, p. 242.

⁷⁹ *Ivi*, p. 170.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ivi*, p. 166.

⁸² Così interpreta G. Sasso, *Filosofia e idealismo*, cit., p. 177.

divenendo *altro*⁸³. L'astratto coincide con l'aporia che sopra abbiamo rintracciato, la quale viene giocata da Gentile come combustibile che nella sua impossibilità fa ardere il concreto: «a quel modo stesso che a mantenere acceso il fuoco che distrugge il combustibile, occorre che ci sia sempre il combustibile, e che questo non sia sottratto alle fiamme divoratrici, ma sia effettivamente combusto»⁸⁴.

Nonostante Gentile collochi Platone nella sfera del logo astratto, c'è da chiedersi se l'astratto gentiliano, come combustibile del concreto, non vada in realtà a recuperare, oltre la tela-metafisica dell'Io, la sterilità a cui Socrate fa riferimento per significare la propria arte maieutica⁸⁵. Certo, Socrate dice che il dio gli ha impedito di generare⁸⁶, e su questo, solo apparente, intellettualismo Gentile ha costruito la propria critica a Platone, soprattutto in riferimento ad un divenire e ad una negazione che sarebbero solo ideali⁸⁷. Ma ciò che a ben vedere è sterile non è Socrate che attua il dialogo con Teeteto, non è il *logos* nella sua attualità pensante che coinvolge i due interlocutori, ma la possibilità di arrestare e persino iniziare il *logos* – di decretarne la rottura, come se ci si trovasse in qualche punto concluso e privo di dialogo, in un “momento di vita strozzato”⁸⁸. Socrate rivela ad un Teeteto in preda alle “doglie” di essere figlio di Ferenate, e si premura che il giovane non vada a svelare in giro l'arte maieutica che a breve gli consentirà di “partorire”. Socrate stesso, infatti, si è sempre preso cura di tenere nascosta l'arte insegnatagli dalla madre⁸⁹. Proprio qui, nell'aporia di un dialogo che rimane nascosto (interiore), possibile e non attualmente dialogante, e tuttavia sempre sul punto di dialogare e di riconquistare la scena (esteriore), Socrate ci sta forse dicendo che quel nascosto è l'inoggettivabilità del *logos*, ma non come ciò che ha nell'Idea la propria luce di riferimento, bensì quale *logos* inoggettivabile perché lo si sta praticando nel dialogo. La cura del nascondiglio interiore del *logos* è la pratica esteriore e luminosa del *logos*. L'originario che si trova all'esterno del *logos*, come “astratta” e immobile condizione dal *logos*, non è null'altro dal *logos*, ma è proprio e solo il *logos*, la prassi pensante, nel suo più interiore, potente ed attuale esercizio.

⁸³ U. Spirito, *Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze, 1969, pp. 230-231 rintraccia nel pensiero di Gentile «due attualismi», l'uno astratto, in cui «la realtà è definita una volta per sempre», l'altro concreto, «che supera ogni definizione e nega che l'atto possa definirsi». Alla luce del rapporto tra astratto e concreto da noi configurato, crediamo che i “due attualismi” in realtà divengano, proprio nel loro divenire, l'attualismo.

⁸⁴ G. Gentile, *Sistema di logica*, vol. I, cit., p. 150.

⁸⁵ Cfr. Platone, *Teeteto*, intr. di S. Natoli, saggio critico di D. Spanio, testo originale a fronte, Feltrinelli, Milano, 2005, 149c

⁸⁶ *Ivi*, 150b

⁸⁷ Sulla critica di Gentile a Platone cfr. soprattutto i primi due paragrafi de *Il metodo dell'immanenza* (1913), in G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit. pp. 198-202.

⁸⁸ Per una difesa di Platone dalla critica idealista, ovvero Hegel, e per un rovesciamento di tale critica da Platone verso Hegel, cfr. G. Duso, *Hegel interprete di Platone*, Cedam, Padova, 1969.

⁸⁹ Platone, *Teeteto*, cit., 148e-149a

3. *Filosofia politica come critica dello Stato*

Torniamo ora al saggio *Politica e filosofia*. Ne avevamo interrotto la lettura sul problema della filosofia, a partire dal quale Gentile annunciava di voler porre anche il problema politico. Abbiamo visto, tramite l'ausilio dei testi teoretici del filosofo siciliano, che la filosofia è atto del pensare e che l'atto, per pensare, deve necessariamente bucare se stesso e conferirsi uno statuto al contempo etico. Tra il secondo e il sesto paragrafo, Gentile affronta la questione della personalità e della storia, che costituiranno l'oggetto rispettivamente della prima e della terza parte della nostra tesi. Ora, alla luce del logo concreto, che è «non concetto di una realtà presupposta, ma concetto della realtà che si realizza appunto perché si concepisce»⁹⁰, dell'atto del pensare che buca la tela e si «vede» oltre il buco come atto etico intrinsecamente relazionato allo *spazio*, tale spazio pensante ha il suo luogo privilegiato nella *politica*. Gentile infatti scrive che o si torna a «filosofare all'antica» e diviene legittimo «disinteressarsi (come si dice) della politica; ma allora è inevitabile a chi è logico il ritorno al vecchio naturalismo»; oppure nel «mettersi in regola col progresso critico del pensiero», la filosofia «che non sia affiatata con la vita, cioè con la vita del proprio tempo e del proprio paese, che è a ciascuno la vita onde si vive la vita universale, è una cosa priva di senso»⁹¹. In linea con i punti d'inizio e di fine del logo astratto, Gentile individua il *disinteresse* della filosofia rispetto alla politica in Aristotele, secondo cui gli uomini sentono la curiosità del sapere solo dopo aver «provveduto alla necessità della vita», e in Hegel, che «fissa lo stesso concetto nella splendida immagine dell'uccello di Minerva, che spiega il volo al crepuscolo, quando il giorno è venuto al termine»⁹². Il principio *primum vivere, deindi philosophare* è ciò che rende sterile il rapporto tra filosofia e politica.

La sfera politica a cui la filosofia come logo concreto deve relazionarsi è lo Stato, e mostreremo l'intrinsecità che Gentile determina di tale rapporto nel primo capitolo della Parte seconda della tesi. Gentile avverte che il divenire *vivo* e *cittadino* del filosofo non comporta «fare il politicante oltre che il filosofo; e presentare la propria candidatura alla prima occasione»⁹³. Tale è «l'interpretazione volgare»⁹⁴, la quale immagina «un'apoliticità del pensiero»⁹⁵ e crede che il filosofo per essere politico debba smettere di pensare, sul presupposto che il politico sia ridotto ad un piano che non pensa, a procedura elettiva per le legittimazione del rappresentante di turno. Il filosofo si rapporta invece alla politica allo stesso modo di come il logico fa la logica, quella logica concreta attraverso

⁹⁰ G. Gentile, *Politica e filosofia*, cit., p. 152.

⁹¹ *Ivi*, p. 153.

⁹² *Ivi*, p. 145.

⁹³ *Ivi*, p. 153.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ivi*, p. 151.

cui l'atto logico, per essere tale, si taglia nel centro e *diviene* atto etico. Per filosofo che sia, secondo Gentile il filosofo «non cesserà mai di essere *cittadino* della sua patria; e di sé perciò *egli non potrà dire mai di avere cognizione, se non studia se stesso nel sistema*, con cui fa un tutto, e per cui veramente è reale, nella storia; e però nello Stato»⁹⁶. Il filosofo si rapporta alla politica nel conoscere se stesso in rapporto al sistema politico, conoscenza che non ha ad oggetto l'individuo-filosofo o lo spirito considerato «astrattamente»⁹⁷; il rapporto tra filosofo e politica non è empirico, non è l'individuo ad entrare in contatto con la politica da cui sarebbe *ab origine* distinto. Proprio perché il filosofo attua lo spirito nel concreto atto del pensare, bucando se stesso e vedendosi in rapporto ad altro senza che il vedere renda *pensato e divenuto* il rapporto, *l'oggetto filosofico-politico dell'attualismo diviene il rapporto tra atto del pensare e politica*. Ad avviso di Gentile, quindi, che la filosofia si rapporti alla vita politica, significa che l'atto del pensare si determina all'interno del “paese”, o, se si preferisce, “spirito oggettivo” o “esserci”; e situandosi in tale «individualità storica» in atto, perviene all'«universalità del concetto»⁹⁸ di politico. Rintracciare il *telos* del politico nel pensare comporta dunque per Gentile non che la politica divenga vittima di speculazioni teoriche che negano il finito, o che un individuo-filosofo debba secondo necessità incontrare un movimento politico; semmai, che la politica concreta è quella che *si pensa* e *si critica* dall'interno, e in tale critica si fa anche *etica*⁹⁹.

A questo punto Gentile osserva che nel determinare il rapporto tra filosofia e politica a partire dalla filosofia, egli ha anche determinato quello tra politica e filosofia, a partire dalla politica. Se il fine dell'atto del pensare è la politica, il fine della politica è l'atto del pensare. Allora, egli ha altresì determinato lo statuto della filosofia politica dell'attualismo. Essa è analitica – conoscere il rapporto tra pensare e politica – e contemporaneamente sintetica – costruire il rapporto tra politica e pensare. A tal proposito, il filosofo siciliano sostiene che la propria filosofia politica, contemporaneamente teoria e prassi, differisce da «quella forma intellettualistica del pensiero antico, che faceva della vita un antecedente del pensiero, anche quando, come nella *Repubblica* di Platone e nello stesso scritto kantiano *Per la pace perpetua*, si proponeva di agire sulla vita»¹⁰⁰. Dall'idea di giustizia *pensata* da Platone – ed è sintomatico che Gentile non “accusi” il dialogo socratico – fino al giusnaturalismo di

⁹⁶ *Ivi*, p. 153, corsivo nostro.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ivi*, p. 154.

⁹⁹ Ed eccoci alla differenza tra la nostra interpretazione di tali passi e quella, oltre che di Sasso sul punto della neutralizzazione del finito ad opera della filosofia, di A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., p. 363, il quale sostiene che in ragione del rapporto tra filosofia e politica appena determinato, «Gentile vede la sua filosofia come la coscienza critica di una forza politica che ancora non c'è, ma che egli spera debba venire», e che sarebbe il movimento capeggiato da «Mussolini». Il fraintendimento deriva dal fatto che Del Noce contestualizza e profetizza lo scritto *Politica e filosofia* rispetto a ciò che sarà, il rapporto tra Gentile e il fascismo, e non a *ciò che è*, vale a dire il movimento di pensiero politico che emerge dalla questione teoretica del rapporto tra astratto e concreto.

¹⁰⁰ G. Gentile, *Politica e filosofia*, cit., p. 153.

Kant si affermerebbe una filosofia politica «metafisica»¹⁰¹, che scoprirebbe un'idea-fatto «nel fondo della sua intelligenza»¹⁰², astratta dalla storia in atto. Non è sufficiente, per Gentile, che il pensare agisca *sulla* vita, ponendosi a governo della *polis* – sia esso reale od ideale – o consigliando lo Stato. L'atto del pensare, come logo concreto, deve «agire dentro»¹⁰³ la vita politica, in un'immanenza critica e laterale, facendo sì che il politico trovi in se stesso le proprie categorie pensanti ed agenti. Solo così il politico *si pensa e diviene etico*.

Un modo anti-metafisico di pensare il politico è invece rappresentato per Gentile dal «materialismo storico con la sua dottrina della lotta di classe»¹⁰⁴. L'oggetto politico del materialismo storico è la storia in atto, per cui «la classe lavoratrice si schiera contro quella detentrica dei mezzi di produzione, non perché questo sia il dovere, e né anche perché *naturalmente* sia portata a questa lotta »¹⁰⁵. Marx si pone nel, ed esercita il, taglio della tela del Capitale, a prescindere da considerazioni moraliste o spontaneiste. Se la lotta fosse un puro *sollen* o si riducesse ad un'azione immediata, «il *Manifesto* non avrebbe senso; e sarebbe sciocco il grido da esso lanciato ai proletari di tutto il mondo: *Unitevi!*»¹⁰⁶. La lotta di classe incarna una volontà, un progetto politico determinato, che non nasce arbitrariamente su un'idea astratta di giustizia, o su un «pensiero sovrapposto alla realtà»¹⁰⁷, ma è *pensiero*. La sintesi politica della classe lavoratrice si fonda sulla «realtà stessa»¹⁰⁸, ovvero è la realtà che risulta dall'analisi dell'oggetto preso in esame da Marx. L'analisi marxiana *scopre* che tra lavoro e capitale è in atto una lotta, e la *scoperta* contemporaneamente *partorisce* la sintesi, nella misura in cui l'oggetto analizzato non è nulla di inerte, ma, appunto, un processo storico attuale, *tagliato*. Gentile intravede nella filosofia della lotta di classe i requisiti che egli ha appena richiesto ad una filosofia politica concreta: la coincidenza del momento analitico e del momento sintetico. Così la sintesi «si realizza mediante la coscienza di sé»¹⁰⁹, attraverso l'analisi che pone la coscienza nei suoi rapporti reali, e *si fa* quindi *coscienza politica*. Senza questa coscienza «la lotta di classe diventa un'utopia, invece di essere, com'è stata nell'ultimo mezzo secolo, una delle parti più vive della storia»¹¹⁰.

Nel saggio *Politica e filosofia* Gentile si propone però di combattere il materialismo storico, ma non da un punto di vista meramente politico – come la rivista ospitante, di marca nazionalista, avrebbe potuto suggerire – bensì filosofico. Infatti, Gentile considera il materialismo storico «una

¹⁰¹ *Ivi*, p. 155.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 156.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

filosofia avente una grandissima importanza storica proprio perché fu anche una politica»¹¹¹. Il materialismo storico va quindi vinto «con una filosofia, realistica com'esso, anzi più realistica»¹¹². Il “realismo” di cui il materialismo storico ad avviso di Gentile manca e lo rende pertanto una «filosofia insufficiente»¹¹³, concerne proprio lo statuto del pensiero in rapporto al politico. Vedremo che per Gentile, una volta collocatisi nel punto in cui emerge l'originario come prassi, allora non ha più senso concepire la *umwlezände Praxis* – che compare nella seconda delle *Tesi su Feuerbach* di Marx – come “prassi rovesciante” o “rivoluzionaria”, non ha più senso rompere un *continuum* temporale, il quale può essere rotto solo sul presupposto di essersi collocati al di fuori dell'originario come prassi, di aver intellettualizzato per negazione ciò che si vuole rompere. Nell'abisso della prassi si dà una *continuità assoluta*, la prassi ritorna sempre su se stessa e perciò essa è “prassi rovesciata” o “prassi che si rovescia”, rispetto a cui non si danno epoche storiche presupposte come rotte le une dalle altre nella loro individualità, né, sul presupposto *esemplificativo* di rotture passate, è possibile rompere il presente e renderlo un distinto a fianco delle altre epoche, se non innescando una dinamica storicista, un'astrazione tra un piano “passato” da circoscrivere con l'occhio dell'intelletto e un piano “nuovo” da volere con quello della volontà. Fin dalla *Filosofia di Marx* Gentile vede una *continuum* «non interrotto mai dacché è incominciato il nostro vivere in società, vale a dire dacché siamo uomini, – non essendovi, come s'è constatato dalla sociologia, né potendovi essere, come già innanzi s'era detto dalla filosofia, *uomini senza vincoli etici*»¹¹⁴.

Abbiamo già evidenziato che per Gentile la filosofia, per essere viva e reale, deve entrare in rapporto con «la vita storica dello Stato nella sua dinamicità: ossia quella politica che sola è propriamente reale»¹¹⁵. Perciò l'attualismo si aggancia al reale nella misura in cui diviene «la coscienza critica» dello «Stato»¹¹⁶, parallelamente a come il marxismo nella lettura gentiliana è la coscienza critica del Capitale. Considerato lo Stato quale oggetto politico reale, il solo che *diviene*, esso non può più essere accettato in modo a-critico, come un dogma immobile. Lo Stato ha bisogno dello «svolgimento»¹¹⁷ che solo la filosofia critica può conferirgli, non perché questo sia un dover essere, ma perché è lo Stato compreso dal pensiero ad essere il politico pensante. Lo Stato di Gentile si pensa come l'appercezione originaria del politico, spogliato dei residui noumenici – individuo e nazione – funzionali al costituirsi di uno Stato dogmatico. Lo Stato è la tela politica tagliata, che si fa etico nell'atto che si pensa e si crea, e perciò si struttura eticamente tagliandosi.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ G. Gentile, *La filosofia di Marx* (1899), Le Lettere, Firenze, 2003, p. 16-17, corsivo nostro.

¹¹⁵ G. Gentile, *Politica e filosofia*, cit., p. 156.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ivi*, p. 157.

La statualità di Gentile differisce dalla «vecchia parte liberale»¹¹⁸, in quanto questa si risolve in «articoli di fede»¹¹⁹ assunti in modo irriflesso. Il liberalismo, a partire dalla concezione giusnaturalista della contrapposizione puntuale e frontale individuo-Stato, libertà-potere, nella prospettiva gentiliana rende lo Stato un politico *dogmatico*. L'attualismo come *critica dello Stato* aderisce pertanto ai concetti della politica moderna, ma per fluidificarli dal loro essere presupposti e per mostrare che nel pensare *attualmente* cosa sia individuo, Stato e storia, emerge l'originario come *prassi*. E' solo «col risalire sempre fino ai principii e sottoporre ad esame le radici più profonde delle nostre convinzioni», è solo col barrare le opzioni aporetiche e col confinare il pensare in ciò che sembrerebbe inattingibile, che può «un pensiero generare una fede»¹²⁰. La *fede creatrice* di Gentile è nello *Stato*.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*

PARTE PRIMA

Personalità ed educazione: oltre i fondamenti del contratto sociale

Capitolo 1. La personalità e la questione del linguaggio

1.1 *La parola come mezzo e la parola eterna. "Personalità"*

Nel suo importante studio su Gentile, Salvatore Natoli ha messo in luce che l'attualismo, se da un lato giunge a concepire l'io come accadere, *e/venire* del mondo, spingendo così il pensiero fino all'evanescenza e alla soglia del superamento del soggetto moderno¹, dall'altro non compie sino in fondo tale passo e rimane contratto nello spazio potenziale tra soggetto trascendentale e *Dasein*: «l'atto, come *idea speculativa*, dice il mondo come evento; ma questo è proprio ciò che Gentile non dice»². Il limite che ad avviso di Natoli impedirebbe al filosofo siciliano di porsi *oltre la linea* del soggetto è rappresentato dal *deficit* linguistico dell'attualismo, anzitutto nel senso che Gentile non si sarebbe posto il problema d'inventare un nuovo linguaggio per svincolare l'atto dall'autocoscienza³. L'osservazione di Natoli non si limita però a riscontrare in Gentile un'insufficienza, diciamo così, tecnica del linguaggio, se è vero, appunto, che è strutturalmente che l'io gentiliano rimarrebbe irretito nell'autocoscienza, intesa come condizione formale del mondo che pre-vede e fonda il divenire del mondo⁴. Il rimprovero a Gentile circa la mancanza di creatività linguistica può quindi essere letta come una critica che investe nell'intrinseco il rapporto tra soggetto a linguaggio, nonostante Natoli non espliciti in questi termini la questione.

In effetti in Gentile sono costantemente presenti degli slittamenti terminologici, che rendono poco determinabile la griglia concettuale attraverso cui il filosofo siciliano pensa gli "oggetti" del proprio discorso. Basti pensare alle due questioni più scottanti: quella, appunto, del soggetto, e quella dello Stato. L'attualismo, in linea con l'idealismo assoluto di Hegel, si fa carico di superare l'astrazione tra soggetto e oggetto, individuo e Stato; tuttavia, nel momento in cui nomina il *rapporto* pone sul piano della relazione, che dovrebbe differenziarsi come concreto dai termini astratti, ancora uno dei due termini: soggetto e Stato. In questo senso, il soggetto "individuale" e "collettivo" di Gentile sembra trovarsi ancora fermo al di qua dell'unità dialettica di sostanza e soggetto, determinata da Hegel al fine di superare sia l'individualismo hobbesiano e del diritto naturale, sia le "filosofie della

¹ Cfr. S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, cit., pp. 22-51 e 91-111; S. Natoli, *Evanescenze dell'io. Note per una rilettura dell'attualismo*, in *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, a cura di M. Ciliberto, Riuniti, Roma, 1993, pp. 243-274.

² S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, cit., p. 48.

³ *Ivi*, p. 92.

⁴ Sulla non piena identificazione dell'io gentiliano con la molteplicità diveniente, cfr. anche il ricco studio di D. Spanio, *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, pref. di E. Severino, Il Poligrafo, Padova, 2003.

riflessione” di Kant e Fichte⁵. Il vortice espositivo in cui Gentile fa risucchiare la sostanza etica, presenta uno Stato il cui termine di riferimento sembra essere costituito da un individuo astratto, rispetto al quale lo Stato non può che sovrapporsi in modo estrinseco. Nella Parte Seconda del nostro lavoro mostreremo che anche in Gentile si dà un’articolazione della *Verfassung*, che destituisce di senso l’astrazione e l’assolutizzazione di individuo e Stato, le cui “radici etiche” sono rappresentate dalla scuola, più che dalla famiglia, e da una accezione di corporazione che tocca il concreto nell’essere attraversata da eccedenze “individuali” e “sindacali” e nel non ridursi quindi all’*uno* giuridico.

Per tornare alla questione del linguaggio, il filosofo siciliano non vi dedica una trattazione sistematica. Occorre però evidenziare che in un capitolo del *Sommario di pedagogia* Gentile si sofferma sul linguaggio in termini che a nostro avviso diventano interessanti, se assunti nella prospettiva della *Riforma della dialettica hegeliana*. Gentile ha dei buoni e certamente ovvi argomenti per non dare importanza al “feticcio della parola”. Le parole non assumono un grande peso specifico, coincidendo per lui la realtà con l’atto del pensare, che fluidifica i nomi e le idee in una diveniente ed attuale *koinonia*. Le parole sono dei «mezzi di comunicazione»⁶, isolare le quali dal discorso in cui le si impiega, porta a farsi «irretire nelle maglie del linguaggio meccanicisticamente analizzato»⁷. Dire, ad esempio, “evento” senza tessere dall’interno una rete concettuale che sorregga la parola, non garantisce affatto, com’è ovvio, da uno smarcamento dall’autocoscienza. Quand’anche la parola fosse utile per “rendere pubblico” il concetto, essa dovrebbe immediatamente essere riattraversata dall’atto del pensare, al fine di mostrare il proprio statuto differenziale. La parola quale pensato – sia anche una legge positiva o una costituzione scritta, come vedremo – funge in Gentile da simbolo del processo esaurito del movimento pensante, creando uno spaccato surrettizio tra sé e il divenire del pensiero; surrettizio, nel presupporre di aver effettivamente esaurito il processo. Questo divenire, astratto rispetto al divenuto, esprime una storia presupposta, non più attuale, di cui il nome è appunto il riflesso, per così dire, irriflesso, non consapevole di sé, ovvero non consapevole della sua stessa storicità. Ciò che rimane come presupposto rispetto alla parola si materializza in una cosa, la quale può appellarsi ad una specifica parola solo portando avanti un’identità, a cui la parola dovrebbe corrispondere⁸.

⁵ Sulla contemporanea critica di Hegel all’individuo e all’Io quali matrice del rapporto con lo Stato, Cfr., G. Duso, *La critica hegeliana del giusnaturalismo nel periodo di Jena*, in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, cit., pp. 311-331.

⁶ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica* (1913), I, vol. I, *Pedagogia generale*, Sansoni, Firenze, 1982⁵, p. 62.

⁷ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), III, Le Lettere, Firenze, 1987⁷, p. 25.

⁸ Cfr. G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, cit., p. 64.

Ad avviso di Gentile, la «parola, quale i grammatici la studiano (o piuttosto, credono si studiarla), quasi membro per se stante dell'organismo linguistico, suona viva e preta del suo significato, nella funzione che le è essenziale, soltanto nel contesto di un discorso»⁹. La sola «parola» che possa essere considerata nella sua unicità ed «astrattezza», ovvero non come funzione che si relaziona ad altro da sé per costituire un discorso, è «la parola eterna, il linguaggio umano»¹⁰: oltre l'essere in atto di questa «parola» non si dà altro che non ribadisca l'intranscendibilità del linguaggio umano. Sotto questo aspetto, Gentile ricorda l'avvertenza di Humboldt, secondo il quale «la lingua vera non è *εργον* (*opus*), ma *ενέργεια* (opera): non è il risultato del processo linguistico, ma appunto questo processo, che è sviluppo in atto»¹¹. Il concreto della parola si mostra nello svolgimento di un discorso, astraendo dal quale essa perde il proprio carattere spirituale, conformandosi ad una «natura», ad un *opus* che più non parla. Gentile considera *eterno* l'essere in atto della parola in quanto oltre la connessione delle parole a formare un discorso non si dà il superamento del linguaggio nella riflessione «muta» del monologo logico. In questo senso il linguaggio nella sua attualità non trova un esterno in cui superarsi, ma nel proprio massimo dispiegamento si contrae in sé per riprodurre l'essere in atto e pensante del linguaggio.

L'atto puro gentiliano non è il pensiero svestito di ogni corporeità, ma è il corpo – oltre che più propriamente fisico, un testo, una lezione, una pratica, una *societas* – nella sua attività pensante. Se è vero che nel *Sommario di pedagogia* il capitolo dedicato al linguaggio si pone al di qua del capitolo dedicato allo spirito come attività universale¹², occorre precisare che la successione cronologica anzitutto non esprime la verità del tempo dell'articolazione dell'attività dello spirito. Lo spirito, infatti, se è il risultato, è anche ciò che fin dall'inizio regge la sensazione, la percezione, la rappresentazione, il linguaggio, il concetto, la volontà. Inoltre, in Gentile lo spirito non «risulta» al modo hegeliano, in quanto, a ben vedere, «non risulta». Il linguaggio come grado dello spirito sembrerebbe indicare un *momento* che deve superarsi nell'oggettivazione spirituale. Se però teniamo presente lo statuto della *Riforma della dialettica hegeliana* del 1913, possiamo leggere in altro modo la scansione interna che *conduce* allo spirito, esposta nel *Sommario di pedagogia*. Ogni grado o momento, se assunto nella sua attualità, non ha oltre se stesso il piano entro cui ricomporsi, non è cioè un «inizio di vita strozzato», ma esplica la propria verità nell'essere in atto del momento. Gentile sostiene che anche la logica hegeliana è «un frammento o un momento della eterna deduzione, in cui consiste la storia non pure del pensiero, come s'intende comunemente, ma del

⁹ *Ivi*, p. 56.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 20.

¹² Cfr. G. Gentile, *Sommario di pedagogia*, vol. I, cit., pp. 94-106.

mondo»¹³. In questo senso, lo spirito che completa l'articolazione del *Sommario* nega e supera i vari momenti solo dal punto di vista dell'astratto. Nel concreto, anche lo spirito – così come l'Io, il soggetto, l'autocoscienza – è un'immagine per *dire* il costitutivo movimento del pensare, che tuttavia non può frenarsi in quel pensato. La chiusura circolare dello spirito, in Gentile esprime il momento astratto; il concreto, invece, si dà nell'attualità viva di uno spirito che si *trasfigura* nelle proprie determinazioni, e in tale aderenza non trova un *fondo* su cui poter far leva per costituire la propria oggettivazione: «la cognizione, in verità, come tutto quello che possiamo pensare, non è tutta d'un modo, ma si sviluppa attraverso infiniti gradi di perfezione, senza essere mai perfettissima. In tutti i suoi gradi si muove, per dir così, dentro l'interno delle cose; ma nel suo progressivo svolgimento penetra sempre più addentro, e si muove quasi in un interno sempre più profondo»¹⁴.

Allora, il *momento concreto* del linguaggio trova la propria verità né nel “feticcio della parola” né nel “feticcio del concetto”, ma nell'essere in atto del linguaggio. I termini del discorso di Gentile non vanno pertanto caricati di tecnicismo, a partire proprio da quello di “uomo”, che in Gentile si pone quale punto d'incrocio tra l'individuo e lo Stato, tra il soggetto individuale e il soggetto collettivo. Per cogliere il proprio della riflessione di Gentile è indispensabile non presupporre il testo; occorre invece rompere i vortici in cui esso si avviluppa e ricomporre la trama al di sotto delle parole dell'attualismo, sconfinando lo spazio in cui una determinata questione viene di volta in volta trattata. Gentile sostiene che «anche l'analfabeta, anche il sordomuto hanno, ciascuno a suo modo, un linguaggio»¹⁵. Ecco, per cogliere il linguaggio gentiliano oltre le parole, dobbiamo considerare Gentile come se fosse un analfabeta rispetto a noi, e noi degli analfabeti rispetto a Gentile: entrambi, in questo senso, analfabeti rispetto alla “parola eterna”, che chiede di essere riattraversata e ri-creata oltre le sue cristallizzazioni.

Ci si può tuttavia chiedere il motivo per cui il filosofo dell'attualismo non abbia rinnovato il proprio apparato linguistico, dato che le parole non corrispondono alla *cosa*. E' lo stesso Gentile, quasi a prevenire l'obiezione, a rispondere: «perché io che parlo ho una storia dietro di me, o meglio dentro di me, e sono questa storia»¹⁶. Gentile si colloca all'interno di una tradizione idealista e, seppur si proponga di trasfigurarla in un'attualità costitutivamente in divenire, nutre *fede* nel pensare – così come nel *principio* dello Stato – e si sente come costretto a dire Io, quasi per costringere l'interprete a non dare per “pensato” l'Io dell'attualismo, e a vincolarlo ad una pratica pensante che non si soffermi sulla parola. Ma il problema si riapre, in ragione dello statuto

¹³ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 13.

¹⁴ G. Gentile, *Sommario di pedagogia*, vol. I, cit., p. 5.

¹⁵ *Ivi*, p. 57.

¹⁶ *Ivi*, p. 65

gentiliano della parola: «Nulla, del resto, vieta che ci si cavi il gusto di crearci un proprio gergo, che è anch'esso un linguaggio: e chi ha una ragione di crearselo, se lo crea»¹⁷.

Possiamo ora introdurre la questione di *chi* abita la politica di Gentile in questi “termini”: «Ogni uomo, si badi bene, non è per natura uomo. Nessuno di noi è niente: e per essere uomo non significa godersi una prerogativa naturale, o magari serbar pura e intatta la dignità della nascita. Essere uomo importa un'attività positiva»¹⁸. Gentile dà per scontato che sia l'uomo ad abitare la politica, ed in effetti sembra difficilmente contestabile la “banalità” pronunciata da Aristotele per cui né animali né dei agiscono politicamente¹⁹, salvo evidentemente precisare cosa si intenda per uomo. La definizione già ci dice, spingendola un po' oltre, che l'uomo gentiliano non possiede alcun diritto naturale dal momento che non può essere pensato come un'identità, essendo appunto “niente per natura”. Gentile impiega per lo più i termini di soggetto, persona, personalità per criticare il diritto per natura dell'uomo. Dal canto nostro, per simboleggiare l'uomo di Gentile optiamo per il termine personalità. L'impiego di tale parola si spiega, oltre che per un raffronto suggestivo a quella di singolarità, soprattutto perché Gentile la usa nei due punti in cui la sua critica alla logica del giusnaturalismo si struttura, ossia nella prassi educativa e nella sovranità dello Stato.

E' facile comprendere che la poca attenzione di Gentile per la determinazione linguistica, sopra evidenziata, emerge proprio in riferimento da un lato al significato che la parola persona assume nella tradizione teologico-cristiana, di cui Gentile non può accettare il presupposto “dogmatico”, dall'altro al concetto che la parola persona veicola nel giusnaturalismo moderno²⁰, di cui Gentile non accetta il presupposto “materialista”. Il problema è quindi tutto interno a Gentile. L'impiego gentiliano del termine persona o personalità per definire l'uomo, oltre che, come vedremo, la “legge fondamentale” dello Stato, non può che richiamare alla mente la persona quale struttura portante del rapporto tra individuo, persona naturale e persona civile, o rappresentante, in Hobbes. D'altro canto, nell'avvalersi della persona in altro modo rispetto a quello hobbesiano, Gentile può essere accostato alla prospettiva del personalismo cristiano del '900, che rimanda alla trascendenza di un Dio-persona per fondare il rapporto interpersonale, accostamento che troverebbe negli sviluppi in direzione cattolica di alcune figure della scuola gentiliana una prova, diciamo così, indiretta²¹.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica* (1914), II, vol. II, *Didattica*, Sansoni, Firenze, 1982⁵, p. 45.

¹⁹ Cfr. Aristotele, *Politica*, Laterza, Roma-Bari, 2005, 1253a.

²⁰ Sul mutamento del concetto di persona dal contesto medievale a quello moderno, legata alla questione rappresentativa, e su Hobbes quale suo momento decisivo cfr. H. Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis 19. Jahrhundert*, Dunjser & Humblot, Berlin, 2003⁴; trad. it., *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, intr. di G. Duso, trad. it., di C. Tommasi, Giuffrè, Milano, 2007, pp. 464-476.

²¹ Di “destra attualistica” parla A. Negri, *Giovanni Gentile. 2/ Sviluppi e incidenze dell'attualismo*, La Nuova Italia, Firenze, 1975, pp. 47-64. Sul legame tra attualismo e spiritualismo, cfr. *L'etica dell'idealismo: la filosofia morale*

Dal nostro punto di vista, la critica di Gentile all'individuo passa attraverso il costituirsi dell'autocoscienza, nel senso che ad avviso di Gentile un individuo presupposto all'io non riesce a pensarsi e un io presupposto all'individuo non riesce ad individuarsi. Tuttavia, l'autocoscienza e la volontà razionale non esauriscono la personalità gentiliana, nella misura in cui Gentile declina l'atto del pensare alla prima persona *plurale*. In numerosi punti della propria riflessione, Gentile si riferisce al soggetto e all'io nei termini di un *Noi*. Il *Noi* quale "soggetto" in Gentile non si sovrappone al singolo, neutralizzando in tal modo la sfera del particolare²², in quanto viene *scoperto* da Gentile nel contesto della impensabilità dell'individuo: è nell'assumere dall'interno il presupposto dell'individuo particolare che Gentile confuta la sua pretesa autosufficienza e mostra l'ulteriorità costitutiva dell'individuo, senza giustapporvi l'universale, sia esso un io pre-costituito, o un Dio-persona. Vedremo che il linguaggio e la realtà morale si pongono in Gentile come il piano *comune e creativo* che de-finisce intrinsecamente la personalità.

1.2. Critica alla persona naturale o individuo

Com'è noto, Hobbes definisce «*persona naturale*» colui che è artefice di azioni proprie, mentre «*persona fittizia o artificiale*»²³ colui che rappresenta azioni altrui. Il pensatore inglese impiega il termine greco *pròsopon* e la sua trasmissione latina *persona* con l'idea che chi rappresenti si comporti come l'attore sul palcoscenico, il quale si limiterebbe a recitare un copione scritto dall'autore, appunto dalla persona naturale²⁴. La maschera, da questo punto di vista, copre e rappresenta l'identità della persona naturale, nella conformazione di azioni ben identificabili, così che è possibile distinguere il "mio" dal "tuo", di cui la persona sarebbe in pieno possesso²⁵. La persona naturale ha un referente assai prossimo, per non dire identico, vale a dire l'uomo che Hobbes colloca nello stato di natura e che connota col principio della «propria conservazione»²⁶ e a

italiana tra neohegelismo, actualismo, spiritualismo, a cura di G. Chimirri, Mimesis, Milano, 1999. Sulla vicinanza tra Gentile e la prospettiva personalista, Cfr. L. Stefanini, *L'entimema personalistico di Giovanni Gentile*, "Giornale di Metafisica", 1955, pp. 85-102. Per una lettura personalista del secondo Gentile, cfr. G. M. Pozzo, *La "persona" nella concezione gentiliana*, in "Humanitas", 1953, 10, pp. 1112-1116 e G. M. Pozzo, *Giovanni Gentile e l'umanesimo del lavoro*, Gallera, Castelfranco Veneto, 1989.

²² Per questo tipo di lettura cfr. A. Lo Schiavo, *La filosofia politica di Giovanni Gentile*, Armando, Roma, 1971, pp. 93-142; A. Lo Schiavo, *Introduzione a Gentile* (1974) Laterza, Roma-Bari, 2001⁴, pp. 61- 95; ed anche il più recente G. Marini, *Aspetti sistematici della "Filosofia del diritto" di Gentile*, in "Giornale critico della filosofia italiana", Maggio-Dicembre 1994, pp. 477-480.

²³ T. Hobbes, *Leviatano* (1651-1668), con testo inglese e latino, a cura di R. Santi, Bompiani, Milano, 2001, p. 265.

²⁴ Cfr. *Ibid.*

²⁵ Sull'individualismo possessivo cfr. C. B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese: la teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, trad. it. S. Borutti, introduzione all'ed. it., di A. Negri, Mondadori, Milano, 1982.

²⁶ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 203.

cui conferisce uno *jus ad omnia* quale struttura portante dello *jus naturale*²⁷. Il diritto a tutte le cose dell'individuo nello stato di natura si trova a suo agio nel diritto possessivo della persona naturale nello stato civile, incorporando entrambi un'identità di cui un altro individuo o l'attore dovrebbero solo prendere visione. Se nello stato di natura la visione dell'identità è minata per «l'assenza di impedimenti esterni»²⁸ quale matrice della libertà dell'uomo naturale hobbesiano, che lo pone in conflitto con ogni altro e lo fa *tremare* per l'eventualità della morte; nello stato civile, invece, la visione dell'identità è garantita, come a renderla non-mortale, dall'attuazione “positiva” della legge di natura, intesa «quale precetto o regola generale, escogitata dalla ragione per evitare che un uomo faccia cose che distruggano la sua vita»²⁹. Il rapporto tra visione “mortale” e visione “immortale” dell'identità evidenzia già di per sé la difficoltà del passaggio tra i due stati: se il civile deve porre rimedio al naturale, in quanto questo è segnato dal paura della morte a seguito dello *ius ad omnia* che non riesce a garantire la visione, il proposito fallisce all'origine, dal momento che ciò che scatena la paura per la morte persiste “anche” nello stato civile sotto forma di identità delle azioni della persona naturale.

Non è però questo il luogo per affrontare la questione, aporetica, del passaggio tra stato di natura e stato civile, così come lo statuto del *Commonwealth* di Hobbes³⁰. Qui ci interessa tenere presente la persona naturale hobbesiana, in modo da seguire la critica di Gentile all'individuo e mostrare che per il filosofo siciliano l'astrazione politica che vizia la logica giusnaturalista origina da una antropologia dell'uomo che lo identifica in termini, oscillanti e a somma zero, di «impulso (*conatus*)»³¹ passionale e di ragione matematica³². In questo senso, la persona naturale non ha la maschera dell'artificio al proprio esterno, come emerge all'inizio del sedicesimo capitolo del *Leviatano*, ma la trova in sé, ovvero è in sé astratta e incapace di azioni che siano concretamente proprie, dal momento che la maschera razionale prende solo visione di azioni sensibili identificate come altre.

Gentile matura la propria critica al sensismo già nel contesto degli scritti giovanili³³, in cui contesta la riduzione materialistica dell'essenza umana a natura fisica ed organica. Quello che in tale prospettiva ad avviso di Gentile viene meno è la concezione dell'uomo quale essere dotato di ragione, ma in gioco è, a ben vedere, lo statuto stesso della filosofia e la posizione di chi pensa.

²⁷ Cfr., *Ivi*, p. 213.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Su tutte queste dinamiche, cfr. A. Biral, *Hobbes: la società senza governo*, in *Il contratto sociale*, cit., pp. 51-100.

³¹ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 83.

³² Sulle difficoltà del rapporto tra passione e ragione in Hobbes, cfr. G. Fiaschi, “*Partly in the passions...partly in his reason...*”, in “Rivista elettronica della Società Italiana di Filosofia Politica” (www.sifp.it), settembre 2008.

³³ Cfr. G. Gentile, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento* (1898), XXV, Sansoni, Firenze, 1958³, pp. 3-42; G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit.

L'identificazione dell'uomo con l'universo sensibile, infatti, porta alla considerazione che «l'Io per l'appunto è il corpo»³⁴, con la conseguenza che la filosofia si trasforma in «un'antropologia fisiologica»³⁵, incapace di delineare un proprio assetto epistemico e quindi costretta a presupporre una molteplicità di *dati* difficilmente comunicabili. Da questo punto di vista, Gentile apprezza la critica formulata da Marx nelle *Tesi su Feuerbach* del 1845³⁶ al materialismo intuizionista, che si è limitato a concepire la realtà sensibile – così traduce Gentile dalla prima tesi – «soltanto sotto forma di *oggetto* o di *intuizione*; e non già come *attività sensitiva umana*, come prassi, e soggettivamente»³⁷. Marx mostra dall'interno del materialismo che la realtà non è il rispecchiamento di una serie di dati, ma emerge dalla produttività umana, e in questo senso il materialismo non ha ancora pensato la realtà “soggettivamente”³⁸. Il soggetto produttivo non va tuttavia rintracciato secondo Marx nel pensiero, come è proprio dell'idealismo, «che non sa nulla dell'attività reale sensitiva, come tale»³⁹, bensì, appunto, nella *sinnlich menschliche Tätigkeit*. Sono i bisogni che intrecciano l'uomo in quanto essere sociale, e non in quanto individuo isolato o meramente pensante, a costituire il soggetto reale dell'agire. La nota espressione presente in *Per la critica dell'economia politica*, secondo cui non è la coscienza dell'uomo a determinare il suo essere, ma è al contrario l'essere sociale che determina la coscienza dell'uomo, fa trasparire, per Gentile, l'identificazione marxiana di coscienza con individuo astratto, mentre, all'opposto, di essere sociale con reale attività sensibile.

Torneremo nel secondo capitolo sulla lettura gentiliana di Marx, in riferimento al rapporto tra pensiero e prassi. Quello che qui ci preme fissare è che con *La filosofia di Marx* Gentile dà avvio alla propria operazione filosofico-politica di sottrarre la coscienza, e più in generale l'attività pensante o Io, al ruolo di proiezione astratta di un'«attività originaria inconscia, che è la

³⁴ G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., p. 67.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Com'è noto, le *Tesi* furono pubblicate da Engels nella *Neue Zeit* nel 1886 e poi in F. Engel, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1888), Dietz, Stuttgart, 1895², pp. 59-62 (da cui Gentile traduce); trad. it., *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, trad. it., di P. Togliatti, Riuniti, Roma, 1969, mentre la traduzione delle *Tesi*, pp. 81-86, è di M. Rossi. Le originarie *Thesen über Feuerbach* si trovano ora in K. Marx-F. Engels, *Gesamtausgabe*, hrsg. Internationalen Marx-Engels-Stiftung, IV, 3, Akademie Verlag, Berlin, 1998, pp. 19-21

³⁷ G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., p. 69. Questo è l'incipit di Marx: «Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbach'schen mit eingerechnet) ist, dass der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form *des Objekts od. der Anschauung* gefasst ist; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*; nicht subjektiv», K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, cit., p. 19.

³⁸ Per F. Frosini, *La “filosofia della praxis” nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, in “Isonomia”, 2000, p. 20, Gentile traviserebbe, in senso idealistico, il significato del testo nel tradurre “soggettivamente” anziché in modo letterale con “non soggettivamente”. A noi sembra che sia proprio Marx ad intendere “nicht subjektiv” nel medesimo senso di “nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*”, altrimenti non si spiegherebbe la critica all'oggetto espressa da Marx con “nur unter der Form *des Objekts od. der Anschauung*”.

³⁹ G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., p. 69, ovvero: «Daher die thätige Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus – der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt - entwickelt», K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, cit., p. 19.

sensitiva»⁴⁰, la quale, invece, costituirebbe il reale criterio d'imputazione dell'essere sociale dell'uomo. Se con Marx s'inaugura lo statuto materiale, o economico, della politicità umana, Gentile intende anzitutto mostrare l'ineliminabilità del riferimento all'idea per pensare la politica; inoltre, e tenendo per valida l'indicazione marxiana per cui l'essere sociale si muove attraverso l'attività materiale della *sinnliche Thätigkeit*, egli si propone di configurare un rapporto intrinseco tra attività produttiva del pensiero e attività produttiva del senso: di pensare insomma ad una *coscienza sociale*.

Nell'ottica di Gentile, per quanto si provi a concepire «imbestiati gl'individui umani» – ridurli a mero corpo – non si riuscirà mai a privarli «dell'io, dell'autocoscienza»⁴¹. Il filosofo dell'attualismo precisa che l'autocoscienza, in quanto universale, non si trova all'esterno dell'individuo, come se fosse un riflettore ben piantato e immobile che illumina dal di fuori. «La luce – scrive Gentile – dev'essere sua, la sua intima mentalità, il centro stesso del suo essere; senza di che *ci sarebbe in lui un'autocoscienza* e, in generale, la cognizione; ma *egli non sarebbe autocoscienza*, né conoscerebbe»⁴². Qualora l'autocoscienza fosse presente in modo fattuale nell'individuo, come autocoscienza pura ed identica a sé, essa non sarebbe concreta. Il concreto dell'autocoscienza si dà nell'essere in atto dell'io, nel *diventare* pensiero dell'individuo, il che significa nel *parlare* e nel *praticare* l'autocoscienza.

Possiamo connettere l'esteriorità tra identità (particolare astratto) e maschera (universale astratto) della persona naturale, a cui sopra abbiamo accennato, ai tre aspetti, ognuno causa ed effetto degli altri, che Gentile rintraccia nella mappa di un pensiero dell'individuo: il nominalismo, la temporalità passata e la molteplicità assoluta.

Nell'ottica gentiliana, il nominalismo, più nella sua versione moderna che scolastica, s'inserisce nella disputa del *principium individuationis* negando statuto di realtà ad «un principio ideale che si media in più d'un individuo»⁴³, che tradisca l'immediatezza dell'individuo e lo includa in una *koinonia* dell'idea. Esso pensa gli individui privi dell'elemento universale, o meglio, tramite un universale che si fissa senza residui nella dimensione materiale e sensibile, fuori della quale l'universale non è altro che «puro nome»⁴⁴. Se critica il realismo nel punto in cui questo presuppone la consistenza di un universale rispetto all'individuo, il quale, perciò, «non può aggiungere nulla a quella realtà»⁴⁵, il nominalismo cade nel principio opposto, per cui reale diviene solo l'individuo. Di contro al principio d'individuazione del realismo, tutto spostato dal lato dell'universale, esso

⁴⁰ G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., p. 83.

⁴¹ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 71.

⁴² *Ibid.*

⁴³ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 68.

⁴⁴ *Ivi*, p. 69.

⁴⁵ *Ivi*, p. 70.

arriva a spiegare l'individuo in termini di genesi materiale e sensibile, privo di forma, rendendo impensabile l'individuo medesimo.

A questo proposito, il passaggio tra oggetto (*object*) e scienza (*science*) – attraverso le tappe intermedie di senso, nome e ragione – determinato da Hobbes nei primi cinque capitoli del *Leviatano* risulta emblematico per comprendere la griglia mentale con cui l'autore inglese legge l'individuo. Hobbes definisce il pensiero «rappresentazione o apparenza»⁴⁶ di un corpo materiale esterno, che preme sull'organo sensibile umano e provoca le sensazioni, demandando al nome il compito di restituire il significato universale di ciò che il pensiero ha appena registrato. Per Hobbes, infatti, «non esiste nulla di universale a parte i nomi, poiché ognuna delle cose nominate è individuale e singolare»⁴⁷. La rappresentazione del pensiero, così come la sua messa in serie in quanto «discorso mentale»⁴⁸, dà solo luogo ad un'immaginazione, ad una sorta di fraintendimento dell'identità del corpo, dal momento che essa ne fa emergere soltanto il residuo. I nomi, dal canto loro, che permettono il trasferimento dalla mente al «discorso verbale»⁴⁹, divengono strumento della ragione, la quale opera attraverso operazioni di addizione e sottrazione che vanno «dai nomi di tutte le parti al nome dell'intero (*whole*)»⁵⁰ e viceversa, al fine di dotare di significato i pensieri e risalire così al senso e al corpo esterno, quale contenuto su cui essa “ragiona”. Data l'identità del corpo esterno – come realtà che si presuppone integralmente – , ad avviso di Hobbes per giungere alla scienza non sono sufficienti i “mediani”, i quali «non sono che la conoscenza di un fatto che è una cosa passata e irrevocabile»⁵¹. La ragione ottiene la scienza «sforzandosi»⁵², compiendo un incremento in grado di ovviare al carattere residuale dell'immaginazione, incapace di cogliere l'oggetto nella sua integrità. Per riuscirvi, la ragione estende il fatto passato negli altri tre momenti temporali, così che «quando cause simili si trovano alla nostra portata sappiamo come far loro produrre gli stessi effetti»⁵³. Risulta però evidente che il risultato della ragione, la scienza, differisce dal corpo esterno solo per un incremento di quantità, il che significa che non differisce affatto. Dal momento che il corpo esterno non riesce ad essere colto da ciò che precede la scienza, quello che Hobbes estende o è la mera rappresentazione residuale del corpo, oppure il corpo nella sua identità. In entrambi i casi la scienza smarrisce lo “sforzo” che il pensatore inglese le ha richiesto per essere tale. Hobbes sembra non essere consapevole di presupporre l'identità del corpo e di riporla *sic et simpliciter*.

⁴⁶ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 3.

⁴⁷ *Ivi*, p. 53.

⁴⁸ *Ivi*, p. 37.

⁴⁹ *Ivi*, p. 51.

⁵⁰ *Ivi*, p. 67.

⁵¹ *Ivi*, p. 77.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

Alla luce di ciò, Gentile sostiene che il mondo sensibile e corporeo del nominalista se da un lato rivendica maggior concretezza a confronto con le ipostatizzazioni del realista, dall'altro diviene «non intelligibile»⁵⁴. La forma universale che consentirebbe di renderlo pensabile, s'identifica invece con «la forma data *hic et nunc*»⁵⁵, ossia si saturata nello spazio-tempo dell'individuo particolare. L'individuo non può nemmeno essere intuito, perché occorrerebbe per lo meno una forma universale (categoria) dell'intuito, che si differenzi dal qui ed ora⁵⁶. L'individuo quale puro individuo non può essere se stesso, non riesce ad identificarsi, perché al fine di pervenire a tale operazione, dovrebbe ammettere entro di sé, nel proprio concetto, l'orizzonte universale entro cui esso si esplica *in quanto* individuo. L'individuo rimane perciò un fatto contratto nello spazio-tempo, che Gentile definisce come «assoluta identità dell'essere con se stesso, che esclude dall'essere anche la possibilità di riflettersi su se medesimo e affermare la propria identità. Identità naturale, brutata»⁵⁷.

L'incapacità del nominalismo di dar avvio al processo d'individuazione è connessa da Gentile alla matrice temporale *passata* che connota l'individuo, matrice legata all'*identità* irriflessa propria del fatto (in questo caso, dell'uomo presupposto come corpo). L'individuo privo di un universale ad esso costitutivo emerge quale particolare assolutamente chiuso nella propria identità, al punto che viene impedita quella fuori uscita da sé che permetterebbe all'individuo di vedersi e prendere coscienza di sé. In ragione dell'esteriorità tra individuale ed universale, Gentile sostiene che non è dato concepire altra realtà «al di fuori di quella che è»⁵⁸. L'individuo quale *essere* immediato, irriflesso, se da un punto di visto grammaticale esprime un tempo *presente*, da un punto di vista logico diviene un *passato*, «un essere già costituitosi (*factum*), la cui azione generatrice è un fatto compiuto, e tale rimane, anche se muti in “sarà”»⁵⁹. Per Gentile il tempo dell'identità è propriamente il passato, più che il presente. Il perfetto, infatti, che allude all'identità arroccata dell'individuo, indica un tempo verbale passato (*quod perfectum est*).

Per tempo passato Gentile non intende quindi un momento cronologico differente rispetto al presente e al futuro, ma la struttura identitaria dell'individuo, che è tale nel passato, nel presente e nel futuro, nella misura in cui il suo tempo è tutto prevedibile in quanto omogeneo e saturo, privo di incrinature che possano consentirne una differenza reale, oltre lo spazio-tempo. Il passato è il tempo delle «leggi naturali»⁶⁰ – proprie del mondo fisico e spaziale che Hobbes applica anche alla

⁵⁴ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 72.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Riguarda alla critica all'intuito sviluppata da Gentile, cfr. A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., pp. 17-27.

⁵⁷ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 172.

⁵⁸ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, cit., p. 88.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 172.

politica⁶¹ – che non ammettono un'eccedenza oltre l'applicazione puntuale dello ieri all'oggi e al domani. Su ciò Hobbes sembra essere chiaro: «Solamente il *presente* esiste in natura e le cose *passate* esistono solo nella memoria; ma le cose a *venire* non esistono affatto, poiché il *futuro* non è altro che una finzione della mente, che applica la sequenza di azioni passate alle azioni che sono presenti»⁶². Il *passato* oggetto della critica gentiliana corrisponde pertanto al presente naturale di Hobbes, che estende la propria pienezza fino a spalmare sulla totalità del possibile, il riquadro cartesiano, l'identità puntuale dell'individuo.

A prescindere dall'*alterità* dallo spazio (identità) e dal tempo (passato), ad avviso di Gentile l'individuo rimane impensabile e si nega in quanto individuo. Perché si nega? L'individuo collocato nello spazio e nel tempo deve essere raffigurato, gioco forza, tramite una serie di punti «ciascuno dei quali è fuori da tutti gli altri, e ha tutti gli altri fuori di sé»⁶³. Infatti, per mantenere fede alla definizione di individuo quale essere non universale, occorre necessariamente presupporre una molteplicità di individui, irrelati gli uni rispetto agli altri. Questo perché se l'individuo viene ideato per escludere una universale che unifichi (medi) ciò che già l'individuo è, immaginare un solo individuo non farebbe che traslare l'unità da ciò che trascende l'individuo all'individuo medesimo. L'individuo diventerebbe generale, un calco per ogni altro individuo. L'individuo deve quindi essere collocato in un piano molteplice, i cui componenti si trovano l'uno esterno all'altro. Tale è il sistema dello spazio, inteso «come molteplicità assoluta e positiva»⁶⁴. L'individuo, per essere identico a sé, deve distribuirsi nel molteplice: come semplice dà vita ad «una flagrante violazione della legge della molteplicità: perché il semplice è uno»⁶⁵. Come emerge, tuttavia, la molteplicità? Se il molteplice viene presupposto, l'individuo, sostiene Gentile, non può essere individuato, in quanto si scivolerebbe col cursore identificante su tutti i punti innumerevoli dello spazio, senza mai riuscire ad arrestarsi in uno. Infatti, abbiamo appena visto che l'individuo, per essere tale, deve distendersi nello spazio molteplice; qualora si arrestasse in uno, e non nel complesso dello spazio, l'individuo diventerebbe un semplice. D'altro canto, cogliere la molteplicità assoluta comporta ancora l'impossibilità di identificare l'individuo, se l'individuo è tale nell'aderire al sistema del molteplice. E' necessario quindi fissarsi su un punto, in modo però arbitrario se si presuppone il molteplice; pertanto, non appena il punto si fissa, immediatamente «l'esteso si divide nei suoi elementi»⁶⁶ molteplici, perché, abbiamo appena visto, il punto «distrugge»⁶⁷ la molteplicità che

⁶¹ Sul rapporto fra temporalità e politica in Hobbes, cfr. G. Fiaschi, *Hobbes e il tempo della politica*, in AA. VV., *Thomas Hobbes e la fondazione della politica moderna*, Giuffrè, Milano, 1999, pp. 617-648.

⁶² T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 43.

⁶³ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 113.

⁶⁴ *Ivi*, p. 113.

⁶⁵ *Ivi*, p. 110.

⁶⁶ *Ivi*, p. 114.

dovrebbe rappresentare. Siamo però da punto a capo. Si richiede la molteplicità assoluta, ma essa è impensabile, se non tradendo l'individuo. Cos'è, però, l'individuo? Proprio la molteplicità assoluta, ossia l'idea di una porzione di realtà esterna ad ogni altra. Ciò significa che l'impensabilità del molteplice altro non è che l'impensabilità dell'individuo. E' evidente che Gentile sta mostrando un circolo, vizioso nella misura in cui si presuppone il molteplice o, che è lo stesso, l'individuo collocato nello spazio-tempo: «o il molteplice si pensa come tutto, e allora l'unità del tutto urta in contraddizione con la molteplicità; o si pensa in ciascuna sua parte, prescindendo dal tutto; e allora la parte è essa unità, che cozza egualmente in contraddizione con l'unità»⁶⁸.

Il circolo diventa al contrario virtuoso, salvo poi vedere se esso possa ancora definirsi circolo, nel momento in cui si diviene consapevoli dell'effettiva dinamica che identifica l'individuo, e che per Gentile è espressa dal contemporaneo processo di moltiplicazione ed identificazione. Ad avviso di Gentile, il processo attraverso cui l'individuo si moltiplica rappresenta il tempo quale sviluppo dello spazio: «la spazializzazione dell'unità dello spazio»⁶⁹. Il punto, quale unità spaziale, per essere coerente con sé deve spazializzarsi, moltiplicarsi in altri punti, e perciò generare oltre che lo spazio anche il tempo, oltre il *dove* il *quando*. Oltre il punto *nel* punto (qui) occorre anche il punto *dopo* il punto (ora), altrimenti il punto nel punto non sarebbe nello spazio, bensì ridurrebbe a sé lo spazio, negando un esterno che possa compararlo quale spazio. Inoltre, così come il punto nello spazio deve *esistere*, nel senso di stare fuori, nel tempo per essere spaziale, allo stesso modo il punto nel tempo deve *presenziare*, nel senso di stare dentro, nello spazio per essere temporale (tempo, come “dopo” del punto che rende “punto” il punto). Se il tempo non presenziasse nello spazio, mancherebbe il *quando* come comparazione successiva del *dove*, verrebbe meno quindi il *dove*, ovvero il *qui* ed *ora* del punto e l'individuo medesimo. Ciò significa che il tempo non può svincolarsi dallo spazio, evitare di spazializzarsi, perché, se uscisse fuori dall'*esistenza*, diverrebbe una *presenza* priva di spazio, identificando, in realtà, con sé lo spazio. L'*ora* priva del *qui* diverrebbe un *quando* privo del *dove*, ossia un individuo impensabile. Gentile imputa alla nozione di bergsoniana di «durata»⁷⁰ tale inconsapevole contraddizione, per cui da un lato il tempo verrebbe distinto dallo spazio, ma dall'altro, in quanto distinto, viene reso spaziale. La durata, anziché rappresentare un tempo autentico, colloca il tempo nello spazio. Il che non costituisce un problema per Gentile, dato che il tempo quale “dopo” del “qui” deve spazializzarsi; costituisce semmai un problema per una prospettiva che conferisce al tempo un primato sullo spazio⁷¹. Affinché l'individuo s'identifichi,

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ivi*, p. 117.

⁶⁹ *Ivi*, p. 115.

⁷⁰ *Ivi*, p. 125.

⁷¹ Per una critica all'autonomia del tempo rispetto allo spazio, cfr. G. Marramao, *Minima temporalia: tempo, spazio, esperienza*, Il Saggiatore, Milano, 1990.

deve compiere una contemporanea operazione: generare la spazializzazione come estensione del punto nel punto, e la temporalizzazione, come successione del punto dopo il punto. Perciò non solo lo spazio si sviluppa nel tempo, ma anche il tempo si sviluppa nello spazio: l'individuo diviene «molteplice anche temporalmente»⁷², ossia lo spazio è lo sviluppo del tempo, la “temporalizzazione dell'unità del tempo”. L'individuo puntuale, al fine di individuarsi, deve generare questa contemporanea situazione: spazializzarsi e temporalizzarsi. Se l'individuo non generasse una spazializzazione di sé, si conserverebbe come semplice, negando di essere nello spazio; con la spazializzazione l'individuo si mantiene nello spazio. Se l'individuo non generasse una temporalizzazione di sé, si conserverebbe come molteplice irrelato, negando di essere nel tempo, ossia in rapporto allo spazio; con la temporalizzazione l'individuo si mantiene nel tempo. Ora, è proprio nell'aderire al concetto dell'individuo che Gentile fa emergere, dall'intrinseco, una realtà che eccede l'individuo collocato nello spazio-tempo, e che costituisce la *condizione* dell'individuazione.

1.3. *Tra io empirico e Io assoluto: la personalità come Io reale*

Gentile definisce “Io” la contemporanea attività di spazializzazione e temporalizzazione a cui l'individuo, per identificarsi, deve sottostare. L'Io, in questo senso, è la ragione dell'individuo, l'individuo consapevole della propria struttura individuante. L'Io, ossia la consapevolezza dell'attività tramite cui l'individuo si spazializza e temporalizza, come si comporta rispetto allo spazio e al tempo? Non cade né nello spazio né nel tempo, né nel *qui* né nell'*ora*. A cadere nel dove e nel quando, infatti, è l'individuo non consapevole di sé, ovvero ignaro dell'attività attraverso cui si individua. Tuttavia, l'Io deve ricadere in uno spazio e in un tempo, altrimenti si comporterebbe alla maniera dell'individuo che non sa tale necessità. Ma allora, se l'Io è atto che spazializza e temporalizza, il tempo e lo spazio in cui l'Io ricade è l'attività stessa di spazializzazione e temporalizzazione. Ciò che non è nello spazio e nel tempo è l'attività, la quale viene definita da Gentile la «coesistenza» dei punti e la «compresenza»⁷³ dei tempi. Compresenza e coesistenza si dà solo nell'intrinseco dell'atto attraverso cui l'individuo, in quanto Io, si costituisce. L'Io di Gentile, pertanto, non è condizione dell'attività né suo risultato. Aderisce integralmente all'attività di spazializzazione e temporalizzazione.

⁷² G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 116.

⁷³ *Ivi*, p. 125.

Come attività, che produce il tempo e lo spazio ma, gioco forza, in quanto li produce allo stesso tempo li attraversa, l'Io è «*il punto infinito e il presente eterno*»⁷⁴. L'Io è il punto in atto al di fuori dei punti spazio-temporali, un fuori che è però interno, in quanto è atto spazio (esterno)-temporale (interno). L'Io gentiliano è il punto *esternamente interno*⁷⁵. Se fosse solo esterno (spazio) ai punti, l'Io sarebbe un punto nello spazio-tempo, situazione che si ripristinerebbe qualora l'Io fosse solo interno (tempo), dal momento che si renderebbe un punto astratto dal rapporto con lo spazio. Proprio perché l'individuo, al fine d'identificarsi, da un lato astrae dallo spazio-tempo (spazio), ma dall'altro vi si ripone (tempo), esso eleva tale dinamica ad atto che non può essere ulteriormente spazializzato e temporalizzato, se non nella spazializzazione e temporalizzazione; anzi, questa ri-spazializzazione e ri-temporalizzazione è necessaria per ovviare ad un Io che, risultando oltre il processo, si acquieta nello spazio e nel tempo. L'Io gentiliano si colloca e ricolloca, propriamente, in quella zona non collocata, nella voragine che si trova tra ogni incrocio dello spazio-tempo e che permette allo spazio-tempo d'incrociarsi, essendo l'attività stessa di *messa in croce* delle coordinate spazio-temporali, che fa essere lo spazio-tempo nell'attività che nega lo spazio-tempo. L'Io gentiliano non sente la necessità di negare e superare lo spazio-tempo, in quanto supera lo spazio-tempo nell'atto in cui esso si costituisce. Se lo spazio-tempo risulta impensabile all'esterno dell'attività che spazializza e temporalizza, impensabile diviene altresì l'individuo, così che esso non deve nemmeno essere superato. La dinamica dell'*Aufhebung* si spiega per il fatto di presupporre un *momento* spazio-temporale non risolto nell'attività dello spirito; tuttavia, se tale momento non è pensabile, decade allo stesso tempo l'*aufheben* dell'individuo. L'individuo per Gentile si supera nell'atto stesso in cui si pone, non può porsi senza negarsi:

«L'individuo, così come noi l'intendiamo, e il corrispettivo universale, non sono più, evidentemente, né due oggetti, né due posizioni statiche di pensiero. A loro non compete propriamente la categoria dell'essere, poiché non c'è, a rigore, nessun individuo e nessun universale. (...) Ma l'universale nostro è l'universalizzare, il fare l'universale, o meglio, poiché

⁷⁴ *Ivi*, p. 126.

⁷⁵ G. Sasso, *Filosofia e idealismo. Il Giovanni Gentile*, cit., pp. 59-69, definisce questa prospettiva come aporetica ed assurda in riferimento allo statuto del punto non spaziale che Gentile individua quale elemento esterno allo spazio con la funzione di sorreggerlo, renderlo pensabile. A nostro avviso Sasso non coglie la dinamica confutatoria di Gentile, nel senso che Gentile nelle pagine sullo spazio e il tempo della *Teoria generale* non sta anzitutto ponendo la propria prospettiva sullo spazio e sul tempo, non sta cioè giustapponendo ad uno spazio e ad un tempo, che assume quali presupposto, l'Io. Se così fosse, la critica di Sasso sarebbe assolutamente pertinente: l'Io, provenendo dall'esterno, sarebbe esso stesso spaziale e non potrebbe costituirsi come condizione dello spazio-tempo. In realtà, come abbiamo detto, Gentile in prima istanza assume la concezione dell'individuo posto nello spazio-tempo per mostrare che essa non regge, alla luce del rapporto unità-molteplicità. Di conseguenza, l'Io altro non è che la dinamica che permette all'individuo di pensarsi, di essere coerente con sé in riferimento ai propri presupposti, e non a quelli di Gentile. In questo modo, il filosofo siciliano non presuppone lo spazio-tempo su cui far agire dall'esterno il proprio Io presupposto alla confutazione, ma mostra che uno spazio-tempo al di fuori dell'attività che spazializza e temporalizza risulta impensabile. L'Io come punto esterno aspaziale altro non è che il disvelamento di tale impensabilità, ossia il punto aspaziale che il pensiero dell'individuo non contempla e rimuove, e che pure gli è necessario per individuarsi.

questo universale è lo stesso pensiero che si fa, il *farsi dell'universale*. Parimenti, l'individuo è atto, anziché principio o termine d'atto; e consiste nel farsi individuo, o individuarsi. E in conclusione, si può parlare d'individuo, in quanto si ha la mente al soggetto, all'Io che pensa, e, pensando, si universalizza individuandosi, e s'individua universalizzandosi»⁷⁶.

Come abbiamo visto nell'Introduzione della nostra tesi, Gentile impiega la formula Io=non-Io per significare il superamento della prospettiva monologica dell'Io dall'interno dell'attiva stessa del pensare. In questo senso l'individuo per Gentile non solo riesce ad individuarsi nel contesto dell'Io, ovvero superando una concezione spazio-temporale dell'individuo, ma richiede altresì l'altro dall'Io, che si trova nell'Io medesimo come attività di temporalizzazione e spazializzazione. Proprio perché l'Io non è altro da questa attività, esso non è presupposto a ciò che unifica né presuppone un molteplice da unificare, il che comporta che l'Io non viene pensato da Gentile secondo la logica dell'identità proprio del logo astratto, Io=Io, che può costituirsi in identità con sé solo in contrapposizione ad un piano sfasato che definisce come non-Io, ovvero come individuo già individuato. L'identità dell'Io e l'identità dell'individuo esprimono le due facce della medesima medaglia del logo astratto.

Da questo punto di vista, Gentile critica l'insistenza di Kant sulla «funzione unificatrice ed ordinatrice»⁷⁷ dell'Io. L'accento posto sulla attività unificatrice costituisce la spia che l'Io kantiano si presuppone come astratto rispetto al molteplice, oscillando così tra l'essere noumeno e fenomeno. La molteplicità traspare proprio a partire dalle due forme a priori che dovrebbero fornire un mondo sensibile già unificati: lo spazio e il tempo. Kant non s'avvede che il dato, per essere intuito dalla forma sensibile dell'esterno, deve contemporaneamente essere intuito dalla forma sensibile dell'interno, non dandosi un tempo indipendentemente dallo spazio, ossia al di fuori dell'attività di spazializzazione e temporalizzazione dell'Io. Di conseguenza, lo schematismo trascendentale, inteso da Kant come terzo termine omogeneo alla categoria e al fenomeno, non può essere una sola determinazione trascendentale del tempo⁷⁸, bensì anche dello spazio. L'Io gentiliano aderisce senza residui all'attività sensibile dello spazio e del tempo, non per disperdersi in un molteplice astratto, ma per elevare a verità quella che Kant chiama «immaginazione produttiva»⁷⁹. Essendo risultato impensabile il molteplice astratto rispetto all'individuo, l'immaginazione non si limita ad intuire un oggetto, primo fra tutto l'Io penso, ma esplica un'attività produttiva che anche nell'atto in cui riflette su se stessa riproduce altresì se stessa in rapporto all'attività spazializzatrice e temporalizzatrice. In quest'ottica, Gentile critica anche la posizione del primo Fichte, in merito allo

⁷⁶ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 104.

⁷⁷ *Ivi*, p. 121.

⁷⁸ Cfr. E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 240 (trad. it., pp. 135-136).

⁷⁹ *Ivi*, p. 192 (trad. it. p. 121).

statuto della riflessione filosofica che assume ad oggetto l'*Einbildungskraft*: l'immaginazione produttiva «è veramente un presupposto accanto all'io puro; e non è provata»⁸⁰. Nel momento in cui Fichte sostiene che nella produttività dell'intuito «l'io non può essere consapevole della sua attività per il motivo che essa, non essendo riflessa, non è attribuita all'io»⁸¹, individua una sfasatura di piano tra l'io e il non-io, in ragione della quale «l'immaginazione produce realtà, però in essa non v'è realtà alcuna; soltanto con il cogliere e il concepire nell'intelletto il suo prodotto diviene qualcosa di reale»⁸². Dalla prospettiva gentiliana lo scarto tra *philosophische Reflexion* e *Einbildungskraft* provoca un salto tra attività di spazializzazione e temporalizzazione ed io, così che l'io non può essere concepito come coesistenza dei punti e compresenza dei tempi, in quanto manca la presa intrinseca che lo vincoli al *con*.

L'espressione io=non-io indica allora in Gentile il rapporto intrinseco tra io e senso, tra attività ideale e attività sensitiva. Per riagganciarci alla *sinnliche Thätigkeit*, l'io come pensiero in atto non ingessa il divenire dell'attività sensibile in una condizione altra rispetto all'esperienza. Semmai il pensiero diviene quel punto *esterno interno* all'attività sensibile, come *esperienza produttiva di senso*⁸³. L'io dell'attualismo è un io che come *Logica trascendentale* rimane interno all'*Estetica trascendentale*, senza spingere cioè il *capo* oltre le forme pure dell'intuizione, ma elevando dall'interno l'attività spaziale e temporale a riflessione, conferendo quindi statuto epistemico alla matrice del *linguaggio*.

Ora, la personalità, per Gentile, traduce la formula io=non-io e indica il venir meno dell'astrazione tra io empirico, ovvero la *coscienza* di un mondo sensibile presupposto alla coscienza: l'individuo; e io assoluto, ovvero la coscienza della coscienza sensibile: l'*autocoscienza*. La personalità è l'io reale inteso come «*unità dell'autocoscienza con la coscienza*»⁸⁴. Per avere coscienza dell'oggetto, occorre che l'oggetto sia l'autocoscienza stessa in una sua determinazione, in un momento che essa oggettiva, altrimenti l'oggetto rimarrebbe sempre esterno al pensiero. Tuttavia, in quanto la coscienza è l'autocoscienza determinata, l'autocoscienza non può mai astrarre

⁸⁰ G. Gentile, *La teoria della conoscenza del Martinetti* (1905), in G. Gentile, *Frammenti di storia della filosofia*, LIV-LV, a cura di H. Cavallera, Le Lettere, Firenze, 1999, p. 525. Su tale differenza tra Fichte e Gentile, cfr. H. S. Harris, *Fichte e Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, a cura della fondazione G. Gentile per gli studi filosofici, Sansoni, Firenze, 1948 ss., XI, pp. 557-578.

⁸¹ Cfr. J. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-1795), in *Gesammtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth e H. Jacob, Stuttgart – Bad Constanz 1964, Abt. I, Band 2, 1965, p. 371; trad. it., *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano, 2003, p. 439.

⁸² *Ivi*, p. 374 (trad. it., p. 447).

⁸³ Gentile determina il rapporto intrinseco tra pensiero, senso ed esperienza in un saggio del 1914, intitolato *L'esperienza pura e la realtà storica*, in G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pp. 233-262. Sulla questione dell'esperienza in Gentile cfr. U. Fadini, *Il problema dell'esperienza nella filosofia europea degli anni Trenta: tra Gehlen e Gentile*, in *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, cit., pp. 355-397. Ci permettiamo inoltre di rinviare ad A. Amato, *L'attualismo di Gentile come esperienza del trascendentale*, cit., pp. 173-217.

⁸⁴ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, cit., p. 17.

dalla determinazione, altrimenti sarebbe coscienza non della coscienza determinata, ma di nulla. Io puro e io empirico «sono astrazioni destituite d'ogni realtà»⁸⁵. Come abbiamo già accennato, Gentile non perviene all'oggettivazione dell'attività dello spirito, e il riferimento al *Noi* come soggetto che spesso compare nei testi gentiliani esprime la dimensione *comune* e *dialogica* dell'attività del pensare:

«Il noi soggetto del nostro pensiero non è Io che ha di contro a sé il non-Io (altro) o altri Io (altri); e però non è l'Io empirico, quale apparisce alla osservazione psicologica: uno tra molti; ma l'Io assoluto, l'Uno come Io. Il quale nega se stesso non solo come pensiero delle cose e di altri Io (di altri, si badi, non degli altri Io), ma anche come pensiero di sé empiricamente concepito, come Io tra molti Io tra le cose: poiché un Io siffatto è un particolare tra particolari, e non quindi quell'universale che è il vero Io. Codesto Io particolare, in cui l'Io nega se stesso (e deve negare se stesso) è natura, non pensiero. Il vero idealismo non può essere dunque solipsista, perché ha superato la posizione del solipsismo (concetto del mondo chiuso dentro l'*ipse* particolare)»⁸⁶.

Da questo passo emerge come il vero soggetto per Gentile non sia un Io astratto e distinto rispetto al non-Io e agli altri Io, ma coincida invece col rapporto in atto che coinvolge l'*ipse* e l'*alter*. Gentile definisce astratto «il pensiero altrui o il pensiero nostro già pensato»⁸⁷; astratto non è l'altrui pensiero ma l'altrui pensiero già pensato, che, in questo momento di oggettività, non si distingue dal “nostro” pensiero non più attuale. L'Io che si contrappone all'Io in atto viene equiparato da Gentile alla natura, e natura è altresì il “noi” cristallizzato nel pensato, potremmo dire in una “seconda natura”. Il pensiero pensato, altrui o nostro, è astratto in quanto si pone come un'identità al di qua o al di là dell'atto del pensare, che per Gentile è invece concreto come pensiero «assolutamente nostro»⁸⁸. Il noi in atto è l'Io concreto e universale, in quanto è pensiero che non trova un altro quale presupposto, ma include l'altro nell'atto del pensare. E' nell'attualità del “nostro” pensare che il pensiero sconfinava ogni limite, in cui l'Io e il Noi si aprono alla comunità pensante. Il solipsismo emerge invece qualora si identifichi l'atto del pensare con un Io o un Noi che si trovano chiusi rispetto all'atto del pensare, e in tale chiusura circoscrivono l'universalità del pensare in un soggetto, sia l'“altrui” o sia il “nostro”, che si riferisce solo a se stesso e perciò diviene empirico.

Alla luce di quanto detto, possiamo affrontare con maggior cognizione il riferimento alla persona che Gentile sviluppa nel secondo volume del *Sistema di logica* subito di seguito la declinazione del principio del logo concreto Io=non-Io. E' fuori di dubbio che Gentile individui nella persona un soggetto capace di pensare e volere, tuttavia essa non è collocabile all'interno di «quel nucleo di

⁸⁵ *Ivi*, p. 16.

⁸⁶ G. Gentile, *L'atto del pensare come atto puro*, cit., p. 190.

⁸⁷ *Ivi*, p. 184.

⁸⁸ *Ivi*, p. 185.

volontà razionale impiantata da Dio o dalla natura»⁸⁹ che esercita «uno statuto sovrano»⁹⁰ neutralizzante sulla componente animale dell'uomo, al punto da traslare politicamente la forma conservativa di quel dominio tramite l'attribuzione di diritti naturali. Il diritto naturale rappresenta per Gentile un sistema chiuso, in sé perfetto, ascrivibile alla persona per «*il fatto stesso che è persona*»⁹¹. Per Gentile, al contrario, la persona «non è definibile in un modo del pari immutabile, tranne che non sia morta e chiusa quindi nel suo sepolcro, incapace cioè di agire come soggetto, pensando e volendo»⁹². Definire la persona per il *fatto* che pensa e che vuole comporta destituire di pensiero e volontà la persona medesima, nella misura in cui le due facoltà precostituite la ingabbiano all'interno di un tempo passato. Limitato in un *ipse* particolare. Il giudizio che si presume di elaborare al fine di corrispondere alla natura della persona un catalogo di diritti tesi a conservarne il nucleo inviolabile, si rivela mortificare la persona reale, poiché tale giudizio identifica la persona «se non per quello che è stata, ossia per quello che ha fatto»⁹³. Il tempo della «persona viva»⁹⁴, a differenza di quello dell'individuo, è costitutivamente oltre il *perfectum*, si sradica dalle coordinate dello spazio-tempo e mette in crisi il principio d'identità: «la persona – scrive Gentile –, in quanto tale, e non in quanto ha un nome o certe generalità indifferenti, si può dire che non sia mai; ma sia per essere»⁹⁵.

Il tempo della persona non è il futuro che «non può essere»⁹⁶, è invece il presente, un presente che Gentile meglio definisce come il non essere quello che la persona è stata – negazione del passato – e quello che sarà – negazione del futuro –, ovvero «l'attualità di questo non essere»⁹⁷. L'attualità del non-essere costituisce un aspetto importante per cogliere la distanza della persona dell'attualismo rispetto, oltre che alla persona naturale di Hobbes, alla persona cristiana. La presenza del non essere nel presente della persona, nella sua attualità, è ciò che destabilizza l'identità della persona, che la definisce nella sua *praticità* e la stimola a ridefinirsi e *decentrarsi*, non per disperdersi nel mondo del molteplice, o in una animalità considerata più genuina, ma per centrarsi nella sua stessa praticità. Gentile, introducendo il non-essere dentro la persona, apre la persona non ad una «Persona superiore»⁹⁸, ma al movimento stesso attraverso cui la persona da un lato si accentra e dall'altro, «ospitando» il movimento, si decentra. Se la persona si configurasse quale il tratto finito di una Persona assoluta, il non-essere entrerebbe nell'alveo della persona finita, ma come potenzialità tutta

⁸⁹ R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino, 2007, p. 108.

⁹⁰ *Ivi*, p. 109.

⁹¹ J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale* (1942), Vita e Pensiero, Milano, 1991, p. 60, corsivo nostro.

⁹² G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, cit., p. 59-60

⁹³ *Ivi*, p. 60.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ivi*, p. 61.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ E. Mounier, *Il personalismo* (1964), a cura di G. Campanili e M. Pesenti, A.V.E, Roma, 2004¹², p. 106.

pre-ordinata dalla Persona assoluta, offrendo l'idea, anziché la realtà, della negazione e di conseguenza della persona. Del resto, Gentile non si spinge nemmeno a definire Persona assoluta il movimento immanente della persona finita medesima, dal momento che il "non" è emerso proprio all'altezza dello statuto epistemico dell'Io.

Ora, il riferimento alla questione del linguaggio può consentirci di far emergere la presenza dell'attualità del non-essere all'interno della persona gentiliana, e di precisare la dimensione pratica, oltre che aperta alla comunità, della personalità. La legge morale, come ciò che permette all'uomo di vivere in *societas*, nella prospettiva di Gentile «non è niente di sopraggiunto, quasi missione che gli s'imponga *ab extra*, o croce che gli si getti sulle spalle; bensì è la sua stessa vita»⁹⁹.

1.4. *L'originaria originalità del linguaggio e l'etica*

Dal versante del personalismo cristiano del primo '90, a cui all'inizio abbiamo accennato, si è rimproverata a Gentile la presenza di una sfera impersonale, coincidente in sostanza con l'Io trascendentale, tale da impedire l'equazione essere=Persona¹⁰⁰. Romano Guardini nota che per l'attualismo «non esiste in assoluto la persona come ente quiescente», e continua, per correggere: «in verità la persona non è solo *dynamis*, ma anche essere; non solo atto, ma anche forma»¹⁰¹. Nella prospettiva di Guardini, la forma che struttura la persona è rappresentata dall'*incipit* del Vangelo di Giovanni, in cui viene affermato il rapporto tra principio, verbo e Dio. L'attività creatrice di Dio non è da imputarsi al pensiero, ma al linguaggio (*logos*), in cui la creatura umana si radica. Il discorso divino è pertanto la forma universale che apre il mondo alla persona e la persona al mondo. La persona è *creatura* dell'essere del linguaggio, e perciò esprime una natura dialogica dischiusa da un *creatore* che non s'identifica nel rapporto immanente tra persone finite (soggetto-oggetto), ma lo eccede in quanto persona divina. Se la forma d'essere per Guardini è il linguaggio di Dio, e se la persona dell'attualismo, in quanto pura *dynamis*, prescinde dalla forma, è evidente che la persona gentiliana si connoterebbe per un puro pensare incapace di discorso. Non a caso Guardini sostiene che la persona attualista si contrappone all'individuo, ma ne costituirebbe il polo negativo: «entrambi dissolvono la realtà»¹⁰². Anche di recente, ma da tutt'altra prospettiva da quella guardiniana, si è collocato Gentile all'interno della «devoalizzazione del *logos*», di quel filone

⁹⁹ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 71.

¹⁰⁰ Cfr. L. Stefanini, *La mia prospettiva filosofica* (1950), a cura della Associazione Filosofica Trevigiana, Canova, Treviso, 1996, pp. 9-32.

¹⁰¹ R. Guardini, *Mondo e persona* (1938), a cura di S. Zucal, Morcelliana, Brescia, 2000, p. 166.

¹⁰² *Ibid.*

della metafisica che sin da Platone avrebbe instaurato una «subordinazione del parlare al pensare»¹⁰³.

In realtà, come abbiamo in precedenza anticipato, se apriamo il primo volume del *Sommario di pedagogia* al capitolo *Il linguaggio*, le cose si complicano di non poco. Prima di riferirci allo statuto che Gentile attribuisce alla “parola”, dobbiamo però sfogliare qualche pagina addietro e richiamare il rapporto tra sensazione e rappresentazione psichica. Gentile contesta la concezione della rappresentazione come esperienza tipica e costante, che permane dopo l’emergere di una qualche sensazione, e garantirebbe il sapere “scientifico” di contro allo svanire caotico della sensazione. La rappresentazione, una volta sganciata dalla sensazione, farebbe ricorso alla memoria per riunirsi alla nuova sensazione che appare nell’attualità psichica, in modo da ri-generalizzare la sensazione. Da qui la dottrina dell’associazionismo. Gentile osserva che la nozione di esperienza tipica o rappresentazione è astratta, in quanto al di fuori della sensazione individuale essa non può sussistere: al di fuori del contenuto non può darsi alcuna forma priva di contenuto. L’universalità della rappresentazione rispetto alla sensazione si basa sul presupposto che la sensazione sia particolare e individuale, ma, come è emerso in precedenza, l’individuale *sic et simpliciter* risulta per Gentile impensabile. Ad esempio, la sensazione della fame non richiede la forma tipica della fame per recare in pubblico un carattere universale. «Dal punto di vista del realmente affamato in quanto tale, non c’è dubbio che non ci sia e non ci possa essere altra fame che la sua: questa è la fame dell’universo, fame universale; quando tutti gli altri uomini e animali fossero satolli, l’universo suo, in quella sensazione, sarebbe egualmente tutto una fame»¹⁰⁴. Questa fame è *sensazione universale*, perché il mondo che la circonda da un lato è sazio, ma dall’altro, essendo sazio di fame, trova nella *sensazione affamata* l’universale “fame”, ovvero l’unico universale pensabile, dal momento che la fame è sempre fame sentita. Quale allora lo statuto della rappresentazione? Se la rappresentazione viene assunta nel suo aggancio alla sensazione, essa non si distingue dalla sensazione, ma diviene un’universale concreto, situato; se invece viene astratta dalla sensazione, allora la rappresentazione è generale rispetto alla sensazione che si vuole solo individuale, ma questo è possibile solo neutralizzando la nuova sensazione (contenuto) che, in realtà, sostanzia la rappresentazione. Ad esempio, se si guarda una carta bianca e subito un muro bianco, la prima sensazione è sparita, per cui rimarrebbe solo la rappresentazione del bianco, ma, a ben vedere il bianco rappresentato non è il bianco della carta, bensì il bianco della parete. La rappresentazione tipica costituisce per Gentile il momento gnoseologico dell’atto, che è astratto e serve semmai a conservare il rapporto, non più attuale, tra sensazione passata e rappresentazione

¹⁰³ Cfr. A. Cavarero, *A più voci. Filosofia dell’espressione vocale*, Feltrinelli, Milano, 2003, pp. 53-57.

¹⁰⁴ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, cit., p. 52.

generale (tra chi in passato aveva la sensazione della fame e la rappresentazione di quella fame che viene confinata nel passato). La scienza che generalizza è sempre scienza di un passato da conservare. La scienza generale, o momento gnoseologico, trova nel momento dell'utile il proprio corrispettivo pratico: la scienza fa economia del proprio contenuto. Questo aspetto emergerà con tutta chiarezza quando affronteremo, nella Parte seconda, il rapporto tra diritto e morale in riferimento allo Stato.

Ora, conferire alla parola il compito di ovviare all'astrazione della rappresentazione, così che, ad esempio, la parola *rosso* includerebbe tutte le possibili sensazioni psichiche del rosso, non fa altro che spostare l'astrazione, anziché risolverla. Ad avviso di Gentile, come abbiamo già avuto modo di evidenziare, la parola presa di per sé non dice assolutamente nulla. Ciò che parla, invece, è il linguaggio umano. La parola non è universale «nel senso che si possa riferire ad una molteplicità di cose simili»¹⁰⁵. Questa concezione attribuisce alla parola il ruolo di «segno»¹⁰⁶ di ciò che sarebbe in sé molteplice. La parola diviene perciò il mezzo per significare la cosa. Spingendo il concetto della parola quale segno fino al proprio limite, astraendo cioè tutte le parole dal linguaggio in cui esse si connettono in modo da riferirle alle rispettive cose, ciò che si ottiene è da un lato la totalità del mezzo linguistico, la parola-veicolo, e dall'altro la cosa in sé stessa da vestire di linguaggio. Un ipotetico uomo che assumesse il compito di dare il là alla significazione si troverebbe però in una grossa difficoltà. Infatti, prima di iniziare ad unire parola e cosa, dovrebbe attribuire alle parole il significato, non dandosi questo in aderenza alla cosa. Tuttavia, si chiede Gentile, «come gli uomini si accordarono nel significato delle parole?»¹⁰⁷. Come riesce l'uomo, sul presupposto della parola-mezzo, a significare la parola (ora cosa) come mezzo (ora parola), non avendo più a disposizione altre parole che non siano quelle che fungono da strumento, ma che, in quanto tali, sono già tutte occupate per significare altre cose, e non se stesse in quanto mezzo? O la parola mezzo non può essere significata, e, a catena tutte le altre cose rimangono spoglie, oppure la parola arriva ad un limite per cui non può essere considerata mezzo, ma diviene intrinseca alla cosa. Gentile si sta qui riferendo, riprendendo una considerazione che aveva già sviluppato nel *Rosmini e Gioberti*¹⁰⁸, alla critica che i Controrivoluzionari, in particolar modo Bonald, mossero ai presupposti scientifici del pensiero rivoluzionario e del giusnaturalismo¹⁰⁹. «Accordarsi? – risposero a ragione teologi e

¹⁰⁵ *Ivi*, p., 58.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 59.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Cfr. G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, cit., pp. 266-270.

¹⁰⁹ Su questi punti cfr. S. Chignola, *Società e costituzione. Teologia e politica nel sistema di Bonald*, FrancoAngeli, Milano, 1993, pp. 17-82.

tradizionalisti. Ma per accordarsi dovevano pur intendersi, e avere già un linguaggio per comunicare tra loro. Dunque, il linguaggio non è opera umana, ma dono divino»¹¹⁰.

Ad avviso di Gentile, però, il problema in apparenza risolto si ripresenta quando si considera che «per accettare il dono e intendere la divina parola, bisognava pure conoscerla quella lingua in cui Dio parlò»¹¹¹. E' evidente, infatti, che se Dio dovesse comunicare il linguaggio ad una creatura che non sa comprenderlo, il dono verrebbe immediatamente respinto. Certo, ci si può riparare sostenendo che il dono include la possibilità di riceverlo e comprenderlo, ma così la difficoltà viene fatta agire altrove. Infatti, anche la potenzialità di comprendere il dono, di parlare e di qualsiasi altra facoltà umana, richiede il momento dell'attuazione, il quale, se viene incluso nel dono, produce una creatura assolutamente adeguata al creatore, priva cioè di libero arbitrio, e allora il dono si tramuta in ferrea legge; se invece l'attuazione non viene inclusa nel dono, si ripresenta il problema, per l'uomo, di comprendere il linguaggio dell'attuazione. La necessità che l'uomo riesca a comprendere il linguaggio divino dà seguito a due paradossali situazioni: o che gli uomini devono stipulare una convenzione tra di loro per comprendere quel linguaggio, ma ciò è assurdo perché solo l'intervento di Dio, che in quel momento ancora manca, li rende capaci di tanto; oppure dovrebbero pattuire con Dio la comprensibilità del linguaggio, ma anche questo caso risulta impensabile, dal momento che farebbe di Dio, colui che dona il linguaggio, anche colui che riceve il dono della convenzione linguistica tramite cui comunicare con l'uomo. In quest'ultima situazione risulterebbe un Dio che non sa parlare il linguaggio della comunicabilità con l'uomo, il che è blasfemo.

Se così stanno le cose, il momento limite, per cui la parola non si mostra mezzo della cosa, ma diviene intrinseca alla cosa come linguaggio, non può nemmeno essere concepito in termini di dono. Ad avviso di Gentile il linguaggio non può avere un inizio – sia esso per *contratto* tra gli uomini o per dono di Dio – perché, per iniziare, è costretto a presupporre il linguaggio dell'inizio, rispetto a cui o la parola non può più parlare o parla in modo meccanico. Dalla contemporanea impossibilità di non presupporre il linguaggio, nel senso che esso non può essere il risultato di un artificio contrattuale, e di presupporre il linguaggio, nel senso che esso non può esprimere una tradizione presupposta all'atto linguistico, Gentile deduce l'«*originalità eterna del linguaggio*»¹¹². Il linguaggio è per il filosofo dell'attualismo eterno in quanto da sempre avvolge l'uomo, non come una veste, bensì come corpo, tanto che anche il corpo fisico, attraverso la «*modificazione somatica*»¹¹³, esprime un proprio linguaggio. L'essere eterno, tuttavia, non rimanda alla permanenza nel tempo di un linguaggio primordiale, che si sarebbe stratificato e che l'uomo

¹¹⁰ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, cit., p. 59.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ivi*, p. 63.

¹¹³ *Ivi*, p. 103.

parlante nel presente rispecchierebbe o modificherebbe solo in parte, per non metterne in discussione il nucleo d'identità. Se l'uomo ripetesse senza ricreare *integralmente* il linguaggio "passato" – di Dio, di una nazione, di una scuola, di un maestro, di se stesso – la lingua sarebbe nient'altro che il mezzo con cui chi nel presente parla riesce a parlare in riferimento alla "cosa" presupposta, con la difficoltà appena incontrata che un linguaggio inteso come mezzo non dà vita secondo Gentile ad alcuna espressione linguistica. Gli uomini parlerebbero «come i pappagalli»¹¹⁴. A tal proposito, per il filosofo siciliano la lingua nazionale non può rivendicare alcuno statuto di verità: «la lingua italiana, esattamente intesa, sarebbe il complesso di tutta la letteratura (scritta o orale, nobile o plebea) prodotta dagli italiani da quando hanno cominciato a parlare questa lingua a quando cesseranno di parlarla. Peccato che a tanta esattezza mancherebbe sempre la possibilità, per non dir altro, di determinare i due quando!»¹¹⁵. Lungi dall'immaginare un universalismo astratto, che nega le differenze storiche in cui ogni lingua si determina, Gentile sostiene che anche la lingua nazionale, così come quella di ogni altra *societas*, è concreta solo nel suo *farsi* pratico, nel contemporaneo *morire* e *vivere* del quale non è dato individuare il "quando" autentico dell'inizio né quello della fine, tali da qualificarla "italiana"¹¹⁶.

E' alla luce dell'originaria originalità del linguaggio e del rapporto intrinseco tra lingua morta e lingua viva come *farsi* della lingua, che Gentile, nel recensire la prima traduzione italiana dei *Discorsi alla nazione tedesca*¹¹⁷, critica il modo in cui Fichte pensa la lingua tedesca. Ad avviso di Fichte «il linguaggio» è «una legge fondamentale» della «natura umana», intesa come attività spirituale, indipendente «da decisioni e accordi arbitrari»¹¹⁸. La lingua dà quindi «l'immagine sensibile del soprasensibile»¹¹⁹, in quanto da un lato non può oggettivare la loro differenza, ma dall'altro, proprio per l'inoggettivabilità dello scarto tra sensibile e sovransensibile, la simbolizzazione avviene in modo tale che «la chiarezza e la comprensibilità immediate dei simboli

¹¹⁴ *Ivi*, p. 59.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ Nel *Sommario di pedagogia* del 1913, Gentile matura un giudizio sulla lingua nazionale, e di conseguenza sul rapporto di questa con le altre lingue, sensibilmente differente rispetto a quanto sostenuto in uno scritto del 1900 intitolato *L'insegnamento della filosofia nei licei. Saggio pedagogico*, in seguito diventato *Difesa della filosofia* (1924), XXXVIII, Sansoni, Firenze, 1969³, ove sosteneva una incompatibilità tra lingue straniere e lingua italiana, tale da escludere l'insegnamento delle prime «nel periodo di formazione dello spirito, proprio della scuola media» (*Ivi*, p. 98). Nella edizione del 1924, Gentile, arricchito dalle considerazioni sviluppate nel *Sommario*, appone una nota a più di pagina, in cui sostiene che la critica giovanile all'insegnamento nelle scuole medie delle lingue straniere deve essere *in toto* rigettata, precisando: «Per intendere la possibilità dell'apprendimento d'una qualunque seconda lingua, bisogna invece concepire questa seconda lingua come una continuazione della prima, con cui, nello sviluppo individuale dello spirito che se ne impadronisce, fa, in concreto, un tutto unico» (*Ibid.*).

¹¹⁷ Cfr. G. Gentile, *I discorsi di Fichte alla nazione tedesca* (1915), in *Guerra e fede*, (1919), XLIII, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze, 1989³, pp. 235-238, recensione a J. G. Fichte, *I Discorsi alla Nazione tedesca*, intr. e trad. di E. Burich, Sandrom, Palermo, 1915.

¹¹⁸ J. G., Fichte, *Reden an die deutsche Nation* (1808), in *Gesamtausgabe*, cit., Abt. I, Bd. 10, 2005, p. 146; trad. it., *Discorsi alla nazione tedesca*, a cura di G. Rametta, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 51.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 147 (trad. it., Rametta, p. 53).

non siano mai interrotte, bensì restino un flusso continuo»¹²⁰. La lingua ri-entra perciò costitutivamente nella vita presente. Gentile si trova in sintonia col fatto che «la lingua, in cui si celebra la natura originale e creatrice dello spirito, attivo, energico e vivo, è lingua viva essa stessa»¹²¹, ma dissente circa il piano su cui Fichte fa ricadere l'atto di risimbolizzazione, vale a dire la lingua tedesca. In effetti Fichte conferisce al popolo tedesco la peculiarità di parlare «una lingua viva fin dentro al suo primo scaturire dalla forza naturale», al contrario di altri ceppi, eccetto quello greco, che invece «parlano una lingua animata solo in superficie, ma morta alla radice»¹²². Le lingue neolatine arresterebbero il flusso che rende sempre viva la lingua, perdendo la capacità di risimbolizzare il soprasensibile. Ora, Gentile osserva anzitutto che in ragione della sua originarietà la lingua viva non può essere «una data lingua che si contrappone alle altre»¹²³, ad esempio la lingua tedesca a quella italiana; ma non è tramite una disputa patriottica che Gentile critica Fichte. Infatti, se il filosofo tedesco scorge nella altre lingue un elemento di morte, Gentile nota che la «lingua morta è morta sempre in senso relativo»¹²⁴, in rapporto con le altre lingue, perciò anche la vita di una lingua si configura sempre attraverso la propria morte. Ciò che è immortale, ossia originario, è invece l'originalità della «parola» umana nell'atto creativo in cui essa si esplica, e che accomuna «il tedesco» e «tutti gli altri uomini»¹²⁵. Nell'ottica di Gentile, la parola umana trova realtà universale né in un vocabolario-strumento, né in un meta-linguaggio naturale, né in una tradizione, seppur viva, che la custodisce. La parola è invece concerta «là dove si realizza: nello spirito che parla [personalità linguistica, *n. s.*] »¹²⁶.

La struttura al contempo originaria e creativa del linguaggio spinge la personalità gentiliana in una dimensione comunicativa, che rende impensabili «tante anime umane come mondi impenetrabili e unità indipendenti l'una dall'altra e senza finestre»¹²⁷. La capacità creatività del linguaggio non appartiene soltanto al genio artistico, ma tanto al «biasticatore di sillabe», quanto al «bimbo»¹²⁸ appena nato. La personalità è sempre collocata in un linguaggio, ma la situazione non potendo derivare dall'esterno (Dio, contratto o tradizione) coincide esattamente con la creatività originaria. La personalità di Gentile è situata in un atto creativo attraverso cui essa nega e crea il linguaggio, o meglio, si crea risolvendo se stessa in una struttura linguistica che non cade mai a presupposto rispetto l'atto attraverso cui si pone. Non si tratta di un gesto arbitrario o solipsistico,

¹²⁰ *Ivi*, p. 149 (trad. it., Rametta, p. 54).

¹²¹ G. Gentile, *I discorsi di Fichte alla nazione tedesca*, cit., p. 237.

¹²² J. G., Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, cit., p. 154 (trad. it., Rametta, p. 60).

¹²³ G. Gentile, *I discorsi di Fichte alla nazione tedesca*, cit., p. 237.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, cit., p. 57.

¹²⁷ *Ivi*, p. 59.

¹²⁸ *Ivi*, p. 63.

dal momento che un linguaggio presupposto, che si espliciti in un secondo momento per bocca della personalità, risulta nella prospettiva gentiliana impensabile. Il “presupposto” su cui la personalità ritorna, a costituire il tramite del linguaggio originario, è proprio l’atto creativo del linguaggio. In questo senso, la personalità gentiliana *corrisponde* l’origine del linguaggio nell’atto in cui ri-crea il linguaggio. L’atto creativo del linguaggio *domina* la personalità, risucchia la sua bocca espressiva all’interno, potremmo dire, di una *struttura*; ma, allo stesso tempo, il linguaggio-struttura si de-struttura e soggettivizza, si fa risucchiare dalla bocca della personalità, attraverso quella creatività che, per essere tale, “rappresenta” non un fatto, bensì l’atto linguistico, ovvero si ri-crea come linguaggio.

In riferimento al rapporto intrinseco tra soggettività creativa e linguaggio, possiamo sostenere che Gentile risolve in un medesimo atto i due assi portanti della linguistica di Ferdinand de Saussure, ovvero la «lingua» e la «parole», la dimensione sociale ed ereditaria della lingua e la sua attualizzazione “individuale” e creativa¹²⁹. Saussure contesta la riduzione della lingua a nomenclatura, all’idea che si diano «delle idee già fatte preesistenti alle parole»¹³⁰, delle “cose” presupposte ai nomi che in un secondo momento di assocerebbero a questi. La lingua è invece *segno*, vale a dire l’unione di un «significante», o immagine acustica che si attua nella psiche, e di un «significato», o concetto, all’interno di una medesima «entità psichica»¹³¹. In quanto il segno non unifica delle entità naturali, Saussure lo definisce «arbitrario» e «immotivato»¹³², potremmo dire non deducibile da ciò che esso relaziona. Il segno, pertanto, esprime una struttura *in atto*, nel senso che non è di natura convenzionale, come se potesse essere oggetto di un volere che, nel volere la lingua, non presentasse già un atto linguistico. E’ l’arbitrarietà del segno, secondo Saussure, a mettere la lingua al riparo dalla volontà di modificarne e rivoluzionarne la struttura originaria¹³³, ovvero, in termini gentiliani, a “conservare” uno statuto di *eternità* della lingua. Tuttavia, proprio perché il *segno* è immotivato e originario, esso si lega intrinsecamente alla *parole*, ovvero all’atto *originale* del linguaggio. Se la *parole* non fosse contemporanea al segno linguistico, il segno medesimo diverrebbe “natura” – idee o cose – su cui la *parole* agirebbe a sua volta come nomenclatura: la *parole* rispecchierebbe il “fatto” prevedibile del segno, negandone l’arbitrarietà. Del resto, è Saussure stesso a sostenere la contemporaneità tra «legge sincronica» della lingua e «legge diacronica» della *parole*¹³⁴. Attraverso una concezione del linguaggio quale originaria

¹²⁹ Cfr. F. Saussure, *Course de linguistique générale* (1916), Edition Payot, Paris, 1955³; trad. it., *Corso di linguistica generale*, introduzione, traduzione e commento di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari, 1967, 1983³, pp. 28-30.

¹³⁰ *Ivi*, p. 83.

¹³¹ *Ivi*, p. 84.

¹³² *Ivi*, pp. 86-87.

¹³³ *Ivi*, p. 91.

¹³⁴ *Ivi*, p. 111.

originalità, Gentile definisce l'essere della lingua (elemento sincronico), come *divenire* della lingua (elemento diacronico). La struttura della lingua è la sua costitutiva de-strutturazione e ristrutturazione, attraverso una creatività che passa per bocca della personalità in modo, per così dire, involontario, non artificiale e non individuale, nell'accezione di un individuo o di un Io afono presupposto alla lingua.

Ora, in riferimento allo statuto del linguaggio, si consuma a nostro avviso tutta la distanza di Gentile rispetto all'estetica, e di conseguenza alla teoria dei distinti, crociana. L'estetica di Croce si trova avviluppata in una difficoltà, in merito al rapporto con gli altri momenti dello spirito e allo statuto del linguaggio che da questo rapporto deriva. Infatti, da un lato la conoscenza intuitiva sembra configurarsi in Croce quale *forma assoluta*, "indipendente" rispetto ad altro, traslando il proprio statuto dall'estetico all'epistemico; mentre da un altro, l'estetica necessita d'altro per identificarsi, dovendo rinunciare a determinarsi quale attività che ha il principio in se stessa. La prima opzione emerge nell'*Estetica* del 1901, là dove Croce inaugura la distinzione dei quattro momenti dello spirito – logica (concetto) ed estetica (espressione) come grado teoretico, economia (utile) ed etica (moralità) come grado pratico – e li riunifica in direzione regressiva, così che «il concetto non può stare senza l'espressione, l'utile senza l'una e l'altro, e la moralità senza i tre gradi che precedono»¹³⁵. Al di là del problema che in questa scala regressiva il concetto è il meno dipendente, quando, invece, dovrebbe essere il più dipendente, essendo il concetto per Croce «conoscenza di relazioni tra cose»¹³⁶ quale materia offerta dall'intuizione, e quindi presupposta a concetto; mentre la moralità è la più dipendente, quando, invece, in quanto «spirito che vuole se stesso»¹³⁷, dovrebbe essere la meno dipendente da altro; oltre a ciò, dicevamo, il momento «indipendente»¹³⁸ ed assoluto viene collocato da Croce proprio in quello estetico. La regressione, pertanto, se non vuole dar vita ad una "cattiva infinità" che comprometterebbe l'indipendenza dell'espressione, deve "calmarsi" nel momento estetico, in modo da costituire il circolo dello spirito *tout court*. L'identificazione crociana di estetica e filosofia del linguaggio¹³⁹ si rilevarebbe produttiva se non fosse confinata nel distinto estetico.

La consapevolezza di Croce di non poter fondare l'arte in se stessa senza relazionarla agli altri momenti dello spirito, si fa strada nel *Breviario di estetica*. Se da un lato il filosofo abruzzese sostiene che «l'arte, che dipenda dalla morale, dal piacere o dalla filosofia, è morale, piacere o

¹³⁵ B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1901), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano, 1990, p. 78.

¹³⁶ *Ivi*, p. 29.

¹³⁷ *Ivi*, p. 77.

¹³⁸ *Ivi*, p. 78.

¹³⁹ Cfr. *Ivi*, pp. 176-190.

filosofia, e non arte»¹⁴⁰, dall'altro afferma che senza presupporre la totalità dei distinti, l'arte «non sarebbe arte»¹⁴¹. Qui Croce sembra sostenere che è il *non-essere* dell'arte a permettere all'arte di identificarsi. Tuttavia, il *non-essere* dell'arte rimane in Croce un presupposto, attingibile su un piano che non è estetico. Ciò comporta, a ben vedere, che la mancata attualità, in quanto presupposto, del *non-essere* dell'arte costringe o ad ignorare il presupposto, trovandosi appunto su un altro piano rispetto all'estetica, oppure, per renderlo presente, a doverlo *intuire*, ovvero a ricalcare lo statuto dell'arte su quella sfera *non* artistica che si è invece appena ritenuto essenziale per il processo d'identificazione dell'arte. L'arte necessita di una differenza per identificarsi, ma per essere rilevata, la differenza, non essendo nell'attualità pensante dell'estetica, diviene oggetto di intuizione, non differenziandosi quindi dallo statuto dell'arte. Anche in questo caso, pertanto, l'identificazione proposta da Croce di arte e linguaggio risulta poco produttiva, dal momento che il linguaggio in quanto scienza dell'espressione non riesce a determinare la propria dimensione universale. Infatti, o il linguaggio si isola in un grado particolare dello spirito, quello estetico, oppure, se esso lo sconfina in ragione del rapporto tra arte e il suo *non-essere*, richiesto per l'identificazione dell'arte, rimane in ogni caso legato al solo aspetto intuitivo: né concettuale né pratico. Gennaro Sasso ha definito la teoria crociana del linguaggio paradossale, per cui se è vero che ciò che parla è l'espressione, è anche vero che l'estetica compone il solo grado teorico dello spirito, così che in Croce gli uomini s'intendono, ma solo in una verità distinta dal grado pratico, ossia dove «non c'è posto per la “comunicazione”»¹⁴² tra parlanti che appartengono alla società.

Abbiamo qui mostrato che ad avviso di Gentile l'individuo riesce ad individuarsi solo in quanto attua un processo di spazializzazione e temporalizzazione, che lo colloca nella sfera dell'Io, di un Io, per altro, che non diviene mai Io puro, che come punto *esterno*, ovvero pensiero, rimane *interno* all'attività estetica delle forme intuitive dello spazio e del tempo. Ci siamo inoltre soffermati sulla riflessione di Gentile sul linguaggio, per porre in luce la contemporanea collocazione della personalità entro una struttura linguistica, di cui la personalità non può disporre, ma che, proprio per la dimensione originaria del linguaggio, anche ri-crea nella pratica linguistica. Possiamo a questo punto affrontare i passi in cui Gentile sostiene l'intimità del rapporto atto estetico ed atto etico, e più in generale tra conoscere e volere, e mostrare che se in Gentile è l'etica, o morale, ad assumere il primato tra i gradi dello spirito, e quindi a definire la personalità, l'etica in questione non assume un carattere positivo e normativo, ma coincide con il divenire in atto di ogni grado dello spirito, che lo *relaziona* ad altro e lo fa *parlare* con altro.

¹⁴⁰ B. Croce, *Breviario di estetica* (1913), in B. Croce, *Breviario di estetica. Aesthetica in nuce*, a cura di G. Galasso, Adelphi, 2005⁶, p. 75.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 87.

¹⁴² G. Sasso, *Filosofia e idealismo. I, Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli, 1994, pp. 225-226.

Ad avviso di Gentile la distinzione tra estetica e morale, e tra grado teoretico e grado pratico dello spirito, ha una matrice «gnoseologica»¹⁴³. Lo spirito non è in un punto intelletto e in un altro punto volontà, in un punto estetico e in un altro etico, «ma ora si conosce come intelletto e ora si conosce come volontà»¹⁴⁴. Nel momento in cui si conosce in tale distinzione, lo spirito assume il volere etico nella sua temporalità passata, non più attuale. Nella sfera dell'estetica, l'esclusione dell'atto etico si spiega sul presupposto dell'atto gnoseologico, il quale, come abbiamo già accennato, si configura in analogia al momento dell'utile del grado pratico. Lo gnoseologico tende a fare economia dello statuto identitario dell'estetica, rispetto a cui l'etica, il non-essere estetico, viene confinato in un atto realizzativo che «si considera già compiuto»¹⁴⁵ e perciò si rende neutro. L'etica non può rientrare nell'estetica, perché ne costituirebbe una fonte di *dispendio*¹⁴⁶, che impedirebbe all'estetica di identificarsi ed individuarsi in modo cristallino.

La distinzione tra estetica ed etica poggia sulla distinzione gnoseologica, la quale si rapporta al proprio contenuto come la teoria alla pratica, in modo tale che la coppia estetica-etica diviene l'utile che di riflesso serve alla gnoseologia per conservarsi in quanto tale, avendo cioè a che fare con un atto passato, non più attuale ed “innocuo” per la prospettiva identificante. Il momento gnoseologico, tuttavia, non appena distingue da sé la realtà (estetica-etica) non può evitare di diventare un atto «tattico e creativo»¹⁴⁷, sia perché produce la propria opposizione (pratica che ha il principio fuori di sé), sia perché realizza nel concreto la propria realtà pensante (pratica che ha il principio in sé). Pertanto, la prospettiva esterna, che distingue teoria e pratica, reinclude all'interno della teoria la pratica, il che, nell'ottica del momento estetico, significa accogliere il momento etico. L'atto etico quale presenza nel grado estetico non dà luogo per Gentile ad un' “estetica moralista”, in quanto l'etico qui esprime la differenza, la *dispersione* necessaria ad un determinato momento per identificarsi.

Anche Croce reputa indispensabile che l'artista presupponga la totalità dei distinti. Ad avviso di Gentile, però, la totalità, a questo livello indistinta in quanto negazione, deve essere contemporanea al distinto, alla cui luce l'atto estetico s'identifica. Senza tale *presenza altra*, l'estetico risulta impensabile e incomunicabile. Gentile, allora, anziché difendere l'indistinto, colloca la totalità dei distinti all'interno di un medesimo distinto, al fine di permettere al distinto di essere concretamente tale. Il concreto dell'atto estetico è il suo *farsi*, il divenire interno che include l'esterno, ovvero

¹⁴³ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 61.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 62.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 61.

¹⁴⁶ Impieghiamo questo termine nel significato rintracciabile in G. Bataille, *La Part maudite précédé de La Notion de dépense*, Edition de Munit, Paris, 1967, trad. it. *La parte maledetta preceduto da La nozione di dépense*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003², pp. 41-59.

¹⁴⁷ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., 61.

l'atto etico, come ciò che allo stesso tempo lo struttura e de-struttura. Nell'ottica di Gentile, «astrattamente considerando noi ci troviamo innanzi al valore puramente estetico», ma non appena si passa «dall'astratto al concreto», l'atto estetico è esso stesso atto morale, non può essere considerato «scisso dal concreto dell'atto spirituale»¹⁴⁸. In questo senso, Gentile sostiene che «non c'è arte che non sia essenzialmente (voglio dire nella sua stessa esteticità) morale»¹⁴⁹, in quanto è solo nell'interno dell'atto che l'estetica può essere definita tale.

Per Gentile l'etica esprime il volere libero, il quale è tale se dà vita ad una «creatività assoluta»¹⁵⁰. L'atto etico non è il volere «una cosa già realizzata»¹⁵¹, ad esempio un oggetto in vendita, una legge positiva o un catalogo di diritti naturali, ma consiste nel volere l'azione, per cui il fine ricade sull'atto. La volontà è libera non perché rivendica un diritto a tutte le cose; in tal caso, infatti, sarebbe già tutta voluta. Mirando alla totalità dell'oggetto disponibile, al volere non rimarrebbe altra opzione che scegliere il già voluto. Il volere gentiliano, al contrario, «non sceglie, come l'astratto liberalismo ritiene, tra oggetto e oggetto, per la stessa ragione per cui è in sé indifferente, ossia perché non presuppone né un oggetto, né due, né più»¹⁵². In questo senso, il volere che crea il modo assoluto non può essere accostato ad un individuo esterno ad altri individui, in quanto, sotto tale aspetto, l'individuo non può esercitare alcuna creatività: «la volontà che operi sulla base di una natura, che la condizioni (presupposto dell'intelletto), non è volontà»¹⁵³. L'individuo non può volere perché, a ben vedere, è esso stesso concepito come natura, «cosa già realizzata» che neutralizza la creatività volere. Emerge allora che l'assoluta creatività del volere in Gentile opera per ri-creare anche il soggetto del volere, per negare che il soggetto rimanga presupposto e irrelato rispetto all'azione etica: «la volontà dunque è concepibile, come creatrice del bene; e, come creatrice del bene, creatrice di se stessa»¹⁵⁴. In quanto la volontà crea se stessa, essa non si presuppone come oggetto rispetto all'agire, il che comporta che non presuppone un soggetto particolare che riduca a sé la totalità del volere etico. La creatività è per Gentile assoluta proprio nella misura in cui *chi* agisce si toglie dall'occupare il campo dell'agire, e perciò si ri-crea nel non presupporre nulla, nemmeno se stesso come soggetto astratto. Gentile definisce «eudemonistica ed intellettualistica»¹⁵⁵ una volontà etica che non ri-crea se stessa, ovvero che assume il bene come un presupposto *naturale* del volere, su cui al soggetto non rimane che esercitare la facoltà dell'intelletto. Un bene già dato non può essere oggetto di creazione; di conseguenza l'agire etico

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 66.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 60.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 62.

¹⁵² G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, cit., p. 118.

¹⁵³ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 61.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 13, corsivo nostro.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 14.

non può creare se stesso nell'assumere come prospettiva di condotta un bene presupposto. Non potendo crearsi, l'agire mantiene se stesso e, al contempo, il bene su cui si indirizza, una dimensione *creata*. Ne consegue che l'agire può assumere il *creato* solo con la facoltà dell'intelletto, con quel grado teoretico che gioco forza presuppone la realtà.

Il volente, al fine di volere, deve sporgersi oltre se stesso, ma ciò che la protuberanza trova oltre il volere è, potremmo dire, un *ni-ente*, un non-ente. In quanto il *ni-ente* non è un oggetto, esso non è altro dal volere, il che non comporta che per Gentile il volente voglia nichilisticamente il nulla. Il *ni-ente* si interiorizza invece nel volere, in quanto l'esterno del volere è una differenza che indirizza il volere verso se stesso e vi penetra all'interno, come ciò che rompe l'identità del volente. Se è l'identità di *natura* del volente a negare l'atto etico creativo, allora il soggetto del volere non può presupporci a sua volta come natura, altrimenti non creerebbe nulla. In questo senso, Gentile riscontra nel *Noi* il "soggetto" del volere creativo: «O il mondo c'è, tutto, prima di noi, e noi non ci possiamo nulla; e quel che facciamo non può essere più che un vano giuoco. O c'è un mondo di cui noi siamo il principio; e questo mondo non può aggiungersi a un altro mondo, che ci sia già, e che, pel fatto di essere oggetto, universalmente, del conoscere, sarebbe già tutto»¹⁵⁶. Nell'atto in cui il *Noi* agisce, non può darsi un altro esterno al noi, ché, altrimenti, l'agire del *Noi* sarebbe pre-ordinato da una volontà superiore. Il *Noi* che agisce crea in modo assoluto nella misura in cui l'altro concreto – si ricordi che l'altro astratto è per Gentile l'identità, quindi tanto l'altro come individuo chiuso in se stesso, quanto il "noi" cristallizzato in identità, potremmo dire, collettiva –, nel concreto, ovvero nella situazione dell'atto etico, rientra nell'attività del *Noi*, in un agire comune.

La volontà non può essere definita per Gentile nei termini di «ultimo appetito nel deliberare»¹⁵⁷, dal momento che "l'ultimo" rimanda ad una successione seriale di fatti che condizionano in modo meccanicistico la scelta. Il volere vuole nell'esercitare una differenza reale: «la differenza è tale che non potrebbe essere maggiore: è la differenza tra non-essere ed essere»¹⁵⁸. In tal senso, la scelta tra essere e non-essere ha un proprio contenuto, dal momento che si attua sempre nel contesto di un *Noi* in atto, che rende impensabile sia un volere meramente individuale e formale, sia un volere meramente collettivo e sostanziale¹⁵⁹. Gentile, a questo proposito, tiene a precisare la differenza del proprio volere dall'autonomia kantiana darebbe luogo ad una forma vuota del volere. Riprendendo una convinzione che fu già di Hegel, Gentile sostiene che l'autonomia di Kant sarebbe condannata

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 61.

¹⁵⁷ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 101.

¹⁵⁸ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, cit., p. 62.

¹⁵⁹ A questo proposito ci sembra interessante la formula dell'attualismo come di un "esistenzialismo sociale", Cfr. V. A. Bellezza, *Individuo e impegno esistenziale-sociale nell'umanesimo gentiliano*, raccolta di saggi e introduzione a cura di M. Signore, postfazione di A. Negri, Micella, Bari, 1989, anche se una lettura esistenzialista dell'attualismo a nostro avviso rischia di non dar ragione del pensiero politico di Gentile. Di Bellezza è da ricordare anche *L'esistenzialismo positivo di Giovanni Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, cit., vol. VI, 1954.

ad esperire sempre come estraneo ogni contenuto determinato, in quanto collocherebbe il bene in una sfera non soggetta a creazione storica: «una volontà radicalmente buona è incapace perciò di attuare il bene. Questo il grande difetto del formalismo kantiano»¹⁶⁰. A prescindere che la critica gentiliana sia corretta o meno, essa serve a Gentile per conferire alla sensazione un'impronta di universalità tale da farla *pensare e parlare* in quanto sensazione.

Il volere morale gentiliano, nello scegliere tra l'essere e il non essere, dirime le "controversie" che si affermano a livello della sensazione – la quale, quindi, al contrario di quanto sostiene Croce, non è la materia del solo atto estetico – in modo da introdurre il senziente nel contesto di un linguaggio universalmente comprensibile. L'atto etico di Gentile, allora, non si trova mai altrove dalla situazione determinata e sensibile, ma s'insinua in ogni momento dello spirito a fungere da elemento che turba il "pensato", l' "espresso", l' "utilizzato", il "voluto", lo "Stato", tutto ciò che si chiude nell'individuato e nell'identificato. Nell'atto che nega, l'etica è assolutamente libera e creativa, in quanto crea una realtà che si sottrae al *perfectum*, a tutto ciò che è già stato, per costituire, contemporaneamente, una fonte di *dispersione* e di *lievito* del reale.

E' proprio questo lievito, che vedremo Gentile connoterà anche politicamente, ad esprimere l'universalità di ogni grado dello spirito. Se infatti lo spirito è riflessione in se stesso attraverso l'altro, e quindi produzione di un nuove Sé, l'atto dispersivo e lievitante inverte l'attività dello spirito. In quanto è proprio la presenza dell'indistinto nell'atto che distingue a rendere possibile la distinzione, ed essendo l'indistinto la totalità dei distinti, l'estetica esprime una dimensione universale che va ben oltre l'ambito in cui Croce la circoscrive. Solo in virtù della presenza attuale dell'atto etico, l'atto estetico può essere compreso e reso pubblico. L'etico, infatti, presenzia nell'attualità come negazione, ossia differenza interna che spinge l'estetico stesso a parlare, a costituirsi come linguaggio, sul "presupposto" di un linguaggio etico universalmente comprensibile, e comprensibile in quanto originario e creativo.

Possiamo in definitiva sostenere che in Gentile il linguaggio, inteso nella sua originaria originalità, colloca la personalità non solo nella sfera estetica, ma anche e soprattutto in una *societas* interiore in quanto intrinseca. Abbiamo visto che assumendolo quale fatto particolare, l'individuo si è mostrato impensabile e non individuabile. L'identità dell'individuo, per Gentile, emerge attraverso il processo di temporalizzazione e spazializzazione dell'individuo, che da un lato dà vita all'io, ma dall'altro non fa sbocciare l'io in autocoscienza, piuttosto lo centra, decentrandolo, sul piano sensibile. L'io si afferma solo come io reale, o personalità, costitutivamente segnata da un non-essere. Il non-essere della personalità non si fonda su una persona divina, ma sul linguaggio

¹⁶⁰ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 23.

originario e creativo, che, in quanto processo di produzione etica, costituisce il serbatoio attuale ed universale della personalità.

Le considerazioni in merito allo statuto dell'individuo e del linguaggio sviluppate da Gentile tra il *Sommario di pedagogia* e il *Sistema di logica*, passando attraverso i *Fondamenti della filosofia del diritto*, ossia tra il 1913 e il 1923, trovano nel capitolo sull'*Individuo* di *Genesi e struttura della società* del 1943 una conferma, tuttavia ancor più chiarificatrice¹⁶¹. Qui Gentile definisce il linguaggio come «voce di un popolo ideale immanente all'individuo, e che gli parla senza essere interrogata»¹⁶². La *vox populi* viene identificata da Gentile con un Noi, che costituisce il piano comunitario dell'individuo. Il *Noi* parlante non viene però immaginato dal filosofo siciliano come una collettività presupposta e ingenuamente inconscia che si sovrappone dall'esterno alla personalità: «non è già fatto e preesistente all'atto dell'Io; né la comunità è un dato che l'individuo eredita dal passato»¹⁶³. Comunità e *Noi* si generano nell'atto creativo della personalità, la quale è attraversata dal comune e mette in comune la propria creatività. Parlando un linguaggio creativo, la personalità dà voce alla *vox populi* che da dentro lo interroga, rispetto alla quale non può attuare un'ulteriore interrogazione, non può cioè disporre volontariamente della voce interiore. E questo non perché la soggettività si trovi in via esclusiva nella struttura della *lingua*; piuttosto perché la *parole* della personalità sta già volendo e ri-creando la *vox populi* nella pratica linguistica che la definisce. In questo senso Gentile sostiene che «l'individuo è massima particolarità in quanto è massima universalità. Più è lui, e più è tutti»¹⁶⁴.

¹⁶¹ G. M. Pozzo, *Giovanni Gentile e l'umanesimo del lavoro*, cit., p. 120, vede in *Genesi e struttura* «un felice oltrepassamento della dottrina dell'Io trascendentale ed anonimo» verso il pieno riconoscimento del valore della persona. Nell'ultima opera, a nostro avviso Gentile rimane legato alla dinamica trascendentale – che non può essere definita “dottrina dell'Io anonimo” – e approfondisce il rapporto tra Io e non-Io articolandolo come rapporto tra *socius* ed *alter*. Torneremo su tale questione a conclusione del primo capitolo della Parte terza.

¹⁶² G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 18.

¹⁶³ *Ivi*, p. 19.

¹⁶⁴ *Ibid.*

Capitolo 2. La disciplina etica e il tempo dell'atto educativo

2.1. Educazione come “prassi della società”

L'ambito concreto in cui Gentile sviluppa la dimensione al contempo comune e “singolare” della personalità è quello educativo e pedagogico. La critica di Gentile all'individuo si accompagna ad un'elaborazione epistemica dell'impensabilità del fatto individuale collocato nello spazio-tempo, e tale episteme diviene la pedagogia. La *scienza pedagogica*, a cui Gentile lavora già a partire dal 1900¹⁶⁵, ossia all'indomani di un anno che, come a breve specificheremo, risulterà significativo, è una peculiare manifestazione di quel trapasso del *logos* all'*ethos*, che connota l'assetto logico dell'attualismo, e che, lo si è visto in sede introduttiva, conferisce all'idea uno statuto pratico¹⁶⁶. In questo senso, a ragione si è sostenuto che in Gentile «tutto è pedagogia»¹⁶⁷. E' bene però precisare che l'estensione della *paideia* ad *episteme* non dà luogo ad una ipostatizzazione dell'atto educativo o dell'uomo presupposto quale soggetto universale ed astratto, da impiegare come pungolo pre-costituito di rispecchiamento pratico.

La pedagogia gentiliana non è né un'antropologia, che considera l'uomo «una specie»¹⁶⁸ privilegiata, né una psicologia, che descrive l'oggetto-uomo secondo la «realtà meccanica»¹⁶⁹ del rapporto di causa-effetto, né un'etica tradizionalista, che valuta l'uomo sul presupposto di una «realtà teleologica»¹⁷⁰ che trascende l'atto umano, né una tecnica attraverso cui accedere nella pratica al vero uomo¹⁷¹. Nella prospettiva di Gentile la «pedagogia è la filosofia»¹⁷², vale a dire atto del pensare che non è, ma *diviene* realizzandosi e perciò diviene etico. In quanto scienza del *farsi etico* dell'uomo, la pedagogia coincide con la sola “teoria” pensabile – *episteme* – dell'uomo: l'uomo che *non è*, ma pratica l'essere uomo nella società, non potendo mai *cominciare e risultare* da e in un *divenuto*. Da questo punto di vista, se Gentile scorge nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel quel «differenziarsi di sé da sé»¹⁷³ che costituisce il punto essenziale della *Bildung*, ma lo

¹⁶⁵ Cfr. G. Gentile, *Il concetto scientifico della pedagogia* (1900), in G. Gentile, *Educazione e scuola laica* (1921), XXXIX, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze, 1988⁵, pp. 1-38 e cfr. G. Gentile, *Il concetto dell'educazione e la possibilità di una distinzione scientifica tra pedagogia e filosofia dello spirito* (1907-1908), in *Ivi*, pp. 39-49.

¹⁶⁶ Sul rapporto tra teoretico e pratico alla luce della pedagogia, cfr. K. G. Fischer, *Giovanni Gentile, Philosophie und Pädagogik*, Ferdinand Schöningh-Paderborn, 1970. Sulla pedagogia di Gentile come filosofia della prassi anti-materialista cfr. V. Pirro, *La prassi come educazione nella gentiliana interpretazione di Marx*, in “Giornale Critico della Filosofia Italiana”, 1974, pp. 252-270.

¹⁶⁷ V. Pirro, *La prassi come educazione della gentiliana interpretazione di Marx*, cit., 254.

¹⁶⁸ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, cit., p. 109.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 116.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ivi*, pp. 120-124.

¹⁷² *Ivi*, p. 119.

¹⁷³ G. Gentile, *Il pensiero pedagogico di Hegel* (1921), in G. Gentile, *Educazione e scuola laica*, cit., p. 278.

statuto hegeliano del “ritorno a sé” tramite il raddoppiamento della negazione fa sbocciare un’autocoscienza oggettivata e perciò *individuata*, e più in generale una prospettiva teoretica che, dalla prospettiva gentiliana, rischia di ingessare la *Bildung* medesima. Risulta allora chiaro il motivo che spinge Gentile ad intitolare la propria riflessione pedagogica nei termini di un *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*¹⁷⁴.

Non solo. Nella misura in cui la scienza pedagogica si lega all’impensabilità dell’individuo, essa assume uno statuto filosofico-politico, che Gentile imposta secondo una critica alla logica del contratto sociale. Il giusnaturalismo e le teorie del contratto fondano il vivere in comune sul presupposto che, all’origine, l’individuo sia un privato (un fatto già educato) *altro* rispetto al rapporto politico (educativo), e che quindi debba escogitare l’artificio del patto per accedervi in modo consensuale, dando luogo alla distinzione tra società civile (educando privato) e Stato (educatore pubblico)¹⁷⁵. In riferimento all’impossibilità logica di pensare l’individuo, Gentile perviene ad una concezione della “società” come “prassi” che si rovescia su se stessa, in cui il lato attivo-educatore e quello passivo-educando si sottraggono da una loro presupposta e posta distinzione, essendo sempre *l’uomo sociale* ad agire. Con il termine società – che vedremo configurarsi come società o Stato *in interiore homine* – Gentile non allude quindi al concetto di “società civile”, alla *bürgerliche Gesellschaft* pensata a cavallo tra Sette e Ottocento, che indica «una realtà oggettiva», in cui si esplica l’agire privato, «che si distingue e contrappone a quella dello Stato»¹⁷⁶.

Se da un lato non è l’individuo, nel suo insieme di società civile, il fondamento dell’agire pubblico, dall’altro non può nemmeno essere l’individuo, e la società civile, l’oggetto termine di riferimento dell’azione di un pubblico pattuito in Stato, sia che questa azione venga concepita come ciò che conserva l’individuo, sia che venga considerata come ciò che lo opprime. Attraverso la pedagogia, Gentile attua un discorso politico che si pone su un altro piano epistemico rispetto all’astrazione tra società di individui (educando) e Stato (educatore). La pedagogia diviene in Gentile una *scienza della società*, in quanto mostra che sotto un profilo *filosofico* la distinzione di educatore “pubblico” (Stato) e di educando “privato” (società) non ha ragion d’essere. Ciò comporta che la società-educanda perde il suo tratto privato, ed attua in se stessa una dimensione

¹⁷⁴ A ragione K. Colombo, *La pedagogia filosofia di Giovanni Gentile*, FrancoAngeli, Milano, 2004, p. 86, sostiene che «non si può leggere il *Sommario* senza *La riforma della dialettica hegeliana*». Sull’elevazione della pedagogia a filosofia, cfr. H. A. Cavallera, *Riflessione e azione formativa: l’attualismo di Giovanni Gentile*, Fondazione Ugo Spirito, Roma, 1996, pp. 115-138.

¹⁷⁵ Per l’assunzione *pacifica* di tale dinamica cfr. N. Bobbio, *Il giusnaturalismo*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. IV, t. I, Torino, Utet, 1980, pp. 491-551 e N. Bobbio, M. Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Il Saggiatore, Milano, 1979.

¹⁷⁶ G. Duso, *La logica del potere*, cit., p. 123. Sul processo di messa in crisi del dualismo tra società civile e Stato quale problema ottocentesco, da Hegel a Toqueville, cfr. S. Chignola, *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2004.

educatrice e pubblica senza dover pattuire e delegare la funzione educatrice ad un distinto Stato-educatore. Nella Parte seconda del nostro lavoro, vedremo che lo *Stato* in Gentile è il movimento pensante della società che si ripiega su se stessa, e perciò si educa, i cui termini di riferimento non possono più essere rappresentati da individuo e Stato. L'impensabilità viene delineata da Gentile a partire dal rapporto tra educatore ed educando, maestro ed allievo¹⁷⁷, e la pedagogia è propriamente la scienza dell'impensabilità della loro astrazione.

E' a questo livello che l'anno 1899 assume tutta la sua importanza in riferimento alla questione dell'educazione. Ci stiamo evidentemente riferendo allo studio del giovane Gentile su Marx ed in particolar modo al saggio intitolato *La filosofia della prassi*¹⁷⁸, in cui il filosofo siciliano presenta la prima traduzione italiana delle marxiane *Tesi su Feuerbach*. Se ci soffermiamo sulla traduzione della terza tesi, possiamo leggere:

«La dottrina materialistica, che gli uomini sono il prodotto dell'ambiente (*Umstände*) e dell'educazione, e varia col variare dell'ambiente e dell'educazione, dimentica che l'ambiente viene mutato appunto dagli uomini, e che l'educatore stesso deve essere educato. Essa finisce quindi, per necessità, col dividere la società in due parti, l'una delle quali è concepita come soprastante l'altra (p. e. in Robert Owen). – Il coincidere del variar dell'ambiente e dell'attività umana può essere concepito e inteso razionalmente soltanto come *prassi rovesciata* [*umwälzende Praxis, n.s.*]»¹⁷⁹.

E' oramai più che noto l'errore di traduzione compiuto dal giovane Gentile, per cui l'espressione *umwälzende Praxis*, riprodotta in modo non fedele da Engels, andrebbe correttamente reso con "prassi rovesciante" nel significato di quella *revolutionäre Praxis* che compare nella versione originaria di Marx¹⁸⁰. Ed è altrettanto nota l'influenza che l'errore esercitò nello sviluppo del marxismo italiano del primo Novecento¹⁸¹. Quello che a noi preme evidenziare è la ragione che

¹⁷⁷ G. Marini, *Aspetti sistematici della "Filosofia del diritto" di Gentile*, cit., p. 465, sostiene che «la visione del rapporto maestro-allievo avvierà la visione del rapporto stato-cittadino» propria dello Stato etico gentiliano, visione che ad avviso di Marini, come abbiamo già evidenziato, comporterebbe la negazione della particolarità. A nostro avviso l'osservazione polemica di Marini manca *in toto* il bersaglio, in quanto non coglie che per Gentile il maestro con cui l'allievo è in relazione non è il maestro che presuppone l'individuo astratto e, mostreremo in seguito, contro cui può attuare un'azione educativa assoluta. Essendo impensabile un mero individuo-educando-privato, diviene impensabile anche un mero Stato-educatore-pubblico.

¹⁷⁸ Il libro *La filosofia di Marx* è composto da due scritti: il primo, intitolato *Una critica del materialismo storico* (cfr. G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., pp. 11-58), è stato pubblicato nel 1897 negli *Studi storici* del Crivellucci; il secondo, appunto *La filosofia della prassi* (cfr. *ivi*, pp. 59-165), è uscito nel 1989 in concomitanza con la prima edizione de *La filosofia di Marx*.

¹⁷⁹ G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., p. 69, corsivo nostro.

¹⁸⁰ «Das Zusammen fallen des Aenderes der Umstände u. der menschlichen Thätigkeit od. Selbstveränderung kann nur als *revolutionaire Praxis* gefast u. rationell verstanden werden», K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, cit., p. 20.

¹⁸¹ Per una ricostruzione storico-teoretica degli interventi di Gentile nel contesto del dibattito sul marxismo andato in scena in Italia tra il 1895 e il 1900, cfr. C. Vigna, *Le origini del marxismo teorico in Italia. Il dibattito tra Labriola, Croce, Gentile e Sorel sui rapporti tra marxismo e filosofia*, Città Nuova Editrice, Roma, 1997. Per l'influenza esercitata dal concetto gentiliano di "prassi che si rovescia" in autori come Mondolfo, cfr. G. Marramao, *Marxismo e revisionismo in Italia: dalla critica sociale al dibattito sul leninismo*, De Donato, Bari, 1971, pp. 175-271. Cfr. inoltre A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., pp. 121-198 per l'influenza di Gentile su Gramsci.

spinge Gentile a declinare la prassi al participio passato, il che significa, come Gentile specifica qualche pagina di seguito nel testo, alla forma riflessiva «prassi che si rovescia»¹⁸². L'esigenza gentiliana ci sembra strettamente connessa all'impensabilità dell'individuo da un lato, e allo statuto del pensare nel rapporto con la prassi dall'altro.

In concordanza con Marx, Gentile osserva che ambiente ed attività umana si co-implicano in una *struttura educativa*. Nell'ottica gentiliana l'educazione diviene «una prassi della società»¹⁸³, e non dell'uomo inteso come individuo. Infatti, l'uomo che attivamente educa non solo è stato a sua volta educato, ma si trova attualmente in rapporti che lo educano, lo determinano. D'altro canto, l'uomo su cui l'educazione come circostanze ambientali-storiche reagisce può essere immaginato un individuo astratto dalla società – dalla struttura educativa – solo attraverso «una creazione della fantasia»¹⁸⁴. L'individuo titolare di diritti non educabili, ovvero naturali e pre-esistenti all'atto educativo, è un'astrazione, pertanto anche chi viene educato e sembrerebbe coprire il momento passivo dell'educazione, prende parte alla prassi della società. Dandosi solo l'uomo sociale, lamentare un'assenza assoluta di attività educativa dal lato di chi è educato, significa negare l'assunto dell'uomo integralmente immerso nel rapporto e delineare il fantasma di un individuo che subisce il *disciplinamento* educativo. Assumendo l'impensabilità dell'individuo, Gentile sostiene che «in verità l'uomo che conosciamo è l'uomo sociale. Non v'ha uomo che sia in società, e non agisca su di essa; come non v'ha uomo, su cui la società, in cui vive, non reagisca»¹⁸⁵. Se l'unico uomo pensabile è l'uomo sociale e se la società è attraversata da una prassi educativa, gli uomini, nelle loro differenti determinazioni, si troveranno immersi nella struttura e allo stesso tempo eserciteranno una prassi strutturante. L'educazione gentiliana rivendica una connotazione universale fino a colmare la totalità dei rapporti pratici umani, sia dall'*esterno*, nella misura in cui il rapporto educativo non riguarda solo una fase dell'età dell'uomo, sia dall'*interno*, in quanto non riguarda nemmeno un solo lato, quello classicamente attivo dell'educatore, del rapporto: «L'educazione, infatti, speculativamente intesa, non è l'azione spirituale dell'adulto sul fanciullo, la quale cessa col sopraggiungere della maggiore età di questo: educazione è ogni azione spirituale che l'uomo esercita sull'uomo, e si stende per tutta la vita, e si complica per tutta la specie di rapporti onde l'uomo è legato coll'uomo: non solo l'inferiore al superiore, ma anche il superiore all'inferiore»¹⁸⁶.

¹⁸² G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., p. 85.

¹⁸³ *Ivi*, p. 84.

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 85.

Nel declinare attraverso la forma riflessiva, Gentile non intende ingessare la prassi rispetto ad una forma del pensare pre-costituita, ad un soggetto-pensante presupposto all'oggetto-prassi¹⁸⁷. Infatti, Gentile scrive che: «quando si conosce, si costruisce, si fa l'oggetto, e quando si fa o si costruisce un oggetto, lo si conosce; dunque l'oggetto è un prodotto del soggetto; e, poiché soggetto non c'è senza oggetto, *bisogna aggiungere che il soggetto, a mano a mano che vien facendo e costruendo l'oggetto, vien facendo e costruendo se stesso; i momenti della progressiva formazione del soggetto corrispondono ai diversi momenti della progressiva formazione dell'oggetto*»¹⁸⁸.

La cooriginarietà di soggetto e oggetto nell'atto del conoscere e del fare esclude che in Gentile si dia una concezione del soggetto presupposto e *già formato*. Il soggetto non c'è prima dell'atto del produrre l'oggetto, il che significa che l'oggetto non viene dopo il soggetto, semmai che nel produrre l'oggetto il soggetto produce se stesso come oggetto e l'oggetto si soggettiva. La relazione tra oggettività e soggettività viene in tal senso pareggiata in modo fruttuoso. In quanto il pensare (soggetto) si aggancia alla prassi (oggetto) e le fa compiere un ripiegamento in se stessa, è il pensare a “subire” (oggetto) a sua volta un ripiegamento in se stesso per opera della prassi (soggetto). *La prassi che si pensa è anche il pensiero che si pratica*, pertanto è il pensare a diventare immediatamente pratico, ad acquisire una funzione sociale, e, allo stesso tempo, è la prassi nella società ad acquisire una funzione pensante. L'aspetto pensante della prassi della società è incarnato per Gentile dall'educazione. La società come prassi educativa, ovvero rapporto pratico tra uomo sociale al contempo attivo e passivo, diviene pensante nel momento in cui si rovescia, imprime una trasformazione ai propri termini di riferimento, rendendo impensabili un'attività e un ambiente, un educatore e un educando astratti (individui) rispetto alla prassi della società.

Ora, in ragione dell'impensabilità dell'individuo e del rapporto intrinseco tra pensiero e prassi alla luce dell'educazione, Gentile può criticare il Marx delle *Tesi* sotto due aspetti che in realtà non possono essere separati, e costituiscono in primo luogo lo statuto della materia nei rapporti col pensiero e in secondo luogo un'accezione di *umwälzende Praxis* come *revolutionäre Praxis*.

In quanto la critica all'individuo per Gentile si lega al concetto di prassi che si rovescia, il soggetto della storia non può essere individuato nella sola materia, ovvero in una prassi emancipata dal pensiero, perché, in questo caso, non si darebbe il ripiegamento della prassi in se stessa e quindi non si darebbe l'originarietà dell'uomo sociale. L'uomo è sociale in quanto si trova nel rapporto,

¹⁸⁷ Su questa lettura, cfr. la pur profonda analisi di C. Vigna, *Le origini del marxismo teorico in Italia*, cit., pp. 75-80. Cfr. anche G. Marramao, *Marxismo e revisionismo in Italia*, cit., pp. 183-187; A. Signorini, *Il Giovane Gentile e Marx*, Giuffrè, Milano, 1966, pp. 92-93 e V. Vitiello, *Hegel in Italia*, cit., p. 256. Anche A. Tosel, *Le Marx actualsite de Gentile et son destin*, in G. Gentile, *La philosophie de Marx : études critiques*, trad. de l'italien par G. Granel e A. Tosel, Ed. Ter, 1995, Paris, pp. VI-IX, che pure pone l'attenzione sulla cooriginarietà produttiva di soggetto e oggetto, individua un primato del soggetto all'interno della relazione gentiliana.

¹⁸⁸ G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., p. 77, corsivo nostro.

che da un lato subisce per l'azione di una prassi altrui, ma dall'alto, proprio perché è uomo in atto nel rapporto sociale, anche pratica attivamente il rapporto. Voler sottrarre la prassi dalla sfera del soggetto e del pensiero per connotarla materialisticamente, non permette ad avviso di Gentile alla prassi di rovesciarsi, ovvero di essere prassi e rapportare intrinsecamente educatore ed educando. Emerge allora che «questa spiegazione materialistica della storia stessa non è poi molto rigorosa»¹⁸⁹, in quanto da un lato critica la concezione intuizionistica e “borghese” dell'individuo, «die Anschauung der einzelnen Individuen und der bürgerlichen Gesellschaft» come è specificato nella nona tesi¹⁹⁰, e dall'altro sostituisce alla materia inerte e particolare una materia attiva e sensibile che dovrebbe fungere da universale, ma che è astratta rispetto al pensare e va a ricollocarsi sul piano del particolare nella misura in cui non riesce a pensarsi. L'essere *in fieri* e la storicità del reale si spiegano per Gentile in ragione della prassi che si rovescia, che trasforma nel rapporto sociale gli agenti in agiti e gli agiti in agenti, e la trasformazione è possibile in virtù di un pensiero che si fa pratico e di una pratica che si fa pensiero. Solo nel rapporto intrinseco tra pensiero e prassi si può parlare di dinamismo e si può superare il materialismo individualistico, che presuppone atomi astratti rispetto alla storia e alla prassi: «questo, insomma, è un materialismo che per essere storico non è più materialismo. Una intrinseca, profonda contraddizione lo travaglia»¹⁹¹.

La questione dello statuto della *revolutionäre Praxis* è strettamente connessa a quella dell'individuo, in quanto se il punto di unione tra attività e ambiente, educatore ed educando, ossia là dove emerge il solo uomo pensabile perché sociale, si colloca per Gentile nella prassi originaria della società, proprio perché originaria la prassi non può essere soggetta ad alcuna discontinuità temporale e rottura rivoluzionaria. La *revolutionäre Praxis*, intesa come prassi di un soggetto che sovverte e non subisce il ripiegamento della prassi, ovvero il condizionamento dell'oggetto da sovvertire – ché, altrimenti, non riuscirebbe ad essere effettivamente rivoluzionario – comporta nella prospettiva gentiliana la neutralizzazione della struttura educativa, ovvero la raffigurazione del soggetto deputato alla rottura né più né meno che come un individuo, non educabile e astratto rispetto all'oggetto, concepito a sua volta come non educabile se non attraverso un atto che lo nega in modo assoluto. Quello che in tale astrazione si smentisce è il riferimento alla verità della prassi e alla connotazione sociale e storica dell'uomo. «La prassi è sempre la ragione della realtà concreta; e poiché essa media tra individuo e società, questa e quella sono originari com'essa. L'individuo

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 122.

¹⁹⁰ K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, cit., p. 21.

¹⁹¹ *Ivi*, p. 161. G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, cit., pp. 317-387, individua nella interpretazione gentiliana di Marx una contraddizione, per cui da un lato Gentile riconosce a Marx uno spessore filosofico, mentre dall'altro, appunto, considera il materialismo storico contraddittorio. A noi sembra che la posizione di Gentile non sia oscillatoria, in quanto egli segue Marx nella critica al materialismo “volgare”, e perciò le *Tesi* sono filosofia, ma mostra anche la non tenuta filosofica del concetto di prassi così come viene lì formulata.

soggetto della prassi fa la società, che reagisce sull'individuo, facendolo sociale»¹⁹². Se la prassi è l'originario ed è ciò che rende impensabile l'individuo, il rapporto tra educatore ed educando è necessariamente *contemporaneo*; se non fosse contemporaneo i due termini sarebbero individui astratti. Ma nella misura in cui il rapporto è contemporaneo, l'un termine non può negare in modo assoluto l'altro, perché, in quanto immerso nel rapporto, negherebbe in modo assoluto se stesso, ovvero l'uomo sociale, ripristinando così un pensiero dell'individuo.

L'originario in quanto prassi destituisce di senso il riferimento alla rottura rivoluzionaria: i termini che essa *avvolge* e *attraversa* sono pensabili in quanto già rotti e differenziati. I due momenti si danno contemporaneamente e la contemporaneità è proprio ciò che non è oggetto di rottura, il *continuum* della prassi, pena il confinarsi di individuo e società nell'astrazione. Ad avviso di Gentile «una rivoluzione è una negazione della storia, un negar valore a ciò che la storia ha consacrato come natural movimento e sviluppo della società umana; trattare i fatti storici come modificazioni accidentali, – e quindi mutabili ad arbitrio, – della natura perennemente identica a se stessa»¹⁹³. La negazione della discontinuità, vedremo in seguito, non comporta l'estensione quantitativa di un finito momento del tempo su tutto lo spettro temporale, come del resto è emerso anche dalle considerazioni sviluppate nel capitolo precedente circa il tempo della personalità. Soggetto (educatore) e oggetto (educando) per Gentile si rapportano in riferimento ad una voragine che erode il piano stabile su cui il soggetto rivoluzionario si impunta di fare leva per rompere.

E' allora da dire che se il soggetto rivoluzionario intende rompere togliendo se stesso come presupposto condizionato dall'oggetto¹⁹⁴, in modo da non viziare il risultato o, detto in altri termini, da sottrarre la propria prassi rompente all'opinione e connotarla di verità, in verità non può rompere, dal momento che la verità della prassi non ammette presupposti o discontinuità, che invece il riferimento alla rottura mantiene. Infatti, se si prospetta la rottura occorre gioco forza un momento in cui l'oggetto da sciogliere venga ben fissato e assunto in modo geometrico¹⁹⁵ – altrimenti *cosa rompere?* –, ma ammettere tale momento comporta viziare *ad infinitum* di presupposto la prassi, ovvero assumerla come pre-orientata dalla teoria della visione dell'oggetto identificato. Per negarsi come presupposto, il soggetto rivoluzionario deve negare la compattezza dell'oggetto da rompere – dato che l'oggetto presupposto è sempre tale per un soggetto presupposto – il che significa, una volta concessa una differenza dentro l'oggetto che invece si vorrebbe

¹⁹² G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., p. 91.

¹⁹³ *Ivi*, p. 163. Su questo punto cfr. V. Pirro, *La prassi come educazione nella gentiliana interpretazione di Marx*, cit., p. 266-267.

¹⁹⁴ Per una critica al soggetto rivoluzionario che non riesce a togliersi come presupposto e vizia perciò di astrattezza l'agire, cfr. G. Fiaschi, *Rivoluzione*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XLI, Giuffrè, Milano, 1989, p. 69, e sulla logica dell'identità (individuo) in cui esso rimane avviluppato cfr. G. Fiaschi, *L'idea della "morte del diritto" nel pensiero moderno*, cit., pp. 17-56.

¹⁹⁵ G. Fiaschi, *Rivoluzione*, cit., p. 70.

identico, non poter rompere l'oggetto, data, appunto, la presenza di una differenza attraverso cui l'oggetto si rompe dall'intrinseco, e non è invece oggetto di rottura. Qualora il soggetto rivoluzionario volesse allo stesso tempo negarsi come presupposto e rompere, o non potrebbe rompere, in quanto la negazione del presupposto traccia una rottura dentro l'oggetto, prima di qualsiasi teoria identitaria di questo; oppure, se rompe si spoglia dello statuto di verità, nella misura in cui per rompere deve presupporre l'identità dell'oggetto, ovvero se stesso come presupposto all'identità. In definitiva, se si dà rottura non si dà verità della prassi, se si dà verità della prassi non si dà rottura. Proprio perché il materialismo si dice "storico", ad avviso di Gentile esso dovrebbe rinunciare ad essere *materialistico*, il che comporta che dovrebbe concepire la prassi come *prassi che si rovescia*, si ripiega in se stessa e co-forma i propri termini; e dovrebbe altresì rinunciare ad essere *rivoluzionario*, il che comporta che dovrebbe rinunciare a concepire la prassi come *prassi che rovescia*. La traduzione di Gentile, pertanto, che richiama la necessità del ripiegamento della prassi in ragione dell'impensabilità dell'individuo, e quindi del riferimento della prassi al pensiero come *educazione*, più che far emergere già l'atto puro¹⁹⁶ o essere strumentale ai fini della costruzione dell'attualismo¹⁹⁷, va nella direzione di rendere pensabile, e pensante, la prassi medesima¹⁹⁸ e solo in questo senso Gentile "invera" il Marx delle *Tesi*¹⁹⁹.

Ora, Gentile impiega il termine "disciplina" per definire l'etica nel contesto della pratica educativa, per strutturare la prassi della società e il rapporto originario e dinamico tra educatore ed educando. Il termine viene per certi versi impiegato secondo un'accezione classica, per cui si esercita disciplina nei confronti del *discepolus* al fine di estrarne il meglio, il nucleo etico. Tuttavia, la disciplina in Gentile non mantiene integra l'accezione semantica propria del contesto classico. Vedremo infatti che la disciplina, se ingloba in sé tanto l'educatore quanto l'educando, non rimanda ad un *kosmos* in cui si dà disciplina, bensì ad un *kosmos* come prassi, in cui l'educatore si fa educando e l'educando si fa educatore²⁰⁰. La disciplina fa quindi maturare un etico già presente, dal

¹⁹⁶ Cfr., U. Spirito, *Giovanni Gentile*, cit., pp. 37-74.

¹⁹⁷ Cfr. F. Frosini, *La "filosofia della praxis" nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, cit., pp. 19-22. Su una lettura del giovane Marx che tende a mostrare le difficoltà rispetto ad una fuoriuscita dall'idealismo hegeliano, cfr. R. Finelli, *Un parricidio mancato: Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004.

¹⁹⁸ Di «actio mentis» e «prassi conoscitiva» in riferimento alla posizione gentiliana parla A. Negri, *L'inquietudine del divenire: Giovanni Gentile*, cit., pp. 143-161.

¹⁹⁹ E' A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., pp. 53-81 a vedere l'attualismo come inveramento del marxismo, nell'accezione per cui, però, la radicale coerenza del primo mostrerebbe l'autodissoluzione delle filosofie dell'immanenza. F. Frosini, *La "filosofia della praxis" nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, cit., p. 21, sostiene invece che Gentile «avrebbe potuto (quindi dovuto)» tradurre correttamente l'espressione *umwälzende Praxis*. Possiamo ribaltare la considerazione e sostenere che Marx, proprio in ragione della critica all'individuo, «avrebbe dovuto» concepire la prassi come *prassi che si rovescia*.

²⁰⁰ Cfr. H. A. Cavallera, *Introduzione alla storia della pedagogia*, La Scuola, Brescia, 1999, p. 18. La nozione di disciplina che vedremo emergere in Gentile non è identificabile con la disciplina e la pedagogia che Foucault individua agire come dispositivo di potere analitico a partire dal XVIII secolo. Cfr., M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de*

momento che non deve essere prodotto per artificio, ma attraverso un'attività che contemporaneamente non presuppone ma realizza l'etico di chi prende parte al rapporto, che coniuga in un movimento trascendentale, nel senso che non è possibile distinguere empiricamente e in modo netto attività e passività, l'educatore e l'educando.

2.2. *Disciplina astratta. Il "primo incontro" tra Emilio e Giangiaco*

In una prima battuta, quasi a dar credito all'opinione comune, Gentile definisce la disciplina come «la condizione della scuola, o l'antecedente prossimo necessario dell'insegnamento scolastico»²⁰¹. Il suo proposito è in realtà quello di mostrare che tale nozione di disciplina pecca di astrazione, in quanto riduce la pratica educativa ad un centro disciplinante che anticipa, in modo formale e teorico, il concreto. La disciplina quale "condizione antecedente" viene collegata da Gentile all'«*istituzione*»²⁰², così che nell'adeguarsi alla forma che ne sorregge ed anticipa l'esercizio, la *paideia* si trasforma in «*educazione istituzionale*»²⁰³. Ad avviso del filosofo siciliano, l'istituzione fissa educatore ed educando nel loro rispettivo, e ben distinto, ruolo formale. Di conseguenza, l'educazione non viene assunta per l'impatto che la sua pratica determina tra maestro e alunno, ma per il *posto* per cui il maestro è maestro e l'alunno è alunno. L'*atto* educativo diviene pertanto secondario rispetto al *fatto* della disciplina, se non neutralizzato: la rigorosa assunzione della spartizione di ruoli tra maestro ed alunno, posti-prima nella loro individualità, conduce alla negazione, da principio, di ogni legame tra i due, di ogni educazione, se questa significa *essere in rapporto* con l'altro per stimolarlo ad estrarre il meglio da sé.

La confutazione di una *doxastica* accezione di disciplina intesa come condizione istituzionale passa per Gentile attraverso la determinazione del rapporto educativo quale «sintesi a priori»²⁰⁴, alla luce della quale educatore ed educando si con-fondono in un medesimo processo che mette in crisi la loro distinzione presupposta. L'impiego dell'espressione "sintesi a priori" potrebbe indurre a leggere l'educazione gentiliana come pratica sempre pre-orientata da un'unità teorica, quale è rappresentata dall'Io kantiano. In realtà Gentile, come abbiamo avuto già modo di sostenere, conferisce all'Io trascendentale lo statuto di un *Noi* in atto. In questo senso, «l'educatore non è chi si presume capace di educare, ma chi educa»²⁰⁵. L'educazione non consiste in concomitanza con

la prison, Gallimard, Paris, 1975 ; trad. it., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. A. Tarchetti, Einaudi, Torino, 1976, 1993³, pp. 213-247.

²⁰¹ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. II, cit., p. 27.

²⁰² G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, cit., p. 142.

²⁰³ *Ivi*, p. 144.

²⁰⁴ *Ivi*, p. 125.

²⁰⁵ *Ivi*, p. 125.

l'assicurazione che la forma istituisce tra educatore ed educando, ma si attua nell'incidenza concreta che l'azione dell'uno determina nei confronti dell'altro. Così, il padre non educa perché legittimato da una "forma" biologica naturale, ma nel momento in cui si comporta da padre; né il maestro educa solo perché «siede sulla cattedra»²⁰⁶, ma in virtù dell'«educare effettivo»²⁰⁷.

Gentile definisce «*educazione attuale*»²⁰⁸ la pratica in atto, aderente al reale interagire di educatore ed educando, la quale si distingue tanto da un'educazione formale, in cui s'insegna il solo «mezzo di addestramento mentale»²⁰⁹, quanto da un'educazione materiale, che bada alla sola registrazione empirica del dato. In realtà, questi due modelli di educazione sono l'uno il rovescio dell'altro: «i sostenitori dell'educazione materiale vedono solo le cose; gli altri solo lo spirito, che, distinto dalle cose e senza le cose, è cosa anch'esso»²¹⁰. Perciò per Gentile la disciplina intesa come "condizione anticipante" della scuola non svolge solo il compito di creare le condizioni minime, di metodo, che successivamente si riempiranno di liberi contenuti, ma va già a riempire quel vuoto, attraverso l'inserimento di contenuti disarticolati gli uni dagli altri, compromettenti la capacità di restituire, tramite l'educazione, un *sensu* del tutto e della complessità²¹¹.

Sul fondamento della forma disciplinante, si verifica un dualismo tra maestro ed alunno, per cui l'uno presenza davanti all'altro a prescindere dall'esercizio determinato che rende l'uno insegnante e l'altro allievo. La *presenza* in questione è di natura statica, nella misura in cui si instaura tra due identità *passate*. Educatore ed educando vengono osservati, e si osservano, come «esseri già belli e fatti, determinati una volta per tutte nei loro particolari caratteri»²¹². Gentile sostiene che in realtà il dualismo può verificarsi solo rispetto ad un osservatore esterno alla lezione, quale può essere un terzo che entra in classe e assiste senza penetrare il discorso in atto, oppure l'alunno, ma anche il maestro, che distraendosi interrompe il «presente [l'attuale, *n.s.*] apprendere»²¹³ o insegnare. Successivamente a quell'istante, l'alunno si configura esternamente all'atto educativo e, nel momento in cui lo si vuole identificare ancora come alunno, occorre chiamare in causa categorie generali, ad esempio quella di «classe», e ritagliargli un «programma»²¹⁴ scolastico che rispecchi l'identità teorica, vuota, emersa dalla fuoriuscita dall'atto. Il dualismo, allora, affetta non la pratica educativa concerta, ma si manifesta nel momento in cui, seppur a pratica esaurita, si insiste nel

²⁰⁶ *Ivi*, p. 126.

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *Ivi*, p. 219.

²⁰⁹ *Ivi*, p. 213.

²¹⁰ *Ivi*, p. 220.

²¹¹ Sulla complessità in Gentile cfr. B. Troncarelli, *Dialettica e logica sociale nella prospettiva della complessità. Hegel, Croce, Gentile*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2006, anche se l'autrice, in ultima analisi, rintraccia nel discorso di Gentile un'accentuazione della soggettività che lo fa propendere per «un individualismo radicale», p. 99.

²¹² G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, cit., p. 134.

²¹³ *Ivi*, p. 129.

²¹⁴ *Ivi*, p. 135.

conferire ai due termini una loro consistenza su presupposti formali, a dedurre modelli educativi e scolastici sul fondamento di un educatore e di un educando teorici, astratti.

Gentile, per ovviare al dualismo, non prospetta un'educazione che si dilunghi nel tempo, che costringa l'alunno ad un supplizio perenne, eterno secondo un'accezione quantitativa di tempo. Il dualismo, semmai, si spiega per Gentile proprio per il fatto che l'atto educativo viene installato nello spazio-tempo, facendo leva su una concezione astratta dei termini del rapporto educativo.

L'astrazione per cui si presume di elaborare una scienza dell'educazione al di fuori del "fare educazione", spinge a considerare educatore ed educando nella loro identità repulsiva. Su tale presupposto, l'educazione deve necessariamente iniziare in un punto, altrimenti o non inizierebbe mai, perché il prima del punto rappresenta piuttosto la teoria dell'educazione e non la sua pratica; oppure, se si esclude l'ipotesi che non inizi, la si deve ammettere già in corso, ma in tal caso i due termini di riferimento non possono più essere visti nella loro identità teorica. Una volta presupposti i due termini come distinti, affinché si dia avvio all'atto educativo, si occupi lo spazio *istituzionale* dell'educazione, occorre far retro-agire logicamente l'immagine di un «primo incontro»²¹⁵, un vero e proprio *contratto* educativo. In questo punto, proprio perché "prima", ma anche "dopo", non si dà educazione, l'educazione deve iniziare in modo assoluto. Ora, in quanto l'atto educativo trova luogo in un presente puntuale, che si frappone tra un passato ed un futuro, l'atto viene collocato nel tempo, il quale non esprime per Gentile un fatto storico determinato, bensì lo statuto logico dello spazio-tempo. L'atto viene identificato con un presente che da un lato nega possa avere statuto educativo tutto ciò che lo eccede, ma dall'altro mantiene quella mancanza al fine di negarla *in toto*. Ed è proprio qui, in riferimento ad un atto messo nel tempo, che si produce per Gentile il dualismo e l'astrazione.

La logica del "primo incontro" ricalca per Gentile la situazione che si crea nel passaggio tra stato di natura e stato civile nella teoria contrattualista del giusnaturalismo moderno, e in particolar modo di Hobbes. Non dandosi un rapporto originario tra gli individui che permetta loro di ovviare al *bellum omnium contra omnes*, è solo attraverso «la necessità di un accordo»²¹⁶ che l'unità politica viene pensata, e viene pensata per pacificare lo stato di guerra e di mancanza di relazione che, in tale prospettiva, si presuppone connotare originariamente l'individuo. Tuttavia, costituendosi quale inizio assoluto, il contratto, che produce il rappresentante, diviene il monopolio dell'unità, con la difficoltà logica che, non riuscendo, a ben vedere, il molteplice (stato di natura) a dar vita all'unità (stato civile), dal momento che il patto non è mai interno allo stato di natura, altrimenti questo sarebbe già civile; con l'aporia, dicevamo, che è il rappresentante, ossia chi di fatto rappresenta, a

²¹⁵ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, cit., p. 136.

²¹⁶ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 104.

ridurre a sé il monopolio politico, a non rispecchiare alcuna volontà unitaria e a produrre invece la situazione di astrazione²¹⁷.

La domanda di Gentile: «c'è veramente un primo incontro del maestro con lo scolaro?»²¹⁸, finalizzata a mettere radicalmente in discussione il dualismo educatore-educando, racchiude pertanto il medesimo senso polemico di quella: «come si passa dallo stato di natura all'umanità vera, civile?»²¹⁹. Se educatore ed educando, stato di natura e stato civile fossero cooriginari, la domanda sul loro “primo incontro” verrebbe destituita di senso, perché, in quanto originari, il loro incontro sarebbe già in atto. Non occorrerebbe individuare un “primo incontro” attraverso il quale istituire il rapporto educativo. Il venir meno dell'esigenza dell'inizio del rapporto, inoltre, renderebbe poco sostenibile la collocazione dell'educando e dell'educatore nelle rispettive posizioni formali, l'uno titolare di diritti e l'altro ossequioso di quelli; l'uno visto come prevaricato, perché presupposto nella sua libertà individuale, e l'altro come prevaricante, perché costretto ad educare un diritto che non può sopportare alcuna educazione. Renderebbe insomma problematica l'idea di disciplina quale “condizione antecedente”, che fissa e isola i termini del rapporto educativo dalla pratica reale.

La riduzione dell'inizio educativo ad un incontro puntuale, che da un lato presuppone una molteplicità di punti non educativi, e dall'altro deve spogliarli di statuto educativo per considerarsi “primo incontro”, nella prospettiva di Gentile non dà vita a nessuna educazione concreta. L'appiattimento dell'inizio assoluto ad un momento logico o storico – potremmo chiamare questo incontro *rivoluzione* – porta a considerare secondo un approccio geometrico i termini rispetto a cui l'incontro è, dal lato del passato *rottura* e, da quello del futuro, appunto *inizio*. Se l'inizio è assoluto, infatti, il prima e il dopo devono apparire cristallini e identici nel non includere alcuna forma di *societas* educativa. E dal momento che l'inizio assoluto medesimo, rivoluzionario, può consistere senza dileguare in euforia anarchica solo se si distende oltre il presente puntuale in cui inizia, esso va a sconfinare in quello spazio *futuro-passato*²²⁰ privo di educazione che ha appena creato, neutralizzando il tempo di un'ulteriore pratica educativa.

A questo proposito, il concetto di infanzia e l'idea di «bambino mitico»²²¹ che esso sottintende, divengono ad avviso di Gentile indispensabili e funzionali a coprire con i crismi della scientificità la

²¹⁷ G. Duso, *La logica del potere*, cit., p. 161 mostra che la persona civile quale risultato del patto produce la situazione per cui «tutti con il patto si rendono sudditi», ovvero ancora individui privati.

²¹⁸ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, cit., p. 136.

²¹⁹ *Ivi*, p. 210.

²²⁰ Sulla logica del futuro-passato come peculiarità moderna del tempo, inteso da un lato nella sua accelerazione progressiva e dall'altro nella erosione di tale incremento temporale che rende, appunto, il futuro un passato, cfr. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlichen Zeiten*, Schurkamp, Frankfurt a. M. 1979; trad. it., *Futuro passato. Per una semantica dei tempo storici*, trad. it., di A. Marietti Solmi, Marietti, Genova, 1986.

²²¹ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, cit., p. 146.

situazione che precede il “primo incontro”, rendendo perciò prevedibile il risultato che si otterrebbe al di fuori dell’inizio puntuale. Tale scienza è per Gentile la pedologia. La mentalità positivista dell’800 ha fatto leva sulla matrice etimologica, *paidos*, del termine pedagogia, per costruire una teoria dei comportamenti del bambino, utile all’educatore al fine di attuare al meglio la pratica che conduce il bambino alla maturità²²². La deduzione della pratica dalla teoria, e quindi la legittimità della pedologia, regge per Gentile sul «pregiudizio sorto dall’idea affatto empirica che soltanto i fanciulli, i minorenni, abbian bisogno di essere educati»²²³. La pedologia elabora un concetto di infanzia, di cui Gentile intende rilevare l’«arbitrarietà»²²⁴, che non si riferisce ad un «bambino vivo»²²⁵, ma ad un «fanciullo fantoccio»²²⁶, confinato in un mondo artificiale e chiaramente individuabile, appunto perché non contaminato dell’alterità adulta. In tale *stato*, il bambino sarà tenuto a conformarsi ad una sorta di *leggi di natura* dell’infanzia. Dovrà iniziare a parlare, a ridere, a pensare in date ben precise, «dovrà giocare, imitare, interessarsi al meraviglioso, e dovrà essere egoista e vandalo, ripetendo nel suo sviluppo psichico *il cammino stesso dell’umanità dallo stato di così detta barbarie a quello della presente civiltà*»²²⁷. L’egoismo e il gioco sono i due aspetti “barbarici” più interessanti su cui Gentile si sofferma, i quali determinerebbero un salto rispetto al sacrificio e al lavoro che caratterizzerebbe, invece, il mondo “civile” dell’adulto. Egoismo e gioco alludo all’idea che il bambino, riguardo al primo sia governato da pulsioni distruttive ed estetiche in corrispondenza dello diritto a tutto che rivendicherebbe; in merito al secondo, che la sua attività, proprio perché connotata da una libertà spontanea e priva di finalità intrinseche, vada considerata alla stregua del gioco, in cui mancherebbe la dimensione teleologica vigente nel lavoro.

E’ necessario precisare che il termine “lavoro” e “uomo pratico” quale soggetto di lavoro, viene impiegato da Gentile nel *Sommario di pedagogia* e nei *Preliminari allo studio del fanciullo* secondo due accezioni: in una prima, “lavoro” assume il significato comune che Gentile intende criticare, in una seconda esprime invece un significato ulteriore. Il prodotto del lavoro ha una finalità che funge da base per un attività ulteriore, che non torna verso il soggetto che lavora per significarne un fine concreto. In questa situazione «l’uomo pratico non può affermare la propria libertà di fronte al prodotto spiritualmente superato; non può modificarlo, non può distruggerlo; ma deve riconoscere il valore oggettivo, umiliando dinanzi a lui la sua stessa soggettività creatrice e costringendola nella vasta rete della vita economica e sociale»²²⁸. L’oggetto non viene riassorbito dalla creatività del

²²² Cfr. C. Trombetta, *Psicologia dell’educazione e pedologia: contributo storico-critico*, FrancoAngeli, Milano, 2002.

²²³ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, cit., p. 137.

²²⁴ *Ivi*, p. 146.

²²⁵ *Ivi*, p. 147.

²²⁶ G. Gentile, *Preliminari allo studio del fanciullo* (1924), XLII, Sansoni, Firenze, 1968³, p. 13.

²²⁷ *Ibid.*, corsivo nostro.

²²⁸ G. Gentile, *Preliminari allo studio del fanciullo*, cit., p. 40

soggetto, ma rimane astratto, suscitando nel soggetto un senso di «meccanicizzazione»²²⁹. Il concetto di gioco viene introdotto dalla pedologia per differenziare e tutelare l'attività del bambino da questo lavoro alienato, nella misura in cui nel gioco l'oggetto, anziché cristallizzarsi davanti al bambino, verrebbe distrutto dall'approccio tutto estetico col quale il bambino si rapporterebbe al mondo. Il bambino viene concepito alla stregua di un artista²³⁰, esercita un'attività *inutile* in quanto, distruggendo l'oggetto, non permette al prodotto di diventare *utile*.

La conservazione epistemica del bambino ad opera della pedologia ha, come sua controprova, la conservazione, altrettanto scientifica, dell'adulto. La pedologia, distinguendo nettamente tra gioco e lavoro, da un lato intende custodire il bambino in una sorta di situazione incontaminata da un agire esteriore, ma dall'altro, per contrapposizione, offre lo statuto scientifico di un'attività adulta definita solo come lavoro, di un lavoro a cui non è concesso distruggere l'astratto. Si ripresenta qui la logia aporetica del "primo incontro": oscillando da un tempo privo di lavoro ad uno privo di gioco, il "primo incontro" non potrà che essere assoluto e dar vita ad un lavoro privo di gioco, o ad un gioco privo di lavoro. In questo senso, Gentile suggerisce l'idea che le pratiche di disciplinamento bene si accompagnano non alla pedagogia, come ritiene Foucault, bensì alla pedologia. In un ottica che assume come modello il lavoro alienato, che identifica l'attività teleologica con una finalità esteriore, il gioco non può che apparire nei termini di un'attività a-teleologica, arroccata in se stessa e inutile. Di conseguenza, sul presupposto che l'uomo adulto agisca solo in vista dell'utile, il gioco viene considerato inutile e relegato nella sfera dell'attività del fanciullo. Non appena il soggetto che lavora avverte l'alterità del proprio prodotto e accenna a distruggere l'utile, la sua attività viene considerata essere un gioco, e "gioco" diviene anche la critica al lavoro. Nell'ottica che estende l'utile sulla totalità dello spettro dell'età adulta, l' "uomo pratico" che critica il lavoro astratto diviene un bambino ribelle e capriccioso: «Le più solenni e tragiche battaglie dell'uomo pel raggiungimento de' suoi fini più sacrosanti, non apparirebbero egualmente, né più né meno, meri giochi»²³¹.

Gentile osserva che anche l'attività del bambino ha una propria teleologia, dà luogo ad una pratica che conserva l'oggetto del proprio prodotto e non lo distrugge *sic et simpliciter*. In questo senso, l'attività del bambino non è solo tesa all'imitazione di un oggetto che, esperendolo come altro, può distruggere. Quando il bambino imita il l'attività del padre, «non mira già a ingannare altrui come il corvo nella favola, anzi a dar prova a se stesso della propria valentia: a gioire della propria attività creatrice»²³². Il gesto vandalico indica per Gentile il bisogno del bambino di affermare se stesso;

²²⁹ *Ivi*, p. 42.

²³⁰ *Ivi*, pp. 19-30.

²³¹ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, cit., p. 148.

²³² *Ivi*, p. 151.

non quindi di negare il limite e la legge, ma di porre una legge in cui riconoscersi, di creare se medesimo in una situazione in cui il fine è il proprio fine. Anche il bambino nutre quindi interesse per un certo utile, al fine di *divenire* se stesso, così il filosofo siciliano, rifacendosi a Fröbel, sostiene che «l'attività psichica del bambino nel giuoco è quella medesima attività dell'adulto curvo sulle sue sudate carte in cerca del vero, o sull'aratro faticoso in cerca del pane»²³³. Il movimento con cui Gentile introduce il lavoro entro il gioco del bambino non lascia intatto lo statuto del lavoro dell'adulto. Che l'adulto non sia distinto dal bambino è testimoniato, con drammaticità, dall'esigenza di chi lavora di sottrarsi al «rigido meccanismo professionale»²³⁴, di trovare un tempo del gioco, dell'attività fine a se stessa anche quando non si è più bambini. Il lavoro, a questo punto, diverrebbe concreto se includesse il momento dell'inutilità e dell'arbitrarietà propria del gioco, ovvero se anche l'uomo pratico nella propria attività teleologica potesse esprimere la propria creatività: «Guai per lo stesso uomo pratico che non avesse, nella sua fanciullezza specialmente, e per tutto il resto della sua vita, sebbene in modo meno sensibile, affermata la propria spiritualità alla stessa maniera, diciamo pure, arbitraria, vandalica!»²³⁵. L'inclusione della differenza all'interno tanto dell'inutilità del gioco quanto dell'utilità del lavoro, costituisce in Gentile, come abbiamo già avuto modo di sostenere, l'atto etico attraverso cui inutile e utile si smuovono dalle reciproche e distinte posizioni, così che sia nel gioco sia nel lavoro si afferma un *dispendio*, il quale cade nell'astratto qualora venga affermato o escluso in modo unilaterale. E' evidente che la tematica del lavoro è ben più complessa rispetto al modo con cui Gentile la tratta nel rapporto col gioco. Essa serve tuttavia a Gentile per criticare l'idea di un scienza che presuppone il bambino in uno stato "infantile" incontaminato rispetto all'attività di uno stato "maturo".

Gentile individua nella pedagogia di Rousseau l'esempio più emblematico dell'astrazione propria del "primo incontro" tra educando ed educatore, e in generale tra stato naturale infantile e stato civile maturo. E' emblematico perché ad avviso del filosofo siciliano la pedagogia rousseauiana costituisce «la più possente riscossa dello spirito di libertà contro il meccanicismo», ma genera a sua volta «una delle più rigide e schematiche macchine pedagogiche che siano state costruite»²³⁶. L'aporia in cui Rousseau incorre viene spiegata da Gentile in riferimento alla concezione per cui l'educando si troverebbe all'origine in uno stato in cui non è in atto il rapporto educativo, ché, se così fosse, l'educando subirebbe una presenza altra, l'educatore, che minerebbe la sua libertà naturale. Aprendo il *Discorso sulle origini e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*, Gentile si sofferma sul passo in cui Rousseau distingue l'uomo dall'animale per la capacità del

²³³ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, cit., p. 148.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ G. Gentile, *Preliminari allo studio del fanciullo*, cit., p. 40-41.

²³⁶ G. Gentile, *Sommario di pedagogia*, vol. I, cit., p. 199.

primo di determinarsi «in qualità di agente libero»²³⁷, di reagire alle regole della natura. La differenza qualitativa propria dell'uomo non consiste per Rousseau tanto nell'intelletto; semmai «la spiritualità della sua anima si manifesta soprattutto nella coscienza di questa libertà»²³⁸. La libertà viene inoltre collegata all'umana «facoltà di perfezionarsi»²³⁹, che, tradotto in un linguaggio gentiliano, vorrebbe dire: diventare ciò che non si è per natura. Non appena Rousseau accenna allo statuto dell'alterità, o meglio, a ciò che Gentile reputa corrispondervi, emerge per il filosofo siciliano il significato solo negativo della libertà appena riscontrata. Si può leggere nell'*Origine*: «la perfettibilità, le virtù sociali e le altre facoltà che l'uomo naturale aveva ricevuto in potenza non si sarebbero mai potute sviluppare da sole»²⁴⁰. Che la perfettibilità, o la *socialitas* dell'uomo non si sarebbe potuta manifestare senza l'intervento di una causa esterna, comporta ad avviso di Gentile un'astrazione tra la potenza e l'atto, tra l'uomo nello stato di natura con potenziali capacità sociali e l'altro da quell'uomo, il cui intervento attiverrebbe la *societas*.

Rousseau non nega la *societas* nello stato di natura, come invece sembra accadere in Hobbes, ma la considera accidentale, intrinseca alla natura umana solo in potenza. Gentile però nota che la *societas* in potenza risulta impensabile senza la sua attivazione, dato che la perfettibilità si misura nell'«opera»²⁴¹, rispetto a cui ha senso il raffronto tra perfetto e imperfetto. Che la *societas* rimanga in potenza, significa per Gentile che si colloca sempre al di fuori della coscienza dell'opera, il che non necessariamente prova l'insussistenza della *societas*, se non fosse che Rousseau stesso ha legato l'agire umano alla “coscienza di essere liberi”. D'altro canto, attraverso l'incontro tra *societas* in potenza e atto che dovrebbe innescarla, la *societas* assume una connotazione materiale determinata che, non essendo intrinseca alla potenza, verrà sempre esperita quale altra. All'opposto, l'“evento” che innesca la *societas* diviene una sorta di “autocoscienza assoluta” – la ragione cristallina e puntuale che spiega la *societas* – rispetto a cui non è dato comprendere il ruolo della *societas* in potenza, se essa non è in atto prima della sua attualizzazione. Rousseau, pertanto, da una *societas* in potenza, «da questa natura, non può ricavare la materia in cui essa potrà realizzarsi»²⁴², e la sua realizzazione si pone sempre come altra.

Sul fondamento del concetto di libertà naturale, ad avviso di Gentile a Rousseau rimangono due vie da percorrere per determinare il rapporto educativo: «o negare affatto l'educazione come reale

²³⁷ J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), in *Oeuvres complètes*, préface de J. Fabre, introduction, présentation et notes de M. Launay, vol. 2, *Oeuvres philosophiques et politiques: des premiers écrits au Contrat social (1735-1762)*, Éditions du Seuil, Paris, 1971, p. 218; trad. it., *Origine della disuguaglianza*, trad. it., G. Preti, Feltrinelli, Milano, 2004, p. 47.

²³⁸ *Ibid.*, (trad. it., pp. 47-48).

²³⁹ *Ibid.*, (trad. it., p. 48).

²⁴⁰ *Ivi*, p. 227, (trad. it., p. 70).

²⁴¹ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, cit., p. 202.

²⁴² *Ibid.*

svolgimento dello spirito, o, non potendola negare, farne uno svolgimento tutto apparente o meccanico, come quello per cui in un complicato sistema d'ingranaggi il movimento si comunica dalla prima ruota all'ultima»²⁴³. In effetti, se nella situazione in cui Emilio si trova non c'è «né educazione né progresso», perché l'uomo è «sempre un fanciullo»²⁴⁴, il problema educativo viene estirpato alla radice. Emilio viene immaginato incapace di attività spirituale, «di svolgersi da sé medesimo»²⁴⁵, di assimilare e creare se stesso nel rapporto con l'altro da sé, il maestro. Nello stato di natura la libertà di Emilio non prevede la contemporanea presenza di Giangiacomo. L'educatore viene considerato «un altro [distinto, *n.s.*] essere dal fanciullo»²⁴⁶, il quale ha diritto a non ricevere alcuna educazione positiva per preservare la propria identità di individuo: «un *homunculus* figlio dell'artificio»²⁴⁷. Tuttavia, non appena l'educatore giunge ad educare l'educando, non appena la *societas* si attua, l'*unione* diviene *soggezione*. Avendo a disposizione una mente da educare in cui la *societas* è solo in potenza, in cui, potremmo dire, manca la sintesi a priori e creativa del *Noi*, Giangiacomo può imprimere il sigillo di un'educazione assoluta, può contrapporre ad un'assenza di sistema un sistema irresistibile per Emilio. Gentile sostiene che Rousseau «foggia in teoria un Emilio che è un automa: a cui si prescrive l'ora appunto in cui deve cominciare a parlare e quella in cui deve cominciare a paragonare le sensazioni, e quella in cui cominciare a scrivere, e quella, (pericolosissima!) in cui entrare in relazione coi suoi simili»²⁴⁸. L'educazione negativa viene così soppiantata da un'educazione positiva, che, in contrapposizione ma in linea con la prima, elude il problema educativo in quanto intende risolverlo integralmente: il *maestro* educa in modo assoluto, come un grande *Legislatore*, sul presupposto che l'allievo si trovi inizialmente in uno stato astratto dal rapporto educativo. Se con l'educazione negativa si auspica di mantenere intatto il bambino nella sua individualità, demandando ad un altrove l'atto educativo in cui educatore ed educando s'incontrano, con l'educazione positiva, vale a dire nel contesto del "primo incontro", il maestro s'impone in ogni più sottile aspetto del comportamento del bambino, per formare un educato assoluto, non più bisognoso di educazione: ancora un individuo astratto, sia esso l'educatore o l'educando, circoscritto in modo geometrico nello spazio-tempo.

Ci sembra utile evidenziare che la critica di Gentile al passaggio da uno stato infantile in cui la *societas* sarebbe solo in potenza, ad uno stato adulto in cui il maestro s'impone sulla totalità dello spettro educabile, va, non troppo velatamente, a toccare i tre punti focali del *Contratto sociale*,

²⁴³ *Ivi*, p. 200.

²⁴⁴ J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., p. 226, (trad. it., p. 68).

²⁴⁵ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, cit., p. 203.

²⁴⁶ *Ivi*, p. 204.

²⁴⁷ *Ivi*, p. 205.

²⁴⁸ *Ivi*, p. 199.

ovvero: il rapporto tra patto orizzontale attraverso cui la volontà generale (*societas* in potenza) si costituisce, il risultato di tale patto e la figura del Legislatore. Torneremo su questi aspetti nel terzo capitolo della Parte seconda, in cui affronteremo la questione del rapporto tra sovrano e *societas* in Gentile.

L'ora "pericolosissima" temuta da Rousseau nello stato di natura scocca al contatto dell'uomo con l'uomo, perché quel momento relazionerebbe delle differenze che la libertà negativa non riesce a sopportare. Quando l'incontro avviene, e non può non avvenire, è necessario che avvenga come "primo", dato che nello stato precedente l'incontro tra differenze è assente, ed in quanto primo riduce a sé l'atto educativo, caricandolo di absolutezza. L'ora che si puntualizza quale "primo incontro", quindi, «recide con un taglio netto l'umanità di qua dallo sviluppo, dall'umanità di là»²⁴⁹. Perché l'ora dell'educazione possa consistere, possa cioè evitare di essere risucchiata nel momento precedente in cui mancava l'educazione, deve inoltre riempirsi di contenuto, che l'educatore considererà come «idealità, il valore, il bene»²⁵⁰. Il positivo che si struttura, di conseguenza, va a confinare ciò contro cui si struttura come «realtà da correggere, anzi scalzare dalle fondamenta»²⁵¹. Nel momento in cui il "primo incontro" dà luogo ad un positivo assoluto, esso è tale solo se si differenzia da un negativo assoluto, appunto ciò che precede ed antecede la puntualità dell'incontro. L'esterno da quel punto, da quel *monopolio* educativo *istituito* dal "primo incontro", viene considerato, in modo scientifico, non educativo, disegnato appositamente per un bambino-individuo, ritenuto libero di non ricevere alcuna educazione. Ciò che circonda il punto, pertanto, assume lo statuto di *teoria*, di *visione* certa quale può essere offerta dalla pedologia.

Il problema è che si è desertificato tutto ciò che eccede il "primo incontro", o il contratto sociale, e, successivamente, si distende nel tempo il "primo incontro" al fine di non negarlo e di non retrocedere alla situazione di assenza d'incontro, il "primo incontro" non potrà che occupare quello spazio teorico che esso stesso ha prodotto. Perciò ad avviso di Gentile, con la logica del "primo incontro" «com'è svalutato il pezzo d'umanità rimasto di qua a costituire la storia, non può non essere svalutato (vogliamo o no) quell'altro pezzo rimasto di là»²⁵². Il proposito della discontinuità assoluta, della determinazione di un punto di rottura in cui le cose inizino *veramente*, produce come suo effetto un monopolio del vero, educativo e politico, che, gioco forza, si autoalimenta del proprio negativo, smentendosi perciò come *vero*. In questo senso Gentile può

²⁴⁹ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofia*, vol. I, cit., p. 204.

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² *Ibid.*

sostenere che «la palingenesi»²⁵³ incorporata dall'*Emilio* e dal *Contratto sociale* dà inevitabilmente vita alla «negazione»²⁵⁴ dell'educazione e della *societas*.

2.3. *Disciplina concreta. Compresenza di governo e riconoscimento pratico*

Proviamo a riconnettere i passaggi sin qui delineati. Abbiamo visto che la disciplina quale “condizione antecedente” la scuola implica per Gentile: 1) un’anticipazione formale e istituzionale dell’unità educativa rispetto alla pratica concreta 2) la negazione del rapporto originario tra educatore ed educando e l’esigenza che si verifichi l’artificio del “primo incontro” 3) l’elaborazione del concetto d’infanzia ad opera della pedagogia, per coprire di scientificità il “prima” (gioco) e il “dopo” (lavoro) dell’incontro e, di riflesso, per conservare, fare economia (utile) del punto istituzionale in cui l’incontro avviene 4) la concezione pedagogica di Rousseau bene rappresenta la disciplina astratta e le aporie tra libertà “naturale” dell’educando e l’autorità “divina” dell’educatore.

Gentile cerca di uscire da questo circolo, vizioso nella misura in cui la disciplina da un lato non può educare, ma dall’altro deve educare essendo connaturata al rapporto educativo, approfondendo l’idea di disciplina e collegandola, anziché alla sfasatura temporale tra educatore ed educando e alla logica del contratto, alla loro *compresenza* in quanto termini cooriginari. Affinché si dia il rapporto educativo – la *societas* tra maestro e alunno – occorre disciplina, anzi, per Gentile la disciplina definisce il rapporto educativo; ma essa non può essere intesa come la formale “condizione antecedente” della scuola, perché in tal modo si negherebbe, azzerando il problema educativo. La disciplina è per Gentile concreta, riesce cioè a consistere, nei termini di un «governo positivo e reale dell’insegnante, o riconoscimento pratico della sua autorità»²⁵⁵. Attraverso la nozione di “governo” e di “riconoscimento pratico”, Gentile crede di poter coagulare in una dimensione originaria educatore ed educando, in modo da escludere l’espedito logico del “primo incontro”. L’originario in cui i due termini danno vita ad una *societas*, senza doverla pattuire e quindi subito negare, è la pratica educativa reale. Nell’azione di governo e nella pratica del riconoscimento «l’autorità dell’educatore diventa la libertà dell’alunno»²⁵⁶. Da qui Gentile potrà trarre la propria definizione di disciplina quale «etica del sapere»²⁵⁷. Possiamo già anticipare che a nostro avviso il rapporto tra libertà e autorità viene pensato da Gentile oltre sia una loro contrapposizione frontale sia una loro

²⁵³ *Ivi*, p. 203.

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. II, cit., p. 27.

²⁵⁶ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, cit., p. 211.

²⁵⁷ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. II, cit., p. 48.

pacifica conciliazione, ovvero oltre il dover essere che assolutizza uno dei due termini. L'etica del sapere, in questo senso, indica il divenire reale di chi prende parte all'atto educativo, *etico* nella misura in cui non può mai risultare in un superamento definitivo e teorico.

Per quanto abbiamo detto nel capitolo precedente, sappiamo che la *compresenza* è il tempo proprio della personalità. Anche nella sfera educativa, la nozione gentiliana di personalità complica la concezione secondo la quale la persona s'identificherebbe con un uomo adulto e chiaro a se stesso, rispetto a cui ciò che lo precede e ciò che lo antecede viene declassato a non-persona²⁵⁸. L'unità della persona-in-atto esprime l'impossibilità di determinare una frattura tra educatore ed educando, di sospendere l'atto educativo che li connette e li rende presenti l'uno all'altro. In questo senso Gentile sostiene che l'educazione non è affetta da alcuna «*discontinuità*»²⁵⁹ e che l'atto educativo è «eterno»²⁶⁰. L'eternità dell'atto non è tale nel conservarsi identico nel tempo, nel balzare da un punto all'altro della linea cronologica. In tal caso occorrerebbe richiamare in causa la logica del “primo incontro” e gli strumenti scientifici, aporetici, che abbiamo visto essere necessari per la sua configurazione: un passato privo di educazione che funga da molla per l'inizio, un inizio assoluto che riempia il vuoto educativo, e un futuro che in realtà non può esistere se non collassando nella pratica del presente o, che è lo stesso, nella teoria del passato negato.

L'atto educativo è eterno, al contrario, in quanto né comincia né si conclude in un punto, non si frappone tra uno stato privo di educazione (naturale) e uno stato in cui l'educazione si risolve in tutta la sua positività (civile). Che non sia possibile registrare un punto in cui l'educazione inizi, per Gentile non è solo frutto di una considerazione speculativa, ma è testimoniato in primo luogo dalla concreta esperienza. Quando i genitori avvertono l'opportunità di assumere un maestro che insegni al figlio un lingua, lo fanno non perché il bambino sia privo di linguaggio, piuttosto perché la lingua che egli esplica non è ritenuta da loro buona. Andando più a ritroso: quando la madre si accorge di dover correggere il balbettio del figlio, il bambino già balbetta, già emette dei suoni che se alla madre appaiono poco articolati, per il bambino significano un linguaggio che è in atto senza dover attendere l'inizio assoluto dell'educazione materna. «Il proposito esplicito – sintetizza Gentile – e chiaramente consapevole d'educare presuppone iniziata l'educazione che, come ogni processo, non soddisfa mai, a qualunque momento si consideri arrestata. Il processo infatti è la negazione dell'arresto»²⁶¹.

²⁵⁸ «la persona veramente tale occupa solo la sua fascia centrale, quella degli uomini adulti e in salute, prima e dopo della quale si estende la terra di nessuno della non-persona (il feto), della quasi persona (l'infante), della semi persona (il vecchio non più valido mentalmente e fisicamente), della non-più-persona (il malato in stato vegetativo) e infine dell'anti-persona (...) lo stolto», R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, cit., p. 119.

²⁵⁹ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, cit., p. 140.

²⁶⁰ *Ivi*, p. 139.

²⁶¹ *Ivi*, p. 142.

Gentile immagina le tappe della così detta età evolutiva disposte su una circonferenza e facenti riferimento ad un centro: «c'è l'infanzia, la fanciullezza, l'adolescenza, la virilità, la vecchiezza; ci sono tutti i momenti diversi dell'età di ogni individuo e di tutti gli individui, secondo le varie condizioni sociali, i vari tempi, popoli, gradi e forme di civiltà»²⁶². A tutte queste tappe corrispondono determinate psicologie, identità storiche e politico-culturali, distinte le une dalle altre: «ma guai a chi non veggia in ciascun punto della circonferenza un punto d'un raggio che si diparte sempre da quel medesimo centro, e in tutti i punti l'irradiazione del centro, e la pulsazione dell'unica sua vita!»²⁶³. Il centro vivo e in atto in ogni punto sulla circonferenza²⁶⁴ esprime la totalità delle età evolutive, del singolo come dell'umanità, la quale è compresente ad ogni momento come indistinta ovvero sottratta alla logica dell'evoluzione, che permette al distinto di distinguersi. Ciò che è eterno non è il singolo momento che ritorna – Gentile non si rifà all'idea di tempo ciclico e naturale proprio del mondo classico – bensì l'atto che proietta e produce il momento determinato e che lo accomuna ad ogni altro, in quanto ogni altro momento determinato ri-produce la proiezione sulla circonferenza. Da un punto di vista speculativo, pertanto, non si dà alcuna evoluzione o progresso dal più educato al meno educato, essendo il centro *comune* ad ogni momento evolutivo. Ciò comporta l'impossibilità di «additare un punto, oltre il quale si abbia il vero maestro o il vero scolaro»²⁶⁵, il vero stato di natura e il vero stato civile. Mancando la distinzione, non ha più senso interrogarsi circa il loro “primo incontro”, vale a dire escogitare un contratto sociale educativo, che permetta ai termini di incontrarsi, come se la relazione non fosse in atto già da sempre.

Per mostrare la compresenza attiva di educatore ed educando nel contesto della prassi educativa, Gentile si avvale ancora del riferimento al linguaggio. L'educatore esercita nel concreto la *parola* nell'atto del proprio insegnamento; qui egli si torva situato in un linguaggio di cui non può disporre, strumentalmente, come se la propria individualità fosse già tutta costituita a prescindere dal linguaggio. Quando l'educatore educa a parlare, parla «egli stesso»²⁶⁶, si muove sullo sfondo di un linguaggio che non produce in modo convenzionale, perché è ciò che gli permette di parlare. Rispetto al linguaggio, l'educatore di una determinata lingua diviene perciò educando, diventando educanda quella lingua medesima. Allo stesso tempo, però, l'educatore deve ricreare il linguaggio, altrimenti non potrebbe parlare e il linguaggio non si concretizzerebbe, e nei confronti

²⁶² *Ivi*, p. 149.

²⁶³ *Ivi*, p. 150

²⁶⁴ K. Colombo, *La pedagogia filosofica di Giovanni Gentile*, cit., p. 102, interpreta il centro della circonferenza gentiliano come «*Dasein*». Per un raffronto tra Gentile ed Heidegger, cfr. F. S. Chesì, *Gentile ed Heidegger: al di là del pensiero*, Egea, Milano, 1992.

²⁶⁵ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, p. 136.

²⁶⁶ *Ivi*, p. 126.

dell'educatore si mostra pertanto attivo e creativo. «L'educatore, educando, si fa educatore»²⁶⁷, nella pratica educativa è educatore, ma impara, si educa ad esserlo proprio perché rispetto al linguaggio che lo eccede diviene educando. Se non fosse educando non potrebbe diventare educatore. Allo stesso modo, l'educando comincia l'educazione immerso passivamente in un linguaggio, il quale si manifesta anzitutto tramite l'azione educatrice del maestro. Ma l'educatore, nel momento in cui impara a parlare, parla e ricrea a suo modo il linguaggio; si toglie da un'assoluta passività e partecipa attivamente al processo educativo. L'educando, «profittando dell'educazione, si fa educando»²⁶⁸, educa se stesso ad essere educando. L'educando che non si esperisse nel momento dell'educatore, si presupporrebbe quale individuo-educando, non educabile perché già tutto educato. Così Gentile può sostenere:

«data l'educazione non più ipotetica come realtà astratta, ma come concreta realtà spirituale, tra educatore ed educando corre tale rapporto, che l'uno non è più concepibile senza l'altro; e l'uno ha nell'altro "l'altro se stesso". Alla luce di tale rapporto l'educatore si fa "educatore educando" e l'educando "educando educatore"»²⁶⁹.

La dinamica spirituale e linguistica con cui l'uno *diviene* se stesso ricreandosi in rapporto con l'altro, permette a Gentile di escludere che la compresenza si riduca a presenza statica. L'educando può essere presente all'educatore solo nell'azione, solo nella pratica educativa, attraverso cui l'uno si veste dell'abito dell'educatore perché si spoglia di quello di educando incapace di educare, e l'altro si copre col costume dell'educando perché si sveste di quello di educatore già educato. Una presenza al di fuori dell'atto educativo non solo non potrebbe essere una compresenza, perché verrebbe meno il termine rispetto a cui ognuno si fa presente a se stesso, si distanzia dal proprio essere già fatto – *educato-educatore* e *educando-educato* – ma si annullerebbe anche come "semplice presenza", per lo meno nella sua determinazione concreta. Un educando considerato a prescindere dal rapporto con l'educatore diviene presente all'interno di una cornice teorica, la quale può rivendicare carattere di scientificità solo se esclude da sé l'alterità (l'educatore) che

²⁶⁷ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, p. 126.

²⁶⁸ *Ivi*, p. 127.

²⁶⁹ G. Gentile, *Preliminari allo studio del fanciullo*, cit., p. 8. Nonostante Gentile sostenga che i principi educativi introdotti da Fichte nei *Discorsi alla nazione tedesca* gettino «sprazzi di luce vivissima» (G. Gentile, *I discorsi di Fichte alla nazione tedesca*, cit., p. 237), venendo impostati secondo il principio per cui compito del maestro è non presupporre l'allievo come un fatto (individuo), ma educarlo alla propria creatività spirituale (cfr. il secondo discorso *Vom Wesen der neuen Erziehung im Allgemeinen*, J. G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, cit., 117-130; trad. it., Rametta, pp. 20-33), è l'impostare il discorso educativo sul piano della lingua tedesca ciò che a Gentile fa problema di Fichte, in quanto non consentirebbe l'auto-creatività e l'essere educando dell'educatore medesimo. Perché l'educatore educi, egli deve educare e ricreare se stesso e il piano su cui l'educazione poggia. Pertanto la lingua tedesca «non può essere il presupposto di un sistema educativo», semmai, in quanto tedesca ovvero particolare, diviene «la conseguenza e il prodotto» (G. Gentile, *I discorsi di Fichte alla nazione tedesca*, cit., p. 237) dell'universalità dell'atto educativo. A quest'altezza emerge la differenza del rapporto tra nazione, come risultato dell'educazione, e Stato, come elemento che educa, così come viene configurato da Fichte e Gentile, su cui torneremo nel primo capitolo della Parte Seconda.

confonderebbe e sbiadirebbe l'immagine. L'educando viene assunto quale individuo identico a sé, non contaminato dall'altro che ne minerebbe la trasparenza. Questo individuo, però, nella semplice presenza che sembra connotarlo non può essere considerato un educando, in quanto nessuno lo sta in realtà educando. «E' proprio il caso di dire che quando l'uno dei due s'accorge [esce dall'atto e vede con le lenti della teoria, *n.s.*] dell'altro [assoluto altro, cioè individuo, *n.s.*], questo è già sparito, perché non è più quello di cui si accorge: lo scolaro per il maestro, il maestro per lo scolaro»²⁷⁰. Il solo educando pensabile è l'educando presente nella pratica educativa e che, gioco forza, è a contatto con l'educatore. Il maestro, prima ancora che esprimere una figura empirica, costituisce per Gentile la sfera speculativa²⁷¹, il *Noi* di cui l'io empirico non può disporre, perché è ciò che lo definisce in quanto io nel concreto dell'atto educativo, sia l'io il maestro o l'allievo. Quand'anche l'educando si auto-educasse, egli riuscirebbe a sdoppiare la propria personalità verso l'educatore solo facendo riferimento ad un educatore ideale, che assorbe in sé ma non può tuttavia neutralizzare nell'auto-educazione. E' il *Noi* in atto, il rapporto intrinseco tra maestro ed allievo, a sentire «tutte le gioie della compagnia e nessuno dei fastidi»²⁷², ma non perché la “compagnia” neutralizza ogni opposizione, quanto perché nell'attualità del *Noi* l'opposto è incluso proprio come differente, ovvero come allievo concreto.

Se così stanno le cose, la libertà individuale dell'educando è il frutto di un'astrazione, che assume l'educando in una situazione in cui l'educando non è tale. Possiamo pertanto tradurre l'espressione gentiliana “l'autorità dell'educatore diventa la libertà dell'alunno” in questi termini, senza forzarla: “la presenza dell'educatore diventa il concreto dell'educando, e la presenza dell'educando diventa il concreto dell'educatore”. Al di fuori della compresenza, la libertà non è pensabile, si trasforma nella libertà di un'altra determinazione, ma non di quella dell'educando. La libertà dell'educando è concreta quando ha davanti a sé la presenza dell'autorità dell'educatore. Se si attribuisce al termine libertà il senso di libertà negativa, non si riesce a comprendere il pensiero gentiliano, e diviene semplice, e semplicistico, individuare nell'azione del maestro nel rapporto con l'alunno una prefigurazione della «celebrazione del manganello come mezzo di persuasione»²⁷³. La libertà che si rapporta all'autorità non è la libertà intesa come «assenza di impedimenti esterni»²⁷⁴. Questa, infatti, ce lo ha mostrato lo stesso Gentile, non potrà mai rapportarsi con *altro*, essendo priva di universale. Di conseguenza, l'autorità che entra in rapporto con la libertà non può essere quell'autorità che

²⁷⁰ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, p. 129.

²⁷¹ Cfr., *Ivi*, pp. 185-187.

²⁷² *Ivi*, p. 187.

²⁷³ A. Bruno, *Marxismo e idealismo italiano*, La Nuova Italia, Firenze, 1979, pp. 53-55. Per una critica al concetto moderno di libertà che neutralizza la domanda sul giusto, ma più alla radice, e in riferimento alla questione che stiamo qui trattando, lo statuto stesso dell'agire pratico, cfr. G. Duso, *La libertà moderna e l'idea di giustizia*, in “Filosofia politica”, 2001, pp. 5-28.

²⁷⁴ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 213.

agisce al modo del potere, come se si trovasse davanti una molteplicità di individui o educandi astratti. Gli educandi-individui presupposti come liberi gli uni esterni agli altri e perciò privi di rapporti etici sono costretti a ricevere il vincolo da altro, ovvero dal maestro-rappresentante, rimanendo assolutamente passivi nella costruzione in positivo della loro educazione. Venendo meno lo statuto del diritto al tutto dell'individuo-educando, viene anche meno il diritto al tutto dell'individuo-educatore.

Gentile sostiene che l'autorità è «il principio d'ogni governo esercitato da una volontà che rappresenta e fa valere la legge»²⁷⁵. Senza il volere, la legge rimane inanimata, tuttavia la volontà del governo è tale, per Gentile, quando «non sia essa stessa la legge»²⁷⁶. L'attività rende operosa la legge, ma non la esaurisce, dal momento che la “rappresenta” e sottostà al principio d'autorità. Inoltre, proprio perché la legge al di fuori del volere rimane inefficace, il principio non include solo il lato della legge, bensì anche quello della volontà. L'autorità è il *prius* del governo, come «*unità originaria di legge con la volontà*»²⁷⁷. Se il volere del governo non colma il piano originario del volere, dandosi questo in unità con la legge a cui il governo è subordinato, esso nemmeno rispecchia il dettato di un'autorità presupposta e non-volente: si situa invece nel principio e tramite il proprio volere lo incrementa. Un volontà senza legge sarebbe arbitraria, una legge senza volontà sarebbe morta. Il governo nell'attuare la volontà della legge “rispecchia” l'unità di volontà e legge, la quale sempre eccede l'azione determinata del governo.

Ora, in quanto l'eccedenza “condiziona” il governo (dell'educatore), non identificandolo con la l'autorità, essa apre il governo alla presenza di altro (l'educando), il quale, in quanto aperto dall'unità di legge e volontà, esprime un'attività definita da Gentile riconoscimento pratico. Non è sufficiente l'attività di governo per mantenere valida l'autorità, occorre altresì che questa sia riconosciuta praticamente: «riconosciuta, col consentire che l'autorità c'è; praticamente, in quanto questo consenso non si limiti a un semplice giudizio, e si determini in un giudizio concreto»²⁷⁸. Il “semplice” a cui Gentile si riferisce è il giudizio teorico, a differenza del concreto, che è invece pratico. Il riconoscimento reale dell'autorità non può fare leva su un giudizio teorico, perché questo assumerebbe l'oggetto come esterno, rimanendo perciò indifferente all'attività che l'autorità innesca tramite il governo. Per l'occhio del giudizio teorico non fa alcuna differenza che il governo agisca, ossia con quali modalità e con che contenuti operi. L'apertura del governo all'altro da sé viene perciò neutralizzata, dato che l'altro si trova su un piano distinto, non si trova cioè in contatto e in compresenza col governo. Il soggetto che riconosce solo teoricamente, permette al governo di

²⁷⁵ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. II, cit., p. 28.

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ *Ibid.*

²⁷⁸ *Ivi*, p. 32.

occupare senza residui il piano della presenza, sottraendo spazio e tempo al “con”; e ciò si verifica in quanto il soggetto si presuppone come già educato, non bisognoso di entrare in un rapporto educativo. Noi sappiamo che in tale situazione il soggetto dell’educazione propriamente scompare; esso può ricomparire solo in quanto si soggettivizza e si situa nel rapporto educativo. Per essere educando, l’educando non può presupporsi come totalmente educato o da educare secondo la logica del primo incontro. L’inconveniente si supera esercitando un giudizio pratico, per cui l’educando non è, ma esplica la propria creatività. «Il giudizio concreto, come quell’atto in cui il soggetto si pone, e non in un mondo preesistente [come il soggetto che era già, *n.s.*] ma in un mondo (il giudizio, la realtà del giudizio) il cui generarsi coincide con lo stesso atto del soggetto, è essenzialmente pratico, creativo»²⁷⁹. Il riconoscimento pratico si trova pertanto connesso tanto al volere quanto alla legge, appunto perché riconosce ciò che esso vuole.

In questo senso, il riconoscimento, prima ancora che essere dell’alunno, è la situazione medesima del maestro – l’attività che anima la legge – in riferimento all’autorità quale unità di legge e volontà. Il riconoscimento pratico è interno, e questo significa, per Gentile, che il «rispettare noi la legge che noi abbiamo fatta, è la condizione d’ogni disciplina e d’ogni governo»²⁸⁰. Il modo con cui il governo si rapporta alla legge che gli sta a principio è il riconoscimento, ed essendo questo disposto da un giudizio pratico, la legge viene assorbita e ricreata dal maestro. Da qui Gentile trae la considerazione che «la disciplina non è il dovere dello scolaro, anzi il dovere fondamentale del maestro»²⁸¹. Che ne è a questo punto dell’alunno? Se il maestro si comporta da alunno nel riconoscere l’autorità che lo eccede, risulta chiaro che per Gentile maestro ed alunno non costituiscono due dimensioni empiricamente distinte, quanto due figure trascendentali, interne ad ognuno dei distinti. Pertanto, la disciplina inteso come sintesi di attività e riconoscimento, volontà e legge, è propria anche dell’alunno, il quale, come già sappiamo, riesce a presenziare davanti al maestro solo in una situazione attiva, solo fungendo egli stesso da maestro di sé medesimo. Anche l’alunno si trova nel contesto di una legge, che tuttavia pratica e fa propria attraverso il proprio volere. La disciplina, può concludere Gentile, «non è la condizione della scuola, come si disse a principio, e come si pensa da tutti i pedagogisti. Anzi, è la scuola stessa»²⁸². La disciplina non anticipa e fissa educatore ed educando, ma li trasfigura attraverso la pratica educativa. Possiamo quindi sostenere che ad avviso di Gentile l’unità originaria di volontà e legge nel rapporto educativo non si trova in un codice positivo o in un principio di natura, ma si esplica attuandosi attraverso la prassi. L’autorità, in quanto volere e legge a cui educatore ed educando sono subordinati, non è

²⁷⁹ *Ivi*, p. 33.

²⁸⁰ *Ivi*, p. 36.

²⁸¹ *Ivi*, p. 37.

²⁸² *Ivi*, p. 47.

altro dal governo e dal riconoscimento, ossia dalla prassi, ma in quanto è loro *legge*, la *prassi* eccede, nel senso che attraversa da dentro, il piano e i protagonisti in cui si attua.

A questo punto Gentile, per smorzare sul nascere letture armoniose e pacifiche²⁸³ del rapporto tra educatore ed educando – «dunque, si dirà, non c'è schiavitù, non c'è ribellione?»²⁸⁴ – s'interroga sullo statuto dell'indisciplina. Nella prospettiva gentiliana, «l'indisciplina non è propriamente, come si pensa per solito, la violazione della disciplina, perché la disciplina ancora non c'è: non c'è la disciplina concreta»²⁸⁵. Abbiamo visto che la disciplina non anticipa in modo formale maestro ed alunno, di conseguenza l'indisciplina non costituisce «una postuma rottura della legge della scuola»²⁸⁶. Qualora la disciplina si trovasse a presupposto statico dell'indisciplina, non solo questa si mostrerebbe arbitraria nel rompere una legge che esclude da sé il lato del volere, ma soprattutto quella perderebbe lo statuto di disciplina concreta, ovvero ancorata all'eccedenza pratica. L'indisciplina esprime invece per Gentile «il momento reale della *differenza* tra l'oggetto e il soggetto»²⁸⁷. Perché il rapporto tra legge e volontà sia effettivo, non si riduca cioè ad apparenza, la volontà deve opporsi, con tutto il proprio rigore, alla legge, altrimenti l'autorità che li coniuga si rivelerebbe un'unità soltanto teorica. Per Gentile l'*indisciplina* costituisce la *vita* della scuola: «guai alla scuola in cui fin dal primo giorno tutti capiscono, e regna la più perfetta concordia tra maestro e scolari!»²⁸⁸.

Il vero maestro, così come il vero governo, non è pertanto chi neutralizza l'indisciplina, ma chi pratica il rischio, concreto, di farsi riconoscere nel momento stesso dell'indisciplina, ovvero nel momento in cui l'indisciplina non è ri-composta nella disciplina. Gentile concepisce disciplina e indisciplina nella loro *contemporaneità*, per cui la disciplina non interviene “dopo” per disciplinare l'indisciplinato, appunto perché il “dopo” presuppone un'indisciplina astratta rispetto alla disciplina²⁸⁹. E' nel rapportarsi alla differenza e non nel ri-comprendere la differenza, che il maestro è nel concreto maestro. In questo senso, il castigo, come ciò che riconcilia gli opposti, non esprime per Gentile la restaurazione della disciplina, dato che questa non c'è prima dell'indisciplina, bensì la sua «instaurazione»²⁹⁰: instaurazione che instaura allo stesso tempo l'indisciplina. L'opposizione deve risolversi in modo pratico, *nella differenza* che si attua con l'indisciplina, provocando una trasformazione all'interno della disciplina stessa. Emerge allora che il maestro che disciplina deve

²⁸³ H. A. Cavallera, *Ethos, eros e thanatos in Giovanni Gentile*, Pensa Multimedia, Lecce, 2007, pp. 99-103 nel non porre l'accento sull'indisciplina propone una lettura pacificata del rapporto tra educatore ed educando.

²⁸⁴ Cfr., G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. II, cit., p. 41.

²⁸⁵ *Ivi*, p. 50.

²⁸⁶ *Ivi*, p. 51.

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ K. Colombo, *La pedagogia filosofica di Giovanni Gentile*, cit., pp. 113-114, sembra invece leggere il rapporto tra disciplina e indisciplina in un'ottica cronologica.

²⁹⁰ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. II, cit., p. 52.

essere nel concreto l'alunno medesimo, nel senso che anche il maestro nell'instaurare la disciplina si rende indisciplinato nei confronti del proprio sapere "passato" e "già acquisito", diventando perciò alunno. E' l'*alunno* a dover praticare il riconoscimento dell'errore e risolverlo nella propria differenza.

Attraverso il castigo, l'alunno sente «tale scissura»²⁹¹ e perciò si trasforma, trasformando altresì la legge del maestro che prima era sconosciuta. Il castigo assume pertanto una rilevanza pubblica, nella misura in cui il riconoscimento pratico dà luogo ad un'affermazione etica da parte dell'alunno, che non si sviluppa solo nel foro interno, ma, facendo germogliare la legge nel momento della differenza, conferisce a questa uno statuto universale. Del resto, il castigo non può essere meramente privato, in quanto l'educazione si attua in una *societas* in cui l'errore non è in modo assoluto di un particolare. A tal proposito, possiamo leggere il riferimento gentiliano ai castighi corporali come l'esigenza di rendere pubblico il castigo, di rendere auto-critica di sé la *societas* educativa. Gentile non sta sostenendo l'opportunità di una punizione violenta, al fine di mantenere la disciplina nella scuola. Egli sostiene invece che alla domanda circa la plausibilità o meno dei castighi corporei non si può rispondere, perché essa è mal posta: presuppone una distinzione tra spirito e corpo. Un castigo confinato nel privato dell'anima dell'indisciplinato immagina un individuo astratto. La colpa sarebbe solo di una zona interna e individuale della *societas* educativa e verrebbe di conseguenza scontata in una dimensione privata, rispetto a cui, invece, ciò che è fuori può permettersi di definirsi bene educato. In realtà antieducativo «è trattare il corpo come corpo», ossia come exteriorità non educabile. Per Gentile, invece, il corpo non è altro dallo spirito, perciò se il castigo è ciò che fa emergere l'unità degli opposti nella differenza, allora anche il corpo, ovvero l'integrità pubblica della *societas*, ha «diritto al castigo»²⁹². Il castigo sconfinava la propria finalità di rendere partecipe e dialettica la *societas* educativa nel momento in cui diviene delitto gratuito da parte del maestro, ovvero quando il maestro si presuppone come un individuo non più educabile. Gentile paragona tale situazione alla figura di un maestro-tiranno, che è tale sia nel considerare l'educando come un individuo privato da educare *ex-novo*, sia anche come, potremmo dire, maestro-democratico dall'«amorevole riprensione»²⁹³, che identifica l'educazione con il *premio* individuale. Tanto il *castigo* quanto il *premio*, ad avviso di Gentile danno luogo alla medesima falsificazione dei «fini etici»²⁹⁴ dell'educazione, che sono tali nel *divenire*, nel farsi pubblico, ovvero nel farsi educatore dell'educando ed educando dell'educatore. In quanto soggetto e oggetto dell'atto educativo è l'uomo sociale, la prassi che contemporaneamente rapporta e differenzia

²⁹¹ *Ivi*, p. 55

²⁹² *Ivi*, p. 53.

²⁹³ *Ivi*, p. 52.

²⁹⁴ *Ivi*, p. 56.

educatore ed educando, castigo e premio, lato passivo e lato attivo dell'educare si esercitano in *comune*, essendo inconcepibile nella prospettiva di Gentile un'attività individuale.

La *disciplina* gentiliana si è mostrata come l'orizzonte che ingloba nella prassi governo e riconoscimento tra, e all'interno di, maestro ed alunno. Essa funge da situazione di autorità a cui le due figure sottostanno nell'esercizio immanente della pratica educativa. Governo e riconoscimento riescono a determinarsi sul "presupposto" dell'atto educativo, il quale, costituendo l'indistinto non disponibile alla presa di nessuno dei distinti, dal momento che i distinti, attuandolo, sono ecceduti dal *dispendio* pratico, costituisce l'atto etico all'interno dell'educazione. In questo senso Gentile riassume lo statuto della disciplina nei termini di «etica del sapere»²⁹⁵. Il sapere è per Gentile etico, e pedagogico, in quanto lega in un medesimo atto disciplina e indisciplina, mobilita da dentro maestro ed alunno a *diventare altro*, non rispetto ad una disciplina presupposta, ma nel momento stesso dell'indisciplina. In questo momento l'etica si afferma in tutta la sua realtà, in quanto non è pre-vista da un occhio teorico.

E' stato notato che la pedagogia gentiliana, nonostante il divenire di cui si propone di essere l'intrinseca verità, delinea in ogni caso «l'Originario come Struttura»²⁹⁶. Il sapere non potrebbe costituirsi come etico, ovvero diveniente, perché disperderebbe nel non-strutturato il proprio essere struttura del discorso pedagogico. Il divenire pedagogico si appoggerebbe sull'essere dell'autocoscienza pedagogica, che è sia la verità conquistata dal pedagogista Gentile, sia la verità che s'impone nella scuola, mostrandosi perciò *maestro* e non *alunno*²⁹⁷. Occorre però ribadire, dal nostro punto di vista, che il discorso di Gentile riesce a strutturarsi, e quindi a rapportare nella loro verità maestro ed alunno, per la presenza di un elemento differenziale come prassi che sempre attraversa la pratica educativa. Se Gentile conferisce forma all'esperienza che egli, in quanto docente, vive nella scuola, la forma è *vera* nell'atto in cui si esercita. L'Originario è la prassi del sapere e il sapere della prassi, e non il sapere in quanto tale, o un saputo da donare ad uno «scolaro ignaro di tutto ciò»²⁹⁸. Infatti, è il maestro stesso ad essere ignaro e scolaro nel concreto dell'azione educativa, ché, altrimenti, se non educasse se stesso, non potrebbe educare, ma trasmetterebbe allo scolaro una serie di nozioni. Pertanto, quando Gentile sostiene, facendo per altro il verso ad Hobbes, che «non è il maestro che, con l'autorità sua, fa accettare la verità, ma è la verità che rende autorevole il maestro»²⁹⁹, non intende ridisegnare alle spalle del maestro una *maestra* verità metafisica, in modo da ovviare al precetto *auctoritas facit legem*, o un'altrettanta *maestra*

²⁹⁵ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. II, cit., p. 48.

²⁹⁶ F. Farotti, *Studio metafisico della pedagogia gentiliana*, Pensa Multimedia, Lecce, 2002, p. 92.

²⁹⁷ Cfr., *ivi*, pp. 90-91.

²⁹⁸ *Ivi*, p. 91.

²⁹⁹ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 77.

autocoscienza che anticipa e condiziona l'esercizio pedagogico. Gentile, invece, vincola il maestro e l'alunno alla *fede nel pensare*, che costitutivamente eccede nella prassi il pensato di un *Sommario di pedagogia*. La verità della prassi trova nello Stato etico il proprio massimo dispiegamento politico.

PARTE SECONDA

Lo Stato etico e il problema della democrazia

Capitolo 1. Verità ed eticità: la democrazia come *genesis interiore* dello Stato

1.1. *Atto del pensare e Stato*

Nell'Introduzione del nostro lavoro abbiamo accennato, senza poterlo lì adeguatamente mostrare, che per Gentile la realtà politica a cui l'atto del pensare si rapporta è lo Stato. Nello scritto *Politica e filosofia* del 1918 Gentile determina principalmente lo statuto della filosofia politica a partire dalla domanda "che cos'è la filosofia?". In un teso del 1929 intitolato *Lo Stato e la filosofia*¹ nel contesto della medesima domanda egli si propone di rispondere a quella "che cos'è lo Stato?", di delineare lo scheletro del concetto dello Stato. Se nello scritto del '18 giunge a legare la filosofia alla politica e a concepire la filosofia politica come critica dello Stato, in quello del '29 Gentile rovescia il movimento e determina il contenuto stesso dello Stato come critica pensante del politico, che in tale critica si fa etico.

Il saggio *Lo Stato e la filosofia* era stato materia della comunicazione di Gentile al Congresso Italiano di Filosofia svoltosi a Roma il 26-29 maggio del 1929², e aveva nel Concordato tra Stato e Chiesa dell'11 febbraio del medesimo anno il proprio oggetto polemico³. Nonostante Gentile nel testo del '29 non entri nel merito della questione storica, risulta evidente già dal titolo il proposito gentiliano: mostrare il rapporto tra Stato e filosofia e quindi criticare il nucleo teorico del Concordato improntato sul rapporto tra Stato e dogma. Del Concordato Gentile non poteva accettare soprattutto l'estensione della religione cattolica alla scuola media, la quale, come vedremo nel secondo capitolo di questa parte, viene elevata dal filosofo siciliano al luogo – oltre la sua collocazione empirica – in cui lo Stato forma il proprio "cervello" e la propria eticità.

La polemica storica offre in realtà a Gentile l'occasione per continuare in *Lo Stato e la filosofia* il discorso che aveva sviluppato nel saggio del 1918 *Politica e filosofia* circa il rapporto intrinseco tra pensare e politica, e di conferire forma filosofica a quel concetto di Stato *in interiore homine* o etico, a cui aveva accennato nei *Fondamenti della filosofia del diritto*⁴ del 1916, e che era diventato

¹ G. Gentile, *Lo Stato e la filosofia* (1929), in G. Gentile, *Introduzione alla filosofia* (1933), XXXVI, Sansoni, Firenze, 1958², pp. 157-170.

² Su ciò cfr. G. Calogero, *Mussolini, la Conciliazione e il Congresso di filosofia del '29*, in "Cultura", 4, 1966, pp. 433-467.

³ Sulla reazione di Gentile al Concordato cfr., G. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia* (1995), Utet, Torino, 2006², pp. 418-433; Sul rapporto tra Stato e Chiesa in Gentile, cfr., G. Ferretti, *Stato etico e dio laico: la dottrina di Giovanni Gentile e la politica fascista di conciliazione con la Chiesa*, Giuffrè, Milano, 1983. Cfr. anche P. Simoncelli, *Gentile e il vaticano: 1943 e dintorni*, Le Lettere, Firenze, 1997.

⁴ Nei *Fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 75, Gentile parla di «società in interiore homine», e qualche pagina oltre specifica anche che «lo Stato non è *inter homines*, ma *in homine interiore*» (*Ivi*, p. 96). Nel seguito del capitolo mostreremo che le due nozioni non differiscono, in quanto in Gentile viene meno la distinzione tra società e Stato.

il motivo dominante negli scritti politici sul fascismo⁵. E' bene evidenziare che quando Gentile definisce lo Stato fascista come Stato etico o democratico – specificheremo in seguito cosa Gentile intende per democrazia – non sta pensando allo Stato in termini di apparato giuridico-formale. Il fascismo è per Gentile una manifestazione dello Stato etico e *in interiore homine*, in quanto costituisce un movimento critico del politico all'interno della forma giuridica. Anche in *Essenza del fascismo* Gentile presenta l'idea che lo «Stato è sempre *in fieri*»⁶, rispetto a cui il fascismo si pone come il soggetto storico che esplica il farsi dello Stato. Tenendo presente la riflessione gentiliana sulla società maturata nel commento alle *Tesi su Feuerbach*, possiamo dire che il fascismo esprime per Gentile l'eticità dello Stato, in quanto è una parte della società che si pensa politicamente, che nega, quindi, la definizione della società come mera sfera del privato e la sua distinzione dallo Stato. Senza dubbio negli scritti sul fascismo Gentile appiattisce la considerazione filosofica sullo Stato con una realtà storico-empirica, come se Hegel identificasse puntualmente lo spirito oggettivo con lo Stato prussiano. Dal nostro punto di vista, tuttavia, il concetto gentiliano di Stato etico o *in interiore homine* va ben al di là della sua “applicazione al fascismo”, così come la comprensione attuata da Hegel dello spirito oggettivo si situa su altro piano rispetto a qualsiasi modello costituzionale di fatto⁷, in quanto assume in Gentile – hegelianamente – lo statuto della comprensione filosofica della *realtà* dello Stato moderno nella sua *razionalità*. Il reale e il razionale dello Stato moderno non è per Gentile il fascismo, semmai il fascismo viene valutato dal filosofo siciliano come strumento per l'attuazione politica dello Stato etico. Tale valutazione costituisce l'*errore* di Gentile, errore che prima ancora che essere morale è filosofico, nella misura in cui confonde il mezzo con il fine, il particolare con l'universale. Il reale e razionale dello Stato gentiliano consiste invece nel rapporto intrinseco tra attualità del pensare e statualità, che per Gentile connota l'interiorità e l'eticità dello Stato. Dobbiamo dunque affrontare come Gentile determina questi legami.

Gentile sostiene che «per sapere che cos'è Stato bisogna sapere che cos'è filosofia, perché bisogna filosofare, e in una concezione filosofica, ossia totale, sistemare il concetto dello Stato insieme con gli altri concetti che la filosofia deve rendere coerentemente concepibili»⁸. A differenza di Hegel, Gentile non colloca lo Stato nello “spazio” dello spirito oggettivo. Egli lega lo Stato al pensante, e non al pensato, in quanto ascrive all'atto del pensare un'intrinseca politicità. Che in

⁵ Cfr. G. Gentile, *Che cos'è il fascismo* (1925), in G. Gentile, *Politica e cultura*, XLV, vol. I, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze, 1990, pp. 32-34 e G. Gentile, *Essenza del fascismo* (1928), in *Ivi*, pp. 407-410.

⁶ G. Gentile, *Essenza del fascismo*, cit., p. 404.

⁷ Sul rapporto tra comprensione filosofica e realtà in Hegel cfr. G. Duso, *Crisi e compimento del diritto naturale nella filosofia classica tedesca*, in *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, a cura di L. Fonnesu e B. Henry, Pacini, Pisa, 2000, pp. 169-191.

⁸ G. Gentile, *Lo Stato e la filosofia*, cit., p. 157-158.

Gentile lo Stato si rapporti alla filosofia e quindi mostri la propria struttura di verità, anzitutto non significa che la verità dello Stato si identifichi con i proclami del rappresentante o con i poteri dello Stato. Inoltre, il rapporto tra Stato e verità, o atto del pensare, non ci sembra dar luogo ad una prova ontologica né dell'esistenza di Dio⁹, né, all'opposto, della sua inesistenza¹⁰, se per ontologia s'intende la *scienza dell'essere* di contro alla *scienza di ciò che è per lo più*. Gentile riesce a ripararsi da uno schiacciamento della politica ad ontologia di un potere costituente¹¹, perché è lo stesso atto del pensare nel proprio esercizio teoretico a risolversi nell'etica, a sfociare nell'*insecuritas* della prassi.

Abbiamo sin qui cercato di mostrare come l'attualismo attui una torsione della centralità dell'Io verso l'altro dall'Io, così che l'Io non può costitutivamente *individuarsi* nei suoi punti centrati, come autocoscienza, persona, individuo educando o educatore, ma viene attraversato da alterità che lo strutturano e al contempo ne definiscono la soggettività, quali il linguaggio, la prassi, la *societas* educativa. Ora, la peculiarità che Gentile attribuisce alla filosofia, per cui essa «non è una scienza come tutte le altre»¹², assume un significato ulteriore rispetto a quello che considera la filosofia idealista in generale una reazione contro le scienze¹³. Infatti, in quanto la filosofia gentiliana si definisce in riferimento al movimento di traslazione dell'Io verso l'altro dall'Io, per cui da un lato il non-Io si rende attualmente pensante, e dall'altro l'Io assume una configurazione non riducibile a coscienza centrata – diviene ad esempio *linguaggio* –, le scienze non vengono confinate da Gentile nella sfera dell'astratto.

Egli sostiene che data la natura particolare delle scienze si può diventare o non diventare matematici, fisici, giuristi, filologi, ma non si può scegliere di dotarsi dell'abito filosofico. La filosofia è la condizione di ogni altra scienza, e quindi non è soggetta a specializzazione, non perché sia «il privilegio degli eletti»¹⁴, non perché la filosofia stia sopra, o il cui movimento possa risultare al di sopra delle scienze. La filosofia è *immanente ed attuale* ad ogni specializzazione, «perché ogni

⁹ Cfr., F. Petrillo, *La teoria dello Stato come sintesi dell'attualismo. Il problema dell'esistenza dello Stato come problema dell'esistenza di Dio*, in *Giovanni Gentile: la filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, a cura di P. Di Giovanni, FrancoAngeli, Milano, 2003, pp. 389-398.

¹⁰ Possiamo così riassumere la lettura che A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., dà dell'attualismo all'interno della storia della filosofia moderna.

¹¹ Sul rapporto tra ontologia e potere costituente cfr. A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative al moderno*, SugarCo, Varese, 1992. Per una critica a tale posizione, in riferimento allo statuto della moltitudine, cfr. G. Rametta, *Le «difficoltà» del potere costituente*, in «Filosofia Politica», 2006, 3, pp. 391-402.

¹² G. Gentile, *Lo Stato e la filosofia*, cit., p. 158.

¹³ Cfr. A. Aliotta, *La reazione idealistica contro la scienza* (1912), rist. Libreria Scientifica Editrice, Npoli, 1970. U. Spirito, *Giovanni Gentile*, cit., p. 266 scrive che «l'attualismo, visto nella sua effettiva realtà, rappresenta la filosofia più vicina alla scienza che il pensiero contemporaneo abbia saputo esprimere». Per una lettura che mostra come l'attualismo non possa essere inteso in alcun modo come una filosofia che muove guerra alle scienze, e per i polemici riferenti bibliografi, cfr. H. A. Cavallera, *Immagine e costruzione del reale nel pensiero di Giovanni Gentile*, Fondazione Ugo Spirito, Roma, 1994, pp. 245-277; sul tema cfr. anche A. Signorini, *Giovanni Gentile e la filosofia*, Le Lettere, Firenze, 2007, pp. 57-64.

¹⁴ G. Gentile, *Lo Stato e la filosofia*, cit., p. 158.

uomo, molto o poco»¹⁵, è filosofo: «quando l'uomo pratico o il poeta o il puro scienziato si pone di contro al filosofo e lo distingue da sé e già con questa distinzione lo sottopone a giudizio, è già in via di filosofare»¹⁶. Vi sono senza dubbio dei gradi differenti di filosofare, ma l'atto che mette in discussione il pensato per Gentile non è ascrivibile al solo *filosofo*, o meglio, nel momento in cui l'«uomo pratico» o lo «scienziato» attua la critica all'interno dei propri assunti diviene esso stesso «filosofo». «La scienza in atto è filosofia»¹⁷ in quanto nel proprio esercizio pratico non può presupporre l'oggetto, ma lo crea con fede creando se stessa. Per considerare la scienza in contrapposizione alla filosofia, si dovrebbe immaginare una scienza che coincida con l'intelletto astratto, che sia ridotta ad una «fissità meramente ideale»¹⁸. Gentile però precisa che «nella sua vita storica questa fissità la scienza non l'ha; essa muta e si trasforma incessantemente sotto la spinta di una interna critica, che è la stessa energia dialettica interna al logo astratto»¹⁹. Nel punto in cui la filosofia diviene *scientia scientiarum*, «dottrina» o «sistema» della scienza²⁰, essa diviene anche logo astratto, il processo esaurito di un monologo. Nella prospettiva gentiliana, invece, il logo concreto si svolge all'interno delle scienze, funge da pungolo critico per la ri-costituzione epistemica dei saperi. Gentile non può quindi accettare la considerazione di Croce per cui le scienze produrrebbero degli «pseudoconcetti» utili per la sola attività pratica²¹.

La filosofia non perde il proprio statuto *epistemico*, ma viene appunto traslata per svolgere una funzione di critica immanente e laterale rispetto alle scienze, senza potersi mai compiutamente riflettere in se stessa e quindi oggettivare sopra le scienze. La negazione del presupposto, che costituisce il proprio del progetto filosofico dell'attualismo e che per certi versi lo colloca nel progetto hegeliano di privare dell'amore il sapere, si attua nel rapporto dialogico tra filosofia e scienze. In tale pratica il presupposto è totalmente tolto, filosofia e sapere s'identificano in quanto nulla trascende l'atto puro – «atto in atto»²² è l'immagine che Gentile presenta per dare l'idea del movimento del pensiero. Tuttavia, proprio perché viene meno la tensione tra amore e sapere, proprio perché il sapere satura il campo dell'amore, è l'amore stesso a farsi sapere, a retro-agire attivamente verso ciò di cui sembrerebbe diventare vittima. Gentile nota che «l'Eros di Diotima

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ G. Gentile, *Scienza e filosofia* (1931), in G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 175.

¹⁸ *Ivi*, p. 176.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Sul progetto dell'idealismo tedesco nella sua massima espressione hegeliana di concepire la filosofia non più come amore per il sapere, ma come sapere, cfr. G. Rametta, *Filosofia come «Sistema della scienza»*. *Introduzione alla lettura della Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, cit., pp. 21-32.

²¹ Cfr. B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro* (1908), Laterza, Bari, 1942⁶, pp. 21-25. Sulla differenza tra Croce e Gentile in rapporto alle scienze, cfr. U. Spirito, *Giovanni Gentile*, cit., pp. 225-229.

²² G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 8.

presuppone fuori di sé [della sua attualità, *n.s.*] le idee»²³; la dialettica erotica è perciò apparente, in quanto ha l'essere, ossia il sapere, al di fuori. L'essere che sia effettivamente sapere non può avere al proprio esterno l'amore, in quanto, «non avendo l'essere fuori di sé, ama se medesimo, il suo essere»²⁴. Il logo concreto di Gentile è il movimento con cui il sapere diviene amore e l'amore diviene sapere: «questo il suo atto, l'Eros, il vero Eros»²⁵. A questa altezza, il presupposto è tolto, o meglio, viene reso inefficace, in quanto nel concreto nulla trascende l'attualità del rapporto tra *logos* ed *eros*, tra filosofia e scienze.

Ora, Gentile caratterizza l'universalità dell'uomo per l'erotica attualità pensante, prima ancora che per la sua politicità: «L'uomo è sì un animale politico; ma è prima di tutto un animale filosofo. La sua essenza fondamentale è questa. E' filosofo perché pensa»²⁶. L'uomo si trova situato in un mondo, che, empiricamente, gli è opposto; ma nell'atto stesso in cui prende coscienza dell'opposizione, l'uomo già pensa e già lavora per assorbirla. Ad avviso di Gentile l'uomo pensa per fluidificare e conferire senso al mondo in cui si trova, e farlo quindi proprio. Nel risolvere l'opposizione tra sé e il mondo, l'uomo perviene ad unità sensata col mondo, senza la quale è «limitato e non è libero»²⁷. L'uomo è libero non se si estrania dal mondo per timore di contaminarsi, o se *chiede* al mondo di non interferire nel proprio privato. Al contrario, la libertà umana si esplica a contatto col mondo, quando viola l'identità che emerge non appena l'uomo si isola rispetto al mondo. Per prescindere dal mondo, l'uomo dovrebbe solo contemplare e conoscere, ma, in tal caso, mancherebbe sempre l'oggetto da conoscere. L'uomo conosce il mondo se si rapporta ad esso e rapportandosi pratica la risoluzione tra sé e il mondo, e in tale risoluzione risolve se stesso nel mondo, si toglie come soggetto presupposto. Con l'attività del pensare, «il mondo diventa sempre più il mondo nostro, e noi (che siamo coscienza di noi, autocoscienza) diventiamo sempre più coscienza del mondo»²⁸. L'uomo che assorbe in sé il mondo non rimane identico come poteva essere prima dell'assorbimento; pertanto, quando l'uomo assorbe in sé il mondo, anche il mondo assorbe in sé l'uomo, lo trasfigura. Ciò comporta che il senso costruito dall'uomo non può mai essere definitivo, in quanto il non-senso è immanente alla libertà costruttiva dell'uomo. L'uomo pensando produce il proprio mondo e non rimane esterno al mondo prodotto, altrimenti persisterebbe nel contemplarlo; pensando e producendo il mondo, l'uomo pensa e produce se stesso, si fa mondo che pensa e produce l'uomo. L'uomo diventa coscienza del mondo e il mondo diviene coscienza dell'uomo:

²³ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, cit., p. 238.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ G. Gentile, *Lo Stato e la filosofia*, cit., p. 159.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ivi*, p. 159-160.

«La filosofia non è altro che questo pensiero potente onde l'uomo realizza la sua personalità, e si fa il suo mondo, vivendo la sua vita. Che non è vita naturale e semplicemente istintiva, ma vita sempre governata dal pensiero. Il quale si manifesta, e cioè si determina ed esprime, con parole, con linee, con note, con forme plastiche, con azioni comunque modificatrici e trasfiguratrici del così detto mondo materiale: zappare la terra, scavare miniere, estrarre pietre e marmi, *edificare città, aggregare uomini*: insomma, recare in atto quel mondo umano in cui l'intelligenza splende e signoreggia»²⁹.

Ora, l'animale filosofo dell'attualismo non cessa di essere politico, semmai l'universalità pensante comporta in Gentile una traslazione: la politicità dell'uomo non è legata alla *natura*, bensì all'atto del pensare. L'uomo è *zoon politikon* in quanto nega il proprio essere per *natura* politico, e diviene politico perché pensa, ove già sappiamo che il pensare, in Gentile, non si riduce a monologo dell'Io. L'uomo è un essere politico, al contrario di Dio e degli animali, in riferimento all'atto, alla fede libera e creatrice nel pensare il proprio mondo politico. L'uomo è politico nella misura in cui pensando "edifica città" e "aggrega uomini". Gentile, quindi, lega l'originaria politicità dell'umano pensare alla capacità allo stesso tempo creativa e comunitaria, distanziandosi, per certi versi, dalla tradizione aristotelica.

E' stato sottolineato che se in Aristotele la politica, al contrario della costruzione giusnaturalista, «consiste nella piena realizzazione di un legame comunitario che è naturale», non è però «il *logos* ciò che la lega»³⁰, ciò che la connota originariamente. Il *logos* esprime semmai il *significato* dell'«ordine di questo legame comunitario»³¹ naturalmente dato, e che, potremmo dire noi, rispetto all'esercizio in atto del *logos* è sempre presupposto. In quanto anche il *logos* per Aristotele rientra nell'ordine della natura, esso certamente «è comune, ma non fa la comunità politica. La significa ed è perciò ad essa funzionale»³². Tale lettura, al di là della sua esattezza storiografica, bene si addice alla lettura che Gentile dà della filosofia aristotelica³³. Il filosofo siciliano attribuisce infatti ad Aristotele una concezione strumentale del *logos* – logo astratto – che lo rende sterile e rende sterile anche il contenuto di cui è *logos*³⁴, che possiamo fare agire anche in riferimento al rapporto tra *logos* e politica. La *polis* ontologicamente fondata nella *physis* rende secondario il *logos*, s'intende, non quel *logos* che è per natura comune, ma il *logos* che per Gentile è realmente tale, ovvero in atto. Nella prospettiva gentiliana non può darsi alcuna *natura* oltre il *logos*, se esso viene concepito nella

²⁹ *Ivi*, p. 160, corsivo nostro.

³⁰ A. Cavarero, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, cit., p. 204.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ Per una critica al modo con cui Gentile legge la filosofia antica cfr. E. Berti, *Giovanni Gentile e il pensiero antico*, in *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, cit., pp. 11-21.

³⁴ G. Gentile, *Il metodo dell'immanenza*, cit., pp. 202-206.

sua attualità³⁵. Il *logos* trova una *natura* a cui rapportarsi e di cui essere strumento solo in quanto non si sta pensando nella propria attualità. E' bene precisare che per *natura* Gentile intende non tanto una materia grezza – egli non rimprovera ad Aristotele una identificazione della comunità degli uomini con quella delle api – quanto il pensiero *pensato*. La presenza della natura, o del presupposto in generale, è lo specchio dell'inattualità del *logos*, e, rispetto al piano in cui ora ci troviamo, della sua non originaria e creativa politicità. Per Gentile il *logos* crea la *polis*, e non solo la significa. L'uomo non è per natura indirizzato alla *polis*, ma è per “natura” indirizzato alla *creazione pensante* della *polis*. Gentile risolve la politicità dell'uomo nell'atto della creatività pensante. Se l'uomo non ri-creasse la *polis*, se cioè la *polis* fosse fondata su un pensato, o natura, l'uomo non potrebbe pensare politicamente, perché tutto si rivelerebbe già pensato. Non solo. In tale situazione, l'uomo non potrebbe nemmeno pensare, dal momento che l'essere politico dell'uomo non è altro dal suo essere pensiero creativo, ovvero *atto erotico*. La personalità, pensando e agendo, esprime un che di umano, «di cui tutti sentono la presenza in se stessi», così l'uomo «è veramente animale politico: *il suo pensiero non è suo, ma suo in quanto sociale, universale*: degli uomini, che tali sono per lui, e del mondo»³⁶.

Nell'ottica gentiliana, l'atto di creazione del *logos* non si risolve quindi in un gesto solipsistico, proprio di un individuo particolare che dovrebbe produrre una città rispetto alla quale rimane logicamente presupposto. L'uomo inteso quale personalità non è un essere particolare con in mano una «materia ch'egli possa evocare, *sic et simpliciter*, dal nulla, e arbitrariamente foggiare a suo libito»³⁷. La produttività dello spirito si espande e si libera dalla particolarità «di un uomo o della specie umana»³⁸; lo spirito nega ogni cristallizzazione, compresa quella che deriverebbe dal concepire l'uomo come un fatto naturale. Sarebbe solipsistica una creazione che presupponesse il creatore alla creatura, ma il *logos*, creando la realtà politica, non si isola quale presupposto, in quanto il pensiero, pensando e producendo, si pensa e si produce. Il *logos*, il creatore non c'è prima di pensare e di produrre, di conseguenza pensando e producendo si produce istantaneamente alla propria creatura politica. Il *logos*, per pensare la *polis* la deve produrre, e producendo la *polis* si toglie come creatore presupposto – ché altrimenti continuerebbe a contemplare la *polis*, a non produrla e quindi a non conoscerla – e produce sé medesimo interno alla *polis*. La *polis*, di conseguenza, è nell'atto in cui si pensa, ovvero nell'atto in cui si crea.

Per Gentile lo Stato moderno altro non è che il doppio movimento, per cui il *logos* si *realizza* nella *polis* e la *polis* si *idealizza* nel *logos*; per cui l'atto del pensare dà vita ad un universo etico e

³⁵ Cfr. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., pp. 58-67.

³⁶ G. Gentile, *Lo Stato e la filosofia*, cit., p. 162, corsivo nostro.

³⁷ G. Gentile, *Politica e filosofia*, cit., p. 143.

³⁸ *Ivi*, p. 144.

sociale, che tocca l'*interiorità* di chi vi partecipa e ha la forza di "aggregare uomini"; e la *polis*, a sua volta, trae vita dall'idea politica che al suo interno emerge, nel senso che quel *logos* funge come da specchio in cui la *polis* vede ed attua la verità della propria ri-strutturazione etica, vale a dire la propria storicità.

Dovrebbe iniziare ad essere chiaro il legame che Gentile instaura tra atto del pensare e Stato. L'oggetto politico da comprendere non può che essere lo Stato. Il pensiero in atto, infatti, può comprendere un oggetto che non è dato, ma che si costruisce, un oggetto storico. Da questo punto di vista, lo Stato è l'oggetto storico-politico, che, avendo tagliato i ponti con la trascendenza, trae la propria legittimità dall'immanenza della storia. La realtà politica statale non è più vincolata ad una realtà a-storica, sia essa la natura, l'idea del giusto, la *civitas dei*, il diritto naturale, la pace perpetua. Essa assume invece come legge la propria incessante attività sintetica, così che quand'anche si introducesse come contenuto i pensati appena esclusi, sarebbe sempre l'attività sintetica dello Stato a farli emergere. Lo Stato esprime un politico radicalmente storico, che fonda se stesso nel pensarsi e nel realizzarsi da sé. Per Gentile un pensiero che prescindesse dallo Stato darebbe vita ad una «politica astratta»³⁹, perché immaginerebbe una "metafisica" trascendente la realtà storica in atto. Darebbe luogo ad un dover essere, che, per usare le parole di Hegel, «sa Dio dove dovrebbe essere»⁴⁰. Un pensiero oltre lo Stato decade ad astrazione, in quanto va oltre «ciò che è presente e reale (*Gegenwärtigen und Wirklichen*)»⁴¹. Il concreto atto del pensare deve avere per oggetto il reale, e ciò che è politicamente reale è lo Stato, come *realtà* che si costituisce, *in fieri*, oltre il *dato* e il *sentimento*⁴², il fatto e l'opinione che si può avere sullo Stato. L'atto del pensare assume come oggetto lo Stato, in quanto lo Stato, inteso quale processo politico di formazione di sé, è reale nel coincidere col proprio movimento; e la filosofia, non presupponendo più un oggetto statico, può comprendere solo un oggetto in divenire. Nel momento in cui la filosofia si accosta allo Stato nella sua storicità, il reale diviene anche razionale, non dandosi altra realtà pensabile al di fuori di quella

³⁹ *Ivi*, p. 153.

⁴⁰ G. W. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821). Mit eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie, hrsg. von J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1995⁵, p. 14; trad. it., *Lineamenti di filosofia del diritto*, edizione con le aggiunte di E. Gans, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari, 1999³, p. 13.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Scrive infatti Hegel: «Del resto su *diritto, eticità, stato* la verità è altrettanto antica, quanto apertamente esposta e nota nelle *pubbliche leggi, nella pubblica morale e religione*. Di che cosa abbisogna ulteriormente questa verità, in quanto lo spirito pensante non è pago di possederla così a portata di mano, se non anche di *comprenderla*, e di conquistare al contenuto già in se stesso razionale anche la forma razionale, affinché esso appaia giustificato per il pensiero libero, il quale non sta fermo a ciò che è *dato*, sia esso sostenuto dall'esterna autorità positiva dello stato o del consenso degli uomini, o dall'autorità del sentimento interno e del cuore e dalla testimonianza immediatamente consenziente dello spirito, bensì prende l'avvio a partir da se stesso e appunto perciò esige di sapersi unito nel suo più intimo essere con la verità?», *Ivi*, pp. 5-6 (trad. it., p. 5).

storica. Gentile sposa *in toto* il detto hegeliano «ciò che è reale è razionale e ciò che è razionale è reale»⁴³.

Gentile conferisce ad Hegel il merito di aver inaugurato la «spiritualità dello Stato»⁴⁴, di contro alla concezione strumentale dello Stato propria del giusnaturalismo, che deduce l'unità politica a partire da un individuo particolare privo di universalità pensante, rendendo perciò lo Stato esteriore ed impensabile. Hegel supera la concezione *naturalistica* del rapporto tra individuo e Stato, ed introducendo il concetto di «sostanza etica consapevole di sé»⁴⁵, così come viene definita da Hegel nel § 535 dell'*Enciclopedia*, determina il rapporto tra pensiero e Stato. Tuttavia, ad avviso di Gentile lo spirito oggettivo manca al proprio interno dell'elemento essenziale che renda effettivamente pensante la sostanza etica: l'atto del pensare.

Hegel non innesta lo spirito assoluto all'interno dello spirito oggettivo, non determina l'esercizio pensante di uno statuto politico reale. Il rapporto tra filosofia e Stato non si mostra intrinseco: lo spirito assoluto, perciò, «*supera e nega tutto lo spirito oggettivo*»⁴⁶. Il rapporto tra pensiero ed oggetto da comprendere è infatti nel caso di Hegel «quello dello spettatore che è fuori dello spettacolo»⁴⁷, per cui il filosofico dello spirito oggettivo si distanzia dall'interiorità dello spirito oggettivo⁴⁸. Ad avviso di Gentile, il *Gegenwart* come ciò che è *Wirklich* diviene effettivamente

⁴³ *Ivi*, p. 14 (trad. it., p. 14).

⁴⁴ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 112. Il settimo capitolo dei *Fondamenti* intitolato *Lo Stato*, in cui Gentile traccia, come ora vedremo, la propria critica allo spirito oggettivo hegeliano, è stato inserito nella terza edizione del 1937, e costituisce la rielaborazione di una conferenza tenuta da Gentile in occasione del Congresso hegeliano di Berlino nell'ottobre del 1931, i cui atti sono raccolti in *Verhandlungen des zweiten Hegelkongress, vom 18. bis 21. Oktober 1931 in Berlin*, im Auftr. Des Internationalen Hegelbundes hrsg von B. Wigersma, Tübingen, Mohr, 1932. Sul rapporto Hegel-Gentile cfr. V. A. Bellezza, *Individuo e impegno esistenziale-sociale nell'umanesimo gentiliano*, Milela, Bari, 1989, pp. 299-365; G. Marini, *Aspetti sistematici della «Filosofia del diritto» di Gentile*, cit.; De Federicis, *La presenza di Hegel nella filosofia politica di Gentile e Schmitt*, in "Filosofia politica", 2000, 3, pp. 465-488; M. L. Lanzillo, *Giovanni Gentile e il problema del «concreto» dalla «Filosofia del diritto» a «Genesi e struttura della società»*, in "Filosofia politica", 2002, 2, pp. 239-259.

⁴⁵ *Ivi*, p. 108. In G. W. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 257, pp. 207-208 (trad. it., p. 195) si legge: «Lo stato è la realtà dell'idea etica, – inteso come volontà sostanziale, *manifesta*, evidente a se stessa, che pensa e sa sé e porta a compimento ciò che sa in quanto lo sa. Nel *costume* lo stato ha la sua esistenza immediata, e nell'autocoscienza dell'individuo, nel sapere e nell'attività del medesimo, la sua esistenza mediata, così come l'autocoscienza attraverso la disposizione d'animo ha nello stato, come in sua essenza, in fine e prodotto della sua attività, la sua libertà sostanziale». In ragione della spiritualità etica che vede in Hegel, Gentile non potrebbe mai condividere l'affermazione di V. A. Bellezza, *Individuo e impegno esistenziale-sociale nell'umanesimo gentiliano*, cit., p. 362, secondo cui lo Stato hegeliano è, «dal punto di vista dell'attualismo gentiliano, un *astratto legalismo*».

⁴⁶ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 114, corsivo nostro. Nella *Prefazione* del 1904 ai *Principi di Etica* di Spaventa, Gentile dava una lettura diversa, non ancora attualista, del rapporto tra spirito oggettivo e spirito assoluto in Hegel. Il «sopramondo» non si trova «né sopra né sotto il mondo, ma dentro il mondo anch'esso, e perciò dentro la storia», G. Gentile, *I "Principi di etica" dello Spaventa* (1904), in G. Gentile, *Bertrando Spaventa*, XXIX, a cura di V. A. Bellezza, rivisto da H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze, 2001, p. 378. Nel comprendere che il pensiero hegeliano è immanente alla realtà storica, Gentile non arrivava però a travasare l'atto del pensare nell'etico. All'interno dei rapporti etici, si trovano arte, religione e filosofia, le quali «contemplano una realtà senza tempo» (*Ivi*, p. 379).

⁴⁷ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 115.

⁴⁸ P. Cesaroni, *Governo e costituzione in Hegel. Le "Lezioni di filosofia del diritto"*, FrancoAngeli, Milano, 2006, cit., p. 79, evidenzia che «l'esposizione *filosofica* dello spirito oggettivo non condivide lo stesso punto di vista dello spirito oggettivo stesso: riconosce la necessità della finitezza, e tuttavia si vuole emancipare da essa. La filosofia quindi espone

reale se include l'attualità dell'atto, se lo "spettatore", ovvero il pensare, agisce e si pensa politicamente all'interno dello "spettacolo" compreso. Mancando della presenza dell'atto, il presente si accascia in un *perfectum* oggettivo, come ciò che sta contro al pensare, e che diventa irreali perché la *realtà attuale* lo eccede. In quanto *perfectum* compreso, nell'ottica gentiliana lo spirito oggettivo è in sé e per sé politico, ma viene contemporaneamente *spoliticizzato* da un'attualità pensante impolitica, nel senso che l'atto, mancando dell'interesse politico, ha di fronte un politico *per sé* indifferente, perché tutto è differenziato e nelle cui determinazioni non si dà posto per la politicità dell'atto: «prescindere dall'interesse pratico e spersonalizzarsi è per l'appunto mettersi fuori»⁴⁹. Allora, la traduzione gentiliana dell'*aufheben* con "superare e negare", anziché con "superare e conservare", non vuole tanto dire che lo spirito assoluto si pone estrinsecamente allo spirito oggettivo, che Hegel costruisce una teoria politica astratta, quanto, semmai, che l'*Aufhebung* nega l'attualità della realtà spirituale dello Stato. Se lo Stato non *si pensa*, dato che viene pensato da un "fuori" impolitico, esso nemmeno può strutturare concretamente la propria eticità. Lo Stato di Hegel, seppur mobile in quanto idea etica, si oggettiva in una *pictura in tabula*, in cui l'etico non pulsa di attualità. Questo si verifica perché il pensante non si vede all'interno dell'affresco politico, e proprio perciò rende il politico un affresco, uno spirito oggettivo *individuato*, seppur nel suo movimento. Gentile osserva che «il concetto dell'eticità, spiritualità e libertà dello Stato importava che lo Stato fosse infinito»⁵⁰, ma i limiti all'interno – famiglia e società civile – e all'esterno – spirito soggettivo da un lato, *Weltgeschichte* e spirito assoluto dall'altro – negano allo Stato infinità: ovvero negano alla sostanza etica di essere *pensante*, essendo appunto essa *pensata*.

L'infinità con cui Gentile connota lo Stato non deve quindi essere intesa come «lo slittamento della prospettiva della filosofia speculativa verso concezioni apertamente o celatamente "totalitarie"»⁵¹. Né la mossa gentiliana dà luogo ad una sovrapposizione puntale tra l'assetto logico dei *Lineamenti* a quello della *Scienza della logica*⁵², la cui attuazione ipostatizzerebbe nella teoria la finitezza dell'agire etico⁵³. Il filosofo siciliano, infatti, mantiene intatto il plesso tra reale e razionale, evitando di scivolare sull'oscillazione tra conservatori e rivoluzionari, che ha

la serie determinata dei rapporti semplici nascosti nella molteplicità infinita che li realizza e che però come tale rimane estranea alla considerazione filosofica».

⁴⁹ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 115.

⁵⁰ *Ivi*, p. 114.

⁵¹ N. De Federicis, *La presenza di Hegel nella filosofia politica di Gentile e Schmitt*, cit., p. 466.

⁵² Sul rapporto tra la logica della *Scienza della logica* e la logica dei *Lineamenti*, cfr. A. Nuzzo, *Rappresentazione e concetto nella 'logica' della filosofia del diritto di Hegel*, Guida editori, Napoli, 1990.

⁵³ Sull'elemento della finitezza quale tratto peculiare dell'eticità hegeliana, cfr. P. Cesaroni, *Governo e costituzione in Hegel. Le "Lezioni di filosofia del diritto"*, cit., pp. 68-80.

caratterizzato il pensiero post-hegeliano nel corso dell'800⁵⁴. Non si tratta per Gentile di legittimare l'esistenza politica così come empiricamente appare, né di de-legittimarla in nome di una più vera esistenza futura, verso il nuovo. Egli intende semmai *approfondire* e rendere più stringente il rapporto tra realtà e razionalità dello Stato, così che la critica di Gentile ad Hegel sul punto dell'infinità dello Stato è invece comprensibile proprio alla luce del rapporto tra razionale e reale, in riferimento allo statuto del rapporto tra eticità e pensiero. Lo Stato hegeliano "si calma" nel pensiero pensato, il che significa che lo spirito oggettivo di Hegel non *si pensa*, ovvero non pensa, perché *risulta pensato* dallo spirito assoluto, e di conseguenza non *si realizza* compiutamente nel proprio concetto, ovvero come *eticità pensante*.

Gentile sostiene che Hegel non perviene all'infinità, alla realtà e razionalità dello Stato nella misura in cui si limita a *comprendere* l'etico – ciò che sostanzia la modernità al di sotto delle apparenze individualistiche – anziché *realizzarlo*. Lo Stato "riconciliato" con sé, per Gentile, è invece lo Stato che nel punto dell'adeguazione scarica la propria concettualità verso l'etico, realizzandolo storicamente ossia non realizzandolo mai, in ragione della *differenza* che con sé porta proprio l'etica. Anche Gentile compie «il tentativo di *comprendere* e di *esporre* lo stato come qualcosa entro di sé razionale»⁵⁵, ovvero di determinare la sostanza etica consapevole di sé⁵⁶, ma il "risultato" dello scandaglio gentiliano, l'eticità reale e razionale è tale per cui la presa del nocciolo etico dello Stato incide il nocciolo, liberandone l'eticità pensante.

La sostanza etica è consapevole di sé nell'atto in cui si pensa, e ciò comporta che essa è *reale* e concreta nel *momento vivo* che si situa al di qua della compiuta realizzazione dello spirito oggettivo, il quale si compie solo per un pensiero che sguscia fuori dalla totalità delle cerchie interne che lo innervano. Allora, se lo spirito diviene oggettivo solo rispetto ad un pensiero che pensa lo spirito oggettivo e che con esso non si confonde, se tale spirito è lo "spirito assoluto" dello spirito oggettivo – dal momento che in ogni caso è pensiero altro *rispetto* al concreto dell'eticità –; emerge che per Gentile lo Stato diventa infinito e l'eticità diventa pensante nella misura in cui lo spirito assoluto non sboccia al di fuori dello spirito oggettivo, non rende cioè lo Stato spirito oggettivo, e, d'altro canto, nella misura in cui lo spirito oggettivo non rende il pensiero spirito assoluto. In questo senso l'introduzione dello spirito assoluto dentro lo spirito oggettivo se rende pensante l'eticità non

⁵⁴ Cfr. M. Tomba, *Potere e costituzione in Hegel*, in *Il potere*, cit., p. 297. Per una ricostruzione del dibattito ottocentesco post-hegeliano, cfr. M. Tomba, *Filosofia della crisi. La riflessione posthegeliana*, "Filosofia politica", 2002, 2, pp. 193-220.

⁵⁵ G. W. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., p. 16 (trad. it., p. 15).

⁵⁶ Non sentiamo di condividere in toto l'affermazione di E. Cafagna, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei "Lineamenti di filosofia del diritto" di Hegel*, Il Mulino, Bologna, 1998, p. 275, per il quale Gentile arriva a misconoscere «la caratteristica moderna dell'eticità dello Stato hegeliano e la struttura propria della sua costituzione interna». Gentile, semmai, cerca di estendere il concetto dell'eticità, di renderla coerente con sé più di quanto non abbia fatto Hegel.

mantiene una sfera pienamente riflessa in se stessa all'esterno dell'introspezione, ma rende etico lo stesso pensare. Gentile traduce il detto hegeliano circa il rapporto tra reale e razionale in questi termini: «la realtà si idealizza in quanto si realizza, e l'idea si realizza per idearsi»⁵⁷. Lo Stato è etico in quanto è sostanza etica consapevole di sé; tuttavia, per essere realmente consapevole di sé, l'eticità deve pensarsi nella sua attualità, il che comporta che l'atto del pensare è concreto nel configurarsi quale spazio politico all'interno dello spirito oggettivo. Solo in questo modo, per Gentile, si perviene alla realtà e alla razionalità dello Stato.

1.2 Critico ed etico: lo Stato in interiore homine

Lo Stato, in quanto pensiero, vale a dire realtà politica che pensa e produce se stessa senza trarre legittimità da ciò che trascende l'atto del pensare, è l'autocoscienza del popolo. In questo senso Gentile definisce lo Stato nei termini di nazione o popolo «consapevole della sua unità storica»⁵⁸. La forma in cui si determina l'agire del popolo è per Gentile «complessa»⁵⁹, articolata in linguaggi e costumi, istituti e leggi, tradizioni e innovazioni, ma, per quanto sia differenziata al proprio interno, la forma non può prescindere dal momento dell'unità, dall'essere *forma* pensante. Qualora mancasse l'unità della forma, il fondamento del politico si troverebbe all'esterno dell'attività del pensare, in un presupposto (legge di Dio o legge di natura) che negherebbe la politica dell'atto pensante. Per fissare la politicità dell'atto del pensare, Gentile sostiene che nessuno «degli elementi che s'appartengono alla vita d'un popolo, materiali o morali, è estraneo a codesta forma tutta spirituale che si suggella nell'autocoscienza della nazione che è Stato»⁶⁰. E' in merito alla spiritualità della forma che Gentile connota lo Stato come democratico.

Il significato della genesi democratica dello Stato emerge con chiarezza nel saggio *Il modernismo e l'Enciclica Pascendi*⁶¹, in cui Gentile contrappone la democrazia all'estremo opposto della teocrazia. L'occasione dello scritto gentiliano è dovuta al dibattito sviluppatosi all'interno del cattolicesimo alla fine dell'Ottocento a seguito delle rivendicazioni immanentiste della corrente del modernismo, rappresentata da autori quali Blondel e Laberthonère, cui seguì la presa di posizione ortodossa di Papa Pio X attraverso l'enciclica *Pascendi dominici grecis*. Gentile prende le difese di quest'ultimo e definisce l'enciclica «una magistrale esposizione e una critica magnifica dei principi

⁵⁷ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, cit., p. 95.

⁵⁸ G. Gentile, *Lo Stato e la filosofia*, cit., p. 163.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ G. Gentile, *Il modernismo e l'Enciclica Pascendi* (1908), in G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, XXXV, Sansoni, Firenze, 1962³, pp. 41-75.

filosofici di tutto il modernismo»⁶². Gentile apprezza l'intervento del Papa per il rigore filosofico con cui difende l'ortodossia cattolica, di contro alla mancanza di saldezza pronunciata dal modernismo. Il modernismo, infatti, da un lato si propone quale filosofia dell'immanenza, ma dall'altro vuole rimanere all'interno del cattolicesimo, andando in contro, per il Papa e per Gentile, a grosse difficoltà logiche e pratiche. Entrambi convengono nel richiedere al modernismo una scelta: o il cattolicesimo e la trascendenza, oppure l'idealismo e l'immanenza. Sotto un aspetto politico, l'opzione a cui il modernismo è costretto dagli "opposti" critici è tra Chiesa e Stato. Il modernismo, sviluppando «l'immanenza divina nella storia»⁶³, richiede una «Chiesa democratica»⁶⁴, che instauri un rapporto più diretto con la coscienza dei fedeli. Ma Gentile osserva che la coerenza del legame diretto tra autorità papale e coscienza del popolo fedele non esprime una Chiesa più democratica, ma conduce dritti alla democrazia e allo Stato *tout court*, e quindi alla negazione della Chiesa cattolica. Il Papa, dal canto suo, può permettersi di definire la sensibilità democratica del modernismo una professione di ateismo, in quanto esso fa pendere il discrimine della legittimità dell'ordine dal lato del popolo, anziché di Dio. Nell'ottica cattolica, invece, «non il popolo in quanto tale, non la coscienza naturale ha valore, ma la coscienza fatta segno al dono della grazia, della quale è ministra il sacerdozio»⁶⁵, ossia il Pontefice. L'autorità del Papa, pertanto, non trae la genesi dal *demos*, perché essa è "segno" di Dio, di ciò che trascende l'immediatezza della coscienza e della volontà del popolo.

Nell'ottica gentiliana la teocrazia non è una forma di governo, sostituibile alla monarchia o all'aristocrazia. Essa è invece il principio di una realtà politica che attribuisce a Dio, e più in generale a tutto ciò che trascende l'atto del pensare, il valore su cui fondare l'autorità. La democrazia, quale principio opposto del teocratico, si definisce invece come «divinizzazione del popolo»⁶⁶. Il popolo che ad avviso di Gentile assume un tratto divino, tale da costituire il principio della sfera politica, non s'identifica però con un popolo empirico e astratto, con una somma particolare di individui. La democrazia nasce per Gentile in concomitanza con l'affermarsi della filosofia moderna, «cioè la libera ragione»⁶⁷, perciò essa «è la mente che si viene spiegando»⁶⁸ politicamente. Di conseguenza il popolo che prende il posto di Dio è il popolo che pensa e pensando da un lato nega il presupposto dogmatico e dall'altro supera la particolarità e l'a-socialità dell'individuo, grazie all'universalità del pensare. Riprendendo un'espressione che il filosofo

⁶² G. Gentile, *Il modernismo e l'Enciclica Pascendi*, cit., *Ivi*, p. 49.

⁶³ *Ivi*, p. 70.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ivi*, p. 66.

⁶⁷ *Ivi*, p. 70.

⁶⁸ *Ivi*, p. 66.

siciliano impiega per commentare l'architrave del *Defensor Pacis* di Marsilio da Padova, possiamo sostenere che la democrazia dello Stato per Gentile si configura come una «democrazia della mente»⁶⁹, e non dell'immediatezza del volere in stile hobbesiano. Gentile osserva che in ragione dell'attività sintetica del pensare, la legge non rispecchia un ordine trascendente: «la legge, che è anch'essa un giudizio, non è formulazione di taluni rapporti oggettivi di là della volontà del legislatore, ma formula appunto di questa volontà»⁷⁰. Nulla per Gentile può essere esterno alla forma politica, ovvero al popolo nella sua attività pensante. Occorre però precisare che il legislatore non si configura in Gentile semplicemente come il rappresentante del potere legislativo, in quanto, ora vedremo, i poteri esprimono il momento astratto, il pensato dello Stato.

La genesi democratica ed anti-dogmatica dello Stato viene connessa da Gentile ad una matrice critica ed etica, la quale struttura l'episteme dello Stato. Per Gentile lo Stato «è una realtà, una reale attività etica, che non *discorre* di sé stessa, ma si afferma, si *realizza* perennemente. E se si realizza, non può realizzarsi altrimenti che come qualcosa che *deve* realizzarsi (come valore); come qualche cosa che rappresenta una legge, un che d'assoluto, di divino. Esso non ha bisogno di professare con dottrine meditate e scritte la propria assolutezza; la sua professione consiste nell'atto della sua realtà»⁷¹. La realtà dello Stato, ovvero la sua legge, si afferma per Gentile a prescindere dalle opinioni con cui lo si legittima o delegittima. Solo chi si ferma ad una concezione «statica»⁷² dello Stato può sentirsi «estraneo a tale forma»⁷³ in atto. Il critico, infatti, qualora identifichi lo Stato con «territorio, forza esecutiva del potere, uomini rappresentativi dei vari poteri dello Stato»⁷⁴, non coglie lo Stato reale in flagranza di reato, ma lo manca, schiacciandolo «su tutte le sue esterne manifestazioni»⁷⁵. Egli identifica l'azione dello Stato come «determinatrice, mediante il diritto, della sola vita economica dell'uomo»⁷⁶. La concezione meccanica ed economica dello Stato ad avviso di Gentile ricalca la posizione cattolica – ricordiamo che questo scritto è in polemica con il Concordato – ma anche quella liberale, ovvero la posizione di chi identifica lo Stato con i poteri che servono allo Stato per fare economia di sé. Gentile sta allora criticando contemporaneamente il Papa e Croce, il quale identifica lo Stato col momento dell'utile⁷⁷.

⁶⁹ G. Gentile, *Storia della filosofia italiana (fino a Lorenzo Valla)* (1904-1915), XI, a cura di V. A. Bellezza, 1962², p. 206. Sulla lettura gentiliana di Marsilio torneremo nella Parte terza della nostra tesi dedicata alla questione della filosofia della storia.

⁷⁰ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, col. II, cit., p. 31.

⁷¹ G. Gentile, *Scuola laica* (1907), in G. Gentile, *Educazione e scuola laica*, cit., p. 75.

⁷² G. Gentile, *Lo Stato e la filosofia*, cit., p. 164.

⁷³ *Ivi*, p. 163.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ivi*, p. 165.

⁷⁷ Cfr. B. Croce, *Elementi di politica*, cit., pp. 171-183, per il quale, se è vero che il concetto dell'utile non va confuso con quello «egoistico» (*ivi*, p. 171), è anche vero che il contenuto *interno* all'utile non può assumere uno statuto politico e pubblico, ma solo privato. Diremo in seguito cosa ciò comporta in merito al rapporto tra società e Stato.

Gentile osserva che chi si serve del concetto economico dello Stato per criticarne la mancanza di intrinsecità entra in contraddizione, in quanto «il disconoscimento del carattere etico dello Stato non si fa se non contrapponendo allo Stato che non è etico, lo Stato etico che si stente di realizzare colui che dello Stato ha disconosciuto l'eticità»⁷⁸. La Chiesa che nega lo Stato, che attribuisce allo Stato di fatto un carattere meramente economico ed esteriore, in realtà nel criticare e nel porsi davanti allo Stato come struttura politica si pensa come sostanza etica consapevole di sé. Per riuscire a dare corpo ad una critica efficace, non meramente individuale, la Chiesa, ed ogni altro esistente che si presuppone all'esterno dello Stato, deve adeguarsi all'interiorità all'atto del pensare che connota lo Stato moderno, deve assumere il principio fondamentale della democrazia della mente: solo nell'esercitare l'eticità statale può porsi politicamente davanti allo Stato economico. In *Genesi e struttura della società*, Gentile sottolinea che «la ribellione morale che provoca lo Stato etico è la riconferma della sua eticità. Perché una forza amorale non potrebbe mai dar luogo ad apprezzamento etico»⁷⁹.

L'eticità dello Stato non coincide per Gentile nel continuo sostituirsi di uno Stato economico ad un altro Stato economico, non si gioca cioè all'altezza della lotta per occupare i poteri che conservano lo Stato. Lo Stato è il pensarsi e il farsi della sfera etica, la quale opera su un piano "morale", vale a dire umano, pensante. Lo Stato ha una natura dialettica, che viene negata se cittadino e Stato vengono concepiti in modo astratto e statico: il primo come animale privo di pensiero, il secondo come Dio dotato di pensiero assoluto. Lo Stato *consiste* nell'atto con cui il cittadino si pensa politicamente, attraverso cui «non è immediatamente»⁸⁰ ma *si fa* Stato. Lo Stato che sta immobile, con tutta la sua forza irresistibile, davanti al cittadino non è lo Stato, ma un particolare che si sottrae al movimento dialettico. Questo Stato limita l'individuo, mentre il vero Stato «non limita ma slarga, non deprime ma innalza la personalità del cittadino: non l'opprime ma la libera»⁸¹. Lo Stato è per Gentile il momento in cui il cittadino si pensa e si produce politicamente, e in tale prassi politica si ritrova libero, in cui esplica l'universalità del proprio pensare socialmente. Il cittadino, facendosi universale, lavora per risolvere il dualismo tra sé e lo Stato, per smaterializzare il mondo politico in cui si trova e quindi per rendere quel mondo il proprio universo etico. Da qui per Gentile si afferma l'eticità dello Stato, la quale non "discorre" di se in quanto, discorrendo e criticando, propriamente si attua. Lo Stato è vero ed è etico non perché la voce di un rappresentante debba essere considerata vera e debba essere assunta quale decalogo di

⁷⁸ G. Gentile, *Lo Stato e la filosofia*, cit., p. 165.

⁷⁹ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 67.

⁸⁰ G. Gentile, *Lo Stato e la filosofia*, cit., p. 164.

⁸¹ *Ibid.*

comportamento. Lo Stato è vero in quanto è *logos*, pensiero che pensandosi pone in essere il proprio *ethos*, il proprio mondo fluido, in cui la personalità potenzia se stessa.

Alla luce del rapporto tra critica ed eticità, assume tutta la sua rilevanza la formula gentiliana dello Stato *in interiore homine*⁸². Essa non indica un'oscillazione di Gentile tra anarchismo e totalitarismo⁸³, né è riducibile alla teoria dell'organicismo politico⁸⁴. Lo Stato per Gentile ha un'esistenza *interiore*, il che non significa che esso si situa nel *foro interno* dell'individuo e che mantenga a sé opposto il *foro esterno* del *Leviatano*, quale «luogo della soppressione del particolare»⁸⁵. L'interiorità dello Stato assume una connotazione pubblica, e *dispiega la pubblicità nel momento critico che diviene altresì etico*, in quanto, nel pensarsi criticamente lo Stato anche si ricrea, ovvero incide verso se stesso una ristrutturazione che fa fuoriuscire istanze etiche che prima della critica non erano visibili: «Lo Stato si forma rinnovandosi di continuo; e poiché esso è nella sua intrinseca natura pensiero, il suo è lo stesso farsi del pensiero. Il quale questo infatti ha di proprio, di essere un processo incessante di creazione di sé»⁸⁶.

In quanto lo Stato si pensa e si crea, non può avere una natura dogmatica. Se lo Stato si fissasse in un pensato e in un creato, in un assetto definitivo, esso negherebbe se stesso quale attività pensante e creativa. Uno Stato che cessi di pensarsi e di crearsi materializzerebbe per Gentile l'astrazione tra Stato e cittadino, tale da fossilizzare le posizioni di entrambi: l'uno detentore del monopolio politico, l'altro individuo privato, che non potrà mai riconoscere nello Stato il proprio mondo etico. La verità dello Stato è invece l'atto del pensare, che pensando si modella in un universo etico. Tale verità eccede il dogma, per flettersi in una critica immanente che diviene auto-critica che segna lo Stato di storicità. La verità, infatti, non dimora «in alto, immota», ma «vive nel pensiero storicizzandosi»⁸⁷. La verità dello Stato non si deteriora nella caduta critica e nella storicizzazione, ma proprio qui si rende viva:

«insoddisfatta d'ogni sua forma, perché capace sempre di assumerne una più adeguata a quel nucleo di vita che ha dentro, e la cui energia viene a grado a grado manifestandosi. Indirizzo, non

⁸² G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 75.

⁸³ Su tale aspetto rimandiamo alla nota 17 dell'Introduzione. Anche R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano, 2002, p. 248 scrive che il culto gentiliano dello Stato spinge ad accettare che «il suo controllo sui singoli sia totale e che venga esteso anche nelle sfere sociali e famigliari». Diversamente e a ragione S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, cit., p. 79 sostiene: «Quando Gentile afferma che lo Stato è dentro di noi non nega l'oggettività dello Stato, ma ne toglie l'estraneità». Contro l'idea che riduce l'attualismo «a teoria d'uno Stato monolitico» cfr. anche A. Signorini, *Giovanni Gentile e la filosofia*, cit., p. 47.

⁸⁴ Cfr. F. Sbarberi, *Gentile politico: un mistico dell'onnipotenza dello Stato*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, a cura di S. R. Ghibaudi e F. Barcia, Milano, 1990, vol. 3°, pp. 826-830. Per una critica a tale lettura, ma in ottica diversa dalla nostra, cfr. F. Petrillo, *Diritto e volontà dello Stato nel pensiero di Giovanni Gentile*, Giapichelli, Torino, 1997, pp. 111-120.

⁸⁵ Cfr. M. L. Lanzillo, *Giovanni Gentile e il problema del «concreto» dalla «Filosofia del diritto» a «Genesi e struttura della società»*, cit., p. 251.

⁸⁶ G. Gentile, *Lo Stato e la filosofia*, cit., p. 164.

⁸⁷ *Ivi*, p. 167.

punto d'arrivo: via via sempre aperta alla meta. Critica insomma e non dogma. Altrimenti si cristallizza in forme particolari che, non potendo sopravvivere al loro tempo, soffocano *l'energia interna* dello Stato, e la spengono»⁸⁸.

1.3. *Dogmatico e agnostico: lo Stato inter homines*

Abbiamo sopra detto che la matrice critica ed etica, *in interiore homine*, coincide per Gentile con la genesi democratica dello Stato, di contro ad una realtà politica teocratica. Tuttavia, che lo Stato abbia una genesi democratica non comporta ad avviso di Gentile che la democrazia sia la migliore forma di governo, tutt'altro. La democrazia intesa come forma di governo in cui il governato s'identifica totalmente col governante⁸⁹ dà luogo alla peggior forma di governo perché nega lo statuto di verità critica ed etica che Gentile scorge nello Stato. Il meccanismo logico della democrazia quale forma di governo viene espresso dal filosofo dell'attualismo tramite la formula opposta rispetto a quella utilizzata per significare la democrazia intesa invece quale genesi interiore: Stato «*inter homines*»⁹⁰. L'idea che lo Stato si trovi "tra" gli uomini presuppone per Gentile un rapporto estrinseco tra cittadino e Stato, vale a dire la possibilità che il cittadino si pensi al di fuori della forma politica in atto, quale individuo privo di *societas*. L'astrazione chiama in causa quello che è stato definito criterio di «legittimazione democratica»⁹¹, per cui ciò che è presupposto essere esterno allo Stato deve accordarsi *ex-novo* per fondare, imprimere di legittimità esaustiva una forma politica presupposta come priva di attualità.

La critica di Gentile alla democrazia coinvolge sia la democrazia rappresentativa e liberale, in cui l'identità di governante e governato diviene solo formale, sia la democrazia diretta, in cui l'identità si propone di dotarsi di una reale e immediata materialità. Per significare la materialità e la formalità della democrazia, Gentile impiega rispettivamente i termini «democrazia e assolutismo»⁹². Con il primo intende l'idea che il governato possa acconsentire con il governante in modo «spontaneo»⁹³, fino al punto da identificarsi immediatamente con esso e dar vita ad un auto-governo a-problematico. Con il secondo, invece, Gentile allude alla situazione in cui il governante, «assoluto

⁸⁸ *Ivi*, p. 167-168, corsivo nostro.

⁸⁹ Per una critica alla logica aporetica della democrazia moderna, espressa a partire dalle posizioni di Hobbes e Rousseau, cfr. G. Duso, *Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna*, in *Oltre la democrazia*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma, 2004, pp. 107-138. Scrive Duso a conclusione del suo percorso argomentativo: «L'idea che il singolo sia la base della vita politica e abbia così peso e valore, in quanto si trova attraverso il suo voto alla base dell'esercizio del potere, comporta in realtà la sua spolticizzazione», *Ivi*, p. 138.

⁹⁰ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 75.

⁹¹ G. Duso, *Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna*, cit., p. 128.

⁹² G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 60.

⁹³ *Ibid.*

o rappresentativo»⁹⁴, produce il consenso in modo «coatto»⁹⁵, in quanto presuppone che il governato non abbia alcuna capacità politica pensante e sia pertanto un individuo. Il problema politico impostato da una mentalità che spiega lo Stato attraverso la legittimazione democratica oscilla tra i due estremi opposti «del minimo di coazione con massima spontaneità e il massimo di coazione con minima spontaneità»⁹⁶.

Il filosofo siciliano individua in Rousseau e Spinoza i due autori che rappresentano la contrapposizione dell'elemento, rispettivamente, della spontaneità e della coazione⁹⁷. Il problema è accennato da Gentile dal lato in cui si manifesta il rapporto tra diritto e forza. Mentre Spinoza fonderebbe il diritto sulla sola forza, naturalisticamente intesa e a prescindere da ogni aspetto di umana moralità⁹⁸, Rousseau si proporrebbe di pensare il diritto a prescindere dalla potenza fisica, considerando il dovere solo come morale⁹⁹. Al di là degli autori individuato da Gentile per mostrare l'astrazione tra coazione e spontaneità, forza e diritto, quello che interessa evidenziare è la logica giusnaturalistica fatta oggetto di critica da parte di Gentile, l'idea, cioè, che a fondamento dello Stato vi sia o un soggetto individuale o un soggetto collettivo, rispetto all'assolutezza dei quali lo Stato rimane necessariamente estrinseco.

Lo Stato per Gentile non può comporsi secondo la logica giusnaturalista, come risultato del volere di una moltitudine irrelata e presupposta rispetto all'unità che essa dovrebbe porre in essere. Questo implicherebbe una deduzione dello Stato dall'individuo: «un assoluto *prius* rispetto a questa formazione considerata secondaria»¹⁰⁰. Assumendo l'individuo quale punto d'inizio per la spiegazione dello Stato, occorre introdurre la logica del contratto sociale – quell'«accordo» che Gentile ha pedagogicamente criticato – la quale, tuttavia, non può dar luogo ad alcuna *societas*. Nell'individuo irrelato «comincia e in esso finisce il processo costruttivo dello Stato»¹⁰¹. Se la moltitudine deve produrre e legittimare *ex novo* lo Stato, perché non si riconosce in alcun rapporto etico in atto, essa giunge giocoforza a distruggere e de-legittimare lo Stato prodotto, in quanto il risultato del costruito altro non è che l'individuo, ovvero una forma politica adeguata al particolare, priva di universalità ed eticità. La forma politica prodotta da una moltitudine di individui riproduce l'informe, l'assenza di eticità da cui l'unità politica non può essere formata. La moltitudine, pertanto, non dà luogo ad alcuna produzione concreta dello Stato, in quanto se l'unità prodotta

⁹⁴ *Ivi*, p. 59.

⁹⁵ *Ivi*, p. 60.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Cfr. G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., pp. 80-83.

⁹⁸ Cfr. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, in B. Spinoza, *Etica e Trattato teologico politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, Utet, Torino, 2005, pp. 643-644.

⁹⁹ Cfr. J. J. Rousseau, *Du Contrat social ou Principes du droit politique*, in *Oeuvres philosophiques et politiques*, cit., I, 3, p. 519; trad. it., *Il contratto sociale*, trad., it., di J. Bertolazzi, Feltrinelli, Milano, p. 66.

¹⁰⁰ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 103

¹⁰¹ *Ivi*, p. 105.

riproduce l'assenza di etico da cui non può essere prodotta, è evidente che la moltitudine, in realtà, non partecipa alla produzione della forma, non esercita alcun rapporto etico, ma si scaglia disarticolata in atomi irrelati e privati, contro una forma che deve essere presupposta come cristallinamente presente, come unità economica. Fondare lo Stato sul presupposto dell'individuo, o moltitudine irrelata, porta ad identificare lo Stato con il rappresentante e i poteri dello Stato, che neutralizzano a priori la possibilità del movimento critico ed etico dello Stato.

Né la logica giusnaturalista viene inceppata da quella strategia che trasla il *diritto a tutte le cose* dall'individuo alla nazione. In *Essenza del fascismo*, Gentile sostiene che il nazionalismo deduce lo Stato a partire da un'entità «obiettivamente esistente, indipendente dalla coscienza dei singoli; esistente anche se questi non lavorino a farla esistere, a crearla»¹⁰². La struttura estrinseca tra il principio in cui il politico si colloca, il mezzo-Stato per esplicitarlo e conservarlo e il risultato della conservazione non muta, quand'anche a contenuto venga posta la nazione come «fatto della natura»¹⁰³, anziché l'individuo¹⁰⁴. La nazione come presupposto politico esteriore allo Stato diviene tale per Gentile sia nell'essere fondata su elementi prettamente naturalistici, come «il territorio e la stirpe»¹⁰⁵ che incatenano l'uomo e lo rendono un «*canis nationalis*»¹⁰⁶, sia nel fare leva su aspetti che sono il frutto dell'attività dello spirito, come «lingua, religione, storia»¹⁰⁷. Su questo punto emerge la differenza tra Fichte e Gentile. Nonostante la concezione fichtiana della nazione si discosti, oltre che da possibili ricadute nazionalistiche, anche dall'idea astratta di popolo propria

¹⁰² G. Gentile, *Essenza del fascismo*, cit., p. 401-402.

¹⁰³ *Ivi*, p. 402.

¹⁰⁴ Sempre in *Essenza del fascismo*, cit., p. 405, Gentile definisce lo Stato nazionalista come «aristocratico», in cui il principio dello Stato è «un presupposto» perché fondato sull'idea di nazione di cui la classe dirigente si pensa quale custode istituzionale. Da questo punto di vista, per Gentile lo Stato aristocratico non differisce dallo Stato-nazione proprio del liberalismo. Egli qualifica invece come «democratico» lo Stato fascista, nella misura in cui è uno «Stato popolare». A nostro avviso tale definizione può essere compresa, senza tacciarla immediatamente di distorsione ideologica né assumerla come di per sé filosofica, solo se si tiene presente che Gentile non attribuisce alla democrazia un'accezione valoriale, così come noi oggi la possiamo intendere, per cui lo Stato fascista si comporterebbe in modo democratico nei confronti dei cittadini, né teorizza nel rapporto tra cittadini e Stato fascista un meccanismo di legittimazione. Lo Stato fascista è invece per Gentile «democratico» e «popolare» in quanto Stato che nasce all'interno della società, ovvero in quanto, a bene vedere, non è ancora Stato nel senso di unità giuridica, ma esprime un movimento (partito) della società che si pensa politicamente.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ G. Gentile, *Nazione e nazionalismo* (1917), in G. Gentile, *Guerra e fede* (1919), XLIII, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze, 1989³, p. 35. Una concezione della natura presupposta allo Stato ad avviso di Gentile non permette di differenziare il nazionalismo dal liberalismo, in quanto entrambi considerano lo Stato l'elemento utile per la conservazione economica del contenuto, sia esso l'individuo privato o la nazione produttrice. Cfr. a questo proposito la critica a Corradini, G. Gentile, *L'ideale politico di un nazionalista* (1918), in G. Gentile, *Guerra e fede*, cit., pp. 39-44. Sulla critica di Gentile all'idea di nazione propria del nazionalismo italiano dei primi del '900, cfr. M. L. Cicalese, *La formazione del pensiero politico di Giovanni Gentile (1896-1919)*, Marzorati, Milano, 1972, pp. 187-213. Per una lettura che tende ad appiattare il pensiero di Gentile nel contesto del nazionalismo, cfr. N. Allegri Sidi-Maamar, *Entre philosophie et politique: Giovanni Gentile. Un philosophe engagé sous le fascisme*, L'Harmattan, Paris, 2001.

¹⁰⁷ G. Gentile, *Essenza del fascismo*, cit., p. 402.

della scienza politica moderna¹⁰⁸, in Fichte lo Stato continua a giocare la funzione di mezzo di conservazione del proprio contenuto, appunto la nazione, anche se il mezzo è l'attività educativa¹⁰⁹. Permane quindi la difficoltà logica per cui da un lato lo Stato viene assunto come mezzo per conservare un diritto *interiore*, ma dall'altro non può che figurare *esteriore*, già posto in quanto educa non se stesso ma la nazione, e perciò diviene *utile* a costruire argini che fanno economia del contenuto "naturale" – sia anche "spirituale" –, che diviene tale in quanto pre-esiste allo Stato¹¹⁰. Nel primo dei *Discorsi* tenuti tra l'agosto e il settembre del 1919 ai maestri di Trieste¹¹¹, discorsi che senza dubbio ricalcano nella forma le *Reden* fichtiane, Gentile sostiene che non si dà «prima la nazione e poi lo Stato»¹¹². La nazione è invece contemporanea allo Stato, come «fede attiva, energico volere» di una «coscienza collettiva»¹¹³. Dall'ottica di Gentile, Fichte non coglie che la nazione non sussiste prima di essere creata dallo Stato, perciò essa non può essere conservata. Inoltre, ora vedremo che proprio perché l'atto creativo dello Stato *in interiore homine* non ha un esterno politico a cui rapportarsi, esso, educandosi, si ripiega in se stesso e diviene critico ed etico nel «rinnovarsi e ricrearsi o ricostituirsi di continuo»¹¹⁴.

L'assolutismo, come teoria giuridica del rappresentante, e la democrazia, come teoria giuridica del rappresentato, non esprimono per Gentile la verità dello Stato in quanto entrambi identificano lo Stato con le sue manifestazioni esteriori, con chi è legittimato dalla forma giuridica a rappresentare o ad essere rappresentato: «si scambia lo Stato col Governo, anzi con le persone fisiche in cui il governo s'incarna. E non si vede che queste persone e il Governo stesso non sono lo Stato, bensì elementi della forma in cui lo Stato si attua»¹¹⁵. Ancora in polemica con Croce¹¹⁶, Gentile sottrae lo Stato, quale eticità critica, al Governo, al fine di non ridurre lo Stato a potere esecutivo e all'insieme dei poteri garantiti giuridicamente, rispetto al quale il rappresentato non può che essere privato di ogni dimensione politica. Lo Stato, tuttavia, non si identifica per Gentile nemmeno con un

¹⁰⁸ Sulla differenza tra nazione e popolo nel Fichte dei *Discorsi* e per una riattivazione della politica fichtiana oltre la logica della scienza politica moderna in riferimento alla questione del linguaggio cfr. G. Rametta, *Introduzione* in J. G. Fichte, *Discorsi alla nazione tedesca*, cit., pp. V-XXXVIII.

¹⁰⁹ Cfr. i discorsi undicesimo, *Wem die Ausführung dieses Erziehungs=Planes anheim fallen werd*, e dodicesimo, *Über die Mittel, uns bis zur Erreichung unserer Hauptwerks aufrecht zu erhalten*, J. G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, cit., pp. 240- (trad. it. Rametta, pp. 156-183).

¹¹⁰ Il problema politico dei *Discorsi* viene così sintetizzato da Fichte: «1) se è vero o non è vero che c'è una nazione tedesca, e che la sua sopravvivenza nella sua specifica e indipendente è attualmente in pericolo; 2) se vale la pena conservarla, o no; 3) se per questa conservazione c'è un mezzo sicuro e completo, e quale», *Ivi*, p. 256 (trad. it., Rametta, p. 173).

¹¹¹ G. Gentile, *La riforma dell'educazione. Discorsi ai maestri di Trieste* (1920), Sansoni, Firenze, 1955⁵.

¹¹² *Ivi*, p. 12.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ivi*, p. 13.

¹¹⁵ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 60.

¹¹⁶ Infatti negli *Elementi di politica*, cit., p. 175 Croce individua un'identità tra «Stato e governo». Per un altro modo d'intendere il governo, rispetto alla sua riduzione moderna a potere esecutivo, cfr. G. Duso, *La democrazia e il problema del governo*, in "Filosofia Politica", 2006, 3, pp. 367-390.

rappresentato presupposto al rappresentante. In entrambi i casi si produce un'astrazione tra «Governo e individui»¹¹⁷. Se lo Stato coincide col Governo, ciò che è ad esso esterno è l'individuo, il quale viene assunto come atomo distinto ad ogni altro. In questo modo il Governo si trasforma agli occhi della teoria democratica «come potere semplicemente limitativo»¹¹⁸, mentre agli occhi della teoria liberale «coordinatore delle libere attività dei singoli»¹¹⁹, giudizio che si capovolge a seconda di chi tra il democratico e il liberale ricopra la posizione di governante o governato. In entrambi i casi lo Stato è estrinseco all'individuo e può divenire oggetto di opinione, negando il suo statuto di verità e di eticità. Che lo Stato sia ridotto ad opinione deriva per Gentile dal fatto che viene confuso con uno solo dei due termini, generando un'astrazione, «una relazione statica e assolutamente meccanica in cui sono concepiti cittadino e Stato: il particolare e l'universale»¹²⁰. La staticità e il meccanismo dello Stato *inter homines* neutralizza la dinamica critica ed etica dello Stato *in interiore homine*.

Lo Stato, al contrario, «non è amorale e non è agnostico»¹²¹ in quanto è abitato da personalità pensanti ed agenti, il che significa che esso non vede in modo intellettualistico il proprio contenuto, ma lo determina per esercitare quella differenza «dottrinale» attraverso cui porsi in essere. Gentile smaschera l'idea propria del liberalismo per cui lo Stato sarebbe neutro¹²². La neutralità indurrebbe gioco forza lo Stato a rimanere indifferente alla propria verità ed eticità, a non agire per creare se stesso, e quindi a dissolversi. Una mentalità che spaccia lo Stato in termini di neutralità o non ha compreso l'essenza dello Stato quale opera dello spirito, oppure sta *neutralizzando* la possibilità di criticare politicamente lo Stato presente, essendo questo immaginato come presupposto «inumano». Lo Stato diverrebbe un luogo che riguarda animali o Dio, e di conseguenza ciò rispetto a cui l'uomo non può che rimanere indifferente. Gentile può così sostenere che «uno Stato per sua natura anetico non è perciò immorale; ma è peggio che immorale. Io direi che sia inumano»¹²³.

¹¹⁷ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 60.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ G. Gentile, *Lo Stato e la filosofia*, cit., p. 164.

¹²¹ *Ivi*, p. 166.

¹²² È interessante notare che nel criticare il processo di neutralizzazione del politico avvenuto nel corso del XIX per opera dello Stato liberale, C. Schmitt, *Das Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisierungen* (1929), in C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, cit., p. 87; trad. it., *L'epoca delle neutralizzazioni e delle politicizzazioni*, in C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 175, impieghi l'espressione italiana «Stato neutrale ed agnostico».

¹²³ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 69.

1.4. Auto-rappresentazione come “dottrina” dello Stato: educazione, creazione, filosofia

Lo statuto epistemico dello Stato, per cui esso non opina su se stesso, ma si realizza attraverso un’eticità critica, per Gentile spinge lo Stato a due comportamenti verso se stesso: ad educarsi e a crearsi. Il problema educativo e creativo poggia per Gentile sulla *genesì interiore* dello Stato. Proprio perché lo Stato è interamente umano – *nihil humani a se alienum putat* – esso non è né neutro né anetico, il che lo conduce ad «avere una dottrina»¹²⁴, la quale trova, appunto, nell’educazione e nella creazione i due pilastri strutturanti. Questi due aspetti costituiscono «la verità autentica»¹²⁵ dello Stato¹²⁶.

¹²⁴ G. Gentile, *Lo Stato e la filosofia*, cit., p. 165.

¹²⁵ *Ivi*, p. 166.

¹²⁶ Nello scritto *I problemi attuali della politica scolastica* (1930), in G. Gentile, *La riforma della scuola in Italia*, XLI, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze, 1989³, p. 369, Gentile sostiene che «Stato e Chiesa sono due regimi totalitari». E’ in riferimento alla struttura epistemica dello Stato che può essere filosoficamente inteso l’aggettivo “totalitario”. Lo Stato è per Gentile “totalitario” nella misura in cui è *democratico* e *creativo*, ovvero per la *consapevolezza di sé* che *trae dal proprio interno* e da cui innesca la prassi attraverso cui *ri-crearsi*. Principio democratico dello Stato e principio teocratico della Chiesa sono “totalitari”, in quanto entrambi traggono dal proprio interno se stessi, con la differenza che mentre lo Stato nell’atto in cui attinge da sé si ri-crea, la Chiesa rispecchia invece l’ordine creato da altro. Risulta evidente che l’aggettivo “totalitario” impiegato da Gentile differisce dal senso comune. Del resto, l’aggettivo totalitario era stato impiegato proprio da Pio XII nel 1938 con un significato assolutamente positivo, per conferire alla Chiesa uno statuto di verità contro lo Stato, e contro l’utilizzo dell’aggettivo che, coniato da Giovanni Amendola nel 1923, Mussolini aveva impiegato per legittimare la volontà totalitaria del regime fascista. Su tali aspetti e per una complicazione concettuale della categoria di totalitarismo, cfr. V. Dini, *Totalitarismo e filosofia. Un concetto fra descrizione e comprensione*, in “Filosofia politica”, 1997, 1, pp. 5-25. Occorre inoltre precisare che Gentile non è sempre coerente nell’impiego dei termini. Infatti in *Essenza del fascismo*, cit., p. 395, egli considera essere totalitario non tanto lo Stato, quanto il carattere «della dottrina fascista», ovvero totalitario è il partito. Nel sostenere che il partito avanza una concezione totale della vita (Cfr. anche G. Gentile, *Che cos’è il fascismo*, cit., p. 36), Gentile individua un aspetto del partito che va oltre il fascismo. In età moderna ogni partito, non riconoscendosi in quanto *parte* all’interno di un ordine oggettivamente dato, connota la propria prassi politica in termini di totalità, mirando ad occupare le istituzioni politiche e culturali dello Stato. Sotto tale aspetto, Gentile anticipa la nozione di costituzione materiale sviluppata da Costantino Mortati. Mortati sostiene che «una molteplicità di partiti totalitari» è inconcepibile, nella misura in cui «una forma concreta di Stato non è che la realizzazione di un’idea politica». Il partito, quindi, come l’organizzazione dotata di un’idea politica costituisce «l’elemento attivo dell’istituzione originaria, necessario perché questa assuma una forma politica», C. Mortati, *La costituzione in senso materiale* (1940), ristampa inalterata, con una premessa di G. Zagrebelsky, Giuffrè, Milano, 1998, p. 73. Inoltre, il carattere totale che Gentile scorge nel fascismo non differisce nel suo nucleo logico dall’idea gramsciana del moderno Principe e della nozione di egemonia ad esso connessa: «Il moderno principe, il mito principe non può essere una persona reale, un individuo concreto, può essere solo un organismo; un elemento di società complesso nel quale abbia inizio il concentrarsi di una volontà collettiva riconosciuta e affermatasi parzialmente nell’azione. Questo organismo è già dato dallo sviluppo storico ed è il partito politico, la prima cellula in cui si riassumono dei germi di volontà collettiva che tendono a divenire universali e totali», A. Gramsci, *Quaderno 13. Notarelle sulla politica del Machiavelli* (1932-1934), Introduzione e note di C. Donzelli, Einaudi, Torino, 1981, p. 6. Gentile è ben consapevole del «problema enorme» (G. Gentile, *Essenza del fascismo*, cit., p. 405) che presenta il rapporto tra la spinta totalitaria del partito e lo Stato inteso come forma giuridica che può essere totalmente saturata da quella spinta. Si tratta del pericolo «che corre ogni potere di iniziativa e di progresso, quando tutti gli individui siano chiusi nelle maglie di un meccanismo che, per quanto avvivato da un unico spirito al centro, non può non lasciar illanguidire e morire ogni libertà di movimento e di autonomia a mano a mano che da centro si va alla periferia» (*Ivi*, pp. 405-406). Possiamo allora sostenere che in Gentile si danno due accezioni di totalitarismo: con una, egli intende la “dottrina”, la comprensione filosofica di cosa sia lo Stato e che può essere felicemente sostituita dall’espressione Stato *in interiore homine*; con l’altra, e su un piano non filosofico, ma giuridico (Mortati) o politico (Gramsci), egli intende la natura totalitaria del partito che mira ad occupare con la propria materialità la formalità presupposta della costituzione.

Abbiamo visto che per Gentile lo Stato attinge dal proprio interno se stesso, non poggiando su altri criteri che non ricevano l'impronta dell'attività pensante. Pertanto, abbiamo detto, lo Stato ha per Gentile una genesi democratica: *genesis*, in quanto lo Stato si struttura attraverso il movimento di critica da presupposti dogmatici; *democratica*, in quanto il movimento ricade verso se stesso. Emerge in Gentile, a tal proposito, quello che Schmitt definisce il «principio dell'identità»¹²⁷ dello Stato moderno. L'interiorità dello Stato allude ad una presenza "omogenea" dello Stato, che è il popolo, dato che «non c'è nessuno Stato senza popolo»¹²⁸. L'omogeneità si spiega per Gentile in ragione dell'auto-movimento che lo Stato attua verso se stesso, tale da escluderne l'eterogeneità di un presupposto politico – Dio, individuo, nazione – che impedirebbe allo Stato di essere "democratico". L'identità dello Stato impedisce che esso possa disperdersi ed offre allo Stato gli argini attraverso cui conservarsi. Gentile individua così nell'educazione e nella scuola il perimetro con cui lo Stato si conserva all'*interno* come identico: «lo Stato apre scuola, e quindi prescrive programmi, e dà esami. E' il diritto che deriva dalla sua essenza»¹²⁹. Lo Stato educa sul presupposto di aver una dottrina; se fosse effettivamente agnostico e amorale, lo Stato non sentirebbe il bisogno di educarsi, né di conferirsi leggi. Lo Stato, al contrario, "apre scuole" in modo da conservare l'identità, l'omogeneità che lo connota. Esso non può indirizzarsi al proprio interno con indifferenza, ma attua quella differenza "dottrinale" con cui crede di conservarsi identico.

Occorre però prestare attenzione al movimento dello Stato gentiliano. Dal momento che lo Stato esprime la propria identità attraverso un movimento verso se stesso, anche Gentile introduce quel secondo principio che Schmitt pone a base dello Stato moderno: «la rappresentazione (*Repräsentation*)»¹³⁰. Nel movimento attraverso cui lo Stato si pensa, esso diviene consapevole di sé, pertanto si rappresenta, si mette in forma e si crea¹³¹. Essendo consapevole di sé, lo Stato,

¹²⁷ C. Schmitt, *Verfassungslehre* (1928), Dunker und Humblot, Berlin, 1993⁸, p. 205; trad. it., *Dottrina della costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano, 1984, p. 271.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ G. Gentile, *Lo Stato e la filosofia*, cit., p. 166.

¹³⁰ C. Schmitt, *Verfassungslehre*, cit., p. 205 (trad. it., p. 271 modificata).

¹³¹ L'impiego del termine italiano "rappresentazione" per significare il problema politico della rappresentanza proviene da G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano, 2003², 17-54, cfr. anche G. Duso, *Introduzione* a H. Hofmann, *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, cit., V-XII. Duso evidenzia che il termine italiano rappresentanza non dà ragione del tedesco *Repräsentation*, che invece indica la rappresentanza politica a differenza della rappresentanza in ambito privatistico (*Vertretung*), e la cui distinzione è stata tematizzata in Germania alla fine degli anni 20 da autori quali Schmitt e Leibholz (su ciò cfr. A. Scalone, *Rappresentanza politica e rappresentanza degli interessi*, pref. di G. Duso, Franco Angeli, Milano, 1996). Con la differenza tra rappresentazione e rappresentanza Duso intende mostrare che l'assunto di fondo della rappresentanza politica moderna nella sua concezione democratica, per cui il rappresentante si limiterebbe a rispecchiare la volontà politica del rappresentato, in realtà copre una realtà diversa, e cioè che senza l'attività del *Formieren* il rappresentato non può essere pensato, in quanto da una situazione di molteplicità assoluta che connota l'individuo esterno allo Stato, lo Stato non può essere dedotto. Come si legge in T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 271, ovvero proprio in chi ha introdotto l'idea che l'unità politica debba essere dedotta dalla molteplicità (stato di natura), «è l'unità del rappresentante e non l'unità del rappresentato che fa *una* la persona». La linea interpretativa dusiana permette di cogliere un aspetto del modo con cui Gentile pensa lo Stato, e cioè lo Stato inteso come attività che non è determinata dal proprio contenuto, ma lo

apparentemente, rispecchia per mezzo della forma (il rappresentante) il contenuto (il rappresentato), nel senso che sarebbe il contenuto a detenere la soggettività politica (il rappresentato legittima il rappresentante). Abbiamo però in precedenza visto che Gentile critica l'idea di un "presupposto politico" esterno allo Stato e viceversa. Ciò comporta che dovendo lo Stato pensarsi, essere consapevole di sé e quindi rappresentarsi, e non potendo il contenuto dello Stato essere presente come presupposto, l'atto del rappresentare, ovvero del pensarsi, è il movimento attraverso cui lo Stato si crea. Lo Stato non è identico a sé, non è quindi popolo prima di pensarsi, il che significa che, pensandosi si crea. Scrive infatti Schmitt che «l'unità politica del popolo in quanto tale non può mai essere presente nella reale identità e perciò deve sempre esser rappresentato fisicamente da uomini»¹³². Se lo Stato fosse prima di pensarsi, esso sarebbe un pensiero pensato, ovvero non sarebbe Stato che *si pensa e si crea*, non sarebbe né *critico* né *etico*.

Gentile, in questo senso, concorda pienamente con Schmitt, là dove il giurista di Plettemberg scrive: «Nella realtà della vita politica esiste tanto poco uno Stato che possa rinunciare agli elementi strutturali del principio di identità, quanto poco uno Stato che possa rinunciare agli elementi strutturali della rappresentazione»¹³³. Del resto, la critica di Gentile all'astrazione tra democrazia e assolutismo, spontaneità e coazione, diritto e forza, soggetto individuale e soggetto collettivo, sottintende l'impossibilità logica di prescindere due assi portanti che strutturano lo Stato moderno. Così Gentile, oltre ad individuare la genesi democratica dello Stato, sostiene anche che «uno Stato libero, nell'età moderna, non può essere se non uno Stato retto da rappresentanti del popolo»¹³⁴. Per essere democratico, lo Stato deve pervenire alla coscienza di sé, altrimenti sarebbe pensato da altro e dominerebbe la "teocrazia"; ma la rappresentanza non si limita a rispecchiare il contenuto, perché, in questo caso, si creerebbe un'astrazione tra contenuto e forma dello Stato, nella misura in cui, pensando solo la forma, il contenuto sarebbe assolutamente altro dallo Stato. Lo Stato avrebbe come contenuto la teocrazia, ma ciò è assurdo, nel senso che quand'anche il contenuto dello Stato fosse totalmente "cattolico", esso dovrebbe sempre passare attraverso l'atto del pensare. Di conseguenza, il principio della rappresentanza si configura come rappresentazione, attività che non rispecchia ciò che è già presente. Scrive Schmitt che «rappresentare significa rendere visibile e illustrare un essere invisibile per mezzo di un essere che è presente pubblicamente. La dialettica del concetto consiste

determina, nella misura in cui, come abbiamo visto, non può essere dedotto da un soggetto individuale o collettivo. Tuttavia, come si vedrà, la rappresentazione o messa in forma viene concepita da Gentile come "auto-rappresentazione", nel senso che in Gentile non c'è un soggetto che crea lo Stato – monarca o popolo – ma è lo Stato nel suo complesso *interiore* a crearsi, ovvero lo Stato è concretamente creativo nelle attività differenziate all'interno della società.

¹³² C. Schmitt, *Verfassungslehre*, cit., p. 205 (trad. it., p. 271).

¹³³ *Ibid.* (trad. it., p. 272 modificata).

¹³⁴ G. Gentile, *Per la scuola elementare di Stato* (1907), in G. Gentile, *Educazione e scuola laica*, cit., p. 152.

nel fatto che l'invisibile è presupposto come assente ed è la tempo stesso presente»¹³⁵. Allo stesso modo, Gentile sostiene che «non è la nazionalità che crea lo Stato; ma lo Stato crea (suggella e fa essere) la nazionalità»¹³⁶.

La verità dello Stato, quindi, è per Gentile la congiunzione del principio d'identità, attraverso cui lo Stato si educa per conservarsi identico, e il principio della rappresentazione, attraverso cui lo Stato si crea. Questi due principi, ad avviso di Schmitt, seppur ineliminabili nel loro rapportarsi, sono contraddittori. Tuttavia, attraverso Gentile possiamo far notare a Schmitt che i due principi sono contraddittori e irriducibili l'uno rispetto all'altro, ma non sono contraddittori rispetto allo Stato. Proprio perché lo Stato nasce come *genesi interiore*, esso è alle fondamenta contraddittorio e irriducibile allo Stato. Gentile coglie tale contraddizione e anziché negarla o superarla si propone di insistervi, al fine di renderla produttiva. Qui si consuma, a nostro avviso, lo scarto tra Gentile e Schmitt: mentre il primo concepisce lo Stato come creatività e differenza interna, il secondo identifica lo Stato con una struttura di unità che tende a neutralizzare la contraddizione tra i due principi, in riferimento alla dottrina dello *ius publicum Europaeum*. Da un punto di vista gentiliano, potremmo sostenere che Schmitt da un lato comprende la contraddizione tra identità e rappresentazione, ma dall'altro presuppone una sfera incontraddittoria, appunto il diritto pubblico, che non gli permette di compiere il passo, per certi versi decisivo, teso a rendere fruttuosa la contraddizione: *rappresentare la genesi rappresentativa*.

Cosa significa questo? Sappiamo che per Gentile lo Stato critico ed etico ha una dottrina, ossia non può prescindere dall'affermare la propria verità. La verità dello Stato consiste per Gentile nella continua autocritica ed autocreazione, che esprimono tanto l'elemento dell'identità quanto quello della rappresentazione. Che lo Stato imponga la propria verità e dottrina, pertanto, «non vuol dire che ci sia una verità di Stato, dommaticamente definita, che fiacchi ogni libertà di pensiero nelle scuole e nei cittadini»¹³⁷, dal momento che l'atto rappresentativo strutturalmente eccede il definitivo, ossia la sua stessa identità. Possiamo allora fare emergere in Gentile un intreccio più stringente tra i due principi schmittiani dell'identità e della rappresentazione.

Lo Stato ha una genesi democratica, interiore, e proprio per questo si rappresenta. Se mancasse la rappresentanza, lo Stato non potrebbe vedersi e sapersi quale genesi democratica. Come abbiamo già accennato, il momento rappresentativo esprime per Gentile il diritto e la chiusura della forma giuridica. Esso è indispensabile allo Stato, nella misura in cui gli conferisce l'unità e l'identità. Nel momento giuridico lo Stato fa economia di sé. Tuttavia, in quanto la rappresentanza rappresenta l'elemento genetico dello Stato, essa, in realtà, diviene rappresentazione, in quanto il contenuto che

¹³⁵ C. Schmitt, *Verfassungslehre*, cit., p. 206 (trad. it., p. 277).

¹³⁶ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 57.

¹³⁷ G. Gentile, *Lo Stato e la filosofia*, cit., p. 166.

si rappresenta non è – è invisibile – prima di essere rappresentato. Perciò, se attraverso la rappresentanza lo Stato intende rispecchiare se stesso – il proprio contenuto –, ed essendo il contenuto l'assente, *ciò a cui conduce il concetto della rappresentanza è non tanto la rappresentazione, quanto l'auto-rappresentazione, ossia l'assunzione della genesi interiore quale contenuto dell'atto rappresentativo*. A tal proposito, Gentile sostiene che «conservare è un continuo costruire, un creare continuo»¹³⁸. Che la rappresentazione assuma quale proprio contenuto la genesi interiore – e questo è necessario, dato che lo Stato come genesi interiore non può fare a meno di rappresentare ciò che non è visibile in quanto fatto – ciò significa che quello che lo Stato deve rappresentare, “rispecchiare”, è la propria continua autocritica ed autocreazione. L'*auto-rappresentazione* diviene in Gentile il l'*autoconcetto*¹³⁹ dello Stato moderno. Lo Stato, per Gentile, deve rappresentare il proprio contenuto, ed essendo questo propriamente genetico, esso deve includere all'interno della rappresentanza una voragine che costitutivamente riapra la genesi dello Stato: che “conservi” la dottrina autocritica ed autocreativa dello Stato. Il rapporto tra identità e rappresentazione conduce, gioco forza, a connettere contenuto e atto formativo; ed essendo il contenuto della rappresentazione l'assente, quello che l'atto formativo forma è l'assenza di forma chiusa, ovvero il ripristino dell'atto autocritico e autocreativo.

Possiamo a questo punto meglio comprendere il senso della dottrina dello Stato di Gentile. Se lo Stato mostra il proprio principio democratico nel rapportarsi a se stesso e nell'educarsi, vale a dire nell'insegnare a conservare se stesso, allora, in base a quanto sopra detto, *lo Stato deve educarsi a pensarsi geneticamente, come incessante autocritica di sé, e farsi perciò etico*. Inoltre, dal momento che non si dà identità senza rappresentazione, lo Stato deve rappresentare se stesso in modo tale da rispecchiare la propria identità, ma ciò significa in modo da ricreare, attraverso la rappresentazione, l'identità in quanto genesi. Quest'ultimo aspetto comporta che se lo Stato trova nel momento dell'unità e del diritto la propria chiusura, allora esso deve rappresentarsi includendo al proprio interno un'assenza che riapra oltre il momento giuridico.

Tuttavia, sé l'atto auto-creativo che determina la politicità dello Stato come atto del pensare non è imputabile né al principio d'identità, ovvero ad un popolo presupposto rispetto allo Stato, né al principio della rappresentazione, ovvero ad un rappresentante presupposto rispetto allo Stato, *chi* riapre la forma giuridica e lo Stato in Gentile? E' da rispondere: la filosofia. E' proprio in riferimento alla dottrina critica ed etica dello Stato, e al suo effetto educativo e rappresentativo, che Gentile attribuisce alla filosofia un ruolo politico decisivo: «Lo Stato consapevole della sua essenza, promuove la speculazione filosofica, perché sa che così si potenzia il pensiero, che è la sua

¹³⁸ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 57.

¹³⁹ Sulla distinzione tra concetto e autoconcetto, logo concreto e logo astratto rimandiamo all'Introduzione.

forza»¹⁴⁰. La filosofia svolge il delicato compito di fare della stessa genesi formante il contenuto politico dello Stato: «il carattere critico che compete alla dottrina dello Stato è lo stesso carattere critico essenziale al pensiero, e cioè alla filosofia»¹⁴¹.

Occorre chiedersi: quale filosofia ri-crea politicamente lo Stato? Evidentemente l'attualismo. Dobbiamo però tenere presente che lo statuto dell'attualismo è tale per cui all'altezza del rapporto tra pensiero e realtà non si tratta per il pensiero (spettatore) di comprendere se stesso come pensato in rapporto al reale (spettacolo), ma di comprendere se stesso come pensante, ovvero di comprendere se stesso in una attività pensante che è anche realtà politica, sostanza etica (spettatore all'interno dello spettacolo). In questo senso la filosofia interviene nello Stato non come pensiero che sta sopra, che si limita e speculare. Infatti, Gentile sostiene che «lo Stato, come ogni realtà concreta dello spirito, è divisione del lavoro e coordinazione dei vari elementi in cui esso si divide»¹⁴². Anche la filosofia “subisce” la suddivisione delle cattedre e dei saperi, non potendo più ambire ad un governo della *polis* e delle scienze. Ciò comporta che il logo concreto della filosofia non coincide nel superare in un unità la divisione dei saperi, ma nel comprendere il concreto nell'atto in cui i saperi si esplicano. La filosofia quale matrice critica dello Stato, che educa e ri-crea la politicità dello Stato è allora l'atto del pensare che si pone di traverso rispetto alla propria posizione centrata, e quindi si pone di traverso rispetto ad un centro statale. In questa traslazione, l'atto del pensare diviene un rapporto creativo interno ai saperi e un rapporto creativo dei saperi all'interno allo Stato, che ri-creano criticamente, perciò eticamente, lo Stato¹⁴³.

Ora, in quanto il logo concreto gentiliano si rapporta al determinato, alle altre scienze che si danno nella società, ne consegue che l'atto del pensare che ri-crea lo Stato, per Gentile, è la società nella sua attività pensante. «Lo Stato ha la sua arte negli artisti della nazione di cui esso è la personalità: e così ha i suoi sacerdoti, i suoi scienziati, i suoi soldati, i suoi agricoltori e navigatori e medici e ingegneri ecc.»¹⁴⁴. Quel “dovere” che sopra si è detto “dovere di ri-creare” lo Stato non è un *sollen* che spetterebbe ad un soggetto rivoluzionario, né Gentile pensa all'istituzionalizzazione

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 168.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ Il rapporto intrinseco tra Stato e filosofia declinato da Gentile in polemica con Hegel non va quindi ad occupare la soluzione che R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna, 1975, pp. 77-79, avanza con l'intento di rendere il filosofo di Stoccarda più partecipe alla prassi. L'autore sostiene che in Hegel si dà una continua «traducibilità» fra la «talpa» inconscia della prassi dello Stato e la «civetta» conscia della filosofia. Pertanto se la filosofia fornisce «allo Stato la sua consulenza, la “conoscenza adeguata” dei motivi di questa fuga dalla realtà, e lo Stato, dal canto suo, ricreasse il “rispetto per ciò che esiste” modificando la realtà e adeguandola a “tutta la massa” (anche se non dovesse poi accontentare a pieno il filosofo), ecco che l'accordo tra filosofia e Stato diverrebbe fruttuoso». E' evidente che Gentile non può accettare tale soluzione, in quanto qui Stato e filosofia rimangono presupposti l'uno all'altro. L'atto del pensare che in Gentile si rapporta nell'intrinseco allo Stato è invece la prassi pensante della società che da dentro riproduce lo Stato.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 168-169.

dell'atto creativo sotto le vesti dell'eforato fichtiano. In Fichte l'eforato svolge il ruolo «*di sorvegliare e di giudicare come il potere venga amministrato*»¹⁴⁵ in nome di quella comunità che l'istituzione del potere – Stato *inter homines* – neutralizza e rende perciò «tutti i membri dello Stato (...) soltanto privati, e non una comunità»¹⁴⁶. Tuttavia, presupposta l'assolutezza dello Stato *inter homines*, l'eforato non può che oscillare tra due posizioni aporetiche¹⁴⁷: o risulta irrilevante ai fini della criticità ed eticità dello Stato, oppure, nella misura in cui la sua azione a tutela della comunità è esterna allo Stato, ripone la struttura dell'esteriorità. Infatti, l'eforato esprime una funzione *utile a conservare* la comunità secondo la medesima logica per cui lo Stato conserva l'individuo. Perché si dia criticità ed eticità, lo Stato – o l'eforato – non può essere pensato *inter homines*, quale istituzione finalizzata a rispecchiare ciò che ha all'esterno. L'atto critico ed etico è invece creativo in quanto si apre uno spazio interiore auto-creativo (auto-rappresentazione), che non presuppone una molteplicità di individui o una comunità individuabile da conservare. La ri-creazione dello Stato a cui pensa Gentile è quindi un atto che si dà nel concreto. Nel concreto, la società e i saperi ricreano lo Stato, e assumono quindi una loro *politicità pensante*. Il pensiero è per Gentile «la potenza dello Stato»¹⁴⁸, potenza che a questo punto non può determinare una differenza tra società civile e Stato.

Nella relazione berlinese del 1931, Gentile critica Hegel, oltre che in merito al rapporto tra spirito oggettivo e spirito assoluto, anche riguardo alla relazione tra società civile e Stato. Questa seconda critica deve essere letta in connessione alla prima; infatti, essa concerne lo statuto della sostanza etica consapevole di sé. L'identificazione di società civile e Stato proposta da Gentile non si attua, come nella logica crociana, attraverso un meccanismo di sostituzione semplice, per cui posto da un lato lo Stato e dall'altro la società civile, si tratterebbe di sovrapporre totalmente il primo alla seconda o, che è lo stesso, la seconda al primo. Quest'ultima opzione sembra essere la soluzione di Croce. Egli sostiene che lo Stato a cui pensa coincide puntualmente con la società civile hegeliana¹⁴⁹, in quanto interpreta lo «Stato etico» hegeliano ma soprattutto quello di Gentile come l'identità della morale pubblica con «quelli che governano», così che «i loro avversari debbono considerarsi avversari della morale in atto»¹⁵⁰. L'eticità dello Stato altro non sarebbe per Croce che

¹⁴⁵ J. G. Fichte, *Grundlagen des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796), in *Gesamtausgabe*, cit., Abt. I, Bd. 3, 1966, p. 440; trad. it. *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, trad. it. L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 143.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 447 (trad. it., p. 151).

¹⁴⁷ Sulla difficoltà logica del rapporto tra eforato e Stato in Fichte, cfr. G. Duso, *Libertà e stato in Fichte. La teoria del contratto sociale*, in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, cit., pp. 292-301 e G. Rametta, *Diritto e potere in Fichte*, in *Il potere*, cit., pp. 282-292.

¹⁴⁸ G. Gentile, *Lo Stato e la filosofia*, cit., p. 169.

¹⁴⁹ Cfr. B. Croce, *Elementi di politica*, cit., p. 213.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 188. Nel replicare alla critica di Croce, Gentile intende mostrare la contraddizione in cui incappa il filosofo abruzzese. In effetti, da un lato Croce sostiene, hegelianamente, che la sovranità dello Stato «non è di nessuno dei suoi

l'imposizione della volontà morale del rappresentante, rispetto al quale il rappresentato, se dissente, diviene immorale. Facendo leva su tale lettura, Croce mostra di presupporre l'individuo e in generale la sfera privata in una posizione di distinzione rispetto al pubblico, come se appunto il contenuto preesistesse allo Stato, che, in un secondo momento, verrebbe da esso legittimato; e mostra quindi di concepire la sfera pubblica governata dal solo interesse dell'utile. Il filosofo abruzzese, proprio perché presuppone l'individuo, ripropone la distinzione ottocentesca tra società civile e Stato, nonostante il suo proposito sia quello di toglierla, dal momento che *identifica* il proprio Stato con la società civile di Hegel.

Nella prospettiva di Gentile l'individuo è invece un'astrazione che, abbiamo visto nei capitoli precedenti, risulta per il pensiero impensabile ed irreali. Dal punto di vista della scienza, ossia della comprensione filosofica, non va fatto oggetto né di una teoria di conservazione, né di una teoria di negazione, né, a ben vedere, di una teoria di superamento. Se è così, lo Stato che Gentile identifica con la società non dequalifica questa come «particolarità negata»¹⁵¹. Il male o non-essere, per Gentile, non è il particolare, la pluralità e tutto ciò che concerne la sfera della finitezza¹⁵², ma la mentalità che produce l'astrazione dell'individuo-atomo, quand'anche l'individuo sia posto a ricoprire in modo apparente un solo momento dello Stato.

In ragione della spiritualità rintracciata nello spirito oggettivo, Gentile vede bene che la società civile non viene pensata da Hegel come un mero agglomerato di individui, spogli si sostanza etica, immaginati cioè come assoluti particolari esterni gli uni agli altri. La *bürgerliche Gesellschaft* «non è se non lo Stato privato della sua eticità»¹⁵³ o, come scrive Hegel, «*stato esterno, – stato della necessità e dell'intelletto*»¹⁵⁴ che, proprio perché è l'esterno dello Stato e non di un astratto al di fuori dell'oggettività dello spirito, ha già in sé l'universalità etica del proprio superamento¹⁵⁵. Gentile però obietta che «lo Stato puramente materiale ed esteriore è evidentemente una mera

componenti singolarmente preso, ma della relazione stessa» (B. Croce, *Elementi di politica*, cit., p. 180), «è insomma negato, a ogni passo, quell'atomismo a cui la concezione economica dello Stato come mera forza ridurrebbe lo Stato» (G. Gentile, in *Stato etico e statolatria* (1924), in G. Gentile, *Frammenti di filosofia*, LI-LII, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze, 1994, p. 225), ma dall'altro Croce «riduce» (*ibid.*) appunto lo Stato all'utile e alla forza del governo, distinguendolo dalla sfera etica e relegando perciò questa nel privato.

¹⁵¹ G. Marini, *Aspetti sistematici della «Filosofia del diritto» di Gentile*, cit., p. 482; cfr. anche G. Marini, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella 'Filosofia del diritto' hegeliana*, Morano, Napoli, 1990², p. 119, ove l'autore sostiene che «l'ultimo e più radicale hegeliano di destra», ovvero Gentile, «ha dissolto l'individuo nello "Stato etico" e nella sua "eticità immanente"», appunto perché non comprenderebbe che nella triade etica la società civile è solo un momento, interpretando la *bürgerliche Gesellschaft* quale mera astrazione.

¹⁵² Cfr. G. Marini, *Aspetti sistematici della «Filosofia del diritto» di Gentile*, cit., pp. 472-473.

¹⁵³ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit. p. 120.

¹⁵⁴ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 183, p. 165 (trad. it., p. 155).

¹⁵⁵ Sulla critica di Hegel alla contrapposizione tra società civile e Stato, e sull'ambivalenza di tale posizione in rapporto all'esplosione della questione sociale nei primi anni dell'800, cfr. S. Chignola, *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, cit., p. 23-60.

astrazione»¹⁵⁶, rispetto a cui è da notare che l'astrazione non viene riferita da Gentile ad una società presupposta come insieme di atomi e che rifiuti di ricompattarsi in uno Stato, ma alla possibilità che lo Stato, inteso gentilianamente come eticità critica e creativa, possa essere astrazione. Infatti, se lo Stato è etico in quanto è critico e creativo, risulta evidente che «il sistema dell'eticità perduta nei suoi estremi» non può configurarsi come «l'astratto momento della *realità* dell'idea»¹⁵⁷, in quanto questo astratto, che è tale solo rispetto allo Stato, o è appunto astrazione e «apparenza esterna»¹⁵⁸, ma allora viene presupposta un'unità a-critica dello Stato, o, se l'unità dello Stato non è presupposta al suo essere sostanza etica consapevole di sé, ovvero *eticità critica*, allora proprio *su tale piano* che è lo Stato, l'astratto (dalla posizione del *pensiero* di Hegel) è in realtà il concreto (dalla posizione del *pensiero* di Gentile) dello Stato, il luogo in cui lo Stato, uscendo fuori di sé, si ricrea eticamente. In questo senso per Gentile la società, che a questo punto non viene più compresa come *bürgerliche Gesellschaft*, non può offrire lo spettacolo, seppur per Hegel solo apparente, «della dissolutezza, della miseria e della corruzione fisica ed etica»¹⁵⁹, anzi, esplica il concreto dell'eticità in quanto criticità. E' solo avendo in mente un'idea di Stato inteso come potere, che lo Stato non dovrebbe coincidere con la società, dato che in tale situazione il potere dello Stato schiaccerebbe inevitabilmente l'individuo privato e la sfera della società civile. Ma nel momento in cui per Gentile l'individuo risulta impensabile, viene anche meno – evidentemente sul piano della comprensione filosofica di cosa sia concreto – lo Stato-potere che si oppone all'individuo e alla società civile. *Tenendo fermo tale movimento*, perde di rilevanza la questione se in Gentile sia la società o lo Stato ad essere *in interiore homine*¹⁶⁰.

Possiamo pertanto comprendere la critica di Gentile ad Hegel tendendo fermo che se lo Stato è il concreto politico o sostanza etica consapevole di sé, nell'ottica gentiliana ciò in cui la società civile, presupposta come momento astratto che ha in sé l'universale, si supera, non è più lo Stato nella sua attualità concreta, perché, in quanto universale, lo Stato è sempre in atto, *in fieri*. Nel momento in

¹⁵⁶ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit. p. 120.

¹⁵⁷ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 184, p. 165 (trad. it., pp. 155-156).

¹⁵⁸ *Ibid.* (trad. it., p. 156)

¹⁵⁹ *Ivi*, § 185, p. 166 (trad. it., p. 156).

¹⁶⁰ G. Marini, *Aspetti sistematici della «Filosofia del diritto» di Gentile*, cit., p. 481, nota 75, ricorda il dibattito a distanza tra Bobbio e Bellezza. Ad avviso di N. Bobbio, *Intorno a un giudizio su Giovanni Gentile*, in *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano, 1975, vol. II, p. 228, nella prima edizione dei *Fondamenti della filosofia del diritto* Gentile aveva impiegato l'espressione società *in interiore homine*, che sarebbe poi stata coerentizzata con Stato *in interior homine* attraverso la teorizzazione dello Stato fascista. V. A. Bellezza, *La problematica gentiliana della storia*, Bulzoni, Roma, 1983, pp. 238-239, notava invece che anche nell'edizione del 1916 compariva l'espressione Stato *in homine interiore*. Marini, dal canto suo, a prescindere dalla precisazione testuale, assume per valida l'osservazione di Bobbio, ovvero ritiene la società *in interiore homine* del 1916 la teoria in potenza dello Stato fascista. Dal nostro punto di vista, concordiamo con Marini circa l'irrelevanza terminologica rispetto al concetto di Stato *interiore homine*, ma ci differenziamo da questo autore in quanto seguiamo Gentile nel movimento di pensiero che rende pensante e quindi politica una società, che nella prospettiva gentiliana non ha più senso considerare meramente privata, e non ha quindi più senso definire meramente pubblico lo Stato-potere.

cui si coglie lo statuto del pensiero all'interno dello spirito oggettivo, superare la società civile in quanto essa non sarebbe pienamente consapevole di sé comporta nella prospettiva gentiliana depotenziare la concretezza della sostanza etica, tanto verso il momento dell'unità giuridica, quanto verso il momento speculativo che *traduce* e *individua* lo spirito oggettivo in quanto "astrae" dalla prospettiva interiore. Nel momento in cui, invece, il pensiero si posa all'interno della sostanza etica, e quindi l'etico *si pensa*, l'astrazione «in ogni più rudimentale forma di vita sociale dev'essere già superata, poiché lo Stato nella sua essenziale eticità non è qualche cosa di superiore ed esterno che l'individuo debba conquistare, poiché egli l'ha già in sé originariamente. Così nell'effettiva realtà umana non c'è atto economico che non sia etico, e quindi politico; non c'è società civile che non sia anche Stato»¹⁶¹.

L'identificazione gentiliana di società e Stato non costituisce quindi la proposta teorica di quello che Carl Schmitt ha definito Stato totale, su spunto della nozione di mobilitazione totale introdotta da Ernst Jünger¹⁶². Schmitt concepisce la potenza che lo Stato giunge ad imprimere sulla società come l'esito di uno «sviluppo dialettico, che si svolge in tre stadi: dallo Stato assoluto del XVII e XVIII secolo attraverso lo Stato neutrale e liberale del secolo XIX allo Stato totale dell'identità di Stato e società»¹⁶³. Il giurista tedesco, pertanto, fissa l'identità della forma giuridica dello Stato per poi vedervi il progressivo incremento del contenuto-società che giunge ad identificarsi con lo Stato. Al contrario, Gentile non concepisce Stato e società in una reciproca presupposizione che dà luogo ad un vuoto che nell'incremento storico dell'uno verso l'altro verrebbe saturato, in quanto, abbiamo visto, per Gentile lo Stato è fin da *principio* il movimento pensante e creativo della società. Nel concreto, ovvero nell'intrinseco dell'atto della società, sono *le* società a crearsi come sostanza etica e a farsi perciò Stato *in interiore homine*¹⁶⁴. A questo proposito, il filosofo siciliano include anche la famiglia all'interno della prassi della società, criticando la posizione riservata da Hegel, secondo il

¹⁶¹ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 120.

¹⁶² Cfr. E. Jünger, *Die totale Mobilmachung* (1930), in E. Jünger, *Sämtliche Werke, Essay I. Betrachtungen zur Zeit*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1980, pp. 119-141; trad. it., *La mobilitazione totale*, in E. Jünger, *Foglie e pietre*, Adelphi, Milano, 1997, pp. 113-135. Com'è noto, Jünger conia l'espressione in riferimento al contesto militare della Grande guerra. La guerra ha dispiegato una forza *tecnica* che ha contemporaneamente messo in crisi le monarchie europee, fondate su istituti di *natura*, ed per questo motivo che gli Stati Uniti, «paese dal regime costituzionale democratico» (*ivi*, p. 131; trad. it., p. 124), sarebbero riusciti ad imporsi. Ad avviso di Jünger, infatti, la monarchia dà luogo ad una mobilitazione «soltanto parziale» (*ivi*, p. 124, trad. it., p. 116), la quale supera il proprio «istinto naturale» (*Ibid.*) nel momento in cui è costretta ad includere nell'apparato militare «le potenze della nascente democrazia nazionale» (*ivi*, 125; trad. it., p. 117). Quello che a Schmitt interessa del discorso di Jünger concerne l'inevitabile processo di politicizzazione della società che la mobilitazione totale innesca, oltre quindi la distinzione che concepisce lo Stato come una forma giuridica astratta.

¹⁶³ C. Schmitt, *Der Hüter der Verfassung* (1931), Dunker & Humblot, Berlin, 1996; trad. it., *Il custode della costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Giuffrè, 1981, p. 125. Sulla concezione schmittiana dello Stato totale, cfr. C. Galli, *Strategia della totalità. Stato autoritario, Stato totale, totalitarismo nella Germania degli anni trenta*, in "Filosofia politica", 1997, 1, pp. 27-62.

¹⁶⁴ Anche K. Colombo, *La pedagogia filosofica di Giovanni Gentile*, cit., p. 196, che pure accosta il soggetto gentiliano del *Sommario di pedagogia* al *Dasein* heideggeriano, legge lo Stato *in interiore homine* nei termini di un annullamento del finito e della società nel "tutto ontologico" dello Stato.

quale la famiglia esprime «la sostanzialità immediata dello spirito»¹⁶⁵. Gentile non vede nella concezione hegeliana un calco del modo antico d'intendere il rapporto familiare, dato, appunto, che è *natura* dell'attività dello spirito, in cui opera il principio cristiano dell'amore¹⁶⁶. Semmai, «se la famiglia è quella interiore realtà etica che conosce *chi la vive*, e insomma se essa veramente è una forma dell'autocoscienza e cioè dello spirito nel suo effettuale esistere, essa non è più la famiglia oltre la quale c'è lo Stato, ma è la famiglia in cui si esaurisce tutto il mondo etico»¹⁶⁷. Il *vivente* a cui Gentile vincola l'etico familiare non va quindi inteso come una sorta di chiusura sentimentalista e privata rispetto allo Stato. Tale è la logica della scienza politica moderna che presuppone una sfera del privato distinta dalla sfera del pubblico, così che la prima diviene mero sentimento solo in contrapposizione alla razionalità compiuta della seconda¹⁶⁸. Non c'è per Gentile «un punto in cui finisca l'opera della famiglia» e cominci quella «della scuola» (società) e poi «dello Stato», in quanto, se la famiglia dispiega già autocoscienza, essa è già «società pubblica»¹⁶⁹. La famiglia dell'attualismo si pensa e perciò si apre a delle trasformazioni e creazioni etiche che esplicano una loro politicità educativa e *statuale*: «i nostri figlioli sono noi stessi, la nostra stessa anima, la nostra personalità. Educando loro, educiamo noi stessi; per educar loro, dobbiamo creare di continuo, giorno per giorno, a noi stessi la famiglia»¹⁷⁰

In questo capitolo abbiamo affrontato la questione della “dottrina” gentiliana dello Stato *in interiore homine* nella sua ossatura speculativa. Abbiamo definito “auto-rappresentazione” la contemporaneità del principio dell'identità e della rappresentazione che connota, seppur con un linguaggio non schmittiano, anche la riflessione di Gentile sullo Stato. Attraverso l'autocreazione, Gentile non pensa ad un'immediata identità tra volontà del rappresentato e quella del rappresentante. L'auto-rappresentazione, infatti, apre uno spazio del pensare che si colloca oltre l'assunzione astratta da un lato del popolo come unità presupposta al rappresentante, e dall'altro del rappresentante come unità presupposta al popolo. Tale luogo esprime in Gentile la società o lo Stato *in interiore homine*, ovvero una sfera in cui il pensiero può cogliere un politico pensante e creativo al di qua della sua riduzione a giuridico e al di là del riferimento a sue immagini “noumeniche”

¹⁶⁵ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 158, p. 149 (trad. it., p. 140).

¹⁶⁶ Sullo scarto concettuale apportato da Hegel rispetto ad un modo antico d'intendere la famiglia, cfr. M. Tomba, *La funzione politica della famiglia nello Stato hegeliano. Una prospettiva storico-concettuale*, in “Filosofia politica”, 1995, 3, pp. 425-444.

¹⁶⁷ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 120, corsivo nostro.

¹⁶⁸ Su tale aspetto cfr. O. Brunner, *Das 'Ganze Haus' und die altereuropäische 'Ökonomik'* (1958), trad. it., *La 'casa come complesso' e l'antica 'economia' europea*, in O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Vita e Pensiero, 2000², p. 143.

¹⁶⁹ G. Gentile, *L'educazione nella famiglia* (1923), in G. Gentile, *La riforma della scuola in Italia*, cit., p. 66.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 71. H. S. Harris, *La filosofia sociale di Giovanni Gentile*, (1960), trad. it., a cura di C. Bonomo e U. Salvi, Armando, Roma, 1973, p. 344, può sostenere che «il rifiuto di ammettere una distinzione tra famiglia e Stato non è così facile da seguire», in quanto attribuisce a Gentile una concezione della famiglia quale «base naturale immediata» (*ivi*, pp. 133-139).

come la nazione. E' in riferimento all'apertura dell'auto-rappresentazione che ora ci accingiamo a leggere in primo luogo la questione della riforma della scuola e in secondo luogo quella della forma politica legata al problema della rappresentanza corporativa e del lavoro. Se lo Stato non può prescindere dall'*educarsi* e dal *rappresentarsi*, in quanto è strutturalmente critico ed etico, esso deve educarsi e rappresentarsi al *meglio*, assumendo cioè l'*educare* ed il *creare* quali propri contenuti. Il centro filosofico politico dell'attualismo, vale a dire il rapporto tra pensiero e politica, trova nella scuola una prima "radice etica" all'interno della *Verfassung* gentiliana, per approfondirsi sempre più in direzione di un legame tra pensiero e lavoro, che in *Genesi e struttura della società* diventerà l'*idea* dello Stato di Gentile.

Capitolo 2. La scuola come “cervello” dello Stato. Aristocrazia e libertà

2.1. La riforma in atto

Com'è noto, tra il 1922 e il 1923 Gentile, in veste di Ministro dell'Istruzione del primo Governo Mussolini, firma quattro decreti tesi a riformare l'assetto della scuola italiana, in buona sostanza ancora fermo alla legge Casati del 1859. La formazione dello Stato unitario e la progressiva estensione del suffragio a partire dal 1882 rendevano sempre più inadeguato l'assetto scolastico delineato, inizialmente per il Piemonte, da Casati, e improntato al dualismo tra scuola classica e scuola tecnica, tendente ad ignorare il processo di democratizzazione in atto¹⁷¹.

A nostro avviso la riforma di Gentile risulta estremamente interessante per mostrare e ritrovare il concetto di Stato *in interiore homine*¹⁷² che abbiamo delineato nel capitolo precedente, con la precisazione, importante, che la riforma in cui riscontriamo l'atto filosofico-politico non coincide con i decreti regi che apportano la firma del Ministro Giovanni Gentile. Questi costituiscono la “volontà già voluta” della riforma, il momento astratto del diritto e della chiusura della forma giuridica: quello che Gentile definisce Stato *inter homines*. L'*humus* della riforma è invece costituito dalla relazione che Gentile presenta al VI Congresso Nazionale della Federazione fra gli insegnanti delle scuole medie, svoltosi a Napoli dal 24 al 27 settembre del 1907¹⁷³, e da una serie di altri scritti a questo intervento antecedenti e precedenti, che gravitano attorno al nucleo politico lì espresso¹⁷⁴. E' da dire che in *Scuola laica* Gentile non parla ancora di Stato *in interiore homine*, tuttavia si riferisce ad uno Stato che ha il “divino” pensante (critica) ed agente (etica) al proprio interno, e che pertanto dal primo concettualmente non differisce.

Giudicare la riforma di Gentile ponendosi dinanzi il solo testo giuridico *pensato*, non può che rendere la proposta gentiliana un'opinione, identica ad altre molteplici che possono sostituirsi in

¹⁷¹ Per una ricostruzione storica del dibattito sulla scuola in Italia prima e dopo la riforma Gentile, cfr. J. Charnitzky, *Fascismo e scuola. La politica scolastica del regime (1922-1943)*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1996; G. Genovesi, *Storia della scuola in Italia dal Settecento ad oggi*, Laterza, Roma-Bari, 1998. Cfr. anche G. Tognon, *Benedetto Croce alla Minerva. La politica scolastica italiana tra Caporetto e la marcia su Roma*, Editrice La Scuola, Brescia, 1990.

¹⁷² G. Galasso, *Il debutto politico di Gentile. Introduzione agli scritti sulla prima guerra mondiale*, in “Giornale critico della filosofia italiana”, Maggio-Dicembre, 1994, p. 402, sostiene che prima della riflessione sulla Grande guerra «la politica era rientrata assai poco» nell'orizzonte biografico e teoretico di Gentile. Come vedremo, gli scritti sulla scuola smentiscono questa affermazione e mostrano che Gentile si avvicina fin da subito – dato che anche nel *Risemini e Gioberti* e nella *Filosofia di Marx* è presente un problema educativo – al problema politico nella profondità in cui egli considera vada filosoficamente affrontato, ovvero oltre l'opinione che identifica il politico con le “manifestazioni” esteriori dello Stato. A ragione A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., p. 235, individua nella relazione *Scuola laica* «l'ingresso di Gentile nella politica, contro lo stato giolittiano».

¹⁷³ Cfr. G. Gentile, *Scuola laica*, cit. pp. 73-132.

¹⁷⁴ I testi che prenderemo principalmente in esame sono raccolti in due volumi: G. Gentile, *Educazione e scuola laica*, cit., e G. Gentile, *La nuova scuola media* (1925), XL, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze, 1988².

modo indifferente l'una all'altra. Da ciò diviene semplice definire la riforma come classista, illiberale, anti-democratica, anti-scientifica, autoritaria e in fine fascista¹⁷⁵. Questi giudizi rimangono opinioni qualora non si tenga presente il legame tra verità, eticità e Stato alla cui luce Gentile pensa la riforma; qualora cioè non si tenga presente l'*idea* della scuola gentiliana e la *prassi* che essa esprime come Stato *in interiore homine*. Non solo. Seguire il rischio della proposta gentiliana in rapporto al processo analitico che la motiva, permette di mobilitare il risultato stesso, vale a dire di trascendere la "volontà già voluta", nonché gli aspetti problematici in cui la riforma si è rappresentata, e di liberarla dall'opinione in cui si è esaurita con la firma apposta a conclusione del testo giuridico. La verità della riforma di Gentile non si trova nel suo pensato, ma nel movimento del pensare in atto che mobilita l'opinione stessa e disvela una realtà pratica dall'intrinseco dell'analisi teorica; realtà che non cade nell'empirico se si mantiene fermo il movimento del pensare che la fa emergere.

La scuola rappresenta per Gentile «il cervello dello Stato moderno»¹⁷⁶. Essa delinea il luogo in cui il cittadino attiva la propria mente. Rispetto agli altri contenuti dello Stato, la scuola esprime la mente nella sua attualità più piena, essendo il compito della scuola anzitutto quello di far pensare. Pertanto, se dal punto di vista di Gentile lo Stato è attività dello spirito, che non s'identifica con i poteri dello Stato, ma struttura l'interno dello Stato come società, se lo Stato non è un ente che si trova al di sopra dell'atto del pensare proprio degli uomini, ma opera nella loro pratica immanente, allora nella scuola lo Stato gentiliano tocca il punto politico fondamentale, trova il proprio cervello politico. Il problema della scuola non è per Gentile solo teorico-educativo, ma anche e soprattutto politico. Lo Stato per mantenere fede alla propria struttura d'immanenza agisce sulla base di come si pensa, del concetto che ha di sé medesimo. Ciò non significa che si dia un rapporto, estrinseco, di causa ed effetto o di mero rispecchiamento tra scuola e Stato. Da un lato lo Stato volge l'occhio verso la scuola quale il proprio cervello, ma dall'altro l'occhio dello Stato nei confronti della scuola non è asettico, perché, essendo la scuola il cervello *dello* Stato e non di altro rispetto a cui lo Stato possa rimanere indifferente, è lo Stato ad istituire la propria scuola, a creare il proprio cervello. Dal seno della scuola emerge il pensiero che lo Stato ha di sé e quindi la mappa su cui lo Stato fa leva per agire e conservare se stesso; ma nell'agire e nel conservare se stesso, lo Stato ritorna verso la scuola in modo pratico, modificando e ricreando con un nuovo atto di pensiero il pensato che di sé ha ricevuto dalla scuola.

Occorre tenere ben presente il circolo tra scuola e Stato per mantenere la riforma di Gentile ad un'altezza filosofica. Infatti, in quanto per Gentile la scuola quale pensiero dello Stato non è un

¹⁷⁵ Com'è noto, Mussolini definì la riforma-Gentile la più fascista delle riforme. Su ciò e sulla bibliografia che riguardano la molteplicità delle critiche alla riforma, rimandiamo a J. Charnitzky, *Fascismo e scuola*, cit., pp. 157-168.

¹⁷⁶ G. Gentile, *Prefazione a Scuola e Filosofia* (1908), in *La nuova scuola media*, cit., p. VIII.

presupposto della prassi dello Stato, né, viceversa, lo Stato è un presupposto della scuola, ciò significa che il “soggetto” che da un lato pensa e dall’altro agisce non è né una scuola come altro dalla Stato, né lo Stato come altro dalla scuola, ma è la società, o Stato *in interiore homine*. Se così è, allora lo Stato *in interiore homine*, come abbiamo visto nel capitolo precedente, non può evitare di pensarsi e di educarsi, perché questo significherebbe neutralizzare le attività pensanti ed agenti della società. Lo «Stato pedagogo»¹⁷⁷ che Gentile prospetta già agli inizi del Novecento deve quindi essere inteso non come l’imposizione di un’educazione di Stato, bensì nel senso di quella *prassi della società* di cui Gentile parla nella *Filosofia di Marx*. Senza dubbio per Gentile lo Stato sbaglia, «come chiunque veste la giacca del filosofo; ma sbaglierà certamente non in quanto filosofo, e però non in quanto Stato. Perciò anche il diritto nello Stato di migliorarsi, perfezionare i propri istituti, progredire»¹⁷⁸. Lo Stato che non erra e non necessita di “progredire” è invece lo Stato che *si pensa*, ossia scoperto in quel luogo sempre in atto che si trova su un altro piano rispetto ad ogni forma di dualismo. Se è vero che nel processo di formazione dello Stato moderno unitario, oltre al territorio, all’economia e al diritto, anche la scienza e l’apparato educativo diventano un decisivo «*fattore costituzionale*»¹⁷⁹, anzitutto è da dire che la dinamica educativa non può essere qualificata in modo epocale “borghese”, se non immaginando una comunità umana che per sussistere possa non educarsi, se non presupponendo quindi un individualità politica non educabile. Inoltre, e di conseguenza, l’idea della riforma di Gentile si colloca nel *momento opportuno* che emerge dall’impossibilità di una scuola presupposta allo Stato e di uno Stato presupposto alla scuola, attraverso una proposta che ambisce a mantenere sulla linea dell’attualità pensante lo Stato e renderlo perciò, fin dal luogo in cui si pensa, etico.

La centrale pensante dello Stato è per Gentile rappresentata soprattutto dalla scuola media, e, più essenzialmente, dalla scuola media classica che si struttura nel primo grado del ginnasio e nel secondo dal liceo classico¹⁸⁰. Durante i primi anni di scuola, l’alunno per Gentile non sarebbe in grado di avere ad oggetto la libertà dello spirito, mentre nel contesto di scuole tecniche e private – che vedremo rientrano nella scuola media propriamente detta in modo non immediato – o all’università lo studente pensa in riferimento a problemi determinati, per cui l’oggetto del pensiero

¹⁷⁷ G. Gentile, *L’unità della scuola media e la libertà degli studi* (1902), G. Gentile, *La nuova scuola media*, cit., p. 17.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ P. Schiera, *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell’Ottocento*, Il Mulino, Bologna, 1987, pp. 77 e ss.

¹⁸⁰ Nel testo della riforma la scuola media inizia a conclusione dei quattro anni di scuola elementare, ed è suddivisa in primo e secondo grado. Il primo grado è costituito dal ginnasio, i corsi inferiori dell’istituto tecnico e dell’istituto magistrale, la scuola complementare. Il secondo grado dal liceo classico, dai corsi superiori dell’istituto tecnico e delle scuole magistrali, dal liceo scientifico, dal liceo femminile. Solo il liceo classico dà accesso a tutte le facoltà, mentre le altre scuole medie permettono l’iscrizione a facoltà scientifiche. La scuola complementare, invece, non consente l’accesso agli studi universitari, mentre può aprirsi, tramite concorso, alle scuole medie di secondo grado. Oltre agli studi storici sopra menzionati, cfr. per un taglio più teorico K. Colombo, *La pedagogia filosofica di Giovanni Gentile*, cit., pp. 146-198, ove si prende però in esame soprattutto la questione scalistica durante gli anni del fascismo.

non è il pensare. Questo è invece il proprio della scuola media classica, lì dove la mente, pensandosi, si forma al massimo grado. Pertanto «la radicale riforma» della scuola non deve cominciare dalle scuole elementari o dall'università, ma da quella che costituisce «il centro di questo ciclo, in cui tutto il sistema dell'istruzione consiste; centro che è lì, nella scuola media»¹⁸¹.

2.2. Scuola confessionale e scuola neutra: il dogmatismo nella scuola

Gentile sostiene che la scuola media è minacciata dalla democrazia. Nella riforma *pensata*, egli intende per democrazia un problema politico da risolvere. La scuola media classica si troverebbe affetta da una «zavorra»¹⁸² di studenti, il cui diritto allo studio individuale e di massa comprometterebbe la qualità dell'insegnamento. Il filosofo siciliano considera l'istituto medio essere diventato «una colossale menzogna»¹⁸³: lo Stato, aprendolo a tutti, darebbe a tutti «l'apparenza» e «a nessuno la sostanza della cultura»¹⁸⁴. L'esito della democratizzazione della scuola media si vedrebbe nel contesto dell'università: «grande è il numero dei laureati; ma molto è inferiore quello dei dottori che dal titolo conseguito possono giovare d'un valore reale e socialmente apprezzabile»¹⁸⁵. Lo Stato «ha voluto far troppo, e per far troppo, ha fatto male»¹⁸⁶. La soluzione, per Gentile, si troverebbe nell'attuare uno «sfollamento» della scuola media e nell'introdurre il gran numero degli studenti verso altre scuole, «commerciali, industriali, professionali, agrarie, tecniche, e in generale, d'ogni sorta»¹⁸⁷.

Ad un livello di comprensione filosofica, Gentile affronta il problema della democrazia nella scuola criticando l'idea che la scuola quale “cervello” dello Stato possa impostare il discorso educativo nel presupporre al proprio esterno o una verità dogmatica, come emerge nella concezione della scuola confessionale cattolica, o una libertà neutra, propria invece della scuola liberale e tecnico-scientifica¹⁸⁸. La democratizzazione della scuola media nasce ad avviso di Gentile dalla sostituzione ingenua della prima con la seconda, che fa leva sul concetto confuso che si ha della laicità e della libertà quali elementi costitutivi dello Stato moderno: «Scuola laica diciamo quella che non è confessionale; ma non abbiamo pensato quale dev'essere poi una scuola non

¹⁸¹ G. Gentile, *Il problema scolastico del dopoguerra* (1919), in G. Gentile, *La nuova scuola media*, cit., p. 306.

¹⁸² G. Gentile, *Scuola unica e liceo moderno* (1909), in G. Gentile, *La nuova scuola media*, cit., p. 112.

¹⁸³ G. Gentile, *Il problema scolastico del dopoguerra*, cit., p. 284.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 282.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 300.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 284.

¹⁸⁷ G. Gentile, *Scuola unica e liceo moderno*, cit., p. 117.

¹⁸⁸ Unidirezionali ci sembrano le letture sia di A. Caracciolo, *La religione nel pensiero di Giovanni Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e le opere*, cit., vol. XII, p. 25, secondo il quale nella relazione del 1907 Gentile avanza un laicismo esasperato, sia di A. Del Noce, *Gentile e la poligonìa giobertiana*, cit., 245, il quale invece scorge nello scritto gentiliano un intenso afflato religioso, il che serve evidentemente a Del Noce per mostrare qui anticipata l'intrinseca difficoltà che emergerà in seno all'attualismo maturo tra religione cattolica ed immanenza.

confessionale. Diciamo appunto che dev'essere *neutrale*; cioè, in verità non ne determiniamo in nessun modo il carattere, la forma positiva, limitandoci ad escludere l'adesione alle varie forme di confessione religiosa»¹⁸⁹. Gentile osserva che il carattere neutro della laicità deriva dal fatto di considerare la scuola confessionale un assolutamente altro dalla neutrale. Si ritiene pertanto che tra le due scuole si dia un salto, così che lo spirito laico può attuare un azzeramento di tutto ciò che concerne lo spirito confessionale. Per Gentile, invece, la scuola neutra si determina proprio in contrapposizione a quella confessionale, così come il regime socialista si pone ed opera in relazione al regime industriale borghese, «secondo pensano i marxisti intelligenti»¹⁹⁰. Secondo Gentile, quindi, che evidentemente parteggia per la laicità della scuola, occorre riflettere sulla scuola confessionale, perché è soltanto dall'errato concetto di questa che la scuola neutra può concepire la laicità come «mera negatività vuota»¹⁹¹.

Una scuola laica e neutra non può determinarsi al di fuori della forma-Stato che definisce la laicità della propria scuola. Lo Stato è infatti laico nella misura in cui si considera «*separato dalla religione*»¹⁹², separazione che più essenzialmente significa impossibilità di riconoscere un autonomo contenuto alla religione. Qualora lo Stato riconoscesse autonomia all'insegnamento religioso, si vincolerebbe ad una religione e verrebbe sovrastato da essa. Infatti, Gentile sottolinea che prima ancora che identificarsi con le chiese e i preti, la religione è «un'affermazione del divino»¹⁹³. Il divino proprio della religione è la verità che s'impone in ogni situazione, che spinge il prete ad essere prete in chiesa, nella vita e nella scuola: «è la legge del pensiero e della vita»¹⁹⁴. Di conseguenza, uno Stato che si definisce laico e che acconsente ad un proprio contenuto di affermare un divino non laico, sta negando la laicità stessa dello Stato. Lo Stato che si separa dalla religione deve pertanto negare la legge della religione, deve cioè affermare il divino assolutamente al di fuori di sé. A questo punto Gentile domanda: «lo Stato che nega fuori di sé il divino, può egli negarlo fuori dentro di sé, da per tutto?»¹⁹⁵. Abbiamo già letto la risposta nel capitolo precedente, tuttavia ci sembra utile riproporla: «A parole, certo: ma lo Stato non è, non è stato mai una parola. Lo Stato è una realtà, una reale attività etica, che non *discorre* di sé stessa, ma si afferma, si *realizza* perennemente. E se si realizza, non può realizzarsi altrimenti che come qualcosa che *deve* realizzarsi (come valore); come qualche cosa che rappresenta una legge, un che d'assoluto, di

¹⁸⁹ G. Gentile, *Scuola laica*, cit. p. 73-74. Per una ricostruzione storica di tali questioni, cfr. L. Ambrosoli, *Libertà e religione nella riforma Gentile*, Vallecchi, Furente, 1980.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Ivi*, p. 75.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.*

divino. Esso non ha bisogno di professare con dottrine meditate e scritte la propria assolutezza; la sua professione consiste nell'atto della sua realtà»¹⁹⁶.

Lo Stato che vuole essere laico e separato dalla religione non riesce a svuotarsi di una propria «interna religiosità»¹⁹⁷. Lo Stato che diventa laico diventa quindi fine a se stesso. Gentile precisa però che lo Stato, a ben vedere, non può *diventare* laico, perché esso è all'origine, ossia per definizione, laico. Non è possibile passare da uno Stato non-laico ad uno Stato laico, perché lo Stato non-laico non è Stato: «Se infatti è essenzialmente laico, uno Stato non-laico sarebbe uno Stato non-Stato»¹⁹⁸. Tant'è che uno Stato che si pensa come confessionale, che assume come contenuto una religione, non riesce a presupporla, o meglio, a considerarla già data a prescindere dalla forma – dall'atto legislativo che sancisce il contenuto – «ma la *fa* sua»¹⁹⁹, perché se così non fosse non potrebbe *pensarsi* ed *affermarsi* quale Stato confessionale. Nel pensarsi confessionale, lo Stato definisce la propria religiosità, andando «perciò stesso al di là della aconfessionalità», rendendosi laico, ovvero «affermando la propria autonomia religiosa col creare a sé la religione sua»²⁰⁰.

Emerge a questo proposito l'idea gentiliana dello Stato come sintesi a priori del politico, rispetto a cui tutto ciò che si pone al di qua o al di là dello Stato come non-Stato o non-ancora-Stato, è in realtà una creazione della forma statale in atto. Nel momento in cui una chiesa o un gruppo che si pensino essere non-Stato entrano in rapporto con lo Stato per criticarne i presupposti, essi non possono non avvalersi dell'atto del pensare, della consapevolezza pratica di sé, e quindi entrare in un rapporto immanente con lo Stato. Anche nel Medioevo secondo Gentile la filosofia in realtà non era serva della teologia, e la sottomissione della prima alla seconda è spiegabile in ragione del fatto che la fede altro non è che il pensare che li acquieta la propria attività. La fede, pertanto, non è un dato assolutamente esterno alla filosofia e al pensare, ma «un prodotto del pensiero filosofico; non è un'imposizione, ma un postulato, cioè appunto una creazione»²⁰¹. E' l'atto del pensare che crea la fede, nel senso che una fede potente e consapevole di sé non può collocarsi al di fuori dell'orizzonte *presente* e *pensante*. Se è così, se cioè il rapporto tra pensiero e fede non può essere esteriore, perché altrimenti la fede non sarebbe consapevole di essere fede, allora la scuola laica, che abbiamo visto collocarsi per Gentile nella forma *presente* ovvero *pensante* dello Stato laico, «a rigore non può dirsi che sia stata mai o mai possa essere non laica»²⁰². La scuola è sempre stata laica là dove si

¹⁹⁶ *Ivi*, pp. 75-76.

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 76.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 77.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Ivi*, p. 78.

è praticata come scuola, ossia come «esercizio e sviluppo di mentalità umana»²⁰³. A questo punto, la domanda iniziale di Gentile circa la natura della scuola confessionale trova una risposta solo apparentemente sconcertante, e cioè: «la stessa scuola confessionale è intrinsecamente laica in quanto è scuola»²⁰⁴. Ciò nonostante, Gentile non intende negare ogni differenza tra la scuola confessionale e quella laica; ha invece posto all'attenzione dell'idea della scuola neutra che considera quella confessionale tutt'altra cosa da essa, che anche la confessionale nell'atto del proprio esercizio corrisponde ad una certa laicità.

Si tratta a questo punto di precisare la differenza tra scuola confessionale e scuola laica, così come la intende Gentile. La scuola confessionale è la scuola governata dall'insegnamento della religione. Di qui ad un paio d'anni, nel 1909, Gentile formulerà la prima sistemazione delle forme assolute dello spirito, ossia arte, religione, scienza e filosofia, collocando la religione a momento oggettivo dell'attività del pensiero²⁰⁵. Nello scritto che stiamo commentando, viene anticipato il medesimo concetto: «la religione è conoscenza irrazionale, mitica dell'assoluto: irrazionale, perché l'assoluto si concepisce, nell'atto che si afferma, come posto di là dal pensiero, e quindi inconoscibile: *Deus absconditus*»²⁰⁶. Una scuola governata dalla religione dà luogo per Gentile non tanto ad una scuola irrazionale che fonderebbe il proprio insegnamento sulla fantasia, quanto ad una scuola *agnostica*, nel senso che rimane indifferente all'attività del pensiero, solo in virtù del quale ad avviso di Gentile il contenuto della scuola, ovvero la fede, può recarsi in esercizio. Evidentemente il promotore della scuola confessionale risponderebbe a Gentile che l'oggetto religioso trova in Dio, e non nell'atto del pensare, il proprio principio; di conseguenza la sua non può essere definita una scuola agnostica, dal momento che attua una differenza proprio nei confronti dell'oggetto religioso. Al che Gentile risponderebbe che se la differenza è realmente tale, essa non dovrebbe mantenere un assoluto inconoscibile, e perciò indifferente; non ammettendolo la differenza va quindi a ricadere sul pensiero che pensa l'oggetto e non sull'oggetto astratto dal pensiero. In realtà, il botto e risposta potrebbe continuare *ad infinitum*, nella contrapposizione tra scuola che assume ad oggetto la fede e scuola che assume ad oggetto il pensiero, e Gentile, come si vedrà in seguito, cercherà proprio di mostrare il rapporto intrinseco tra le due.

La seconda caratteristica che differenzierebbe in negativo la scuola confessionale da quella laica, viene rintracciato da Gentile nell'intolleranza, ossia nella posizione sul piano pratico del dualismo tra pensiero ed oggetto. La scuola confessionale «spezza il genere umano agli occhi dell'alunno in

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ Cfr. G. Gentile, *Le forme assolute dello spirito* (1909), in G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, cit., 259-275. Per un commento critico di questo testo, cfr. G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, cit., pp. 147-177.

²⁰⁶ G. Gentile, *Scuola laica*, cit., p. 80.

due parti, l'una degli eletti, e l'altra dei reprobri: l'una dei privilegiati della luce della verità e della giustizia, l'altra dei condannati alle tenebre»²⁰⁷. I due aspetti della scuola confessionale, ossia agnosticismo e intolleranza, vengono compendiate da Gentile attraverso la definizione di «scuola eteronoma»²⁰⁸, la quale diverrebbe anche «anticivile»²⁰⁹ nel assumere criteri di autorità non giustificabili attraverso la libertà della ragione. In conclusione, essendo agnostica, intollerante, eteronoma e anticivile, «la scuola confessionale non è scuola, anzi negazione della scuola»²¹⁰: negazione del “cervello” dello Stato.

Tuttavia, la scuola confessionale ha secondo Gentile un grande pregio, che è quello della «fede»²¹¹, della consapevolezza pratica della propria origine e del proprio fine, del non disperdersi in una molteplicità che non le permette di tornare costitutivamente e in modo produttivo su di sé. E' questa fede che Gentile vede mancare nella scuola neutra e liberale, astrattamente laica. Per ricollegarci allo scritto *Le forme assolute dello spirito*, se nella scuola confessionale domina l'insegnamento dogmatico e agnostico, ovvero la posizione dell'oggetto che si esperisce solo come oggetto e neutralizza l'attività del pensare, in quella liberale si attua per Gentile un insegnamento altrettanto dogmatico ed agnostico, in quanto l'atto del pensare viene neutralizzato da un pensiero che si vede nella sola posizione del soggetto, che ha al proprio esterno il contenuto. Nella sistemazione delle forme dello spirito del 1909, la scienza empirica viene fatta oscillare da Gentile tra religione ed arte, soggetto e oggetto, costituendo quindi una sintesi astratta delle due, che invece la filosofia svolgerebbe nella loro concretezza, ossia nell'immanenza delle loro contraddizioni. E infatti Gentile in *Scuola laica* equipara scuola confessionale e scuola neutra, nella misura in cui presupporrebbero al pensiero l'una la fede l'altra la libertà, impedendo così di far coincidere fede, libertà e scienza come fede e libertà *del* pensiero. A tal proposito, Gentile osserva che fondare la scuola dello Stato sul solo «fatto sperimentabile»²¹² non permette di distinguere la «formula chimica dell'acqua»²¹³ con quello del miracolo di San Gennaro o col «domma della Vergine-madre»²¹⁴: in queste prospettive si nutre fede verso l'oggetto e non verso la libertà del pensare.

La polemica nei confronti di un'idea di scuola neutra era stata condotta da Gentile negli anni precedenti il Convegno, in riferimento alle proposte di alcuni autori²¹⁵, i quali si proponevano di

²⁰⁷ *Ivi*, p. 82.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 85.

²⁰⁹ *Ivi*, p. 86.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Ivi*, p. 130.

²¹³ *Ivi*, p. 124.

²¹⁴ *Ivi*, p. 126.

²¹⁵ Si tratta soprattutto di M. Kerbaker, *Osservazioni sul riordinamento dell'istruzione secondaria*, Tip. Della Regia Università, Napoli, 1989; A. Piazzì, *La scuola media e le classi dirigenti: Per il riordinamento dell'istruzione*

superare la distinzione tra scuola classica e scuola tecnica fissata dalla legge Casati. Gentile osserva che secondo costoro la scuola media dovrebbe moltiplicarsi, assecondare lo specialismo della cultura scientifica e accantonare una platonica ed utopistica pretesa di unità. La richiesta viene avanzata in nome del rispetto dell'«individualità di chi apprende»²¹⁶ e della «libertà contro l'unità e l'uniformità»²¹⁷. L'alternativa netta tra uniformità e libertà, per cui la seconda, rappresentata dalla scuola neutra, dovrebbe rimediare alla prima, nasconde ad avviso di Gentile una realtà meno evidente: «si deve dire piuttosto che l'uniformità della scuola deriva logicamente appunto dalla sua essenziale libertà»²¹⁸. Gentile coglie l'occasione di mostrare la contraddizione che si crea tra una libertà presupposta alla scuola e una scuola che proprio perciò diviene uniforme, commentando uno scritto in cui si propone di «sgretolare tutti gli odierni istituti d'istruzione media, per ridurli alle loro "unità elementari"»²¹⁹: a delle cattedre prive di istituto. La radicalità della proposta dell'autore liberale non rappresenta un'eccezione, bensì è l'esito rigoroso a cui spinge il concetto di scuola neutra fondato sulla libertà dell'individuo e la molteplicità delle scienze.

Gentile osserva che per quanto si voglia risalire dall'istituto alla cattedra, dall'uniformità alla libertà, non si può prescindere dall'adottare un criterio di mediazione interna ed esterna. La cattedra di italiano, ad esempio, potrà essere ricondotta all'unità elementare, così da ottenere un solo insegnamento di italiano per tutti, ma non si potrà prescindere né dall'organizzare il materiale utile all'insegnamento, né dall'articolare la lingua italiana nel suo sviluppo storico. Ad avviso di Gentile, la lingua italiana medesima non è un tutto unico, ma si differenzia nell'esercizio pratico in cui si attua, così che l'italiano di un filologo non è l'italiano di un medico, quello di un operaio non è quello di un impiegato, e così via. Secondo la logica liberale, tuttavia, nel momento in cui emerge una differenza all'interno della cattedra, essa, per tutelare la propria identità elementare, deve scindersi dalla cattedra e delineare un'identità indifferenziata al proprio interno e priva di legame con l'esterno. Perciò qualora la cattedra di italiano riscontrasse le differenze su accennate, dovrebbe scomporsi in un italiano per l'operaio e quello per il medico, per conservare ed andare in contro alle loro esigenze di libertà presupposte come distinte. Si sussegue così unità elementare ad unità elementare, ma appunto perché la differenza non viene inclusa all'interno della cattedra, essa si materializza in identità semplice, uniforme. «E allora – si chiede Gentile – perché pigliarsela tanto

secondaria in Italia, Milano, Hoepli, 1903; C. Cantoni, *Scritti vari*, Pavia, 1909; E. Donadoni, *Di una riforma radicale nell'ordinamento delle scuole medie*, Andò, Palermo, 1907.

²¹⁶ *Ivi*, p. 6.

²¹⁷ *Ivi*, p. 9.

²¹⁸ *Ivi*, p. 14.

²¹⁹ G. Gentile, *Le contraddizioni dei liberisti* (1907), in G. Gentile, *La nuova scuola media*, cit., p. 97. Lo scritto è E. Donadoni, *Di una riforma radicale nell'ordinamento delle scuole medie*, cit.

con l'*uniformità plumbea* de' presenti istituti?»²²⁰. Il liberale considera l'istituto uniforme perché lo confonde con «l'edificio scolastico» e con «l'unità del preside o direttore»²²¹ – così come identifica lo Stato con il rappresentante –, il che lo porta, surrettiziamente, ad identificare l'istituto con la cattedra.

L'istituto, invece, è l'organismo in cui la cattedra è inserita e in rapporto al quale acquista un senso, oltre la struttura d'immediatezza che la rappresenta. L'unità elementare, non appena si determina, non può che diventare a sua volta istituto di cattedre, non può che differenziarsi in cattedre in cui si insegnano diversi aspetti, ad esempio, della lingua italiana, essendo questa una realtà concreta che oltrepassa nella pratica la sua identificazione teorica. La logica della verità trascina quindi il liberale «a riaffermare la negata organicità delle cattedre stesse»²²² e, dato che l'istituto non viene compreso nella sua realtà, lo spinge altresì «alla negazione di quella libertà e di quell'individualismo, che sono il motivo fondamentale della riforma radicale da lui desiderata»²²³. Infatti, è lo stesso liberale ad accorgersi che l'individuo, sia esso lo studente o l'insegnante, scegliendo tra una molteplicità di cattedre potrà scegliere *tra insegnamenti e programmi già istituiti*. La libertà negativa comporta la presenza dell'oggetto verso cui essa si rivolge ed esclude la creatività in positivo dell'oggetto, perché questo spingerebbe l'individuo a relazionarsi con ciò che lo nega, vale a dire con ciò che non è immediatamente incluso tra la serie molteplice del proprio *ius ad omnia*. L'individuo si trova davanti «a gruppi di unità inscindibili, ossia innanzi ad organismi di cattedre, a veri e propri istituti»²²⁴, nel senso di istituiti da altro, in quanto la libertà negativa non permette all'individuo di prendere-parte all'istituzione. All'individuo è concesso di optare per il già fatto, e non di partecipare alla creazione. Da chi sono istituite le cattedre? La proposta contingente del bersaglio polemico di Gentile parla di procedura referendaria, ma Gentile coglie in essa l'aspetto della legittimazione democratica, della somma numerica di *opinioni* individuali, dalla quale dovrebbe risultare la *verità* della scuola in cui il liberale stesso crede profondamente:

«Non può non destare una certa impressione di meraviglia, che un professore, che vive nella scuola media, e l'ama e studia e ne va meditando una riforma, desideri e creda possibile e opportuno che la soluzione poi de' più interessanti problemi, anzi del solo vero problema di questa scuola, possa venire dalla *votazione d'una maggioranza qualsiasi*»²²⁵.

²²⁰ G. Gentile, *Le contraddizioni dei liberisti*, cit., p. 99.

²²¹ *Ibid.*

²²² *Ivi*, p. 101.

²²³ *Ibid.*

²²⁴ *Ivi*, p. 102.

²²⁵ *Ibid.*, corsivo nostro.

La democratizzazione della scuola, per cui lo Stato inteso come monopolio giuridico apre in modo indifferenziato «le scuole a tutti»²²⁶, ovvero alla libertà che si presupporrebbe essere esterna alla scuola come cervello dello Stato, se da un lato si conforma alla libertà quale matrice genetica dello Stato moderno, dall'altro rende astratta tale libertà, adeguandola al contenuto «ingenuamente formale delle scienze»²²⁷. Abbiamo visto che il Gentile attualista non nutre una sensibilità anti-scientifica, tutt'altro, ed anche in questi anni che precedono la formulazione dell'attualismo, Gentile considera la molteplicità delle scienze «una gran bella cosa»²²⁸, «salutare»²²⁹ in quanto è lo spirito stesso che crea il proprio differenziamento epistemico. Il difetto non si trova nelle scienze in quanto tali, ma nell'idea di una scienza quale scomposizione della realtà, dell'uomo, degli studi e della società in parti astratte le une dalle altre. La visione astratta delle scienze immagina «uomini ritagliati, per così dire, sul fondo dell'umanità»²³⁰, adeguati ad un'umanità scientifica che viene presupposta come scomposta in ogni singola «provincia o aiuola del sapere»²³¹. Questa scienza non si spinge con lo sguardo fino ai «margini del mondo»²³², oltre il piano in cui essa colloca le isole «elementari» del sapere. Pertanto la scienza non sarebbe in grado di «far sorgere quel bisogno d'intendere la vita, e sé nella vita»²³³, bisogno che si afferma nel trascendere l'individualità chiusa di un sapere specialistico. La scuola che presuppone la molteplicità delle scienze e la libertà di docenti ed alunni di adeguarsi ad esse non può per Gentile nutrire fede nel proprio pensare.

La scuola media neutra diviene un «interesse privato»²³⁴, che, facendo leva sulla libertà dell'individuo e delle scienze, produce quale effetto la disorganizzazione della scuola in un molteplice, scomposizione che diviene la fonte di legittimazione per l'uniformità dello Stato. Gentile riscontra nella scuola democratica un'estensione quantitativa dello Stato, il quale, proprio per adeguarsi alla libertà che presuppone, si dilata secondo la logica per cui il momento giuridico deve penetrare ogni porzione di individualità, al fine di tutelarla. Il diritto positivo si espande su tutta la superficie pensabile dello Stato, in riferimento all'oggetto scuola così come ad ogni altro contenuto dello Stato. Perciò Gentile sostiene che «questa scuola di Stato, mastodontica e caotica, è diventata uno strumento di oppressione spietata»²³⁵, «una grande macchina da cui è bandito lo spirito»²³⁶.

²²⁶ G. Gentile, *Il problema scolastico del dopoguerra*, cit., p. 282.

²²⁷ G. Gentile, *Scuola laica*, cit., p. 87.

²²⁸ G. Gentile, *La riforma della scuola media* (1905), in G. Gentile, *La nuova scuola media*, cit., p. 80.

²²⁹ G. Gentile, *Scuola laica*, cit. p. 88.

²³⁰ *Ivi*, p. 89.

²³¹ *Ibid.*

²³² *Ivi*, p. 87.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ G. Gentile, *Il problema scolastico del dopoguerra*, cit., p. 313.

²³⁵ *Ivi*, p. 307.

²³⁶ *Ivi*, p. 309.

Ad avviso di Gentile, la scuola neutra non riesce a formare *cittadini concreti*, a far sentire all'uomo il bisogno «d'essere l'artefice d'una maglia legata a infinite altre nella vita umana, pratica e speculativa»²³⁷. L'uomo è per Gentile “politico” in quanto *si pensa e si determina* socialmente e politicamente; «lo specialista vivrà anche e si muoverà come uomo nella scuola, e quindi nella società, e già nella famiglia; e nel mondo, in questo mondo»²³⁸, perciò, da questo punto di vista, la neutralità della scuola risulta essere un assurdo. Tuttavia, l'assurdità non manca di produrre degli effetti pratici, che si risolvono per Gentile nella formazione di una mentalità che pensa lo Stato in modo astratto. Dalla scuola neutra escono «i clericali e gli anarchici»²³⁹, ossia, al di là della personificazione, si produce un modo di pensare che presuppone allo Stato una individualità data, sia essa la fede o la libertà, e che di conseguenza rende quello Stato privo di fede e di libertà, un mero mezzo di conservazione.

La concezione strumentale dello Stato, che abbiamo visto Gentile definirà economica, emerge in questo contesto dal modo con cui scuola confessionale e scuola neutra concepiscono il rapporto tra scuola pubblica e scuola privata. Abbiamo già visto l'oscillazione tra libertà e uniformità, scuola privata e scuola di Stato in cui il liberale incorre; Gentile la ritrova pressoché identica nel cattolico. La scuola confessionale richiede allo Stato libertà d'insegnamento «non perché ritenga che la scuola privata debba integrare quella dello Stato, anzi perché deve poterla soppiantare del tutto»²⁴⁰, in quanto è convinto che la scuola dello Stato, per sua conformazione laica, sia una scuola atea, priva di fede e quindi incapace di fare scuola. In questo senso, la scuola confessionale attribuisce il diritto d'istruire all'«individuo singolo»²⁴¹, ovvero a sé come scuola privata, sul presupposto che il pubblico da negare s'identifichi con la scuola di Stato. La libertà privata pensata dal cattolico è tale solo rispetto ad uno Stato laico; nel momento in cui la forma-Stato avesse un contenuto dogmatico «e si sottoponesse alla direzione suprema del capo della cattolicità»²⁴², la libertà e la scuola privata non avrebbero più ragion d'essere, dal momento che ora il pubblico sarebbe tutto dispiegato in uno Stato cattolico. Liberali e cattolici da un lato concepiscono lo Stato come elemento estrinseco, e dall'altro, e proprio per questo, chiedono allo Stato un'estensione quantitativa di sé, una democratizzazione dello Stato tesa a conservare l'individualità che essi presuppongono essere individuata rispetto all'attività dello Stato. Ora, Gentile osserva che «questa scuola privata non c'è; come non c'è neanche una scuola di Stato»²⁴³. La scuola media a cui pensa Gentile oltrepassa

²³⁷ G. Gentile, *La riforma della scuola media*, cit., p. 80.

²³⁸ G. Gentile, *Scuola laica*, cit., p. 91

²³⁹ *Ivi*, p. 90.

²⁴⁰ G. Gentile, *Il problema scolastico del dopoguerra*, cit. p. 289.

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ *Ivi*, p. 314.

l'astrazione tra scuola pubblica e scuola privata in ragione, anzitutto, dell'impossibilità in precedenza mostrata. Per quanto il cattolico o il liberale si spinga a pensarsi astratto dallo Stato, e quindi da ciò che istituirebbe la scuola pubblica, per quanto scuola confessionale e scuola neutra si escludano in modo reciproco ed escludano altresì l'una la libertà laica l'altra la fede religiosa, essi rimangono vincolate ad uno Stato che, in quanto non riconoscono, pensano in modo astratto. Al contrario, la *fede nel pensare* secondo Gentile è propriamente la scuola dello Stato, il quale non solo supera le posizioni della scuola confessionale e della scuola neutra, ma anche le libera nell'intrinseco del loro esercizio.

2.3. La scuola dei "migliori" e la filosofia

Sulla scorta delle difficoltà di una scuola fondata sul principio democratico, sulla molteplicità delle scienze, sulla libertà dell'individuo e sul dualismo pubblico-privato, Gentile pensa ad una scuola media che non si sovrapponga dall'esterno è quanto è stato fatto oggetto di critica, ma che invece emerga proprio dall'analisi condotta. Ogni considerazione sulla scuola non può non riferirsi ad «una unità semplicissima»²⁴⁴, ad un "presupposto": «la scuola; ossia non solo che una scuola si pensi, ma che una scuola ci sia»²⁴⁵. La scuola presente che Gentile assume quale punto d'avvio per pensare la nuova scuola media si trova *oltre* la scuola istituita: «se noi avessimo innanzi, per esempio, una stanza, sia pure ariosa e luminosa, e magari arredata di banchi e cattedra e lavagna, ma deserta, è troppo chiaro che di scuola ancora non potremmo parlarne; poiché scuola non c'è senza scolari e maestro»²⁴⁶. Non si tratta allora per Gentile di *rivoluzionare* la scuola, di rompere con il presente, dal momento che la negazione del presente non può spingersi oltre l'atto presente e concreto che vi sia chi educa e chi è educato. Non si tratta nemmeno di dedurre un concetto di scuola media sul presupposto delle contraddizioni della scuola confessionale e di quella neutrale; non si tratta cioè di mostrare il "divenire", come sintesi di fede (scuola confessionale) e libertà (scuola neutra), deducendolo ed oggettivandolo a partire dalla contraddizione di "puro essere" e "puro nulla", come astrazione di fede e libertà. Nella relazione *Scuola laica*, Gentile mette in moto un movimento di pensiero che assai più vicino a quello di Platone che non a quello di Hegel. Ed infatti, dopo i paragrafi dedicati alla confutazione delle due scuole "nemiche", Gentile titola la propria proposta di scuola laica in questi termini: «*La scuola laica come criterio di orientamento, e suoi postulati*»²⁴⁷. Quello che dovrebbe essere il risultato della deduzione, diviene un "criterio di

²⁴⁴ *Ivi*, p. 295.

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ G. Gentile, *Scuola laica*, cit., p. 102.

orientamento”, un postulato creato che, se da un lato non è astratto in quanto ha alle spalle un’analisi e un processo, tuttavia non è integralmente presente nel concetto della scuola laica che dall’analisi dovrebbe divenire e risultare. La scuola laica e il centro di essa come scuola media viene definito da Gentile «un ideale»²⁴⁸, ciò che eccede non solo la scuola confessionale e la scuola laica, ma anche se stessa in quanto positivo che Gentile si sta apprestando a dire, e che considera appunto una creazione del pensare che, in quanto tale, non può esaurire il pensare medesimo.

Gentile non intende prescindere dagli aspetti sopra criticati, e che possiamo ricondurre all’idea di libertà che connota lo Stato moderno e lo sviluppo delle scienze. Tra uniformità e libertà della scuola, egli precisa, «non si può rispondere se non: libertà; libertà anche in questo, come in ogni campo dell’attività umana»²⁴⁹. La libertà a cui pensa Gentile differisce però da quella che s’identifica col «diritto del suffragio universale»²⁵⁰ o con lo *ius ad omnia* del “cattolico” o del “liberale”, che contrappongono la libertà allo Stato. La libertà gentiliana è fede nella libertà del pensiero. L’oggetto della libertà non è un dato, ciò che si trova opposto al soggetto, ma è l’attività medesima del soggetto, il quale non può di conseguenza essere considerato un presupposto rispetto a se stesso. La libertà come oggetto della libertà, non potendo essere presupposta senza riprodurre il presupposto che nega la libertà del pensare, instaura con sé medesima un rapporto di *fede creatrice*, che nell’aver fede nella libertà del pensare riproduce la libertà del pensare.

Ora, Gentile osserva che gli studi superiori sono «di lor natura aristocratici, nell’ottimo senso della parola, τῶν ἀρίστων»²⁵¹. La scuola media non può essere democratica, non può cioè rapportarsi ad un oggetto esterno, confessionale o neutro, in cui sarebbe collocata una libertà da rispecchiare e conservare. Infatti, l’insegnamento «presuppone sempre un certo dommatismo, ossia la conoscenza certa della verità che si vuole insegnare»²⁵², la quale, al fine di insegnare, non può aderire su quel piano presupposto, altrimenti non insegnerebbe nulla. Tuttavia, il “dommatismo” proprio della scuola media, nell’ottica gentiliana consiste appunto nella fede nella libertà del pensare. La differenza tra la scuola media e la scuola confessionale – governata dalla religione – e la scuola neutra – governata dalle scienze –, consiste nel fatto che le seconde, come scuola democratica, hanno fede nel proprio oggetto, ma, presupponendolo, non lo creano e non ri-creano sé medesime, mentre la scuola media nutre fede nella libertà del pensare, creando il proprio oggetto, ovvero ri-creando se stessa come oggetto di cui avere fede. In questo senso, la scuola aristocratica diviene in Gentile la *verità* della scuola democratica – confessionale e neutra –, nella misura in cui

²⁴⁸ *Ivi*, p. 103.

²⁴⁹ G. Gentile, *L’unità della scuola media e la libertà degli studi*, cit., p. 14.

²⁵⁰ *Ivi*, p. 15.

²⁵¹ *Ivi*, p. 24.

²⁵² *Ivi*, p. 16.

essa da un lato si definisce scuola ed esercita a suo modo la scuola, ma dall'altro, presupponendo l'oggetto della propria libertà all'esterno della libertà del pensare, si nega come scuola. Per essere scuola, la scuola democratica non può non avere fede in se stessa, ovvero, appunto, negarsi e ricrearsi, spingersi oltre i margini del già dato, di una molteplicità esterna che verrebbe democraticamente e in modo indifferente inclusa. Nell'atto in cui la scuola media diviene consapevole del movimento negativo e creativo, ovvero trova fede in se stessa, la scuola democratica diventa scuola media e aristocratica, non si appoggia su un molteplice da includere, ma include prima di tutto la propria libertà creativa, ciò che per essa è il "meglio", come meglio da ricreare: perciò la scuola media in Gentile è scuola dei "migliori". La scuola media aristocratica è per Gentile governata dalla «filosofia»²⁵³, e diviene pertanto scuola dello Stato. Se la confessionale è la scuola della Chiesa, se la neutra è la scuola dello Stato *inter homines*, la scuola media governata dalla filosofia è per Gentile la scuola dello Stato che include in sé il divino e che di qui a qualche anno Gentile nominerà in *interiore homine* o etico. La scuola media non si giustappone a ciò che essa critica, ma costituisce la forma-in-atto presente anche nella scuola confessionale e nella scuola neutra, le quali, per fare scuola, devono ad essa "adeguarsi", recarla in atto.

Per impostare in modo non arbitrario il concetto della scuola media, occorre interrogarsi: «che specie di scuola è questa che si dice media?»²⁵⁴. Essa varia a seconda dei fini: o è fine a sé medesima, o è mezzo per la preparazione degli studi superiori o esaurisce il sapere. Gentile osserva che la scuola media non è fine a stessa, nella misura in cui diviene *utile* allo sviluppo di altri saperi, di momenti educativi più complessi. Considerarla fine a se stessa, significherebbe esaurire il ruolo della scuola media nella cerchia in cui si è chiusa. Vorrebbe dire insegnare già in essa la totalità dei saperi attraverso cui lo Stato pensa e agisce, negandola quindi in quanto scuola media, oppure isolare la scuola media da tali saperi e creare una frattura tra scienza filosofica, scienze particolari e vita. Lo Stato, in tal modo, si penserebbe solo attraverso le griglie della cultura classica. Tuttavia, la scuola media, sebbene preparazione all'altro da sé, non può essere considerata un mezzo, perché, altrimenti, verrebbe meno la sua natura aristocratica e la libertà verrebbe presupposta come esterna, rendendosi perciò strumento democratico. Il carattere aristocratico della scuola richiede che essa abbia il fine in sé medesima, e, in tal senso, per Gentile essa «compie l'uomo»²⁵⁵.

La scuola media gentiliana non ha la pretesa di esaurire l'uomo reale, che nelle concrete situazioni agisce e pensa. Essa, semmai, forma «l'uomo *puro* e *disposto* ad entrare nella pratica e nella speculazione che solo la pratica e la speculazione possono compiere; sebbene l'uomo *puro* e *disposto* ad entrare nella pratica e nella speculazione, portandovi le attitudini spirituali che nell'una

²⁵³ *Ibid.* Cfr. anche G. Gentile, *Scuola laica*, cit., p. 105.

²⁵⁴ G. Gentile, *La riforma della scuola media*, cit., p. 63.

²⁵⁵ *Ivi*, p. 76.

e nell'altra son necessarie. A considerarlo così, nella sua purezza, non deve parere, ed effettivamente non dev'essere, né uomo pratico già, né già speculativo. Ma a penetrare l'anima, quale è disposta, deve apparire e dev'essere quell'uomo, a cui solo è possibile la pratica e la speculazione»²⁵⁶. Gentile vede nella scuola media l'introduzione «alla scienza e alla vita»²⁵⁷, introduzione che è già fine a se stessa, in quanto preparazione alla scienza e alla vita. L'aristocrazia media non deve impartire problemi risolti, bensì l'esigenza di risolvere problemi. La scuola media si determina nel «suscitare il bisogno»²⁵⁸ dell'immersione dell'uomo nella vita, di far sentire all'uomo di essere *personalità* con un'attitudine e un occhio pratici. La scuola media deve formare una mente lucida, ma che sia lucida nell'avere fede nella propria libertà. Corrisponde a se stessa quando permette all'alunno di distinguere «il filosofo dal vero ciarlatano, così il democratico dal demagogo, gli amici veri dagli amici interessati e falsi della verità e della giustizia»²⁵⁹. Deve preparare l'uomo – perciò è mezzo – a ricreare costitutivamente la fede nel pensare – perciò è fine.

La scuola media di Gentile si configura come una scuola socraticamente *sterile*, e sotto questo aspetto Gentile accoglie l'osservazione di Mondolfo secondo cui la scuola dà luogo ad «un'astrazione»²⁶⁰. Mondolfo non comprende però che l'astratto in Gentile è allo stesso tempo concreto e *produttivo*, in quanto la sterilità, la contrazione del pensare in se stesso, e quindi l'istituzione di una scuola media “pura”, è ciò che spinge la scuola media oltre se stessa, a diffondere la propria idea verso le altre scuole. Si capisce allora il motivo per cui la scuola media secondo Gentile non può scomporsi in molteplici scuole medie. L'unità non si spiega in ragione di una concezione meramente umanistica ed elitaria del sapere²⁶¹. La scuola media non è per Gentile differenziabile in scuole governate da altri saperi, in quanto essa *allena* proprio alla differenziazione, e l'*allenamento* non può prescindere dal tenere fermo un principio di unità. Non si tratta di chiudere la porta del cervello dello Stato alla pluralità, ma di educare fin dall'*inizio* lo Stato a *praticare* la pluralità dei saperi: «cominciamo noi per primi ad occuparcene, ad incitarvi i nostri amici, ad abbonarci alle riviste che timidamente si fondano: facciamo insomma del nostro meglio, affinché incoraggiamenti e aiuti non manchino ai pochi che vi dedicano tutta la loro attività»²⁶². Non è lo Stato che deve giuridicamente sezionare ed adeguare la scuola media al modello di una

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ *Ivi*, p. 77.

²⁵⁸ *Ivi*, p. 81

²⁵⁹ *Ivi*, p. 88.

²⁶⁰ R. Mondolfo, *Di alcuni problemi della pedagogia contemporanea*, in “Rivista di filosofia e scienze affini”, 1906, p. 33.

²⁶¹ Sull'elitarsmo della scuola di Gentile cfr. J-Y-Frétigné, *Les conceptions éducatives de Giovanni Gentile. Entre élitisme ed fascisme*, L'Harmattan, Paris, 2006.

²⁶² G. Gentile, *Scuola unica e liceo moderno*, cit., p. 124.

molteplicità presupposta del sapere, ma deve essere la scuola media ad *interessarsi* alle scienze e *dialogare* intrinsecamente con esse.

2.4 Scuola dello Stato e politica della Federazione

Il principio della molteplicità viene individuato da Gentile, come già detto, nella concezione astratta della scuola confessionale e di quella neutra. Queste due scuole non sono però escluse dall'idea di scuola media, in ragione del fatto che la scuola media non è altro da esse, ma vi coincide nel loro esercizio concreto ed immanente. Per *essere* scuola, tanto la confessionale quanto la neutra o tecnica non possono non *fare* scuola media. Ora, in virtù del concetto di laicità, e del rapporto educativo che lo Stato *pratica verso* se stesso, le scuole non possono essere *immediatamente* medie. Lo “Stato pedagogo” non può infatti includere in modo indifferenziato *qualsiasi* prassi della scuola, perché, altrimenti, rinunciarebbe ad educare se stesso al meglio.

Lo Stato è tale in quanto anzitutto si educa; ma, in secondo luogo, è Stato consapevole di sé, ovvero pedagogo, in quanto si educa al meglio, si forma come scuola media. Riguardo la primo aspetto, Gentile sostiene che l'istruzione è «funzione essenziale dello Stato»²⁶³, tanto, appunto, che lo Stato apre scuole elementari, medie, superiori, università. In questo quadro, il principio democratico del diritto allo studio si afferma senza limiti e differenziazioni. Ai fini di un concetto spirituale di Stato, Gentile considera infatti vitale, oltre che lo sviluppo delle scienze nei gradi più elevati dell'istruzione, soprattutto l'alfabetizzazione popolare: «Se lo Stato è in quanto si fa, e se esso non si può fare se non da chi sappia leggere e scrivere e sia almeno capace di eleggere i suoi rappresentanti, e prender parte alla vita pubblica, l'istruzione del popolo voi vedete bene che è il presupposto di ogni alta funzione dello Stato, come l'alfabeto è il battesimo di ogni uomo civile»²⁶⁴. Proprio perché l'educazione “migliore” è un'azione dello Stato che non si rivela nell'immediato empirico, non è tale che «tutti i cittadini possano egualmente usufruirne»; semmai essa deve essere tale «che tutti i cittadini se ne avvantaggino, direttamente o indirettamente, in quanto essa agisca, esercitata efficacemente, sulla totalità della vita nazionale»²⁶⁵. Lo Stato si “conserva” in quanto «feconda quella che è la sua dottrina. Disinteressarsi della quale è per esso come dichiararsi indifferente al suo proprio essere o non essere»²⁶⁶. E' a questo livello di comprensione che Gentile conferisce alla scuola media, all'aristocrazia pensante dello Stato, il compito politico di «dare

²⁶³ G. Gentile, *Il problema scolastico del dopoguerra*, cit., p. 279.

²⁶⁴ G. Gentile, *Per la scuola elementare di Stato*, cit., p. 154.

²⁶⁵ G. Gentile, *Il problema scolastico del dopoguerra*, cit., p. 279.

²⁶⁶ *Ivi*, p. 290

all'Italia i maestri»²⁶⁷, di conservare e preparare una mente elastica che affronti la vita e la scienza all'interno delle differenti situazioni dello Stato e ri-crei lo Stato di elasticità. Attraverso il più intenso e consapevole percorso di studi, dalla scuola media sino all'università, la *scuola* dello Stato forma il proprio “cervello”, il quale non può essere astratto rispetto al “corpo”, in quanto è nato dal corpo ed è destinato a ritornare nel corpo, nella pluralità di scuole differenziandosi dalle quali il “cervello” si è sviluppato. Gentile re-include l'elemento democratico, che nel determinare il concetto della scuola media ha ritenuto in un primo momento dover escludere, attraverso un ritorno che va nella direzione non di inficiare la democrazia quale matrice genetica dello Stato moderato, ma di potenziarla al meglio, di renderla aristocrazia pensante: «poiché l'essenza dell'uomo, ormai lo sappiamo, è acquistare coscienza di sé, e la umana vita che noi viviamo, vuol essere questa vita *il meglio* che si possa idealmente concepire, *il meglio* che si possa attivamente realizzare»²⁶⁸.

Il ritorno dei maestri nelle scuole inferiori ad avviso di Gentile non dà luogo ad una trasmissione meccanica e ad una cristallizzazione del sapere, per cui il maestro formato nella scuola media governata dalla filosofia non sarebbe in grado di cogliere e insegnare i nuovi mutamenti all'interno delle varie discipline. La *chiusura* e l'*astrazione* propria della scuola media non compromette lo sviluppo scientifico dell'università, dal momento che l'*astratto* è funzionale alla produzione del concreto, ossia al libero sviluppo dello spirito. Se all'università si accede con una cultura *media*, essa non deve essere consolidata «nello suo assetto già acquisito», anzi, occorre «scompigliarla, turbarla, almeno perché si cominci a sentire il bisogno di una personalità superiore, e sorga e si affermi il vero e proprio interesse scientifico»²⁶⁹. Qui si manifestano quegli «interni contrasti», che sono fecondi per l'«elaborazione personale e veramente autonoma, senza di cui non c'è studio vero di scienza; e senza di cui non si preparano perciò i dottori»²⁷⁰. Gentile, quindi, non concepisce il rapporto tra scuola media e scuola di magistero, designata per la preparazione degli insegnanti delle scuole superiori ed istituita nel 1875, in modo tale da creare una ripetizione astratta tra “metodo” e “verità”, ossia tra arte e contenuto dell'insegnamento. Il maestro che ritorna nella scuola ritorna necessariamente *trasformato* rispetto alla scuola in cui si è *formato*, in quanto è passato attraverso il “contrasto” del livello più elevato della scuola, ove si dispiega senza freni la libertà dello sapere. Il ritorno, tuttavia, non determina una mera trasmissione del nuovo sapere acquisito, in quanto il “cervello” del maestro nasce all'interno della scuola media, che sappiamo per Gentile formare l'uomo disposto alla scienza e alla vita. In questo senso, il filosofo siciliano legge il rapporto tra scuole e magistero come se si trattasse del rapporto teoretico tra metodo e verità: «il metodo, in

²⁶⁷ *Ivi*, p. 272.

²⁶⁸ G. Gentile, *La riforma dell'educazione. Discorsi ai maestri di Trieste*, cit., p. 181, corsivo nostro.

²⁶⁹ G. Gentile, *La preparazione degli insegnanti medi* (1907), in *La nuova scuola media*, cit., p. 165.

²⁷⁰ *Ibid.*

astratto, è stato e sarà sempre uno, e non ha progresso; il metodo, in concreto, d'ogni insegnamento determinato varia da insegnante a insegnante, secondo la vita al tutto individuale che la materia d'insegnamento ha nel suo spirito»²⁷¹. Nei *Discorsi ai maestri di Trieste*, Gentile dice chiaramente che la scuola dello Stato non deve tanto riempire le lacune che, in ragione dei progressi scientifici, si trovano sempre nell'esercizio educativo dei maestri delle scuole elementari. Occorre piuttosto «agire sul loro intelletto, metterlo in moto, scuoterlo e gittarvi dentro il dubbio salutare della critica»²⁷². Solo così anche la scuola elementare può esercitare nel concreto la libertà e superare la sterilità di libri di testo prestabiliti, «anonimi, di Stato, uguali per tutti, come se tutti potessero avere lo stesso programma, la stessa anima!»²⁷³.

Il rapporto dialettico e pratico tra scuola media e altre scuole viene instaurato da Gentile anche nel rapporto tra scuole pubbliche e scuole private. Rientra infatti nella concezione aristocratica della scuola che lo Stato «non si debba prefiggere d'insegnare tutto a tutti»²⁷⁴. In tale prospettiva, Gentile intende per Stato il monopolio educativo sancito dal monopolio giuridico, che, già in precedenza, abbiamo visto esprimere per il filosofo siciliano un elemento che appesantisce la dinamica educativa. Lo Stato educa perché non può rimanere indifferente al proprio essere o non-essere, tuttavia l'educazione non deve essere un «monopolio»²⁷⁵ di Stato, pena il venir meno del principio stesso dell'eticità pensante dello Stato. L'apertura al privato non comporta nell'ottica gentiliana la creazione di un dualismo col pubblico, e quindi una concezione del privato come mera sfera di un atomismo individualistico. E' per Gentile connaturato «al principio da cui deriva la sua legittimità»²⁷⁶ che lo Stato si limiti e al contempo si apra all'iniziativa privata, sia essa cattolica, scientifica, e di chi «abbia un'idea» con «le sue leggi e con queste leggi procede con vigore irresistibile»²⁷⁷, in modo tale che lo Stato si regola dall'interno dando luogo ad un «regime di libertà»²⁷⁸.

A questo proposito, Gentile non teme il mantenimento dell'insegnamento cattolico nella scuola elementare. Anzi, il filosofo siciliano considera produttivo l'*initium sapientiae* di cui parla Vico, necessario per il movimento dialettico della scuola stessa, che verrebbe invece neutralizzato con l'insegnamento fin dalla scuola elementare della laicità. Infatti, se la laicità è concreta in quanto si sviluppa, il momento di resistenza è connaturato proprio allo spirito laico. Su questo punto, al Convegno della Federazione Gentile polemizza, oltre che con le posizioni laiciste più intransigenti,

²⁷¹ *Ivi*, p. 178.

²⁷² G. Gentile, *La riforma dell'educazione. Discorso ai maestri di Trieste*, cit., p. 7.

²⁷³ *Ivi*, p. 185.

²⁷⁴ G. Gentile, *Il problema scolastico del dopoguerra*, cit., p. 290.

²⁷⁵ *Ivi*, p. 282.

²⁷⁶ *Ivi*, p. 290.

²⁷⁷ *Ivi*, p. 287.

²⁷⁸ *Ivi*, p. 290.

anche con Gaetano Salvemini, il quale sosteneva invece che sul presupposto della scuola laica occorresse abolire l'insegnamento religioso cattolico dalla scuola elementare²⁷⁹.

Il timore della presenza della religione cattolica nella scuola elementare nasce ad avviso di Gentile per l'astrazione che la scuola neutra presuppone tra pubblico e privato. La religione viene così confinata in una sfera solo privata, senza tenere in conto la Chiesa «come istituto sociale, e quindi fatto pubblico, che non può non esistere per lo Stato»²⁸⁰. Abbiamo visto nel capitolo precedente che Gentile, rapportando Stato e filosofia, conferisce allo spirito assoluto uno statuto politico. Quest'idea è ben chiara a Gentile anche nel scritto del 1907 *Scuola laica*. Lo Stato empirico non crea l'arte, la scienza, la religione e la filosofia, tuttavia, in quanto lo spirito non è pensabile come astratto rispetto al concreto in cui si attua, ossia l'uomo storicamente determinato – cittadino-religioso, cittadino-poeta, cittadino-scienziato, cittadino-filosofo, e, vedremo, anche cittadino-lavoratore – anche lo spirito assoluto si connota politicamente, “subendo” e al contempo “attivando” lo Stato. Da un lato lo Stato «domina» lo spirito assoluto «perché lo contiene»²⁸¹, ma dall'altro lo spirito assoluto ri-preme sullo Stato, essendo pensabile solo come contenuto pensante *dello* Stato. Lo Stato che ad avviso di Gentile non ha nulla al proprio esterno, che ha «in sé, in quanto Stato, il divino», che non «ha bisogno d'averlo d'accatto dalla Chiesa»²⁸², e che quindi non deve temere di convivere nella scuola con la Chiesa, coincide con la produttività dei saperi che si attuano nella società.

Se lo Stato è il “divino pedagogo”, se nulla è pensabile al di fuori dello Stato, allora, anzitutto, la scuola confessionale ed elementare, così come ogni altra scuola privata, è, evidentemente, un prodotto dello Stato, che la scuola laica critica e supera; inoltre, in quanto il dogma si supera nello Stato, è lo Stato a superare sé medesimo, a criticarsi e mantenersi quale “attività etica” nella critica. Anche in tale contesto Gentile menziona la «natura effettuale della democrazia» come «energia sociale della scienza»²⁸³ e dello Stato – contro il principio teocratico della Chiesa – ossia della filosofia o libertà del pensare, che «non è più racchiusa dentro le Università», ma si diffonde in tutto «l'ordinamento sociale»²⁸⁴. La democrazia del pensare, per essere “effettuale” e concreta, non può per Gentile che strutturarsi in aristocrazia, *legare* la fede nel pensare che spinge lo Stato *dentro* se stesso *oltre* se stesso. Sotto tale aspetto, è possibile leggere la funzione all'interno delle scuole private che Gentile attribuisce ai “maestri” formati dalla scuola media, così come la funzione

²⁷⁹ Cfr., gli ordini del giorno inclusi in G. Gentile, *Educazione e scuola laica*, cit., pp. 327-331.

²⁸⁰ G. Gentile, *Scuola laica*, cit., p. 129.

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² *Ivi*, p. 130.

²⁸³ *Ivi*, p. 132.

²⁸⁴ *Ibid.*

dell'esame di Stato²⁸⁵ a cui esse devono sottostare, in altro modo rispetto a quello che vede in tale presenza un controllo da parte del monopolio statale sulle scuole, a cui lo Stato concederebbe, per subito negare, libera iniziativa. Proprio perché lo Stato non può rinunciare ad educarsi, esso deve introdurre se stesso all'interno di se stesso, ovvero deve controllare la sfera delle scuole non immediatamente medie con i "maestri" dello Stato, così come, tramite esame, deve elevare a riconoscimento statale l'attività educativa che si svolge al proprio interno. Lo Stato, infatti, non può prescindere dal *conoscere* la propria *attività* educatrice. Tuttavia, lo Stato che entra dentro se stesso non è solo l'apparato istituzionale, ma anche e per Gentile soprattutto il "cervello" che nutre fede nella libertà, attraverso la presenza concreta dei "maestri" da esso formati. Lo Stato ritorna all'interno del "regime di libertà" che esso stesso delimita e quindi produce superando le classificazioni e le distinzioni empiriche – tra scuola pubblica e scuola priva, classica e tecnica – ovvero l'idea che la libertà sia un presupposto esterno allo Stato, per ri-creare la fede nella libertà e nella *societas* aristocratica proprio nel *momento* "privato" e "tecnico" – democratico – da cui in apparenza si è distinto. E' quindi il momento democratico medesimo che nel praticare scuola si eleva dal proprio interno all'aristocrazia:

«quando l'istruzione privata abbia alla sua volta questo carattere statale, così alla sua *base*, per gl'*insegnamenti* di cui si serve, come alla *cima*, per gli *esaminatori* cui sottoponga l'opera sua, essa non rappresenta più una forza antagonistica a quella dello Stato; ma una forma *dell'attività individuale fusa*, come dev'essere ogni altra forma di quest'attività, nel *circolo della vita politica*, e tutelata quindi e sorretta dalla legge, in cui gli interessi reali si rispecchiano e si fanno valere»²⁸⁶

Per concludere questo capitolo e gettare così un ponte tra quello che lo ha preceduto e quello che lo seguirà, nel quale affronteremo, tra le altre, la questione del sindacalismo, affrontiamo brevemente il proposito di Gentile di imprimere un indirizzo politico alla Federazione degli insegnanti, avanzato nella relazione *Scuola laica* presentata al Congresso del 1907. La configurazione politica di una parte della società dovrebbe suscitare un certo sconcerto, nella prospettiva di un autore che identifica – proprio nello scritto del 1907, quindi senza attendere il Gentile maturo – il politico con lo Stato e lo Stato col divino, includendo all'interno della forma statale persino lo spirito assoluto. Risulta evidente che nel momento in cui un pensiero riduce allo Stato ogni dimensione politica, di fatto neutralizza che un qualsiasi esterno dallo Stato possa essere politicamente pensato. In realtà, lo Stato gentiliano è tale nell'essere voragine pensante, che si apre alla propria dinamica interiore, oltre la sua riconduzione ai "poteri dello Stato".

²⁸⁵ In merito al dibattito sull'esame di stato andato in corso durante gli anni che precedettero la riforma e che riguardò anche il Ministro Croce, cfr. L. Ambrosoli, *Libertà e religione nella riforma Gentile*, cit., pp. 33-65; G. Tognon, *Benedetto Croce alla Minerva. La politica scolastica italiana tra Caporetto e la marcia su Roma*, cit., pp. 475-535.

²⁸⁶ G. Gentile, *Il problema scolastico del dopoguerra*, cit., p. 291.

La Federazione degli insegnanti medi si era costituita nel 1900 ed era stata riconosciuta giuridicamente nel 1903. Gentile critica la conclusione a cui la Federazione era giunta al Congresso di Roma del 1904, in cui veniva improntava la politica dell'associazione ad un rapporto occasionale con quel o quest'altro partito che avesse favorito «l'incremento della nostra scuola»²⁸⁷. La conclusione, ad avviso di Gentile, fa trasparire un concetto della scuola e del docente astratto rispetto alla vita, e alla vita politica, nella misura in cui considera la scuola il centro non-politico attorno al quale la politica istituzionale ruota. Quindi «insegnanti prima, e poi, se ce n'avanza, uomini»²⁸⁸. Queste considerazioni ci riconducono con la mente a quanto Gentile sosterrà nel 1918, circa l'intrinseco rapporto tra pensiero, filosofia e politica. Ora, Gentile si pronuncia a favore di una «politica della Federazione»²⁸⁹, ma la sgancia da un vincolo condizionante col potere. Gentile non pensa quindi la Federazione come individualità che chiede allo Stato di arginare ed identificarne la «corsia» privata – nel senso dell'immagine che produce il *Leviatano* di Hobbes. La scuola non è individuo centrato, che entra in rapporto accidentale con l'altro da sé, con la dimensione sociale e politica. La scuola, e la Federazione come sua espressione, si centra nel rapporto con la vita e con una politica che essa stessa pensa. Secondo Gentile la Federazione, per costruire la propria politica, deve collocarsi e muoversi nella storia, ossia nella realtà in atto e nella prassi in cui essa si determina. La politica della Federazione trova nella filosofia il proprio principio di condotta, e ad un interlocutore ansioso di sapere il “che cosa” di tale politica e di tale filosofia, Gentile risponde:

«Se la Federazione ha una ragion d'essere come associazione pedagogica; se noi siamo associati per elaborare insieme un pensiero introno all'ordinamento e però intorno al fine della nostra scuola; se uno spirito, se una visione della vita ci deve in qualche modo unire nella nostra azione federale rispetto all'indirizzo della nostra scuola, noi dobbiamo certo mettere insieme le nostre idee, e insieme discuterle e lavorare giorno per giorno per formare certi principi fondamentali, che saranno bene una filosofia, e saranno veramente poi l'anima della nostra scuola»²⁹⁰.

La *non* risposta di Gentile non è una risposta d'indifferenza, ma si lega ad un'idea di scuola media che non rispecchia la “sua idea”, ma è idea in quanto prassi della scuola. In questo senso, la riforma politica della scuola non solo non ha un ideale astratto da vedere, ma, ad avviso di Gentile, nemmeno è «da chiedersi alle leggi dello Stato»²⁹¹, non esclusivamente; deve anzitutto emergere dall'interno dell'azione politica e filosofica della Federazione, come legge con cui «farcì innanzi al paese, e dire dignitosamente: ecco la nostra politica: anzi ecco, in generale, il nostro pensiero»²⁹².

²⁸⁷ G. Gentile, *Scuola laica*, cit., p. 101.

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ *Ivi*, p. 115.

²⁹¹ *Ivi*, p. 107.

²⁹² *Ivi*, p. 102.

Secondo Gentile spetta alla Federazione instaurare una «libertà concreta»²⁹³, che non è tale perché negativa e neutra, ma nella misura in cui si determina nella partecipazione del pensiero alla situazione storica. La politica della Federazione è un esempio di Stato *in interiore homine*.

L'idea della riforma della scuola di Gentile, tanto all'interno quanto nell'articolazione delle scuole, si propone di stimolare il *cittadino-alunno* «a fare anche un poco da sé, a sentire il bisogno di quelle iniziative, senza di cui la stessa cosa pubblica diventa un comodo mito o una macchina rugginosa, destinata a funzionare sempre male, poiché nessuno crede che spetti proprio a lui versarci dentro un po' d'olio»²⁹⁴. Sotto questo aspetto, i limiti empirici della riforma, che posso essere ricondotti ad una troppo accentuata distinzione tra scuola classica e scuola tecnica e, in una prospettiva più ampia, tra cultura e lavoro, sono superabili sia tenendo presente che il concetto di scuola prevede per Gentile un elemento critico²⁹⁵ e aristocratico da cui anche una scuola democratica o del lavoro non può prescindere²⁹⁶, sia attraverso una ri-attivazione del rapporto in questione alla luce dello statuto teoretico dell'attualismo, che supera lo scarto tra attività teorica e

²⁹³ *Ivi*, p. 105.

²⁹⁴ *Ivi*, p. 315. In merito a tale punto è possibile rintracciare la profonda differenza tra l'idea della riforma Gentile e il costante processo di revisione attuato dai successori del filosofo siciliano alla Minerva, teso a rendere la riforma «più democratica». Gentile definirà la «politica dei ritocchi» una vera e propria «controriforma», G. Gentile, *Vox clamantis* (1937), in *La riforma della scuola in Italia*, cit., p. 445, il cui spirito viene compendiato attraverso tale monito per il governo fascista: «chi gonfia la testa assottigliando e impoverendo il tronco e gli arti, deve capacitarsi che prima o poi quella grossa testa la vedrà rotolare nella polvere», G. Gentile, *La calunnia antiaccademica* (1937), in G. Gentile, *La riforma della scuola in Italia*, cit., p. 443. Non è un caso che le critiche del fascismo alla riforma di Gentile si appunteranno su: «a) eccessiva selettività; b) scarso controllo da parte dello Stato; c) troppe concessioni alla religione», G. Genovesi, *Storia della scuola in Italia dal Settecento ad oggi*, cit., p. 141, siano cioè ispirate dalla richiesta di un maggior tasso di democraticità. Il processo di fascistizzazione della scuola coincide con quello di democratizzazione, ovvero col fatto che lo Stato sconfini il proprio limite per saturare e neutralizzare quelle zone vuote – aperte da Gentile al *bisogno* dell'autonomia – ed aumentare così il livello quantitativo della propria auto-legittimazione. Il fascismo prende in prestito da Gentile l'idea di scuola, «ma non sa sfruttarla al meglio per i suoi fini perché, sostanzialmente, non la capisce», *Ivi*, p. 127. Il proposito del regime, tramite la Carta della scuola di Bottai, di attuare un «adeguamento dell'istruzione alle reali necessità economiche, dell'avvicinamento della scuola al mondo della produzione e del lavoro», J. Charnitzky, *Fascismo e scuola*, cit., p. 441, si spiega con l'esigenza dello Stato di esercitare un controllo totale sulla società, arrivando a produrre un «blocco rigoroso della mobilità sociale», *Ivi*, p. 457. Riguardo alla Carta della scuola, Gentile si esprime con una diffidenza costruttiva, evidenziando più che i molti aspetti di rottura i pochi elementi di continuità con la propria riforma. Quello che più Gentile apprezza della Carta è «il concetto del lavoro manuale da associare alla educazione intellettuale, se questo concetto troverà esecutori e programmi intelligenti e discreti», G. Gentile, *La carta della scuola* (1939), in G. Gentile, *La riforma della scuola in Italia*, cit., p. 464.

²⁹⁵ A tal proposito, nel 1930 Ernesto Codignola individuava nell'«autonomia dello spirito posto a fondamento dell'intera vita scolastica, la quale deve promuovere e non spegnere od opprimere la libera esplicazione della personalità del maestro e dello scolaro», l'autentico «spirito della riforma» di Gentile (E. Codignola, *Educazione liberatrice*, La Nuova Italia, Firenze, 1946, p. 164). Ancora Codignola, inoltre, che nel secondo dopoguerra sperimentò a Firenze uno sviluppo dei principi pedagogici dell'attualismo con la Scuola-città Pestalozzi, improntata sull'intreccio educativo tra cultura, gioco e lavoro (cfr. *ivi*, pp. 225-260), nel gennaio del 1945 scriveva che la scuola di Gentile fin dalla sua istituzione ricevette «una schietta impronta liberale» (*ivi*, p. 208), nel senso di libertà dello spirito, e che nel corso degli anni divenne una vera e propria «opposizione» e «resistenza», tanto che «l'incrostazione fascista era così superficiale che è caduta alla prima ventata della riscossa liberatrice» (*ibid.*)

²⁹⁶ Questo ci sembra essere il nucleo filosofico del discorso tenuto da Gentile nel 1922 ai lavoratori di Roma, intitolato *Lavoro e cultura*, in G. Gentile, in *Politica e cultura*, XLV, vol. I, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze, 1990, pp. 237-251.

attività pratica e che con la nozione di “umanesimo del lavoro” proposta in *Genesi e struttura della società* sancirà tale connubio.

Capitolo 3. La forma politica in atto. Tra monarchia e lavoro

3.1. La crisi dello Stato e la scuola di diritto pubblico

Tra il 1924 e il 1925 Gentile prende parte in veste di Presidente alla Commissione delegata a proporre un progetto di riforma dello Statuto albertino²⁹⁷. Nel contesto di tale esperienza egli produce alcuni scritti²⁹⁸, che in questo capitolo ci proponiamo di assumere quali punti di riferimento per affrontare la questione della forma politica in Gentile. Non si tratta di fare di quei testi il pensiero di Gentile sulla forma politica, data la loro natura contingente, ma di mostrare come il problema immediatamente politico che Gentile li affronta si iscrive all'interno di una riflessione più ampia sul rapporto tra diritto, sovranità e società, che impegna Gentile dall'elaborazione dei *Fondamenti di filosofia del diritto* del 1916, sino alla stesura di *Genesi e struttura della società* del 1943.

Tre erano i punti focali che la Commissione si era proposta di affrontare²⁹⁹, che concernevano la crisi dell'assetto costituzionale liberale e delle proposte di rimedio³⁰⁰. Anzitutto si trattava di comprendere il movimento di articolazione in gruppi d'interesse, associazioni di categoria professionale, istanze sindacali, partiti in cui la società italiana si stava determinando, e che, per la sua natura non meramente privata, era avvertito da un ottica giuspubblicista come una minacciava per l'unità sovranità dello Stato. Il punto verteva attorno al riconoscimento giuridico, o meno, di tale realtà – soprattutto quella sindacale –, e quindi implicava a monte una riflessione su cosa dovesse intendersi per diritto e, in via più essenziale, per sovranità dello Stato. Strettamente connessa a tale analisi, emergeva la proposta di delineare un modello rappresentativo che tenesse conto di una società in via di accorpamento, in modo da ammortizzare il dualismo rappresentativo

²⁹⁷ Una prima Commissione, composta da quindici membri, era stata nominata da Mussolini il 4 settembre del 1924, ma era priva di ufficialità. La Commissione, divenuta dei Diciotto, acquisì ufficialità attraverso il Decreto ministeriale del 31 gennaio del 1925. Su tali vicende storiche, cfr. A. Acquarone, *L'organizzazione dello Stato totalitario*, I, Einaudi, Torino, 1978², pp. 52-53.

²⁹⁸ Questi costituiscono la Parte Terza, intitolata *Riforme costituzionali (1924-1925)* di G. Gentile, *Politica e cultura*, cit., pp. 165-208, ai quali occorre affiancare G. Gentile, *Politica ed economia e il consiglio nazionale delle corporazioni* (1929), in *Ivi*, pp. 439-443; G. Gentile, *Il consiglio nazionale delle corporazioni* (1930), in *Ivi*, pp. 444-446; G. Gentile, *Sulla riforma dello Stato* (1925), in G. Gentile, *Politica e cultura*, XLVI, vol. II, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze, 1991, pp. 14-17. Sulla partecipazione di Gentile alla Commissione, cfr. M. L. Cicalese, *La filosofia come coscienza critica della politica. A proposito della Commissione dei Quindici 1924-1925* (1993), ora in M. L. Cicalese, *Nei labirinti di Giovanni Gentile*, cit., pp. 93-107. Cfr. anche G. M. Barbuto, *Nichilismo e Stato totalitario. Libertà e autorità nel pensiero politico di Giovanni Gentile e Giuseppe Rensi*, Guida, Napoli, 2007, pp. 23-36.

²⁹⁹ Cfr. *Relazioni e proposte della Commissione presidenziale per lo studio delle riforme costituzionali*, Presidenza del Consiglio dei ministri, Roma, 1926.

³⁰⁰ Per una ricostruzione storica e teorica degli aspetti istituzionali e sociali che determinarono la crisi dello Stato liberale, cfr. i saggi raccolti in *I giuristi e la crisi dello Stato liberale in Italia fra Otto e Novecento*, a cura di A. Mazzacane, Liguori editore, Napoli, 1986. Nella medesima prospettiva, ma in riferimento al dibattito contemporaneo ai lavori della Commissione, cfr. gli scritti presenti in *I giuristi e la crisi dello Stato liberale (1918-1925)*, a cura di P. L. Ballini, Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti, Venezia, 2005.

tra Stato e individuo su cui era fondato lo Stato liberale. In fine, la Commissione doveva rivedere i rapporti tra potere esecutivo e potere legislativo, proprio alla luce del legame tra rappresentanza corporativa e sovranità, che rendesse più efficace e mirata l'azione del potere esecutivo. Si proponeva quindi di sottrarre l'esecutivo al legislativo, e di vincolarlo alla sovranità del re.

Prima di seguire Gentile nella comprensione filosofica di tali questioni, ci sembra utile accennare al nucleo concettuale della scuola italiana di diritto pubblico in merito al rapporto tra diritto, sovranità e società, seguendo una linea che va da Vittorio Emanuele Orlando, passando per Santi Romano, ad Alfredo Rocco³⁰¹.

Il rappresentante di spicco del diritto pubblico italiano era Vittorio Emanuele Orlando, il quale aveva segnato alcuni punti assolutamente limpidi. Orlando si propone di fondare la scienza del diritto a prescindere da ogni interferenza estrinseca, proveniente soprattutto dalla «così detta filosofia del diritto»³⁰². La mentalità positivista lo spinge a leggere lo Stato attraverso la griglia dell'autosufficienza epistemica del diritto, il che lo porta a vedere nello Stato il solo fatto giuridico. La sovranità statale, di conseguenza, si attua con «l'affermarsi dello Stato come giuridica persona», che diviene la fonte unitaria della «generale capacità di diritto»³⁰³. Lo Stato coincide con la persona giuridica, il rappresentante, che detiene il monopolio della produzione del diritto, il quale non può che essere pubblico, appunto perché *absolutus*, sovrano. Distinto dal diritto pubblico e dallo Stato-Persona, si trovano il diritto privato e la società civile³⁰⁴, che in alcun modo possono minare l'unità della sovranità pubblica, e vengono quindi concepiti come rinchiusi nella sfera privata. Tuttavia Orlando non può evitare di introdurre un elemento politico proprio in quel contesto privato distinto dallo Stato. Egli, infatti, attribuisce «la fonte della sovranità» al «popolo»³⁰⁵, per cui è solo in ragione della volontà popolare che il rappresentante diviene legittimo. Nell'esercizio della sovranità, il popolo non può per Orlando essere politicamente differenziato al proprio interno, in

³⁰¹ In tale breve ricostruzione non ci proponiamo in alcun modo, evidentemente, di esaurire la complessa articolazione e la vastissima letteratura sulle teorie e i protagonisti della cultura giuridica italiana tra Otto e Novecento. Per un quadro d'insieme sulla scuola italiana di diritto pubblico, cfr. P. Grossi, *Scienza giuridica italiana: un profilo storico, 1860-1959*, Giuffrè, Milano, 2000; M. Fioravanti, *La scienza del diritto pubblico: dottrina dello Stato e della Costituzione tra Otto e Novecento*, 2 Tomi., Giuffrè, Milano, 2001, Tomo I, pp. 67-401. Cfr. anche M. Fioravanti, *Per l'interpretazione dell'opera giuridica di Santi Romano: nuove prospettive di ricerca*, in "Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", X, Giuffrè, Milano, 1981, pp. 169-219, in cui l'autore offre una contestualizzazione del pensiero di Romano utile ai fini del nostro discorso. Quello che ci proponiamo è mostrare che sul presupposto di una definizione *dogmatica* di Stato inteso come Persona giuridica, quale è quella della scuola italiana di diritto pubblico, tra la teoria "democratico-liberale" di Orlando, quella "istituzionale" di Romano e quella "fascista" di Rocco non si danno mutamenti concettuali di fondo, e diviene quindi impensabile riportare nel concreto diritto e società, senza neutralizzare quest'ultima. Gentile può invece permettersi questa operazione, come del resto abbiamo mostrato nel primo capitolo di questa parte attraverso la nozione di *auto-rappresentazione*, in quanto *non fissa* il diritto e in secondo momento *lo estende* verso la società, ma fluidifica da dentro il diritto, cogliendone una differenza costitutiva.

³⁰² V. E. Orlando, *Principi di diritto costituzionale* (1894) G. Barbera Editore, Firenze, 1912, p. 43.

³⁰³ *Ivi*, p. 54.

³⁰⁴ Cfr. p. 35.

³⁰⁵ *Ivi*, p. 82.

una pluralità di corpi espressione di differenti volontà politiche, perché in tal caso verrebbe meno l'unità stessa della Persona giuridica. Egli sostiene quindi che «la partecipazione della vita pubblica appartiene ai *cittadini* [e] non a corpi privilegiati»³⁰⁶. Ne consegue che il deputato non rappresenta una determinata e particolare volontà politica, «bensì tutta la nazione (art. 41 dello Stat. it)»³⁰⁷: l'unità dei cittadini nella nazione.

A questo punto Orlando introduce un aspetto per certi aspetti sorprendente rispetto al rapporto tra Persona giuridica e popolo: l'eletto «conserva una piena indipendenza di opinioni e di condotta, o, in altri termini, *egli non rappresenta che sé stesso*»³⁰⁸. Come si pone allora la politicità del popolo nel suo esercizio sovrano, se il rappresentante, che di quella è il risultato, non rappresenta che se stesso? La difficoltà è tutta interna alla logica con cui Orlando pensa i termini del proprio discorso. Sul fondamento dell'unità sovrana del popolo, il rappresentante si rivolge verso un popolo che necessariamente gli appare astratto e privo di determinazioni, la cui unità è composta da individui astrattamente identici. L'eletto non ha nulla di determinato da rappresentare, e perciò non rappresenta che la propria individualità, ovvero il popolo astratto da ogni rapporto concreto. L'agire del rappresentante, legittimato dalla volontà dell'individuo elettore, è svincolato da ogni rapporto concreto, pertanto la sua volontà diviene a sua volta irresistibile³⁰⁹ per quella di chi lo ha eletto, dal momento che da un lato non rappresenta nessuno e nulla, e dall'altro si trova a dover rappresentare tutti e tutto.

Viene così sancito un netto dualismo tra Stato e società, diritto pubblico e diritto privato, messo tuttavia in crisi da questa stessa logica, oltre che per la difficoltà per cui da un lato la sovranità della produttività del diritto è della persona giuridica e dall'altro la sovranità è del popolo che non può produrre diritto, anche dal *posto* delle libertà individuali nei *Principi di diritto costituzionale*. Esse ricoprono tutta la sezione conclusiva³¹⁰, e dovrebbero essere tutelate e garantite dallo Stato, smentendo così la presupposta distinzione tra pubblico e privato. Inoltre, dato che Orlando critica la prospettiva giusnaturalista³¹¹ che presuppone un diritto naturale allo Stato, appunto un extragiuridico al potere pubblico, c'è da chiedersi come siano pensabili le libertà individuali, se non in quanto prodotte dallo Stato, dato che la Persona giuridica non le può presupporre. Se le libertà individuali costituiscono il limite posto a frenare il dispiegamento assoluto della sovranità della Persona giuridica, e se tale limite non può pre-esistere alla Persona giuridica, è la Persona giuridica

³⁰⁶ *Ibid.*

³⁰⁷ *Ivi*, p. 83.

³⁰⁸ *Ivi*, p. 84, corsivo nostro.

³⁰⁹ Su tale struttura aporetica, la cui matrice si trova nel pensiero di Hobbes, cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, cit., pp. 20-21.

³¹⁰ Cfr. V. E. Orlando, *Principi di diritto costituzionale*, cit., pp. 264-311.

³¹¹ Cfr. *Ivi*, pp. 41-42.

a porre il proprio limite. Ma se il limite prodotto, se l'individuo titolare di diritti assoluti presupposto ad agire come individuo elettore è ciò che legittima l'individuo eletto, e se l'individuo eletto, in quanto rappresenta se stesso, è ciò che nega la politicità del popolo, è evidente che l'*auto-limitazione* dello Stato produce la propria astrazione, vale a dire un potere *illimitato* tra le mani del rappresentante³¹² e la negazione di una cittadinanza partecipativa e di una società concreta. In realtà, quindi, Orlando traspone sul piano della scienza giuridica il modello logico hobbesiano, o, se si vuole un referente più prossimo, la sua ricaduta costituzionale nel contesto della Rivoluzione francese³¹³, che ha condizionato anche il processo di costituzionalizzazione in Italia³¹⁴.

Santi Romano interviene all'interno dell'aporia orlandiana e più in generale della scienza del diritto pubblico, per complicarne gli assunti di fondo, e mettere in discussione il dualismo tra Stato-Persona e società, che rende impensabile altri soggetti giuridici che non siano prodotti dalla sovranità illimitata dello Stato-Persona. Le questioni erano state affrontate dal giurista siciliano già nel periodo di formazione tra il 1897 e il 1909, prima quindi della celebre prolusione del 1909 sulla crisi dello Stato³¹⁵. La dogmatica giuridica di Romano si muove nella prospettiva di conciliare «la necessaria sovranità dello Stato, la negazione di qualsiasi dimensione pre-statale dei diritti individuali da una parte, e l'altrettanto necessaria individuazione di altre soggettività di diritto pubblico dall'altra»³¹⁶, vale a dire di riconoscere giuridicità non solo allo Stato, ma anche alla società.

Nello scritto del 1909, Romano individua all'interno della società civile «tutto un movimento»³¹⁷ rispetto al quale il diritto pubblico dello Stato «non domina, ma è dominato»³¹⁸. Il giurista siciliano parla di «crisi» in riferimento ad una concezione dello Stato inteso quale forma giuridica, e questo aspetto è da tenere presente. La «rappresentanza degli interessi»³¹⁹, quale eventuale risposta costituzionale alla presa d'atto del «movimento» della società, sembrerebbe dar vita ad un

³¹² A questo proposito, possiamo riferirci a quanto M. Fioravanti, *Per l'interpretazione dell'opera giuridica di Santi Romano: nuove prospettive di ricerca*, cit., p. 206, scrive nel collocare la prospettiva di Romano precedente l'*Ordinamento giuridico* all'interno della difficoltà della nozione di auto-limitazione, avanzata dalla *Allgemeine Staatslehre* di Jellinek, ma presente nella stessa prospettiva di Orlando, che fu maestro di Romano: «se prima dello Stato non esiste alcuna realtà 'giuridica', come risolvere il problema dei limiti 'giuridici' della sovranità statale? Se lo Stato è preceduto solo ed unicamente da una pura realtà fattuale, non si giunge forse per questa via inevitabilmente ad ammettere l'esistenza di una sovranità illimitata?». Vedremo ora come Romano si pone rispetto a tale questione.

³¹³ Sul legame tra principi del giusnaturalismo e sue ricadute costituzionali nella Rivoluzione francese, cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, cit., pp. 55-68.

³¹⁴ Cfr. M. Fioravanti, *Costituzione e popolo sovrano. La costituzione italiana nella storia del costituzionalismo moderno*, Il Mulino, Bologna, 1998, 47-66.

³¹⁵ Cfr. M. Fioravanti, *Per l'interpretazione dell'opera giuridica di Santi Romano: nuove prospettive di ricerca*, cit., pp. 193-216.

³¹⁶ *Ivi*, p. 198.

³¹⁷ S. Romano, *Lo Stato moderno e la sua crisi* (1909), in S. Romano, *Lo Stato moderno e la sua crisi. Saggi di diritto costituzionale*, Giuffrè, Milano, 1969, p. 10.

³¹⁸ *Ivi*, p. 15.

³¹⁹ *Ivi*, p. 23.

frazionamento della «sovranità»³²⁰, il che è «incompatibile col principio che unifica e assomma nello Stato ogni potere pubblico»³²¹. Tuttavia Romano osserva che la sovranità del popolo «ha assai poche probabilità di trovare nei parlamenti il suo fedele oracolo, quando l'eletto è, per il tempo che intercede fra un'elezione e un'altra, indipendente dai suoi elettori»³²². Si domanda, quindi, se l'unità sovrana del popolo non dia più luogo ad una «finzione giuridica»³²³ che ad un «vero rapporto di rappresentanza»³²⁴, dal momento, appunto, che l'eletto non rappresenta alcun rapporto determinato e di vincolo con l'elettore. Inoltre, e di conseguenza, Romano si chiede se la scomposizione della sovranità, che la rappresentanza degli interessi provocherebbe, non sia in realtà prodotta anche dalla suddivisione dello Stato nei «collegi elettorali»³²⁵, cogliendo un aspetto paradossale: quella che dovrebbe essere l'*unità* sovrana dello Stato, garantita da rappresentanti legittimamente eletti dal popolo, è il risultato di un processo di legittimazione che parte da una *molteplicità* di collegi «individuali» in cui l'unità si frammenta, fino a riguardare l'elemento più scomposto dell'unità dello Stato, che nega proprio quel popolo che si trova a fondamento dell'unità: l'individuo-elettore. Romano conclude l'intervento con l'auspicio che un futuro ordinamento politico corporativo, che potrebbe delinarsi a seguito del contatto tra giuridico e società, non implichi il ritorno «ad una costituzione assai simile a quella feudale»³²⁶. In questo senso, Romano assume la crisi dello Stato secondo una duplice ottica, una tesa a neutralizzarla, l'altra a fare i conti con essa. Da un lato, sul presupposto dello Stato inteso come «ente astratto, fornito di una propria individualità e personalità»³²⁷, Romano non può consentire che lo Stato divenga l'interlocutore del movimento della società, in quanto significherebbe per la Persona giuridica diventare termine *legato* in un rapporto e abdicare così alla propria sovranità *illimitata*. Dall'altro, però, egli comprende bene che la crisi del modello dello Stato-persona è dettato proprio dal dogma della sovranità³²⁸. E' in riferimento a tale duplice prospettiva che Romano sviluppa il concetto di ordinamento giuridico³²⁹.

Nella seconda parte dell'*Ordinamento*, Romano contesta la concezione propria della scuola di diritto pubblico che lo Stato sia «l'unico ente che decida del carattere giuridico degli altri ordinamenti sociali», in quanto «la così detta crisi dello Stato» mostra che altri gruppi sociali

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ *Ivi*, p. 24.

³²² *Ivi*, p. 22.

³²³ *Ivi*, p. 21.

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ *Ivi*, p. 24.

³²⁶ *Ivi*, p. 25.

³²⁷ *Ivi*, p. 9.

³²⁸ Su questi due aspetti cfr. M. Fioravanti, *Per l'interpretazione dell'opera giuridica di Santi Romano: nuove prospettive di ricerca*, cit., pp. 216-217.

³²⁹ Cfr. S. Romano *L'ordinamento giuridico* (1918), Sansoni, Firenze, 1977.

costituiscono «ciascuno una cerchia giuridica indipendente»³³⁰. L'ordinamento viene esteso dal giurista siciliano oltre lo Stato e verso una pluralità di enti, quali fabbrica, Chiesa, comuni e province, Stati federati, organismi internazionali. L'effetto che Romano si propone di ottenere è quello di destrutturare il monopolio giuridico statale, riconoscendo giuridicità a qualsiasi ente che, di fatto, corrisponda ad una qualche forma di coerenza interna. Il giurista non deve fare altro «che constatare l'esistenza di ordinamenti obbiettivi, istituzionali, e perciò giuridici, ciascuno nella propria orbita, che sono viceversa antiggiuridici rispetto al diritto dello Stato, che li esclude dalla sua sfera, anzi li combatte»³³¹. Chi è tuttavia il giurista? E' colui che attua la scienza giuridica, ovvero una concezione del diritto intesa come forma. Scrive infatti Romano nella prima parte dell'opera che «il diritto non è che “forma” e che per esso e per il suo concetto è indifferente il suo contenuto materiale»³³². Romano si propone di fondare il diritto a prescindere da aspetti epistemici «metaggiuridici»³³³, e quali, ad esempio, la teologia (Schmitt) e la filosofia (Gentile). Ciò che non rientra all'interno della forma e «non è sistemato in un'istituzione»³³⁴ rimanere al di fuori del diritto: il diritto è infatti un «fatto compiuto»³³⁵. Se non si accetta il postulato del diritto come fatto compiuto «si va incontro all'inconveniente di dover spiegare il fondamento e l'obbligatorietà del diritto in modo metaggiuridico»³³⁶. Nella prospettiva di Romano, il giurista è allora colui che supera i limiti dello Stato empirico o di fatto, che non può non essere limitato da altri ordinamenti, e che nel produrre scienza giuridica produce anche uno Stato di diritto, come Stato che re-include all'interno del giuridico ciò che lo Stato di fatto non può immediatamente includere. Si è parlato di un «pangiuridicismo»³³⁷ della prospettiva rominiana, col che si può intendere che l'ordinamento che Romano individua oltre lo Stato diviene funzionale al riassorbimento all'interno del fatto giuridico, di quella che Gentile, come vedremo, definisce “volontà già voluta”.

Romano distingue tra norma e diritto, andando oltre l'identificazione attuata da Kelsen, tanto che Schmitt collocherà l'ordinamento rominiano a fianco della norma e della decisione a comporre lo spettro dei tre modi della mentalità giuridica³³⁸. Il diritto precede la norma e si definisce come «l'entità stessa che pone tale norma»³³⁹, entità, tuttavia, che non può avere alcun carattere metaggiuridico. In questo senso, se l'ente, che Romano definisce appunto ordinamento o istituzione,

³³⁰ *Ivi*, p. 113.

³³¹ *Ivi*, p. 124.

³³² *Ivi*, p. 44.

³³³ *Ivi*, p. 51.

³³⁴ *Ivi*, p. 44.

³³⁵ *Ivi*, p. 51.

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ G. Tarello, *La dottrine dell'ordinamento e la figura pubblica di Santi Romano*, in *Le dottrine giuridiche di oggi e l'insegnamento di Santi Romano*, a cura di P. Biscaretti di Ruffa, Giuffrè, Milano, 1977, p. 253.

³³⁸ Cfr. C. Schmitt, *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkes* (1934), trad. it., *I tre tipi di pensiero giuridico*, in C. Schmitt., *Le categorie del 'politico'*, cit., 247-275.

³³⁹ S. Romano, *L'ordinamento giuridico*, cit., p. 19.

«deve avere un'esistenza obbiettiva e concreta»³⁴⁰, in quanto manifestazione della natura sociale e non puramente individuale dell'uomo»³⁴¹, per cui l'uomo *uti singulo* non può produrre l'ordinamento *ex novo*, occorre evidenziare che anzitutto «l'istituzione è concepita come un'unità ferma e permanente, che cioè non perde la sua identità»³⁴², e che, in quanto tale, essa non *differisce* dal significato della «più importante delle istituzioni»³⁴³, che viene nominato Stato. Il rapporto tra Stato e pluralità istituzionali che al suo interno dovrebbero rivendicare una propria autonomia si presenta in modo tale che «dallo Stato dipende sia l'esistenza del suo ordinamento giuridico, in generale, sia quella delle singole estrinsecazioni di esso, in particolare»³⁴⁴. La visibilità giuridica dell'ente è quindi tale nel rispecchiare la coerenza «di norme univocamente valide»³⁴⁵, secondo l'accezione più classica dell'ottocentesca *allgemeine Rechtslehre*. L'operazione di Romano è tesa a neutralizzare l'elemento di *differenza* che egli stesso scorge nella forma Stato, ma che crede di colmare estendendo il giuridico fino al limite della crisi, ottenendo l'effetto di un permanente tamponamento e rimozione della crisi giuridica attraverso la «costruzione dello Stato moderno come integrale 'Stato giuridico'»³⁴⁶, e non di un suo superamento concettuale³⁴⁷.

A completare l'estensione logico-quantitativa del concetto di sovranità propria della scuola italiana di diritto pubblico interviene la teoria dello Stato fascista di Alfredo Rocco³⁴⁸. Rocco si colloca nella difficoltà strutturale della corrente costituzional-liberale della scuola di diritto pubblico, nella misura in cui osserva che se la sovranità è dello Stato in quanto forma giuridica, allora i tentativi di Orlando di frenare il potere statale costituiscono solo degli espedienti di valore. Egli considera le riserve democratiche e liberali della divisione dei poteri e della tutela delle libertà individuali un modo di pensare non conforme alla teoria dello Stato propria del diritto pubblico: «Se infatti lo Stato è sovrano, se in sua mano è un potere sovrachante, che domina e *disciplina* tutte le altre forze esistenti nella società, ciò significa che lo Stato adempie ai fini suoi propri, superiori a

³⁴⁰ *Ivi*, p. 35.

³⁴¹ *Ivi*, p. 37.

³⁴² *Ivi*, p. 39.

³⁴³ *Ivi*, p. 42.

³⁴⁴ *Ivi*, p. 151.

³⁴⁵ G. Tarello, *La dottrine dell'ordinamento e la figura pubblica di Santi Romano*, cit., p. 253. Nonostante M. Fioravanti, *Per l'interpretazione dell'opera giuridica di Santi Romano: nuove prospettive di ricerca*, cit., pp. 179-181 critichi la lettura «unidirezionale» di Tarello, riconosce che Romano richiede «alla realtà sociale la proposizione embrionale di nuove soluzioni giuridiche, idonee a colmare le lacune dell'ordinamento vigente» (*Ivi*, p. 215).

³⁴⁶ M. Fioravanti, *Per l'interpretazione dell'opera giuridica di Santi Romano: nuove prospettive di ricerca*, cit., p. 217.

³⁴⁷ Di opposto avviso è invece G. Cianferotti, *La crisi dello Stato liberale nella giurisprudenza italiana del primo Novecento*, in *I giuristi e la crisi dello Stato liberale in Italia fra Otto e Novecento*, cit., p. 167.

³⁴⁸ Sulla continuità tra Orlando e Rocco, cfr. L. Mangoni, *La crisi dello Stato liberale e i giuristi italiani*, in *I giuristi e la crisi dello Stato liberale in Italia tra Otto e Novecento*, cit., pp. 3-54. Chi invece tiene a marcare la distinzione tra il costituzionalismo liberale di Orlando e quello di matrice fascista è M. Fioravanti, *Mosca, Orlando e la crisi dello Stato liberale*, in *I giuristi e la crisi dello Stato liberale (1918-1925)*, cit., pp. 131-146.

quelli degli individui»³⁴⁹. La concezione dello Stato fascista di Rocco diventa quindi l'erede "maturo" della concezione dello Stato democratico-liberale, non differendo da questo sul piano della riduzione del politico a giuridico, e il tentativo di Romano di fuoriuscire da tale logica viene compresso all'interno dei due poli: individuo e Stato.

Nonostante Gentile non polemizzi testualmente con i tre giuristi a cui sopra abbiamo accennato, è utile tenere sullo sfondo la linea Orlando-Romano-Rocco, per meglio comprendere lo scarto del filosofo dell'attualismo rispetto ad un modo di concepire lo Stato quale forma giuridica³⁵⁰, anche perché i tre autori erano componenti della Commissione per le riforme costituzionali presieduta da Gentile. Senza peccare di troppa idealità, possiamo allora vedere agire nella *Commissione*, oltre la sua empiricità, quel rapporto logo astratto e logo concreto che Gentile determina nella prospettiva teoretica, quale critica che l'atto filosofico attua rapportandosi nel concreto, e nello "spirito oggettivo", ad un'altra scienza, in questo caso la scienza giuridica. Se nell'ottica dei giuspubblicisti si tratta di tamponare la crisi della sovranità attraverso un compromesso tra Stato sovrano e società civile che non può non essere forzato, dal momento che il presupposto *dogmatico* della Persona giuridica non rende pensabile il *differente*, nell'ottica del logo concreto del filosofo l'emersione della crisi non costituisce ciò che deve essere neutralizzato, ma fa invece trasparire proprio la matrice critica ed etica dello Stato, la cui trasparenza si dà in virtù di un'idea di Stato che *differisce* dal suo dogma giuridico. La comprensione gentiliana della crisi dispiega un assetto concettuale che si distanzia radicalmente da quello della mentalità giuridica, non tanto perché Gentile neghi *sic et simpliciter* il diritto positivo – se così facesse, egli rientrerebbe all'interno della medesima logica di ciò che intende negare –, quanto perché lo scava dall'interno per mostrarne l'*ulteriorità*, per spingere l'"utile" sino ad un orizzonte ineffettuale, rendendolo perciò *inutile*, ovvero rendendo *etico* l'ulteriore che all'interno della "volontà già voluta" si afferma come rapporto intrinseco di volente e voluto.

3.2. Fatto giuridico ed atto etico

Nel primo capitolo dei *Fondamenti della filosofia del diritto* del 1916, intitolato *La necessità e l'assunto della filosofia del diritto*, Gentile si interroga circa la possibilità di «concepire il diritto

³⁴⁹ A. Rocco, *La trasformazione dello Stato. Dallo Stato liberale allo Stato fascista*, "La Voce" Anonima Editrice, Roma, 1927, p. 20, corsivo nostro. Sottolineiamo che il termine disciplina impiegato da Rocco assume tutt'altra accezione rispetto a quella che abbiamo potuto riscontrare nella disciplina gentiliana.

³⁵⁰ Non condividiamo quindi quanto scrive K. Colombo, *La pedagogia filosofica di Giovanni Gentile*, cit., p. 155, per la quale «Gentile e Rocco concordavano nel concetto di sovranità assoluta dello Stato che si costituisce come forma giuridica della nazione», e nel seguito del capitolo daremo ragione della nostra convinzione.

come *puro fatto o fenomeno*»³⁵¹. La riduzione del diritto a fatto giuridico a cui perviene la teoria generale del diritto costituisce nella prospettiva gentiliana l'esito scientifico della negazione della filosofia del diritto, avvenuta per mano prima della scuola storica del diritto, propensa a identificare il diritto col fatto storico, e in seguito della sociologia, che legava invece il diritto al fatto sociale. Se scuola storia e sociologia riducono il diritto rispettivamente a fattori storici e sociali, e in tale prospettiva possiamo ricordare la prolusione di Croce, in cui si riduce il diritto all'economia³⁵², la teoria generale del diritto riduce invece il diritto al diritto, al fine di tagliare definitivamente i ponti con l'extra-giuridico e cogliere così il diritto nella sua immanenza.

Ad avviso di Gentile il tentativo auto-fondante del fatto giuridico risulta fallimentare per la stessa possibilità di concepire il diritto come "puro", per determinare il fenomeno giuridico. E' indispensabile tenere fermo questo aspetto. L'approccio di Gentile alla questione del diritto non produce in modo immediato un'opinione di cosa sia diritto³⁵³; Gentile non sostituisce alla dimensione storica, sociale ed economica del diritto quella dell'atto etico – vedremo che sarà questa la "soluzione" gentiliana. Egli, invece, attraverso un movimento confutatorio intende anzitutto mostrare l'intrinseca difficoltà in cui incappa una concezione che vuole prescindere dall'*altro* del diritto (atto etico) per *pensare e praticare* il diritto (fatto). L'altro da diritto, per Gentile, non può essere un fatto, sia esso giuridico, storico, sociale od economico, perché in tal caso si continua a proiettare nella differenza l'identità, in ciò che dovrebbe differire una pre-costituzione fattuale. L'atto etico gentiliano esprime invece la *differenza* all'interno del diritto, che permette al diritto di *diventare* diritto, e perciò essere diritto.

Non è un caso che Gentile ricordi il progetto di Hegel. Criticando nel *Lineamenti* la scienza positiva del diritto³⁵⁴, Hegel attua la razionalità del diritto senza astrarre da esso, ma rimanendo nella sua immanenza, snocciolando il diritto da dentro fino ad oggettivarlo nella sua realtà e razionalità. Che Hegel dia vita ad una filosofia del diritto e che concepisca il «diritto come *idea*»³⁵⁵

³⁵¹ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 35, corsivo nostro.

³⁵² Cfr. B. Croce, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia* (1907), rist. con aggiunte e intr. di A. Attisani, Ricciardi, Napoli, 1926. Sul ruolo della prolusione crociana nell'avvio delle discussioni, che ebbe tra i protagonisti anche Vincenzo Miceli e Giuseppe Natoli, in cui i *Fondamenti* maturarono, cfr. cfr. A. Volpicelli, *La genesi dei fondamenti della filosofia del diritto di Giovanni Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, cit., vol. 1°, pp. 365-379. Cfr. anche L. Punzo, "I fondamenti della filosofia del diritto" di Giovanni Gentile, in *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, cit., pp. 367-388.

³⁵³ E' quindi a nostro avviso errato sul nascere il modo con cui G. Marini, *Aspetti sistematici della «Filosofia del diritto» di Gentile*, cit., p. 466 si appresta a leggere tutta la filosofia del diritto di Gentile, in quanto ascrive al filosofo siciliano un «positivo», lo statuto dell'etica rispetto al diritto che Gentile espone nel sesto capitolo dei *Fondamenti*, senza seguire a fondo il movimento confutatorio da cui il positivo gentiliano emerge, ovvero senza entrare nel merito del primo capitolo dell'opera qui in esame. Anche G. Sasso, *La questione dell'astratto e del concreto*, cit., pp. 233-237, tralascia queste pagine gentiliane e affronta la posizione di Gentile rispetto al diritto prendendo subito ad oggetto la soluzione del rapporto tra volente, voluto e già voluto.

³⁵⁴ Cfr. G. W. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 2, pp. 20-21 (trad. it., pp. 19-21).

³⁵⁵ G. Gentile, *I fondamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 34.

non significa che fondi il diritto su una qualche entità trascendente, tesa a “snaturare” il diritto. L’idea, infatti, fa vedere «la ragione di un oggetto, o, ciò che è lo stesso, deve guardare all’immanente proprio sviluppo della cosa stessa»³⁵⁶. Gentile ricorda infatti che Hegel si propone nei *Lineamenti* di seguire e determinare «le forme necessarie dell’Idea nel suo dialettico svolgimento»³⁵⁷, il necessario superamento del diritto astratto nell’eticità, essendo questa la sfera concreta che logicamente lo precede, e solo rispetto alla quale è astratto e solo nella quale il diritto è pensabile.

Il riferimento hegeliano assume una sua importanza, in quanto permette a Gentile di mostrare che il metodo «di conoscenza e investigazione d’ogni oggetto che si prenda a studiare, non è qualche cosa di sopraggiunto all’oggetto stesso, e del quale sua dato disputare dopo che sia stato posto l’oggetto»³⁵⁸. Egli sta dicendo che il rapporto tra filosofia ed oggetto non può essere assunto come rapporto tra metodo di conoscenza del diritto e il diritto presupposto come un fatto, al di là del pensiero, su cui il metodo viene applicato. La filosofia del diritto non applica al diritto la propria struttura di pensiero formale o valoriale, non associa cioè il fatto giuridico a ciò che è altrove dal fatto, dal momento che secondo Gentile «il diritto innanzi a noi c’è in quanto si concepisce e si definisce»³⁵⁹, ovvero non c’è prima di che sia concepito e definito. Allora, se il diritto è pensabile in quanto si concepisce, risulta evidente che l’interrogazione *sul* diritto, non potendo presupporre il diritto, è anche l’interrogazione *del* diritto, è la domanda che pone lo statuto intrinseco del diritto. Perciò la filosofia del diritto, ossia la domanda circa la plausibilità di un “diritto puro” non riguarda «un metodo che presupponga il diritto, ma la stessa posizione del diritto»³⁶⁰. Gentile considera le «rappresentazioni empiriche del fenomeno giuridico», lucide nella misura in cui rivendicano per il diritto un’autonomia scientifica e fondante, che sottrae il diritto alla “metafisica”, ma le ritiene altresì «alquanto ingenue e prive di forza scientificamente probativa»³⁶¹, in quanto si limitano alla registrazione empirica del diritto, identificandolo non solo col fatto giuridico, ma anche con quello storico o sociale. In questo caso non è più la natura, Dio, o la ragione il criterio su cui fondare il diritto, ma diviene il diritto medesimo nella sua accezione di fatto, che si troverebbe posto in eterno davanti al giurista. Gentile intende quindi mostrare che la metafisica criticata dai giuristi si ripresenta all’interno della scienza giuridica, in quanto essa identifica il fatto o fenomeno immediatamente con l’assoluto, non ammettendo che altro trascenda l’empirico. Se il fenomeno non ha altro al proprio esterno rispetto a cui potersi definire fenomeno, è evidente che il fenomeno viene

³⁵⁶ G. W. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 2, p. 19 (trad. it., p. 19).

³⁵⁷ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 35.

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ *Ibid.*

³⁶¹ *Ibid.*

concepito come assoluto, ossia che nell'intrinseco del fenomeno si dà l'assoluto, e la scienza giuridica diviene perciò la filosofia, la razionalità del diritto. Il problema è che mentre la filosofia del diritto è consapevole della presenza dell'alterità immanente dell'assoluto nel fenomeno, della *differenza del diritto nel diritto*, la teoria generale del diritto, o comunque una concezione empirica del diritto, confonde immediatamente il fenomeno con l'assoluto, neutralizzando la differenza del diritto nel diritto che permette al diritto di essere fenomeno, e perciò stesso "identificarsi".

Secondo Gentile il diritto diviene puro, "scientificamente sovrano", solo se non ha nulla al proprio esterno che lo condizioni in modo estrinseco – giusta sin qui l'intuizione della teoria generale del diritto – e che ciò si verifica a patto che il diritto *si concepisca* fino al punto da negarsi come presupposto, come fatto irriflesso, fino al punto non da snaturare il diritto, ma da trovare la differenza interna al diritto che da un lato lo rende fenomeno, ma dall'altro non lo appiattisce al fatto empirico. La teoria generale del diritto, al contrario, genera una oggettivazione che non riesce mai a far comparire il movimento attraverso cui il diritto si pone davanti a sé, in quanto non coglie che il diritto è il risultato di un processo, ossia non coglie che è fenomeno. Se quindi il proposito della teoria generale del diritto è quello di determinare il fenomeno giuridico, o essa si appoggia su un criterio che permetta effettivamente di pensare il fenomeno, ossia la filosofia del diritto, oppure non riesce a pensare il giuridico come fenomeno, confondendolo con l'assoluto e producendo una metafisica astratta come quella che la teoria generale del diritto considera essere la filosofia del diritto.

«Chi dice "fenomeno", dice soggetto a cui il fenomeno appare: a cui appare, come la filosofia moderna ha dimostrato, in virtù dell'attività propria del soggetto stesso, che misura, anzi *forma* il reale, che egli si rappresenta alla stregua delle proprie categoria. Il fenomeno, insomma, non è un essere per sé stante, intuito dalla mente a cui si rappresenta; bensì è un modo della mente nella coscienza che essa ha di sé; e insomma un modo di essere (e perciò di rivelarsi a sé medesima) della mente»³⁶².

Il fenomeno giuridico non può evitare dall'apparire davanti al soggetto, che costituisce la categoria pensante del fenomeno. Tuttavia, nell'ottica dell'attualismo la categoria è attività che forma il reale e che si forma in quanto reale. L'atto non si dà prima della messa in forma del reale, in quanto l'atto è «*non già ipostatizzato e speculato, ma realizzato, e, per così dire, atto in atto*»³⁶³. La categoria coincide per Gentile con il reale nella sua attività formante: il reale non si distingue dalla forma, ma aderisce al *farsi* del reale. Ciò significa che per Gentile la categoria che rende pensabile il fenomeno giuridico non è altra dal fenomeno giuridico, non è cioè un soggetto

³⁶² G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 37.

³⁶³ *Ivi*, p. 38, corsivo nostro, e si presti attenzione al "non speculato".

(assoluto) presupposto all'oggetto (fenomeno), ma s'identifica con il fenomeno giuridico nell'atto in cui il fenomeno si pensa e si produce, ovvero nell'atto in cui il fenomeno effettivamente è, appunto in atto. La categoria, pertanto, è «*categoria del diritto*»³⁶⁴, è intrinseca al diritto come ciò che definisce la sua storicità.

Al fine di specificare il rapporto tra categoria in atto e fenomeno, Gentile apporta l'esempio dello situazione di un storico del diritto davanti all'oggetto giuridico della schiavitù come parte dello *ius gentium* dei Romani. Lo storico diviene consapevole del carattere «transeunte»³⁶⁵ di tale convenzione giuridica non solo perché essa verrà superata dall'azione del cristianesimo; non solo cioè per la presenza di un altro fatto storico a fianco di quello della schiavitù. In questo modo si affianca fatto storico a fatto storico, sul presupposto che l'affiancamento si esaurisca nel presente statico, ingenuamente non-storico, in cui si trova lo storico del diritto. Lo storico vede nel passato la trasformazione storica sul presupposto di pensarsi esso fuori della storia, così che sembra «si stacchi da quella vetusta coscienza giuridica e le si contrapponga e sovrapponga»³⁶⁶. Se così fosse, se cioè il passato non riguardasse affatto il presente, lasciandolo in un tempo privo di storicità, verrebbe immediatamente neutralizzata e privata di statuto l'attività con cui lo storico del diritto comprende il passato, verrebbe quindi negato il presente stesso. Infatti, la comprensione del passato si rivelerebbe un rispecchiamento di un assoluto distinto, rispetto al quale non si capisce la posizione del presente in atto in cui lo storico si trova, se non spiegandola attraverso una concezione che la legge come una presenza di fatto, ipostatizzata³⁶⁷.

Secondo Gentile il carattere storico dell'oggetto non si spiega per il fluire del tempo da un lato, e per la posizione statica di un soggetto giuridico che occupa il presente e vede quel fluire storico dall'altro, ma in ragione del fatto che il soggetto giuridico presente è categoria giuridica in atto, ossia è un presente giuridico che nel presente stesso ha in sé una differenza che buca il giuridico presente. In ragione di tale taglio che rende il presente giuridico a sua volta storico, la categoria può comprendere la storicità dei fenomeni giuridici passati e ri-collocare il compreso sulla linea dell'attualità appena liberata dalla consapevolezza dell'essere in atto della categoria giuridica. Il passato giuridico è comprensibile nella misura in cui il presente giuridico è *in fieri* e non è nulla di fatto. La comunicabilità tra lo storico del diritto presente e il passato si spiega in Gentile per la presenza di una temporalità originaria –il presente eterno quale compresenza di momenti del tempo che Gentile ha determinato nella *Teoria generale dello spirito come atto puro* – la quale accomuna

³⁶⁴ *Ivi*, p. 39.

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ *Ibid.*

³⁶⁷ Questi aspetti del rapporto tra passato e presente verranno trattati in modo più approfondito nella Parte terza della nostra tesi, in cui affronteremo la questione della filosofia della storia nella prospettiva dell'attualismo.

passato, presente e futuro, in quanto «svolgimento di quella coscienza giuridica universale, che sbocca, per così dire, nella sua [dello storico del diritto, *n.s.*]»³⁶⁸. E' la consapevolezza della storicità del presente, ovvero dell'essere in atto del diritto, che permette di comprendere il fenomeno giuridico passato e, allo stesso tempo, di rende tale fenomeno non un mero passato ben individuato che non interessa il presente; se così fosse, se il presente fosse disinteressato al passato, rendendo perciò passato il passato, il presente si configurerebbe come presente ipostatizzato, privo di storicità. Il passato è invece concreto in quanto compreso, e in quanto compreso ha «un assoluto valore attuale»³⁶⁹, ovvero esprime l'interesse del giurista oltre il presente (passato) nel presente, *oltre il diritto nel diritto*.

Il diritto rimane invece della teoria generale del diritto rimane invece un fatto presupposto, assunto in modo dogmatico e *intuibile* perché sarebbe da sempre lì *davanti* come classificabile, la cui storicità genetica viene perciò rimossa, neutralizzando di rimando la storicità del presente. La domanda filosofica circa la purezza del diritto reca al contrario in atto una differenza, anzitutto epistemica, ma, vedremo a breve anche pratica, che «trascende affatto la cerchia dei problemi»³⁷⁰ della teoria generale del diritto. Questa ad avviso di Gentile cerca di pervenire alla purezza del diritto «con l'analisi dei fenomeni giuridici, l'astrazione, la generalizzazione e la formulazione di classi e legge generiche»³⁷¹ che manca sempre l'identificazione del diritto, in quanto da un lato presuppone che il diritto sia un fenomeno, ma, dall'altro, si propone di identificare un fenomeno che confonde con l'assoluto, non riuscendo perciò ad identificare il fenomeno, se non attraverso l'opera di un'astrazione. Insomma, ad avviso di Gentile perché il diritto s'identifichi esso non può essere un fatto, un *perfectum* collocato nello spazio-tempo, perché in tal caso il presente giuridico non potrebbe in alcun modo rapportarsi non solo al passato, ma anche all'oggetto che si presuppone essere statico nel presente: «Esaurito e passato, ancorché si prolunghi in un futuro, che non può essere se non l'esplicamento dei germi preesistenti»³⁷²

In merito a quest'ultimo aspetto, Gentile ritiene di dover prendere le distanze anche dall'idea hegeliana del diritto. La trattazione speculativa del diritto compiuta da Hegel continuerebbe a *presupporre* il diritto, e quindi a proiettare sul passato, appunto l'oggetto-diritto da *speculare*, la posizione statica del presente da cui la comprensione muove, posizione che deriva per Gentile dal proposito di individuare il movimento stesso del diritto. Paradossalmente, quindi, è proprio lo statuto della filosofia speculativa di Hegel, definito da Gentile un «razionalista»³⁷³, che pure si pone

³⁶⁸ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 39.

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ *Ivi*, p. 40.

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² *Ivi*, p. 43.

³⁷³ *Ivi*, p. 35.

su un altro piano rispetto al razionalismo cartesian-hobbesiano e al dogmatismo della scienza giuridica di fine ottocento, a riprodurre un certo dogmatismo, proveniente dallo sviluppo della totalità concreta del diritto (idea) e quindi dall'*oggettivazione del concreto*³⁷⁴.

Il filosofico dell'operazione gentiliana consiste nel tagliare nel centro il diritto, di mostrare l'incapacità del diritto di autofondarsi. In ragione di tale comprensione, anche in Gentile, come in Hegel, si può parlare di un diritto concreto oggettivo³⁷⁵. L'oggettivo qui allude al disvelarsi del movimento per cui il diritto astratto che spinge all'autonomia epistemica non riesce in realtà ad autofondarsi, appunto perché pur sempre astrae dall'alterità concreta, in cui è necessitato a rientrare. Il diritto oggettivo, ossia concreto, non viene però dedotto da Gentile nell'*individuare* e nel fare leva sulla contraddizione del diritto soggettivo, ossia astratto, ma nell'insistere in questa stessa *differenza interiore*, attraverso cui il diritto da un lato si struttura e dall'altro mantiene all'interno la *differenza* quale atto che fa della strutturazione la de-strutturazione del diritto. Gentile, quindi, nell'atto in cui mostra la contraddizione propria del diritto astratto apre il campo ad un luogo in cui nell'astratto si dà contemporaneamente il concreto, come rapporto soggettivo-oggettivo, rispetto a cui l'astratto che libera tale campo non tanto è superato, quanto, proprio perché astratto, viene confinato all'orizzonte e reso ineffettuale. Il diritto astratto, in questo senso, non è l'oggettivo che Gentile come concreto invertirebbe in soggettivo³⁷⁶; l'astratto è semmai tanto il momento che si è mostrato essere contraddittorio, il fatto giuridico, quanto il concreto stesso *speculato*, ovvero l'astratto compiutamente *superato*. Gentile, pertanto, ha di mira la comprensione dell'atto giuridico

³⁷⁴ Nel differenziarsi da Hegel, a nostro avviso Gentile non si avvicina immediatamente a Fichte. Per l'inaugurazione di una linea interpretativa che riduce l'attualismo a fichtismo, cfr. A. Tilgher, *Lo Spaccio del bestione trionfante. Stroncatura di Giovanni Gentile: un libro per filosofi e non filosofi*, Gobetti, Torino, 1925, p. 31, linea che però non ha mai maturato uno studio approfondito sul rapporto teoretico-politico tra Fichte e Gentile e che si è sempre limitata a nominare la cosa. E. Opocher, *Lezioni di filosofia del diritto*, Cedam, Padova, 1983, p. 218 ridimensiona l'idea che Gentile costituisca un calco di Fichte, ma spiega la differenza tra i due autori sostenendo che mentre in Fichte emerge «un primato della ragion pratica», Gentile rimarrebbe invece coinvolto nel «panlogismo di Hegel». Per quanto riguarda l'aspetto politico, lo scarto tra Fichte e Gentile concerne sia il rapporto tra nazione e Stato, come abbiamo già visto nel primo capitolo di questa Parte, sia la questione dello statuto del diritto che qui stiamo affrontando, e che coinvolge il Fichte del *Diritto naturale*. Il filosofo tedesco scrive che «la dottrina filosofica del diritto» deve essere «una scienza propria, a se stante», J. G. Fichte, *Grundlagen des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, cit., p. 321 (trad. it. p. 10). Inoltre: «il concetto del dovere, che proviene dalla legge morale, è nella maggior parte delle sue caratteristiche direttamente opposto a quello del diritto. La legge morale comanda categoricamente il dovere, la legge giuridica permette soltanto, ma non comanda mai, che si eserciti il proprio diritto», *ivi*, p. 359 (trad. it., p. 48). Nelle pagine che stiamo commentando, Gentile non sta deducendo sul piano epistemologico l'autonomia del diritto dalla morale, (su questo aspetto della prospettiva fichtiana cfr. G. Rametta, *Diritto e potere in Fichte*, in *Il potere*, cit., pp. 275-279) sta al contrario mostrando l'impossibilità dell'autofondazione del diritto, e quindi, come a breve vedremo, l'impossibilità di distinguerlo dalla morale o etica, proprio al fine di pensare il diritto. Alla luce della distinzione tra morale e diritto, Gentile confina Fichte all'interno dei principi del giusnaturalismo (cfr. G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 103).

³⁷⁵ Al contrario G. Solari, *Diritto astratto e diritto concreto*, in *Giovanni Gentile. La vita e le opere*, cit., vol. II, pp. 201-203, sostiene che in Gentile verrebbe meno la concretezza di quei rapporti sostanziali non riducibili allo Stato che definiscono lo spirito oggettivo hegeliano.

³⁷⁶ Su questa lettura cfr. F. Petrillo, *Diritto e volontà dello Stato nel pensiero di Giovanni Gentile*, Giapichelli, Torino, 1997, p. 72.

inteso non quale fatto, ma come il «*principio produttivo del fatto*»³⁷⁷. Il compito teorico e pratico della filosofia del diritto consiste nel «*risolvere il fatto nel fare*»³⁷⁸, nel comprendere l'atto che produce il diritto e, in tale comprensione, mantenere costitutivamente aperto il diritto al principio attraverso cui si produce e si rende perciò fenomeno concreto.

Possiamo ora soffermarci sul sesto capitolo dei *Fondamenti*, intitolato *La morale e il diritto*. La differenza *interna* al diritto è per Gentile la morale, o etica. L'etica si definisce nell'ottica gentiliana come il logo concreto del volere, ossia quale rapporto intrinseco di volente e voluto, per cui «volere è volere qualche cosa»³⁷⁹, che mantiene il volere in atto. Ribadiamo che qui Gentile non sta semplicemente offrendo la propria opinione su cosa sia morale e sul rapporto tra morale e diritto. L'etica si situa infatti nello spazio aperto dalla comprensione dell'incapacità del fatto giuridico di identificarsi come tale. Per essere, il fatto giuridico non può essere un puro fenomeno o fatto, ma per essere fenomeno deve rapportarsi all'assoluto, che è *differenza* interna al diritto, come *fare* del diritto. Ora, Gentile osserva che l'atto del volere, in quanto vuole qualcosa, si differenzia in un medesimo atto in «volere come volere e *volere* come *voluto*»³⁸⁰, e richiama il lettore a prestare attenzione «al significato del voluto»³⁸¹. Egli definisce il voluto la legge del volere, specificando che la legge può essere assunta sotto due aspetti, a seconda che si assuma «dall'interno o dall'esterno»³⁸². Dall'interno, la legge si realizza gioco forza nell'intrinseco del volere, per cui, appunto, si dà rapporto contemporaneo tra volente e voluto che definisce la concretezza del volere. La legge può però essere vista anche dal di fuori: «possiamo pure staccarla dal volere e considerarla in se stessa»³⁸³, come legge astratta dal concreto volere. Gentile sostiene che la situazione della prospettiva esterna alla legge «trasforma evidentemente l'attuale voluto nel già voluto», e aggiunge: «senza sottrarlo perciò alla dialettica del volere»³⁸⁴. Inoltre, egli completa la sistemazione categoriale, scrivendo: «Questo voluto, come volere già voluto, è il diritto in senso stretto, che si può dire una volontà già realizzata, diversa dalla morale in ciò, che questa è volontà che si realizza»³⁸⁵.

Sul rapporto tra voluto e già voluto, la critica ha individuato una grossa difficoltà nella dialettica del volere, e del rapporto tra morale e diritto, di Gentile³⁸⁶: infatti, come poter distinguere “voluto”

³⁷⁷ G. Gentile, *I fondamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 45.

³⁷⁸ *Ibid.*

³⁷⁹ *Ivi*, p. 86.

³⁸⁰ *Ibid.*

³⁸¹ *Ibid.*

³⁸² *Ibid.*

³⁸³ *Ivi*, pp. 87-89.

³⁸⁴ *Ivi*, p. 88.

³⁸⁵ *Ivi*, p. 90.

³⁸⁶ Cfr. G. Marini, *Aspetti sistematici della “Filosofia del diritto” di Gentile*, cit., pp. 473-474; G. Sasso, *La questione dell'astratto e del concreto*, cit., pp. 224-225 e G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, cit., p. 290. F. Petrillo,

da “già voluto”, se anche il voluto rientra nella dialettica del volere? E se il già voluto è voluto dal volere, Gentile non ci sta forse dicendo che il volere non può non volere anche l’astratto, che ciò che si impone all’esterno del volere deve essere necessariamente voluto dal volere che subisce l’imposizione? In chiave politica: non ci sta dicendo che la volontà giuridica (già voluto) del rappresentante deve essere anche il volere del rappresentato, e che, dato che il “già voluto” risulta identico al voluto, ovvero al volere morale, che il diritto positivo è anche tutta la morale, nel criticare la quale il rappresentato si porrebbe in una situazione di immoralità?

Per superare questa proposta di lettura, occorre seguire a fondo il testo gentiliano. Il volere concreto come volente-voluto, o “attuale voluto”, non vuole per Gentile immediatamente se stesso: «cesserebbe di volere, e il dinamismo della sua dialettica si arresterebbe subito e precipiterebbe in una sostanza affatto naturale»³⁸⁷. Il volere che volesse in modo immediato il proprio volere, non potrebbe volere alcunché, perché tutto sarebbe già voluto nell’immediatezza. Questo comporta che il volere non può fare di se stesso un immediato volere, ovvero un voluto esterno, perché immediato, all’atto del volere, ovvero non può fare di se stesso un già voluto. *E se il volere non può fare di se stesso un già voluto, significa che il volere non può volere il già voluto. Il volere vuole invece che il già voluto risulti inefficace ai fini del concreto volere.* Vuole se stesso, quindi vuole il voluto, ma non vuole se stesso come già voluto, perché non potrebbe volere: «il volere qualcosa importa quindi il disvolerlo»³⁸⁸, ovvero comporta *volere il non volere il già voluto*. In questo senso, Gentile sostiene che il voluto come già voluto rientra nella dialettica del volere e non può essere «annullato»³⁸⁹, non può cioè essere annullato *il volere il non volere il già voluto*, perché, altrimenti, non si potrebbe volere in concreto. Il voluto come già voluto è invece «semplicemente negato»³⁹⁰: *il volere il non volere il già voluto* non vuole immediatamente il già voluto, ma scava all’interno il già voluto, al fine di volere. Il volere proietta quindi all’orizzonte se stesso come già voluto, per riuscire a volere in concreto, ovvero a perpetuare il volere, inteso come rapporto interno di volente e voluto.

Diritto e volontà dello Stato nel pensiero di Giovanni Gentile, cit., pp. 70-86 non si sofferma sulla distinzione tra voluto e già voluto, che pura risulta decisiva per cogliere la dialettica del volere e, vedremo in seguito, anche lo statuto della legge fondamentale dello Stato a cui Gentile pensa. Questo autore evidenzia come la filosofia del diritto di Gentile abbia inaugurato l’ermeneutica giuridica italiana: «tutta l’esperienza giuridica diviene, alla fine, un’esperienza soggettiva intimizzata nei significati del *volere* e della *conoscenza*, ovvero un grandioso momento di comprensione soggettiva della realtà, che si estende, nell’osservare e descrivere la realtà stessa, alla possibilità di pensarla e crearla infinitamente. Il contenuto della giuridicità nell’attualismo, cioè, si risolve in un problema prettamente ermeneutico» (*Ivi*, p. 90 e ss., per i riferimenti storici e bibliografici sui rapporti tra attualismo ed ermeneutica). Tuttavia, proprio perché Petrillo non affronta lo statuto del “già voluto”, egli tende a confondere il concreto gentiliano con il volente, mentre l’astratto, o diritto positivo, con il voluto, senza quindi cogliere che il concreto è atto contemporaneo ed interiore di volente-voluto. In conseguenza del soggettivismo che ne deriva, Petrillo, come vedremo in seguito, rintraccia in un ipotetico “cristallo” gentiliano una chiusura, un “voluto” che ingessa lo Stato, che non riuscirebbe a conciliarsi con quella soggettività, ovvero con un volente all’origine privo di voluto.

³⁸⁷ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 88.

³⁸⁸ *Ibid.*

³⁸⁹ *Ibid.*

³⁹⁰ *Ibid.*

Possiamo pertanto individuare nel già voluto gentiliano tanto il diritto astratto e positivo, la situazione in cui tutti dovrebbero immediatamente volere lo stesso già voluto, quanto il volere morale che volesse immediatamente se stesso, che facesse del proprio volere il volere massimamente definito. Da questo punto di vista, Gentile non *annulla* il diritto per sostituirlo con la morale, ma spinge il diritto all'infinito, ne *nega* l'operatività nel reale svuotandolo dall'interno, e spinge altresì all'infinito la possibilità che la morale *prenda il posto* del già voluto, ovvero del diritto. L'identità del volere con sé, che connota la struttura del già voluto, è tanto l'eventualità di un diritto quanto di una morale che esaurisca l'attività del volere che rimane inoggettivabile: il concreto volere è invece attività morale, in cui si dà già la legge.

Il filosofo siciliano scrive che il voluto «come volere già voluto, non è più volere, ma contenuto di volere: non è più legge, ma contenuto di legge: non è più libertà che è forza, ma forza senza libertà; non è più oggetto che è soggetto, ma oggetto opposto al soggetto»³⁹¹. A questo proposito, Gentile ricorda il passo in cui Hobbes nel *De cive* distingue tra legge e diritto: «la legge è vincolo, il diritto è libertà; essi differiscono come cose contrarie»³⁹². Occorre tuttavia precisare che il diritto che in Hobbes si distingue dalla legge non è il volere concreto di Gentile, dal momento che per Gentile l'atto etico non può mai trovarsi in una situazione in cui si darebbe un'assenza assoluta di legge, che dovrebbe subentrare dall'esterno. La considerazione hobbesiana, secondo cui «tolte le leggi, la libertà è totale»³⁹³, risulta un'astrazione. Gentile critica infatti la distinzione giusnaturalista dell'attività interna (morale) e dell'attività esterna (diritto) della persona. L'esteriorità del diritto è tale sul presupposto che il volere interiore sia esclusivamente soggettivo, mero volente incapace di far convivere ed obbligare dall'interno gli uomini. Su tale presupposto, il volere interiore viene pensato come «rivendicazione della libertà di coscienza dal potere politico»³⁹⁴, coscienza che tuttavia, opponendosi al potere politico, non può recare in atto alcuna politicità, alcuna legge che accomuni. Il rapporto estrinseco tra foro interno e foro esterno si costruisce non solo per l'imposizione di un volere già voluto sull'individuo – o volere assolutamente particolare – ma proprio a partire da una concezione astratta dell'individuo, ammessa l'incapacità del quale di convivere senza il già voluto, tutto non può che apparire astratto e coercitivo, in quanto già voluto. In questa situazione, il volere della coscienza individuale deve gioco forza volere il già voluto, ossia il diritto positivo, perché essa non ha alcuna capacità di volere se non come volente privato, che non può volere alcunché, e quindi che deve volere il già voluto da altro. Possiamo allora rispondere alla

³⁹¹ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 89.

³⁹² Cfr. T. Hobbes, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino* (1642), a cura di T. Magri, Riuniti, Roma, 1979, cap. XIV, § 3, p. 207.

³⁹³ *Ivi*, p. 206.

³⁹⁴ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 95.

domanda sopra posta, se cioè l'inclusione del voluto nella dialettica spirituale comporti in Gentile la necessità che il volere voglia il già voluto del rappresentante. Mostrato che il volere è concreto nel situarsi al di qua dell'oggettivazione del diritto e della morale, il volere concreto non diretto verticalmente da Gentile verso il rappresentante, o i poteri dello Stato, ma verso la *negazione*, che sappiamo non essere annullamento, del già voluto e quindi la configurazione di un volere in atto orizzontale, comune, dentro la proiezione all'infinito del già voluto, ovvero sia la compiuta oggettivazione del diritto, sia la compiuta oggettivazione della morale.

Il lavoro interno dell'atto morale dentro il diritto viene colto da Gentile anzitutto, per radicalizzare la confutazione, proprio dove il diritto non dovrebbe avere nulla a che fare con la morale. Evidenzia infatti Gentile che, proprio perché «diritto esiste come diritto, ma non nasce come diritto», ovvero nasce come concreto volere, anche la «legge – fonte tipica del diritto stesso – è, alla sua origine, un atto etico»³⁹⁵. Il filosofo dell'attualismo reputa essere «etica l'azione legislativa»³⁹⁶, in quanto per volere la legge essa non può rispecchiare il già voluto – il volere del popolo, o dei contenuti costituzionali – ma deve al contempo negare e produrre nuova legge, indeducibile dal già voluto in cui l'azione legislativa si trova. Etica è anche l'azione della figura che più di ogni altre dovrebbe limitarsi al cospetto delle garanzie del diritto: il giudice. «Il δίκαιον è diritto, ma non è diritto quell'ἐμψυχον δίκαιον che, secondo Aristotele, vuol essere il δικαστής (s'intende, nell'esercizio delle sue funzioni)»³⁹⁷. Persino il giudice nel porsi come terzo e assumere il diritto quale “puro fenomeno” da garantire, esercita una contemporanea «violazione ed osservanza del diritto»³⁹⁸, in ragione dell'atto etico quale “principio produttivo” del fenomeno giuridico³⁹⁹. In questo senso Gentile può sostenere che la «questione delle garanzie del diritto è secondaria e accessoria rispetto alla natura del diritto»⁴⁰⁰. La natura del diritto non coincide con la sua esistenza garantita, ma rimanda all'«essenza originaria e veramente assoluta»⁴⁰¹ dell'atto etico. Se l'atto che fa osservare il diritto anche produce diritto, è evidente che la teoria liberale della divisione dei poteri ne risente profondamente. La critica di Gentile alle “garanzie” del diritto, ovvero alla divisione dei poteri, non ha di mira una teoria del potere assoluto; intende invece mostrare che essa non regge, sia perché i poteri si condizionano reciprocamente, per cui anche il giudice produce diritto, sia perché, in realtà, il concreto unitario a cui fanno riferimento, appunto, non può essere di

³⁹⁵ *Ivi*, p. 100.

³⁹⁶ *Ivi*, p. 101.

³⁹⁷ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 101.

³⁹⁸ *Ivi*, p. 101.

³⁹⁹ Sulla contemporaneità di violazione e produzione del diritto da parte del giudice, cfr. G. Fiaschi, *Soggetto e senso del diritto nell'esperienza giuridica moderna: appunti in temi di positività*, “Rivista internazionale di filosofia del diritto”, Ottobre/Dicembre, IV Serie – LXVI – 1989, pp. 615-625.

⁴⁰⁰ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 95.

⁴⁰¹ *Ibid.*

natura giuridica, ma rimanda ad un atto etico non deducibile dal già voluto. La presenza dell'atto etico dentro il già voluto, scalfisce da dentro la sovranità giuridica dello Stato, e, vedremo, permette a Gentile di vedere l'atto etico non solo dal lato di chi opera all'altezza del potere, ma anche dal lato di chi dovrebbe passivamente subire la volontà già voluta, ovvero il popolo. Dobbiamo quindi vedere come Gentile pensa la sovranità dello Stato.

3.3. *La sovranità del monarca il "cristallo"*

In un saggio del 1919 intitolato *L'idea monarchica*⁴⁰², il filosofo siciliano s'interroga sull'«ottima forma di reggimento politico»⁴⁰³ o sull'«ottimo degli Stati»⁴⁰⁴. Interrogarsi sull'ottima forma politica significa per Gentile criticare anzitutto una concezione «formalista»⁴⁰⁵, che presuppone un'assenza assoluta di forma storicamente individuata, e quindi la necessità di teorizzarne una identica per ogni tempo. Comporta inoltre negare una visione «storicista»⁴⁰⁶ delle forme, la quale sostituisce il principio per cui la forma politica verrebbe astrattamente determinata dal solo elemento formale, con quello per cui il principio di determinazione si collocherebbe in un contenuto storico immediato e circoscritto nel tempo, naturale, giuridico, di costume, sociale o economico. Gentile definisce questa seconda visione «una interpretazione economica della storia»⁴⁰⁷, in quanto una forma politica distinta nel tempo da ogni altra sarebbe funzionale ad una concezione che fa economia del nucleo identitario individuato.

Nella prospettiva gentiliana, interrogarsi sull'ottima forma significa comprendere lo «Stato *in interiore homine*»⁴⁰⁸, vale a dire la «*nostra*»⁴⁰⁹ forma, quella che per «noi» è ottima nel senso che non è formale e per «noi» «indifferente»⁴¹⁰. La presa di contatto con la «nostra» forma, con la realtà politica che più «ci» riguarda, non colloca la forma in un'identità chiusa, per la ragione che secondo Gentile l'unica forma concepibile è la forma è in atto. La forma politica di un popolo, infatti, «è singolarmente individuata»⁴¹¹, e la sua *singularità* – gentilianamente, *personalità* – si spiega non per il contenuto chiuso, che la renderebbe un fatto da conservare ed economicizzare, quanto per «la corrente dello spirito vivo, e in perenne movimento»⁴¹², del proprio interno, tale da accomunare

⁴⁰² *L'idea monarchica* (1919), in *Dopo la vittoria*, cit., pp. 108-118.

⁴⁰³ *Ivi*, p. 108.

⁴⁰⁴ *Ivi*, p. 113.

⁴⁰⁵ *Ivi*, p. 110.

⁴⁰⁶ *Ibid.*

⁴⁰⁷ *Ivi*, p. 109.

⁴⁰⁸ *Ivi*, p. 113.

⁴⁰⁹ *Ivi*, p. 112.

⁴¹⁰ *Ibid.*

⁴¹¹ *Ivi*, p. 108.

⁴¹² *Ivi*, p. 109.

proprio su questo punto mobile interno con esterno, la “nostra” forma e le “altre” forme. La domanda di Gentile sull’ottima forma politica rivendica allora un carattere universale nella misura in cui incrocia *contemporaneamente*: 1) la differenza di ogni forma rispetto ad altre (scansione storica esterna alla forma), così che l’una è determinata in se stessa; 2) la differenza di ogni forma rispetto a se stessa (scansione storica interna alla forma), così che ognuna è indeterminata in se stessa, indeterminata perché si sta storicamente determinando. La stessa forma politica, per Gentile, è attraversata da un movimento di storicità che la apre, la rende critica, e perciò la accomuna alle altre, critiche rispetto a questa, che *appare* a sé medesima unita, e critiche a loro volta in se stesse in quanto storiche. La domanda di Gentile sull’ottima “nostra” forma investe un *problema universale* in quanto da un lato coglie l’essere in atto della forma, «il senso della storicità assoluta delle istituzioni»⁴¹³, e dall’altro non abbandona la decomposizione storica al suo particolarismo storicista, ma riconnette una determinata processualità interna, che non sia indifferente, ma, appunto, *conforme* a verità, e perciò ottima. L’interrogazione diventa quindi universale nel penetrare l’atto etico interno alla forma, quale differenza che segna la forma di storicità e la rende comune alle altre. E la forma diviene a sua volta ottima nell’*adeguarsi* alla storicità etica che la (de)struttura. Ma diamo voce a Gentile:

«Di guisa che non solo non c’è un regime repubblicano unico in due diverse repubbliche, ma *uno stesso regime, in uno stesso popolo, è uno solo in apparenza*; si viene perpetuamente trasformando, senza colpi di stato e senza rivoluzioni, per l’agitarsi e sempre nuovo orientarsi delle forze politiche, che esso *disciplina*, ossia per lo *svolgimento storico* della volontà politica, di cui esso è forma»⁴¹⁴.

Il rapporto tra forma e realtà viva all’interno della forma esprime il rapporto tra volontà già voluta e volere concreto. Gentile sostiene che è necessaria «una dualità irriducibile a fondamento dello Stato: governo e governati; o meglio, *sovranità e popolo*»⁴¹⁵. La “dualità” a cui qui Gentile si riferisce non è semplice dualismo, ma indica invece che la realtà della forma è viva quando essa non vuole il già voluto, quando il volere del popolo non è il volere del popolo sovrano, ovvero del rappresentante. Infatti, Gentile sostiene che è solo in ragione della differenza tra governo e governato, sovranità e popolo che «il popolo quale realmente esso è» riesce a presenziare politicamente davanti al governo o «finzione legale»⁴¹⁶. Il popolo esplica la propria concretezza, al di là qua della sua unità fittizia, in quanto non vuole il già voluto. L’unità astratta emerge per Gentile in riferimento sia all’identità giuridica tra popolo e sovranità, sia ad un’identità etica,

⁴¹³ *Ivi*, p. 108.

⁴¹⁴ *Ivi*, p. 109, corsivo nostro.

⁴¹⁵ *Ivi*, p. 115, corsivo nostro.

⁴¹⁶ *Ibid.*

qualora cioè si fosse «tutti dalla nascita volontà morale o volontà comune»⁴¹⁷. La volontà già voluta come neutralizzazione del volere si verifica nel caso in cui il volere del popolo voglia tutto il popolo sovrano, perché in tal caso il popolo vorrebbe solo ciò che vuole il rappresentante posto a rappresentarlo⁴¹⁸, sia una rappresentanza di tipo giuridico o immediatamente etico-sostanziale. La possibilità di vedere il popolo concreto, e quindi non sovrano, deriva dal modo cui qui s'intende la "legge fondamentale" dello Stato.

Gentile osserva che qualora la legge fondamentale s'identificasse con «uno Statuto»⁴¹⁹, vale a dire con una carta costituzionale che regola i poteri dello Stato, essa collapserebbe in un'identità chiusa e perfetta, definitivamente ingessata negli articoli e nelle procedure formali dello Statuto⁴²⁰. Di conseguenza, lo Stato verrebbe ridotto alla posizione formale occupata dal rappresentante e legittimata dalla carta, neutralizzando di fatto tutto ciò che non compare in essa: *il popolo reale in atto*. Nello Statuto, infatti, figura un popolo astratto, un "fuoco dipinto", il quale è unito, in modo fittizio, solo per voce di un rappresentante che rappresenta l'irreale. Identificare la legge fondamentale con una costituzione formale significa esaurire il discorso politico su un mito astratto, che si svincola dalla realtà in atto. «Ma – scriverà Gentile in *Genesi e struttura* – in barba al mito, le costituzioni cambiano di giorno in giorno col mutare degli animi in cui esse vivono: scritte sì, ma lette, intese, vissute nella coscienza politica del popolo che viene rinnovandosi»⁴²¹.

Ora, Gentile si chiede: «Quest'autorità fondamentale, da cui tutte dipendono, basta che sia uno Statuto? o dev'essere una persona? La questione della monarchia sta tutta qui»⁴²². Lo Statuto secondo Gentile non riesce a vedere il popolo reale in atto per il semplice motivo che è «una cosa»⁴²³, un ente privo di *occhio pratico*. Occorre tuttavia non avere la fretta di associare la persona di Gentile a quella di Hobbes, associazione che abbiamo cercato di rendere impensabile nel primo capitolo della Parte prima. Anzitutto Gentile osserva che lo Statuto, il limite sovrano che rende legittimo ogni altro limite – diritto positivo – della volontà politica è concepibile come astratto, solo sul presupposto di neutralizzare l'attività di cui è il limite. Il limite, invece, «è il prodotto della stessa attività del soggetto; ed è perciò alla sua radice, quest'attività. Sicché c'è l'attività che pone il limite, o attività-limite; e c'è l'attività che trova innanzi a sé il limite, e lo riconosce come il suo limite: l'attività limitata»⁴²⁴. Gentile scorge quindi un circolo della volontà come «principio e

⁴¹⁷ *Ivi*, p. 114.

⁴¹⁸ Sulla questione della sovranità quale aspetto decisivo per comprendere l'aporia di fondo della concettualità politica dello Stato moderno, cfr. G. Duso, *La logica del potere*, cit., 99-102 e pp. 159-164.

⁴¹⁹ G. Gentile, *L'idea monarchica*, cit., p. 114.

⁴²⁰ Su questo punto cfr. H. S. Harris, *La filosofia sociale di Giovanni Gentile*, cit., p. 181.

⁴²¹ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 109.

⁴²² G. Gentile, *L'idea monarchica*, cit., p. 116.

⁴²³ *Ibid.*

⁴²⁴ *Ivi*, p. 115.

compimento della realtà politica»⁴²⁵ dello Stato. Vedere nel solo Statuto e nei poteri che esso conserva la sovranità non permette di vedere la spiritualità dello Stato, la dinamica pratica *in interiore* dello Stato e che rende lo Stato, gentilianamente inteso, nella sua costituzione reale critico ed etico. Considerare la legge fondamentale una “cosa” e allo stesso tempo non poter prescindere da una realtà in atto in cui agiscono uomini concreti che *fanno* il popolo nel suo spessore, produce l’effetto di identificare il sovrano con un rappresentante che rappresenta la carta e quindi il “pensato” in cui l’identità del popolo viene custodita della sua essenza astratta. Se nel passo che sopra abbiamo citato compare il termine soggetto, quasi a presagire la presenza di un soggetto costituente sempre presupposto al limite costituito, se, inoltre, abbiamo visto che per Gentile la legge fondamentale deve essere considerata una persona, è da dire che Gentile non pensa affatto al monarca quale soggetto che mette in forma dal nulla la costituzione del popolo, né, all’opposto, attribuisce al popolo la funzione di custode di una volontà già voluta. La *comprensione* del circolo tra limite e volontà colloca i termini in un atto *contemporaneo*, pertanto la legge fondamentale intesa da Gentile come personalità non si trova né nello Statuto, né nelle mani della persona di un monarca presupposto al popolo, né nella persona di un popolo presupposto al monarca.

Gentile concorda con Hegel nel reputare mal posta la domanda: «*chi deve fare la costituzione (Verfassung)?*»⁴²⁶. La domanda mostra che chi la pone presuppone «che non ci sia alcuna costituzione», quindi che il luogo in cui chi interroga si trova ad interrogare sia «un mero agglomerato atomistico di individui»⁴²⁷, da cui non è possibile ricavare una costituzione. In questo senso per Gentile il monarca esprime la personalità che rappresenta «il passato»⁴²⁸ della forma politica, la legge fondamentale che la conserva e che esclude fin dall’inizio la domanda sul soggetto che dovrebbe fare la costituzione. Gentile però anche precisa che in quanto la legge fondamentale dello Stato è personalità, «non è una personalità compiuta e perfetta»⁴²⁹. Infatti, il concetto gentiliano di personalità, abbiamo visto, include un costitutivo non-essere che impedisce di pensare la persona come un fatto chiuso, un passato. La personalità si individua nella propria attività creativa, attraverso cui essa si mette in comune, essendo impensabile un atto creativo imputabile ad un individuo o ad un’autocoscienza individuata.

La determinazione di tale contemporaneo e contraddittorio aspetto della sovranità, per cui essa è passata e non è passata, si trova anche nei *Fondamenti della filosofia del diritto*. Gentile qui si riferisce ad una legge che è «la norma statutaria, da cui l’autorità viene costituita nella sua capacità

⁴²⁵ *Ivi*, p. 116.

⁴²⁶ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 273, p. 239 (trad. it., p. 221)

⁴²⁷ *Ibid.*

⁴²⁸ G. Gentile, *L’idea monarchica*, cit., p. 116.

⁴²⁹ *Ibid.*

di dettar norme», che quindi conferisce «a certi organi la facoltà di legiferare» e alla quale i cittadini «devono piegarsi nell'osservanza di ogni singola norma legislativa»⁴³⁰. Allo stesso tempo, però, Gentile sostiene che la sovranità della norma statutaria non comporta «l'immortalità di nessuno statuto politico o sociale», piuttosto esprime «la legge morale (la vita dello spirito), quell'unico dovere, che ad ogni istante della nostra vita ci apparisce un dovere determinato sempre nuovo e sempre inadempito»⁴³¹. Il soggetto della legge è per Gentile soggetto spirituale, incompiuto perché sempre in atto, ed è in atto in quanto trascende il piano formale o sostanziale in cui si fissa come norma per rapportarsi alla società in atto, alla concreta dimensione pratica che si trova al di sotto della norma astrattamente intesa e al di sopra di una fatto sostanziale. Gentile, in questo senso, individua due modi d'intendere la sovranità: uno teorico-giuridico ed empirico, che, facendo capo alla nozione di volontà già voluta, reputa necessario individuare un tutto esteriore che garantisca la legittimità delle norme e delle vicende costituzionali; l'altro pratico-politico e filosofico, come volere concreto che si esplica nell'interiorità. Non ci sembra quindi corretto ridurre la legge fondamentale gentiliana ad una *Grundnorm* addirittura più rigida di quella kelseniana⁴³², se non perdendo il lato dello statuto pratico e filosofico della sovranità di Gentile.

Il principio monarchico esprime per Gentile la seconda accezione di sovranità, in riferimento all'«ottima» forma come «nostra» forma, vale a dire come elemento costitutivo e pienamente dispiegato dello Stato moderno, che nella comprensione filosofica gentiliana è Stato *in interiore homine*. A tal proposito, Gentile menziona l'idea di Kant della moderna monarchia costituzionale ereditaria, ma possiamo aggiungere in questa filiazione anche e soprattutto Hegel. Per il filosofo di Stoccarda, infatti, la monarchia costituzionale è speculativamente connaturata allo Stato moderno: se esso si fonda sul principio della soggettività e dell'unità politica che non può essere condizionata da un ordine trascendente, allora il monarca è «l'autoderminazione *astratta, e in tal misura priva di fondamento*, della volontà, nella quale autodeterminazione risiede l'elemento ultimo della decisione. E' questo l'individuale dello stato come tale, il quale stato, esso stesso soltanto in ciò è *uno*»⁴³³. Il monarca hegeliano differisce da quello hobbesiano⁴³⁴, in quanto, se è vero che lo Stato ha alla sua base il principio della soggettività, esso, «giacché è l'inizio, è astratto, si mantiene, ma *ispessisce le sue determinazioni*, e parimenti soltanto attraverso se stesso, e in questo modo acquista

⁴³⁰ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., pp. 77-78.

⁴³¹ *Ibid.*

⁴³² Cfr. F. Petrillo, *Diritto e volontà dello Stato nel pensiero di Giovanni Gentile*, cit., p. 83.

⁴³³ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 279, p. 242 (trad. it., p. 224), corsivo nostro.

⁴³⁴ Sullo statuto teoretico del monarca in Hegel, anche nella sua differenza da quello hobbesiano, cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica e la sua struttura speculativa nel pensiero hegeliano*, in «Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XVIII (1989), pp. 64-68, che nel nostro discorso terremo presente.

un contenuto concreto»⁴³⁵. L'inizio astratto dello Stato rimanda al paragrafo 34 dei *Lineamenti*, in cui Hegel assume la «volontà entro di sé singola di un soggetto»⁴³⁶ titolare del diritto astratto quale cominciamento più povero dello Stato, a partire dal quale la soggettività incrementa via via di spessore nell'articolazione del concreto spirito oggettivo. Ciò quindi in cui la soggettività quale principio dello Stato moderno culmina non è «l'individualità in genere, bensì un individuo, il monarca»⁴³⁷, non è la soggettività astratta, ma è la soggettività che si iscrive nel concreto dello sviluppo dello Stato. Lo Stato moderno necessita della soggettività per esprimersi politicamente, dato che ha a proprio inizio il soggetto, tuttavia *die Letzte Entscheidung* del monarca non s'identifica con la sovranità, essendo questa «dello stato»⁴³⁸ nel suo complesso. La decisione non può quindi essere considerata l'atto arbitrario di un despota, appunto perché il monarca ha alle proprie spalle uno spessore, da cui è però altresì vero che deve *astrarre*, al fine di *decidere*.

Proprio perché il monarca è personalità che decide politicamente, Hegel sostiene che «il suo concetto è di essere non un che di dedotto, sibbene ciò che ha inizio semplicemente da sé»⁴³⁹. Al contrario del progetto delle teorie formali del giusnaturalismo di dedurre razionalmente la posizione del rappresentante dalla volontà del rappresentato, e quindi di identificare la prima con la seconda, Hegel mostra che *il concetto realizzato* dello Stato moderno, quindi la sua *idea* all'altezza della sovranità, comporta un elemento di differenza e di indeducibilità, che egli ritiene opportuno collegare al «diritto del monarca fondato sull'ereditarietà divina»⁴⁴⁰. È stato evidenziato che con l'ereditarietà Hegel non sposa una concezione antica o religiosa del potere, dal momento che il monarca esplica una volontà *priva di fondamento*, ma indica appunto la «*indeducibilità* logica del momento politico»⁴⁴¹. L'immediatezza e la naturalità del monarca esprimono quindi da un lato la realizzazione del concetto dello Stato moderno, e dall'altro che in tale compimento lo Stato non può essere dedotto a partire da una teoria dell'individuo o della soggettività astratta.

Si questo punto a nostro avviso emerge in Hegel un problema, entro il quale, come a breve vedremo, il monarca di Gentile si colloca. Se è vero che la decisione del monarca non è per Hegel deducibile, è però vero che Hegel a partire dal paragrafo 34 in cui si riferisce alla soggettività astratta innesca una deduzione necessaria per il superamento stesso dell'astratto, la quale, come l'autore precisa anche nel paragrafo 279 dedicato alla soggettività del monarca, è infatti «lo sviluppo immanente di una scienza, la deduzione del suo intero contenuto dal semplice concetto (–

⁴³⁵ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 279, p. 243 (trad. it., p. 224), corsivo nostro.

⁴³⁶ *Ivi*, § 34, p. 41 (trad. it., p. 47).

⁴³⁷ *Ivi*, § 279 p. 243 (trad. it., p. 224).

⁴³⁸ *Ivi*, § 278, p. 241 (trad. it., p. 223). Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica e la sua struttura speculativa nel pensiero hegeliano*, cit., p. 65.

⁴³⁹ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 279 p. 243 (trad. it., p. 224).

⁴⁴⁰ *Ibid.*

⁴⁴¹ G. Duso, *La rappresentanza politica e la sua struttura speculativa nel pensiero hegeliano*, cit., p. 67.

altrimenti una scienza per lo meno non merita il nome di una scienza filosofica)»⁴⁴². Ora, fin dove si spinge la deduzione attraverso cui Hegel mostra il superamento del momento astratto all'interno dello spirito oggettivo? Deve evidentemente arrestarsi *prima del punto* in cui si esplica la soggettività del monarca, dato che questa richiede un atto indeducibile dal proprio *passato*. Tuttavia, se l'arresto della deduzione si ha con il monarca, nel senso che è solo l'indeducibilità a riuscire a porsi di traverso rispetto al *continuum* della deduzione, il "monarca" non decide forse anche in questo punto che si trova *prima* del monarca? E non è quindi indeducibile anche questo punto, che può trovarsi quindi, andando a ritroso, *ovunque* – in tutti i momento dell'eticità, società civile e nella famiglia, e della moralità – fuorché nel punto del monarca? Inoltre, se si trova *ovunque*, nel senso che la deduzione che si arresta al di qua del monarca per rendere politicamente pensabile il monarca fa retroagire il monarca all'interno dello spirito oggettivo, il monarca nel suo atto di decisione concreta non si spinge forse, gioco forza, sino al punto in cui la deduzione comincia, ovvero il soggetto astratto del paragrafo 34? In fine, se l'elemento della decisione come indeducibilità e differenza all'interno della forma politica si spinge sino a cominciamento della deduzione, come riesce Hegel a definire "astratto" questo momento?

Delle due l'una: o il cominciamento è astratto, e allora il superamento della soggettività astratta non può essere dedotto e non può spingersi sino alla soggettività del monarca, ed è ciò che sembra vedere anche Hegel, in quanto, appunto, la decisione del monarca è detta essere indeducibile; oppure il cominciamento è concreto, ma allora se la decisione del monarca è indeducibile, il monarca e la politicità dello Stato è effettivamente tale non già *nel punto* in cui la soggettività si compie, ma *nei punti* in cui essa retroagisce, proprio perché non deducibile, ovvero nell'*interiorità* dello spirito oggettivo, dove lo spirito oggettivo non si è ancora *individuato*. Se così stanno le cose, il paragrafo 280 in cui Hegel si riferisce all'«individualità immediata» del monarca, alla sua naturalità «dalla nascita secondo il corso della natura»⁴⁴³ più che essere inteso come il tentativo di sottrarre la decisione politica dalla deduzione *raziocinante*, mostra la difficoltà hegeliana circa il rapporto tra deduzione e indeducibilità, vale a dire che il circolo che si crea tra il paragrafo 34 e il paragrafo 279 dei *Lineamenti* in realtà non riesce a superare l'*astratto*, in quanto per superarlo lo deve presupporre. Il monarca hegeliano è natura in quanto non riesce a superare lo scoglio del soggetto astratto, che diviene astratto proprio nel punto della sua massima concretezza politica.

Torniamo ora a Gentile. Anche il filosofo siciliano eleva da una considerazione empirica ad una filosofica l'elemento naturale dell'ereditarietà del monarca. Da un punto di vista astratto, la monarchia costituzionale compie lo Stato moderno, in quanto al contempo ne esplica la soggettività

⁴⁴² G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 279, p. 243 (trad. it., p. 224).

⁴⁴³ *Ivi*, § 280, p. 247 (trad. it., p. 228).

e lo sottrae all'«infinito campo, dove conviene che spazii e si realizzi la libertà della volontà popolare»⁴⁴⁴, in modo da rendere il nucleo sovrano dello Stato «un antecedente della libertà, e una sicura garanzia di ogni suo possibile esperimento»⁴⁴⁵. L'ereditarietà del potere «introduce *quasi* un elemento naturale del circolo della volontà politica» e Gentile continua sostenendo che «*conviene* infatti che l'autorità suprema *apparisca* investita di una ferrea rigidità, se essa deve valere come limite dell'arbitrio dell'astratta individualità, e soggiogarlo a una legge di libertà»⁴⁴⁶. In realtà Gentile non nasconde un certo imbarazzo in merito alla definizione di sovranità quale “elemento naturale”, “ferrea rigidità”, alla luce di quanto in precedenza sostenuto circa la *non compiutezza* della personalità del re, e quindi circa la *non perfezione* della sovranità. Infatti, le espressioni che abbiamo reso in corsivo nel passo appena citato non sono casuali, tanto che Gentile rimanda una nota a piè di pagina in cui precisa il senso della prudenza espositiva: «perché la *natura*, in generale, è, secondo il mio modo di vedere, semplice *fenomeno* in cui lo spirito non si riconosce. – Avvertenza per i critici di buona volontà; e veramente non ce ne sarebbe bisogno per chi legge attentamente quello che segue subito dopo»⁴⁴⁷.

Subito dopo Gentile attua quello slittamento concettuale della sovranità che nel riferirci ai passi dei *Fondamenti* abbiamo qualificato come accezione pratica della sovranità. Se natura è il circolo stesso della volontà politica, dal soggetto più astratto al soggetto più concreto, dove può Gentile collocare il proprio monarca, ovvero la legge fondamentale connaturata allo Stato *in interiore homine*? Nel concetto della naturalità e dell'essere passato della legge fondamentale è secondo Gentile «implicito il criterio discriminante del valore, che si può attribuire alla monarchia»⁴⁴⁸, ovvero lo scarto tra un'assunzione empirica e storicamente determinata del monarca e la sua comprensione filosofica. Ciò che appare come natura secondo Gentile è sempre «la *nostra* natura: come quella che fa dei nostri genitori i *nostri* genitori, ma solo in quanto noi li riconosciamo per tali, e li sentiamo prima di tutto come *nostri*»⁴⁴⁹. Il monarca diventa quindi tale attraverso un movimento pratico, di fede, così come si nutre fede nei rapporti pratici che più interessa intessere. La legge fondamentale è concretamente sovrana quando il cittadino la trova «nell'intimo della sua stessa coscienza»⁴⁵⁰, ove già sappiamo che la coscienza gentiliana non è arroccata nella propria individualità, ma si costituisce quale coscienza *comune*. Se è incompiuto l'apice della sovranità – monarca – è incompiuta anche la base – popolo – e ciò che costituirebbe la cellula elementare del

⁴⁴⁴ G. Gentile, *L'idea monarchica*, cit., p. 116.

⁴⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁴⁶ *Ivi*, p. 117, corsivo nostro.

⁴⁴⁷ *Ibid.* corsivo nostro.

⁴⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁴⁹ *Ibid.*

⁴⁵⁰ *Ibid.*

popolo, vale a dire l'individuo inteso come soggetto astratto. Gentile non nega il principio hegeliano della soggettività dello Stato, ma lo trasla al di là e al di qua dei due poli del soggetto, ovvero nel luogo della prassi interiore dello Stato, introducendo così nel cuore della *natura* – o sovranità presupposta – l'elemento di una fede creatrice e comune.

Il monarca, per Gentile, non entra nella coscienza in modo immediato, perché nella misura in cui si sottrae alla contrapposizione individuo-Stato fissata dalla finzione giuridica, non può presupporre una coscienza dell'individuo su cui sovrapporsi, ed essere in seguito accettata o rifiutata. Ciò significa che non può nemmeno presupporre in quanto monarca (§ 279 dei *Lineamenti*) che compie il principio dell'individualità (§ 34 dei *Lineamenti*). *Il principio monarchico di Gentile viene invece praticato, e nella pratica, o nel volere concreto, si colloca su un altro piano rispetto alla volontà già voluta.* Gentile vede che la sovranità reale non è confinabile nella forma giuridica, tanto che, al contrario di quanto possa sostenere il giurista, evidenzia che «dove questa unità intima e profonda non si sia formata, o sia venuta meno, ivi manca o è cessata la legittimità»⁴⁵¹. Il monarca è legittimo non in quanto monarca di tutti, in modo astratto indistinto. Allora, in riferimento al riconoscimento pratico che Gentile pone al cuore della sovranità, come “legge fondamentale” dello Stato *in interiore homine*, possiamo permetterci di comprendere in altro modo rispetto a quanto si potrebbe comprendere avendo in mente gli esiti politici che si sarebbero verificati di lì a qualche anno: «L'ideale dello Stato è bensì dunque il monarchico, ma dove la storia abbia uniti e confusi in uno stesso corpo e in una stessa missione il popolo col suo re»⁴⁵². Tale rapporto non si instaura tra i due poli estremi dello Stato moderno, anzi, quando questo accadesse darebbe luogo ad una volontà già voluta, ad una natura. Il “re” si rapporta al “popolo” all'interno dell'astrazione di re e popolo: nel volere concreto della *societas*.

Nel discorso inaugurale ai lavori della Commissione dei Quindici, Gentile legge la figura sovrana del Re quale «nucleo essenziale e politicamente significativo dello Statuto»⁴⁵³, questo sia per rispondere alle critiche dell'opposizione, che vedeva nel progetto di riforma della Commissione la volontà arbitraria del partito fascista di stravolgere la carta costituzionale, sia per chiarire alla Commissione medesima il compito politico che essa avrebbe dovuto adempiere. Gentile delinea, o meglio, crea il mito di un *continuum* tra la seduta del 3 febbraio 1848, in cui Carlo Alberto fu costretto a ottriare lo Statuto, e quella del 28 ottobre 1924, data in cui la Commissione si riunisce⁴⁵⁴. Gentile non individua nella Commissione un potere costituente ideale, dato che è proprio il filosofo siciliano ad inserire la Commissione all'interno di una continuità “costituzionale”. Tuttavia, il

⁴⁵¹ *Ibid.*

⁴⁵² *Ivi*, p. 118.

⁴⁵³ G. Gentile, *Riforme costituzionali*, cit., p. 174.

⁴⁵⁴ Cfr. *ivi*, pp. 175-181.

continuum costruito da Gentile si connota per la *permanenza* in esso della *crisi*, ossia l'incompiutezza, il non essere passato e perfetto della sovranità che ha spinto il re a negarsi. La riforma della costituzione è quindi ad avviso di Gentile legittima perché fin dall'*inizio* la costituzione si è riformata, «prima», dunque, del dibattito innescatosi all'indomani della marcia su Roma, quando «già gli italiani che non erano ciechi, potevan vedere ciò che era molto facile a vedere: che cioè le istituzioni avevano bisogno d'essere aggiornate per corrispondere ai bisogni reali del paese e contenere nell'organismo giuridico dello Stato tutte le forze reali del popolo»⁴⁵⁵. Occorre però precisare che la riforma della costituzione non si legittima per Gentile una volta che l'"organismo giuridico dello Stato" avrà compiutamente incluso "tutte le forze reali del popolo". Tra il momento *presupposto* essere costituito della irreformabilità della costituzione e il momento *posto* essere costituito dell'avvenuta riforma non c'è differenza: sono entrambi volontà già voluta. Tra i due momenti già voluti Gentile introduce un terzo elemento, che esprime la struttura temporale della permanenza dell'inizio o del volere concreto. Infatti, ciò che apre la produttività della forma è una «fede monarchica, fede lealmente conservatrice, ma fede anche coraggiosamente costruttrice»⁴⁵⁶. Nel contesto di un'accezione rigorosamente teorica e giuridica di sovranità, la Commissione si porrebbe immediatamente nell'arco dell'incostituzionalità nel proporsi di produrre visibilmente ciò che non può essere scritto in nessuno Statuto, ovvero *l'atto di riapertura della forma*. La *fede creatrice*, pertanto, non può che avvenire su un piano incostituzionale per il giurista, che è però "costituzionale" per Gentile, in quanto fin dall'inizio la costituzione è nata come "incostituzionale". Ciò che è legittimo per Gentile non è la carta costituzionale concessa ed esauritasi nel già voluto, bensì *l'atto* inteso quale luogo in cui si dà una presenza-assenza della costituzione: una sovranità incompiuta che rapporta *al di qua e al di là del* giuridico "re" e "popolo".

La dialettica gentiliana tra compiutezza e incompiutezza della sovranità, nonché il riferimento all'atto etico che buca da dentro il diritto, si avvicina alla dialettica tra invisibile e visibile che Schmitt scorge nella struttura della rappresentazione, nonché all'elemento della fede che il giurista di Plettemberg individua nel cristallo hobbesiano. Com'è noto, Schmitt sostiene che «i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»⁴⁵⁷. La critica più accorta ha mostrato che il processo di secolarizzazione dalla Chiesa allo Stato non comporta in

⁴⁵⁵ *Ivi*, p. 181.

⁴⁵⁶ *Ivi*, p. 171.

⁴⁵⁷ C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität* (1922), Dunker & Humblot, München-Leipzig, 1934²; trad. it., *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 61.

Schmitt un passaggio semplice dalla trascendenza all'immanenza⁴⁵⁸, ma indica piuttosto che proprio nel punto in cui il politico azzarda una totale immanentizzazione come Stato, anche si afferma un elemento di trascendenza all'interno dello Stato, «implicato dalla politica per il suo stesso porsi»⁴⁵⁹. Senza il trascendimento del piano empirico e il riferimento all'idea, la politica risulta impensabile, tanto che anche un autore quale Hobbes che si propone di schiacciare il *Leviatano* in aderenza all'individuo empirico, non può non riferirsi alla trascendenza del rappresentante per pensare l'unità politica. A realizzare l'unità, ovvero la verità politica, «è chiamata una *potestas directa* che – a differenza di una *potestas indirecta* – consiste nell'attuazione del comando, ottiene ubbidienza e può difendere chi le ubbidisce»⁴⁶⁰. In riferimento ad rapporto tra comando e ubbidienza che non è dato immediatamente, perché immediata non è l'unità, Schmitt apre il cristallo di Hobbes verso la fede e la trascendenza: «La verità secondo cui *Gesù è il Cristo* che Hobbes ha proclamato così spesso e così palesemente come propria fede e convinzione, è una verità della fede pubblica, della *public reason* e del culto pubblico al quale il cittadino prende parte»⁴⁶¹.

Cogliendo la *presenza* dell'atto etico e della fede all'interno del diritto e della sovranità, anche Gentile apre il giuridico all'*assenza*, alla trascendenza⁴⁶², e quindi apre il cristallo hobbesiano nel lato superiore⁴⁶³. Tuttavia Gentile fa compiere al cristallo un movimento ulteriore, che non si trova e non può trovarsi in Schmitt, in ragione della natura e dell'oggetto della “fede” schmittiana, espressa, in modo non solo suggestivo, nella rappresentazione che il giurista tedesco fornisce di sé negli anni della prigionia: «Io sono l'ultimo, consapevole rappresentante dello *ius publicum Europaeum*»⁴⁶⁴. E' in riferimento a tale professione di fede che a nostro avviso va spiegata la chiusura del cristallo verso la parte inferiore, che Schmitt definisce «bisogni materiali del singolo»⁴⁶⁵, i quali, che data la loro *pluralità*, non possono non scontrarsi con l'*unità* presupposta

⁴⁵⁸ Cfr. M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia, 1990, tutto il lavoro ma spec. p. 183 e p. 436; G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, cit., p. 183. Sul rapporto fra trascendenza ed immanenza nel cuore del cristallo, cfr. L. Papini, *Ecumene e decisione. Teologia politica e critica della modernità in Carl Schmitt*, pref. di M. Kaufmann, Name, Firenze, 2004, pp. 159-175.

⁴⁵⁹ G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, cit., p. 175.

⁴⁶⁰ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, cit., p. 121, (trad. it., p. 151).

⁴⁶¹ *Ivi*, p. 122, (trad. it., p. 150).

⁴⁶² A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., p. 233, legge invece l'attualismo come «laicizzazione», o secolarizzazione, «della veduta storica della filosofia come processo verso l'immanenza radicale».

⁴⁶³ L'idea di individuare un cristallo anche in Gentile è di F. Petrillo, *Diritto e volontà dello Stato nel pensiero di Giovanni Gentile*, cit., pp. 21-27 e pp. 141-149, il quale riprende l'idea di A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., pp. 195-220, di collocare il pensiero di Gentile all'interno dell'immanentizzazione del cattolicesimo attuata dalla nozione di poligonìa di Gioberti, secondo cui «il cattolicesimo dee avere un lato obiettivo, che risponda a ogni qualità subiettiva. Vi sono però tanti cattolicesimi quanti gli spiriti umani» (V. Gioberti, *Riforma cattolica* (1856), ed. di G. Balsamo-Crivelli, con intr. di G. Gentile, Vallecchi, Firenze, 1924, p. 123).

⁴⁶⁴ C. Schmitt, *Ex captivitate salus: Erfahrungen der Zeit 1945-1947*, Greven Verlag, Koeln, 1950; trad. it., C. Mainoldi (rev. F. Volpi), con saggio di F. Mercadante Adelphi, Milano, 1987, p. 78.

⁴⁶⁵ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, cit., p. 121, (trad. it., p. 151).

dello Stato ridotto a diritto pubblico⁴⁶⁶. La fede di Gentile percorre in tutta la sua profondità storica la linea critica della forma politica, includendo una differenza al proprio interno che si apre quale fede produttrice di *societas*, tanto verso il monarca quanto verso il popolo e il singolo. Abbiamo già avuto modo di sottolineare che anche in Gentile si dà una messa in forma, ossia una rappresentazione, un'attività creatrice senza la quale il politico non si pone. Tuttavia, la rappresentazione gentiliana è auto-rappresentazione nella misura in cui il puntello produttivo non è né nel monarca né nel popolo, ossia nei due lati opposti della forma, bensì all'interno della forma in quanto società. A nostro avviso il cristallo di Gentile non solo non si chiude a poligono⁴⁶⁷, ma, oltre ad aprirsi verso l'alto, si apre anche verso il basso. La sovranità consiste per Gentile nella prassi *in interiore* dello Stato, perciò se il rapporto di fede e riconoscimento tra re e popolo apre verso l'alto il cristallo, allo stesso tempo lo ri-attraversa fino a sconfinare nel suo lato opposto: l'idea inerisce anche al "sistema dei bisogni".

3.4. Atto e idea della rappresentanza del lavoro

Nel discorso inaugurale della Commissione, Gentile si propone di rintracciare un'ulteriore *continuum* tra il 1948 e il 1924: oltre la riapertura della forma politica, si tratta di rendere attuale anche l'ipotesi che nelle sedute successive a quella del 3 febbraio del '48 si era avanzata in merito ad una rappresentanza corporativa⁴⁶⁸. Alla fede del re verso il popolo si affianca quindi la fede verso una società associata in gruppi di interesse, i quali, nella misura in cui nulla per Gentile trascende la forma politica, esercitano fede e riconoscimento pratico nel "monarca", vale a dire nel realtà situata in cui l'interesse si esplica. E' proprio nel buco che si crea anche alla base del cristallo, che Gentile, prima negli scritti sulle riforme costituzionali, poi in *Genesi e struttura della società*

⁴⁶⁶ Sulla riluttanza di Schmitt a congedarsi dall'unità dello Stato e quindi a concepire lo Stato nella sua storicità, cfr. G. Miglio, *Schmitt, in La politica oltre lo Stato*, a cura di G. Duso, Arsenale Cooperativa, Venezia, 1981, pp. 41-47.

⁴⁶⁷ Invece F. Petrillo, *Diritto e volontà dello Stato nel pensiero di Giovanni Gentile*, cit., p. 147 sostiene che «la sola vera differenza fondamentale tra il decisionismo e l'attualismo» è data «dalla sussistenza di un *lato della trascendenza*, che chiude la *poligonale attualista*, andando a rappresentare, nel sistema gentiliano, la coincidenza tra *politico e statuale*, e dall'insussistenza di un *lato* che chiuda la *poligonale decisionista*, che sta a rappresentare lo sforzo schmittiano di tenere distinto il *politico* dallo *statale*». Il discrimine sta, evidentemente, sul fatto di cosa si intenda per statale in Gentile.

⁴⁶⁸ «Noterò soltanto un particolare. Nella stessa seduta del 7 febbraio il conte De La Tour parlò del "sistema d'introdurre nelle Camere persone che rappresentassero interessi speciali e corporazioni, come le università, il commercio, il clero, ecc." e citò l'Inghilterra, dove le corporazioni mandavano delegati in Parlamento. E che fu risposto? Il conte Sclopis osservò che l'esempio inglese non era da seguire perché in Piemonte non c'erano di queste corporazioni. Riconoscevano così gli stessi autori dello Statuto, che quando queste corporazioni per avventura fossero sorte, avrebbero dovuto avere la loro voce nel Parlamento», G. Gentile, *Riforme costituzionali*, cit., p. 178.

coglie il problema politico del corporativismo, del sindacalismo e di una rappresentanza del lavoro e di interessi plurali, che la concettualità schmittiana non può cogliere⁴⁶⁹.

Gentile sostiene che nella società italiana si sta affermando «un movimento sociale»⁴⁷⁰, che si pone contro lo Stato a seguito dell'incapacità del parlamentarismo di includere le determinazioni reali del popolo nel contesto della rappresentanza politica. A tal proposito, Gentile accusa anche il «socialismo parlamentare e riformista»⁴⁷¹, di aver attuato una vera e propria «falsificazione del grande movimento proletario»⁴⁷². Gentile individua invece nel sindacalismo «uno di quei fatti grandiosi a carattere universale e necessario»⁴⁷³, rispetto a cui l'opinione politica, «la cultura di ciascuno»⁴⁷⁴, deve passare in secondo piano. Egli concepisce il sindacalismo non in riferimento alla problematica del contratto giuridico di lavoro⁴⁷⁵, bensì come il movimento che rende visibili dall'interno, senza cioè la proiezione parlamentare, gli interessi determinati, che emergono in ragione di quella «prassi della società», che Gentile ha scoperto nello studio giovanile su Marx. La società è per Gentile la rete originaria in cui l'uomo vive, rendendo perciò l'uomo un essere sociale. L'originario della società, tuttavia, non è qualcosa di statico. Infatti, da un lato l'uomo è sociale perché viene agito dalla società, subendo la sua prassi, ma, allo stesso tempo, non potendosi dare un individuo isolato quale soggetto che subisce la società, chi subisce è ancora l'uomo sociale, il quale, pertanto, anche esercita e soggettiva la società attraverso l'attuazione di bisogni ed interessi sociali determinati e non individualistici. In questo senso la prassi si rovescia, si spinge già oltre il mero interesse sensibile-economico dell'individuo. Se la prassi per essere tale non può essere esaurita dall'attività sensitiva, dal bisogno *economico*, ma richiede un'eccedenza che tuttavia non è altra dalla prassi, dato che è la prassi a rovesciarsi, l'*idea* si pone come il *politico* della prassi, la *prassi del politico*, ciò che già all'interno supera l'economico come mero interesse particolare.

Nella relazione del '24, Gentile sostiene che la «fede proletaria verso l'internazionalismo»⁴⁷⁶ e ciò che cinque anni dopo chiamerà «lotta di classe»⁴⁷⁷ non riescono a costituire il piano su cui il

⁴⁶⁹ Riguardo al rapporto tra unità politica e pluralità in Schmitt, A. Scalone, *Rappresentanza politica e rappresentanza degli interessi*, cit., p. 45 scrive: «se nel nesso rappresentazione/unità politica si compendia l'essenza dello Stato, da esso risulta radicalmente ed *ab origine* estranea la pretesa dei partiti e delle organizzazioni d'interesse di farsi valere politicamente in quanto tali, ovvero in quanto parti».

⁴⁷⁰ G. Gentile, *Riforme costituzionali*, cit., p. 182.

⁴⁷¹ *Ibid.*

⁴⁷² *Ibid.*

⁴⁷³ *Ibid.*

⁴⁷⁴ *Ibid.*

⁴⁷⁵ Per una ricostruzione del rapporto tra sindacalismo e rappresentanza in Italia cfr. C. Vano, *Riflessione giuridica e relazioni industriali fra Otto e Novecento: alle origini del contratto collettivo di lavoro*, in *I giuristi e la crisi dello Stato liberale in Italia fra Otto e Novecento*, cit., pp. 127-156 e G. Gozzi, *Rappresentanza politica e rappresentanza degli interessi nella riflessione giuridica e politica fra Ottocento e Novecento*, in *Ivi*, pp. 235-257. Cfr. anche F. Lanchester, *Momenti e figure del diritto costituzionale in Italia e in Germania*, Giuffrè, Milano, 1994, pp. 93-100.

⁴⁷⁶ G. Gentile, *Riforme costituzionali*, cit., p. 182.

⁴⁷⁷ G. Gentile, *Politica ed economia e il Consiglio nazionale delle Corporazioni*, cit., p. 439.

sindacalismo possa ricadere nel concreto ed individua tale piano nel «sentimento della Patria»⁴⁷⁸. Inoltre, egli definisce il sindacalismo appena incluso nel quadro del sentimento patriottico come «corporazioni»⁴⁷⁹. Le società accorpate pongono «dinanzi ai poteri dello Stato» non più l'individui, ma «il reale cittadino»⁴⁸⁰. Gli individui, infatti, si trovano «raggruppati, accomunati e quindi promossi a una superiore potenza economica, morale e intellettuale, dalle leggi stesse inerenti alla loro sociale attività»⁴⁸¹. Le corporazioni, pertanto, esprimono una legge già al proprio interno, tale da evidenziare «la società civile reale»⁴⁸², associata anche sul piano economico, ove invece, secondo Gentile, il liberalismo presuppone un'assenza di vincoli, sul fatto epistemico di una scienza economica astratta. Di conseguenza, «il sistema rappresentativo», fondato sul rapporto tra individuo-elettore e rappresentante-eletto dovrebbe «svolgersi e adattarsi a questa nuova realtà, i cui lineamenti non saranno ancora definitivi, (che cosa è definitivo nella storia?), ma già si scorgono nettamente, e costituiscono il maggior problema politico di oggi»⁴⁸³.

In riferimento ai passi sopra riportati, emergono due questioni: in primo luogo il rapporto tra sindacalismo e corporazione, alla luce del patriottismo, che costituisce il problema dell'*idea politica*, ovvero il piano meta-economico ed etico su cui fare ricadere la realtà associata; in secondo luogo il rapporto tra il sistema rappresentativo liberale che assume a base della società l'individuo e la società attraversata da corpi, e che tuttavia è e non è ancora associata e ben definita, e che costituisce appunto il problema dell'*atto politico* che dà vita ad una nuova rappresentanza⁴⁸⁴. Il problema filosofico-politico di Gentile si colloca nel luogo in cui da un lato occorre trascendere la rappresentanza di fatto (liberale), ma dall'altro non è nemmeno possibile registrare empiricamente una rappresentanza di diritto (corporativa), in quanto essa non è ancora pienamente presente. Inoltre, proprio perché la rappresentanza corporativa emerge come idea politica, l'atto che la "traduce" deve gioco forza trascendere il piano giuridico, tanto di una rappresentanza liberale che di fatto la nega quanto di una corporativa che la rispecchierebbe come fosse un fatto presente, e porsi

⁴⁷⁸ G. Gentile, *Riforme costituzionali*, cit., pp. 182-183.

⁴⁷⁹ *Ivi*, p. 183.

⁴⁸⁰ *Ibid.*

⁴⁸¹ *Ibid.*

⁴⁸² *Ibid.*

⁴⁸³ *Ivi*, p. 184.

⁴⁸⁴ Dalla nostra prospettiva, la questione dell'adesione di Gentile al fascismo sta tutta qui, nel senso che Gentile vede nel fascismo e in Mussolini una *volontà politica* che si differenzia dalla forma giuridica e che possa attuare anzitutto la rappresentanza corporativa; e vede nell'idea di patria che il fascismo presenta, e che egli collabora a costruire, un'*idea politica* su cui far ricadere il sindacalismo, oltre l'interesse immediatamente economico a cui secondo Gentile l'internazionalismo proletario si fermerebbe. Si tratta evidentemente del fascismo di Gentile, ed è il filosofo siciliano stesso a precisare che nell'affrontare la questione di cosa sia il fascismo, egli non avanza alcuna pretesa oggettivistico-fondativa, trattandosi appunto del «mio fascismo» (G. Gentile, *Che cos'è il fascismo*, cit., p. 8. Su questo punto cfr. G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, cit., pp. 13-16)

quindi come atto politico. Dobbiamo quindi vedere come Gentile declina il rapporto tra *atto politico* ed *idea politica*⁴⁸⁵ in riferimento al problema della rappresentanza del lavoro.

Negli scritti sulle riforme costituzionali, Gentile solleva un problema circa le relazioni tra potere esecutivo e potere legislativo. Attraverso una breve disamina storica sui tentativi verificatosi nella storia costituzionale italiana di svincolare l'esecutivo dalla Camera popolare⁴⁸⁶, e facendosi voce della proposta conclusiva della Commissione⁴⁸⁷, Gentile si propone di mostrare che la legittimazione dell'esecutivo da parte del legislativo, e quindi da parte del popolo rappresentato dal legislativo, non conferisce all'esecutivo una propria *azione politica*, dal momento che esso si limiterebbe a rispecchiare il volere sovrano del popolo. Gentile nota che essendo l'esecutivo l'organo che governa in riferimento a questioni particolari, esso deve ricorrere sempre più spesso «all'uso per necessità invalso del decreto legge»⁴⁸⁸, non potendo ottenere la così detta «fiducia delle camere»⁴⁸⁹ su contenuti determinati e differenziati. In questo modo si crea ad avviso di Gentile una vera e propria «servitù» e «muta contraddizione»⁴⁹⁰ tra Ministro e Deputati: da un lato l'esecutivo non può intervenire nel concreto perché riceve una legittimazione formale, che lo vincola ad eseguire il volere indistinto di tutto il popolo; dall'altro, dovendo agire su contenuti reali, esso diviene arbitrario per l'impiego del decreto-legge che si svincola dalla procedura parlamentare – la sola legittimata dal popolo –, determinando così uno stato di eccezione permanente⁴⁹¹. L'organismo costituzionale allo stesso tempo provoca e subisce la doppia situazione di neutralizzare l'atto politico del governo e di contraddire il principio della sovranità popolare: esso diviene quindi «paralizzato insomma e screditato»⁴⁹².

Al fine di mantenere la «continuità e produttività dell'azione governativa»⁴⁹³, Gentile considera essenziale rendere l'esecutivo indipendente dal legislativo e ricondurre la sua legittimità alla «diretta emanazione della sovranità del Re»⁴⁹⁴. In concomitanza con tale mossa, Gentile ritiene di conferire all'azione del governo la propria produttività, di restituire al «*potere supremo, per sua natura essenzialmente esecutivo*»⁴⁹⁵, quell'attività politica che invece il vincolo alla Camera

⁴⁸⁵ Sul nesso originario tra politica e idea a partire da Platone, cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, cit., pp. 40-54.

⁴⁸⁶ Cfr. G. Gentile, *Riforme costituzionali*, pp. 171-175.

⁴⁸⁷ Cfr. *ivi* pp. 205-206.

⁴⁸⁸ *Ivi*, p. 72.

⁴⁸⁹ *Ibid.*

⁴⁹⁰ *Ivi*, p. 73.

⁴⁹¹ La comprensione gentilaiana dell'aporia tra impiego del decreto legge e procedura parlamentare impostata sulla divisione dei poteri, non può che far venire in mente G. Agambem, *Stato di eccezione*, Boringhieri, Torino, 2003, p. 28, quando, in merito alla situazione contemporanea evidenzia, che «il principio democratico della divisione dei poteri è oggi venuto meno e che il potere esecutivo ha di fatto assorbito, almeno in parte, il potere legislativo».

⁴⁹² G. Gentile, *Riforme costituzionali*, cit., p. 72, corsivo nostro.

⁴⁹³ *Ivi*, p. 173.

⁴⁹⁴ *Ivi*, p. 205.

⁴⁹⁵ *Ivi*, p. 206, corsivo nostro.

manterrebbe nella sua neutralità. Una volta svincolato l'esecutivo dal legislativo, le camere non verrebbero esautorare di funzioni, ma diverrebbero organi «integrativi della sovranità»⁴⁹⁶, nella quali, attraverso una rappresentanza corporativa, risiederebbero i delegati di differenti gruppi di interesse. L'esecutivo, avendo nel re e non nella camera e quindi nella volontà indistinta del popolo, chi lo legittima, ad avviso di Gentile «si limita, definisce ed accerta, e quindi si controlla e si rende effettivamente responsabile»⁴⁹⁷. L'esecutivo perderebbe quindi il carattere di irresponsabilità e arbitrarietà, derivante dalla natura contraddittoria nel rapporto col legislativo, vale a dire del rapporto tra il volere di tutti che legittima l'esecuzione e la volontà particolare dell'esecuzione stessa. E' quindi nella comprensione di tale aporia che Gentile colloca l'emancipazione dell'esecutivo dal legislativo, in modo da conferire al primo una dimensione politica e di attivare nel secondo una rappresentanza corporativa che non fa leva sul dualismo individuo-Stato, di cui la particolarità dell'esecutivo e la generalità del legislativo è risultato e causa.

Occorre evidenziare che se il tentativo di Gentile è quello di conferire responsabilità all'esecutivo per rendere determinata, “continua e produttiva” la sua azione, vincolare la sua legittimità al re ripristina per via indiretta una forma di legittimazione che rende politicamente irresponsabile l'azione dell'esecutivo. La difficoltà emerge in quanto Gentile qui si trova ad affrontare il problema del rapporto politico sul piano di uno schema di articolazione dei poteri dello Stato, in cui cioè il politico viene sempre neutralizzato dall'assetto giuridico costituito. Se in precedenza abbiamo visto che il monarca di Gentile attua una sovranità concreta in quanto pratica, declinandosi su un altro piano rispetto al “passato” e alla volontà già voluta del “giuridico”, qui il re che legittima l'esecutivo assume invece il carattere di sovrano teorico ed empirico. E' Gentile stesso ad essere consapevole del problema, nel momento in cui, smettendo i panni del tecnico e rivestendo quelli del filosofo sostiene: «tutto ciò non basta. I poteri dello Stato non sono lo Stato»⁴⁹⁸. Inoltre, sul piano dei poteri dello Stato – del logo astratto – Gentile fa perdere di concretezza anche la rappresentanza corporativa, riducendola alla «presa di contatto dello Stato con le forze produttive nazionali»⁴⁹⁹, presupponendo cioè l'unità giuridica dello Stato alle corporazioni. A nostro avviso, il rapporto tra atto politico e corporazione viene declinato da Gentile anche e soprattutto nella sfera del volere concreto.

⁴⁹⁶ *Ibid.*

⁴⁹⁷ *Ibid.*

⁴⁹⁸ *Ibid.*

⁴⁹⁹ *Ibid.* E' solo dando per assodato che Gentile declini il rapporto tra politico e corporativismo con le sole lenti della volontà già voluta che G. M. Barbuto, *Nichilismo e Stato totalitario. Libertà e autorità nel pensiero di Giovanni Gentile e Giuseppe Rensi*, cit., p. 29 può sostenere: «il filosofo aderiva, piuttosto, a chi, contemplando lo Stato come totalità, valutava il corporativismo quale occasione per ribadire la sua unicità sovrana».

La questione dell'elemento attivo del corpo politico era stata affondata da Gentile già nei *Fondamenti della filosofia del diritto*. Egli scrive: «Chi dice società, dice *autorità*, volontà superiore che disciplini le volontà associate, unificandole in una legge comune. Il corpo politico, lo Stato, come popolo o insieme dei cittadini è, agli occhi del Rousseau, qualche cosa di passivo. La forza, l'attività sua è nel *sovrano*»⁵⁰⁰. Prima di vedere se il riferimento a Rousseau da parte di Gentile circa la questione del sovrano possa essere considerato legittimo, risulta indispensabile richiamare quanto Gentile scrive in merito alla società nelle due pagine che precedono il passo sopra citato.

Gentile sostiene che lo spirito umano esprime il proprio carattere di assolutezza e universalità in quanto è sociale. A tal proposito, egli muove una critica alla legge universale del diritto di Kant, sostenendo che il libero accordo «non è il carattere proprio della società giuridica, ma di ogni società, perché è il carattere della vita dello spirito nella sua individualità»⁵⁰¹. Qualsiasi «nucleo sociale» si prenda ad esempio, quale l'amicizia, la famiglia, la scuola, lo Stato, la Chiesa, «la realtà che in esso si realizza è una sostanza spirituale, intellegibile soltanto come processo: mai è, e sempre è»⁵⁰². La dinamica dialettica della società costituisce per Gentile la sua universalità, nel senso che quando si arrestasse essa darebbe luogo ad una impossibilità: «Una società che unifichi il vario spirituale, senza lasciare più traccia di varietà, è una società che si disfà interiormente e perde ogni vigore spirituale. Anzi, a rigore, è già morta»⁵⁰³. Persino Robinson Crusoe, *presupposto* come privo di relazione su un'isola, attua l'universalità della *societas* prima di incontrare Venerdì, non perché l'individuo sia universale in quanto tale, ma appunto perché l'individuo è impensabile: Crusoe è stato *posto*, prelevato e astratto dall'universalità della *societas*, da cui, proprio perché essa è universale, non può nel concreto astrarre. L'incontro con Venerdì non si attua tramite un contratto, sul presupposto che la *societas* sia morta, ma, senza necessità del contratto, rientra nell'universalità sociale dello spirito umano. La società, dunque, «se empiricamente è l'accordo degli individui, speculativamente è la *realtà del volere nel suo processo*»⁵⁰⁴, il quale, in quanto processo, non può essere unificato nell'unico volere che invece risulterebbe da un contratto sociale che presuppone e perciò pone una società morta: l'individuo. Sappiamo già che Gentile definisce tale dinamica società o Stato *in interiore homine*, che differisce dalla società *inter homines* in quanto mostra l'impossibilità di dedurre l'unità dal molteplice e di produrre il molteplice dall'unità. Per *strutturare*

⁵⁰⁰ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 76. Per due letture di segno opposto sulla questione dell'autorità in Gentile, cfr. G. M. Barbuto, *Nichilismo e Stato totalitario. Libertà e autorità nel pensiero di Giovanni Gentile e Giuseppe Rensi*, cit., pp. 9-22 e pp. 113-124; H. A. Cavallera, *Ethos, eros, thanatos*, cit., pp. 99-106.

⁵⁰¹ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 74.

⁵⁰² *Ibid.*

⁵⁰³ *Ibid.*

⁵⁰⁴ *Ivi*, p. 75.

l'universalità e innegabilità della *societas*, Gentile parla di «un uomo solo»⁵⁰⁵, che ha un solo interesse e unifica a se tutti gli altri interessi: mantenere in atto l'interesse sociale, il «continuo incremento e svolgimento»⁵⁰⁶ dell'interesse particolare in universale. L'«uomo solo» gentiliano costituisce allora l'immagine per significare il movimento stesso della società nell'uomo e dell'uomo nella società.

E' in riferimento all'«uomo solo» che Gentile trae spunto per introdurre la questione del sovrano rousseauiano: «A quest'uomo pensava in fondo il Rousseau quando determinava l'essenza del patto implicito in ogni costituzione sociale»⁵⁰⁷. Gentile cita di seguito il celebre passo del *Contratto sociale* in cui il filosofo ginevrino fa compiere il movimento di costituzione della volontà generale: «Ciascuno di noi mette in comune la propria persona e ogni proprio potere sotto la suprema direzione della volontà generale; e noi in quanto corpo politico riceviamo ciascun membro come parte indivisibile del tutto»⁵⁰⁸. Nonostante Gentile si appoggi a Rousseau, a nostro avviso si dà una profonda differenza tra questi due autori circa lo statuto dell'«uomo solo» e del «sovrano», a partire anzitutto dall'intento epistemico, e di conseguenza per gli effetti pratici che esso determina⁵⁰⁹.

Il filosofo ginevrino scrive chiaramente che «il problema fondamentale di cui il contratto sociale dà la soluzione» è «trovare una forma di associazione che con tutta la forza comune difenda e protegga le persone e i beni di ogni associato, e mediante la quale ciascuno, unendosi a tutti, obbedisca tuttavia soltanto a se stesso, e resti non meno libero di prima»⁵¹⁰. La teoria del contratto esprime in Rousseau l'atto di alienazione totale del «proprio», che dovrebbe, successivamente – ché, se non vi fosse successione, il patto sarebbe inutile – ricollocare il «proprio» in ciascuno e allo stesso tempo in comune con ciascun altro in termini altrettanto assoluti, rendendo ciascuno «non meno libero» della situazione che precede il patto. In tal modo, dall'uomo particolare si passerebbe all'uomo universale, ovvero al corpo politico. In questo senso Gentile sostiene che Rousseau pensava ad un uomo solo. Tuttavia, mentre in Gentile l'«uomo solo» non è oggetto di una teoria contrattuale, non viene cioè costituito essendo la *societas* in atto e universale, in Rousseau si sente

⁵⁰⁵ *Ivi*, p. 76.

⁵⁰⁶ *Ibid.*

⁵⁰⁷ *Ibid.*

⁵⁰⁸ J. J. Rousseau, *Du contrat social*, cit., I, 6, pp. 522-533 (trad. it., p. 80).

⁵⁰⁹ Al contrario, A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., p. 341 sostiene che queste pagine dei *Fondamenti della filosofia del diritto* costituiscono «il primo testo in cui l'idea di quella nuova realtà politica che è il totalitarismo viene enunciata, e naturalmente proposta in senso positivo; e non è un caso che nella nota si ricordi esattamente quel passo del *Contratto sociale* in cui commentatori molto successivi hanno ravvisato il primo germe del totalitarismo». Da quanto abbiamo sopra detto circa l'«uomo solo» e da quanto diremo di seguito, dovrebbe emergere che il movimento di pensiero gentiliano si pone su un altro piano rispetto alla prospettiva di Rousseau e soprattutto ad una concezione dello Stato totalitario come volontà monolitica. Sul rapporto tra Gentile e Rousseau impostato nella direzione impressa da Del Noce, cfr. F. Petrillo, *Diritto e volontà dello Stato nel pensiero di Giovanni Gentile*, cit., pp. 46-48 e pp. 128-135.

⁵¹⁰ J. J. Rousseau, *Du contrat social*, cit., I, 6, p. 522 (trad., it., p. 79).

l'esigenza di teorizzare il movimento del contratto sociale, sul presupposto che l'uomo, seppur nato libero, sia «ovunque in catene»⁵¹¹.

Ora, se il presupposto del contratto è una libertà assoluta posta per negazione dal fatto che l'uomo sia totalmente in catene, è da dire anzitutto che il patto che istituisce la volontà generale non può non determinare un rapporto estrinseco tra i contraenti, dal momento che essi vengono presupposti privi di quella dimensione comune che solo con la volontà generale viene espressa. Infatti, si assiste in Rousseau ad una inconciliabilità di tempi: da un lato, il patto richiede un tempo di non contemporaneità, altrimenti la sua stipulazione sarebbe inutile; dall'altro, il tempo della volontà generale si esplica nella piena contemporaneità, in cui il proprio è di ciascuno e di tutti. Il filosofo ginevrino non può logicamente togliere il residuo della non-contemporaneità quale matrice genetica del patto; e se tale residuo è ciò che definisce il proprio non ancora in comune, risulta chiaro che il comune diventa impensabile, o se lo si pensa, diventa esteriore. Inoltre, quand'anche la volontà generale riuscisse a costituirsi, essa, in Rousseau, necessita pur sempre del puntello logico dell'intervento del grande Legislatore⁵¹², ossia di un elemento esterno e non contemporaneo al patto, che ripone l'aporia tra tempo comune e tempo esteriore. L'esteriorità dell'autorità si produce sul presupposto di una concezione della libertà che rende impensabile la *societas*. Così, attraverso il patto o non si dà mai *societas*, o la *societas* si dà solo per opera della volontà generale, che tuttavia, sotto l'aspetto della dinamica logica presenta al proprio interno un residuo di esteriorità, che la vincola a ciò che sta prima – l'individuo – e a ciò che sta dopo – il Legislatore, negandola come *societas*.

Gentile, dal canto suo, non pensa l'autorità sovrana come il risultato di un contratto sociale. Egli individua un'analogia tra il corpo politico e altre realtà in cui si dà il momento dell'attività che unifica e che direziona, in vista di ciò che l'autorità considera essere il bene comune: «Anche la scuola è un'associazione spirituale, e suppone il maestro che dia norma agli scolari. E la famiglia è unificata dalla volontà del padre»⁵¹³. Gentile precisa inoltre che questa autorità è presente non solo nelle situazioni sociali in cui può essere riscontrata un certa gerarchia, un non immediato e scontato convenire, ma anche nelle forme di socialità in cui il volere si afferma liberamente, quali l'amicizia. In tali rapporti liberi Gentile vede manifestarsi comunque «una volontà superiore e direttrice»⁵¹⁴, che viene legittimata non da «una forza meccanica che operi dall'esterno sulle volontà soggette, ma dalla stima (nel più largo significato del termine) ond'essa apparisce degna, e dal valore intrinseco

⁵¹¹ *Ivi*, I, 1, p. 518 (trad. it., p. 60).

⁵¹² Su questi aspetti cfr. G. Duso, *Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna*, pp. 129-133.

⁵¹³ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 76.

⁵¹⁴ *Ivi*, p. 77.

che le si attribuisce»⁵¹⁵. Risulta interessante ricordare che Santi Romani nell'*Ordinamento giuridico* cita il passo di Gentile dei *Fondamenti* in cui si fa riferimento all'amicizia, con intenti però opposti. Infatti, mentre Gentile intende mostrare che può darsi *societas* a prescindere da un «formale riconoscimento»⁵¹⁶, Romano sostiene invece che se si dà *societas* nell'amicizia è perché lì vige la struttura formale di un ordinamento giuridico⁵¹⁷.

La mossa con cui Gentile rintraccia anche nell'amicizia il momento attivo di una differenza vincola anche l'autorità e l'attività del sovrano del corpo politico al riconoscimento pratico, ad una «stima politica». Gentile si rende conto del grande problema che la pensabilità del riconoscimento politico comporta; infatti si limita a prendere ad esempio il rapporto educativo: «l'*ipse dixit* non nasce *ex-abrupto*; ma presuppone una già sicura e ben comprovata esperienza della gran familiarità del maestro cui segreti della scienza»⁵¹⁸. Proprio perché il sovrano ha maturato e diffonde esperienza, egli si colloca nel rapporto ed è sovrano in quanto non è assoluto. I tentativi di collocare il sovrano in una sfera oggettiva, per garantire la legittimità del sovrano, «sono state sempre *vane logomachie*, essendo ben chiaro che per alta che sia cotesta autorità, essa non sarà mai se non all'altezza che noi l'avremo collocata»⁵¹⁹. Allora, quando Gentile sostiene che attivo è il sovrano e passivo è il popolo, non sta collocando i due termini sul piano del dualismo tra rappresentante e rappresentato: il sovrano come «uomo solo» è infatti il movimento stesso della società. Il corpo politico esprime quindi in Gentile una *situazione pratica* nella società, universale perché in atto, ed è nel contesto di tale situazione pratica che «noi» collochiamo il «nostro» momento attivo, appunto il sovrano.

Gentile affronta la questione dell'atto politico in riferimento alla questione del corporativismo in uno scritto del 1930, intitolato *Diritto e politica*⁵²⁰, ricollegandosi allo statuto del diritto delineato nel 1916: «Il diritto, come abbiamo visto a suo luogo, è un momento astratto della volontà; nella cui effettiva attualità la forma giuridica è sempre superata e assorbita. L'attualità del volere è infatti etica. In che consiste l'eticità? Essa non è altro che la stessa forma concreta del volere, che,

⁵¹⁵ *Ibid.*

⁵¹⁶ *Ivi*, p. 76.

⁵¹⁷ Cfr. S. Romano, *L'ordinamento giuridico*, cit., p. 16, nota Sui rapporti tra Gentile e Romano, cfr. V. Frosini, *Giovanni Gentile, giurista pisano*, in *Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, a cura di S. Betti e F. Rovigotti, in collaborazione con G.E.Viola, vol I, Firenze, pp. 395-399 e V. A. Bellezza, *Individuo e impegno esistenziale-sociale nell'umanesimo gentiliano*, cit., pp. 280-298, in cui l'autore a ragione individua una differenza di fondo tra Romano e Gentile: «Il Romano, nella sua concezione empirica, pone nella "persistenza", "permanenza", "fissità", "la funzione e, quindi, l'essenza del diritto" nella vita sociale. Per la concezione storico-dialettica gentiliana, invece, la persistenza, la fissità, non è la vita e la sanità, ma la morte della società» (*Ivi*, p. 288).

⁵¹⁸ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 77.

⁵¹⁹ *Ibid.* corsivo nostro.

⁵²⁰ Questo scritto è stato incluso come ottavo capitolo nella terza edizione del 1937 dei *Fondamenti della filosofia del diritto*, cit., pp. 121-132, da qui perciò lo citeremo.

volendo, si attua come libertà: crea cioè una forma di esistenza che è spiritualità, cioè il bene, e la cui negazione è il male»⁵²¹.

Il concreto che si pone al di qua della forma giuridica e del volere già voluto, è l'eticità, il volere in atto, il quale, in quanto si riferisce al bene, non vuole un astratto volente, bensì, appunto, il concreto. La comprensione della presenza dell'atto etico nel cuore del giuridico permette a Gentile di delineare un luogo che si pone altrove dalla neutralizzazione del bene e del giusto attuata dalla concettualità politica moderna a partire da Hobbes⁵²². L'autore inglese sostiene infatti che «la legge viene fatta dal potere sovrano e tutto ciò che è fatto da tale potere è autorizzato ed ammesso da ogni singolo componente del popolo e ciò che ognuno vuole in un certo modo nessuno può dire che è ingiusto»⁵²³. In Hobbes il popolo *deve* considerare assolutamente buona e giusta la legge del sovrano, perché è il popolo stesso ad averlo istituito, sul presupposto di trovarsi inizialmente in uno stato di natura privo di dimensione politica. Proprio perché il popolo istituisce il sovrano, la legge del sovrano è anche la legge (già) voluta dal popolo; infatti, sarebbe assurdo che il popolo compisse ingiustizia verso se stesso; sarebbe assurdo che il popolo, una volta istituito il patto, rifiutasse la legge e i contenuti del patto.

Ora, per Gentile il giusto e il bene non possono essere neutralizzati dall'istituzione del sovrano, in quanto il sovrano non viene concepito da Gentile come istituito. Già nella prima edizione dei *Fondamenti* del 1916, Gentile si era riferito ad «una giustizia *in fieri*»⁵²⁴, rispetto alla quale la legge istituita non può essere definita *assolutamente* ingiusta, in quanto il già voluto è un'astrazione. La legge è sempre il prodotto di un atto etico, che viene neutralizzato non appena si consideri la legge prodotta da un volente astratto, o, all'opposto ma col medesimo effetto, di nessun volente. Gentile scrive che la legge «veramente ingiusta è quella che si abroga e non è più legge»⁵²⁵. Occorre però prestare attenzione e non fraintendere⁵²⁶. La legge abrogata è per Gentile ingiusta non perché ingiusto sia abrogarla, non perché lo Stato sia costretto a scendere a compromessi con chi lo nega, e a devitalizzare così una parte di sé. La legge abrogata è per Gentile ingiusta nella misura in cui si sottrae alla giustizia *in fieri*, diventando un fatto, e diventa un fatto abrogato in quanto ha alle proprie spalle una legge positiva che la rende tale. L'ingiustizia della legge abrogata e l'ingiustizia della legge posta. Essa è ingiusta perché si annulla come legge e in quanto si annulla trascende

⁵²¹ *Ivi*, p. 121.

⁵²² Sul problema filosofico-politico della riattivazione della domanda sul giusto all'interno oltre l'aporia della posizione hobbesiana, cfr. M. Farnesi, *Giustizia e storia. Saggio su Leo Strass*, FrancoAngeli, Milano, 2007.

⁵²³ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 563.

⁵²⁴ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 102.

⁵²⁵ *Ibid.*

⁵²⁶ V. A. Bellezza, *Individuo e impegno esistenziale-sociale nell'umanesimo gentiliano*, cit., pp. 270-277 mostra molto bene che Gentile non intende affatto sostenere che ogni legge positiva esistente è di per sé giusta, e che ingiusto sia quindi tutto ciò che non è positivo, al contrario di come legge V. Frosini, *Giovanni Gentile, giurista pisano*, cit.

assolutamente il piano dell'agire dell'uomo, il quale non può più dire nulla su una legge che diviene un fatto abrogato, allo stesso modo di come non potrebbe dire nulla in merito ad una giustizia assolutamente posta, e assolutamente altrove da quella in *fieri*. La contrapposizione giusto-ingiusto dà luogo ad un'astrazione complementare: ingiusto è sia l'assenza assoluta di legge – abrogazione – sia la presenza assoluta di legge – posizione. La legge giusta è invece il rapporto tra il giusto ideale, e Gentile a tal proposito nomina il *Critone* platonico, e il giusto fattuale e già voluto, nel senso che l'idea giusta è concreta non se astraie dal reale ma se opera dentro giusto posto, «in forza di quella legge costante e immanente, che è la stessa obbiettivazione della libertà nel suo processo»⁵²⁷. Nello scritto del 1930, il filosofo siciliano ricorda anche il celebre esempio di Antigone, che promuove la lotta della legge non scritta contro quella scritta, del *ius condendum* contro lo *ius conditum*. La legge non scritta, che pure sembrerebbe una giustizia ideale e priva di contatto col reale, ad avviso di Gentile nel concreto «preme sullo stesso sistema delle azioni giuridicamente regolate, è diritto essa stessa»⁵²⁸. E' diritto, per Gentile, in quanto atto etico concreto che, premendo sul già voluto, riattiva il volere all'interno del diritto.

L'atto che agisce al di qua del giuridico, e vuole il giusto e il bene, per Gentile esprime la politica come eticità. «La politica non è diritto, ma morale: non è astratto volere, né astratto voluto. E' volere in atto»⁵²⁹. Gentile, inoltre, come già sappiamo, definisce la politica in atto Stato, il quale non si identifica con la forma giuridica: perciò lo Stato gentiliano è etico. Lo Stato eticamente inteso, in quanto non è mera forma, si situa nel concreto del popolo, è il volere stesso del popolo nell'essere al di qua della forma giuridica, ovvero nella società in atto. A questo punto Gentile si chiede e risponde: «qual è il volere di un popolo? Non certo la somma dei voleri degli individui che lo costituiscono; bensì quel volere unico che ognuno di questi individui (pochi, molti, moltissimi) attua, come volere che valga per volere di tutti ossia il volere uno individuale come volere comune, in quanto riesce ad essere tale»⁵³⁰.

Il linguaggio qui adottato sembrerebbe introdurre Gentile in un contesto tutto hobbesiano, per cui il volere del rappresentante (volere unico) coincide col volere del rappresentato (per volere di tutti). Occorre però seguire a fondo il movimento del pensiero di Gentile. Anzitutto, il volere di pochi, molti, moltissimi, non è il volere di un'assemblea legislativa, dal momento che ci troviamo sul piano di uno Stato che, come Gentile poco sopra ci ha ricordato, non coincide con la forma giuridica. Pertanto, il volere comune non è imputabile ad un rappresentate che unifica il volere nella volontà già voluta. Il volere comune si esplica invece nella sfera che si trova al di qua dell'unità

⁵²⁷ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 102.

⁵²⁸ *Ivi*, p. 126.

⁵²⁹ *Ibid.*

⁵³⁰ *Ivi*, p. 128.

giuridica. Poco sopra il passo appena riportato, inoltre, Gentile scrive che «la sostanzialità dello Stato si esaurisce nella volontà con cui esso si attua, o dicasi pure, *in tutto quel complesso di azioni*, che sono la politica dello Stato»⁵³¹. Possiamo allora sostenere che il volere comune di Gentile nell'esercitarsi al di qua dell'unità giuridica si esercita sempre "in tutto quel complesso di azioni" che costituiscono la politica dello Stato, ossia il volere in atto del popolo come società. Proprio perché il volere comune viene collocato da Gentile nella società, esso è un volere che ha a che fare con una pluralità e un complesso di azioni, le quali, invece, verrebbero neutralizzate se il volere comune fosse collocato sul piano dell'unità giuridica, come volere di tutti, ove il volere del rappresentato non può che identificarsi con il volere del rappresentante. I pochi, molti e moltissimi come soggetto del volere comune si trovano nella società, il che significa, dal momento che la società gentiliana è prassi che si ripiega su se stessa, che il volere comune si trova differenziato all'interno dei pochi, dei molti e dei moltissimi. Ogni gruppo della società, al di là del numero che lo compone, ricerca il bene comune, che si attua certamente come volere unico, ma nella misura in cui coinvolge pochi, molti e moltissimi nella prospettiva del bene e del giusto. In quanto il volere unico è attuato nella società, esso si esplica nella pluralità di azioni, che un determinato bene comune – di pochi, molti, moltissimi – non può ridurre *ad unum*. In questo senso, se nella prospettiva della scienza politica moderna, al di là del numero il volere è sempre *volere giuridico*, già voluto e perciò ridotto ad uno; nella prospettiva di Gentile, al di là del numero, il volere è sempre *volere comune*.

In ragione della definizione di politica come eticità, Gentile può sostenere che «l'uomo politico non è di diversa pasta dell'uomo privato»⁵³². Se la politica è ricerca ed attuazione del bene comune e se il bene comune si esercita nella società, definita dal giurista sfera del privato, allora per Gentile anche il privato è uomo politico: «Ogni individuo agisce politicamente, è uomo di Stato, e reca in cuore lo Stato, è lo Stato. Ciascuno a modo suo, ma ciascuno tuttavia concorrendo in uno Stato comune, in virtù dell'universalità che è propria della stessa personalità (come lingua, storia, economia, ecc.). Lo Stato perciò non è *inter homines*, ma in *interiore homine*»⁵³³.

Proprio in virtù dell'essere in comune, Gentile osserva che se ognuno vive politicamente, è pur vero che «c'è il mediocre presuntuoso e c'è il valentuomo»⁵³⁴, c'è il "capo" e il "gregario". Al di là dell'impiego dei termini, ad avviso di Gentile l'esercizio del bene comune, nella misura in cui non è un fatto immediato e geometricamente rilevabile – che sarebbe invece la situazione della forma giuridica – comporta un movimento, una differenza all'interno dei pochi, molti e moltissimi, alla

⁵³¹ *Ibid.*

⁵³² *Ivi*, p. 129.

⁵³³ *Ibid.*

⁵³⁴ *Ibid.*

luce della quale qualcuno agisce meglio rispetto a qualcun altro. Tuttavia, trovandoci al di qua del cristallo inscalfibile del giuridico, ossia nella “prassi della società” che si rovescia su se stessa, Gentile riesce a cogliere un reciproco condizionamento tra i termini, seppur differenti, all’interno di una medesima società: «Né l’uomo politico adempie funzione fondamentale diversa se capo o gregario. Tanto dipende la volontà dell’inferiore dalla volontà del superiore, quanto questa da quella: nel senso che ciascuna deve prendere a sua propria norma l’altra; e ciascuna, a suo modo, si può dire che abbia in se stessa la norma»⁵³⁵. E’ grazie al fatto di trovarsi in una dimensione al di qua della volontà già voluta che capo e gregario possono condizionarsi reciprocamente. Sulla lama della forma giuridica ciò non è possibile, in quanto il volere del rappresentante è puntualmente il volere del rappresentato: non può darsi reciproco condizionamento se il volere è già voluto.

A questo proposito, il problema politico dell’attivazione della rappresentanza corporativa in Gentile si pone secondo una duplice logica. Il filosofo siciliano, infatti, distingue tra il «*diritto corporativo e lo Stato corporativo*»⁵³⁶. Il diritto corporativo esprime secondo Gentile il «logo astratto»⁵³⁷ del corporativismo, ovvero «un che di meccanico, che si fissa in formule che sono quello che sono, e non sono suscettibili di alcuno svolgimento»⁵³⁸. Il diritto corporativo cristallizza nella forma giuridica il corporativismo, ciò che Gentile nomina per esprimere la società in atto di accorpamento, le istanze plurali e comuni che definiscono il concreto della società. Al contrario, lo Stato corporativo indica la politica che «crea quell’elemento di questa realtà, che è il diritto»⁵³⁹. Lo Stato corporativo gentiliano costituisce il piano della società in cui senza dubbio c’è qualcuno che attua il politico – ché, altrimenti, ci si troverebbe nel già voluto – ma è corporativo proprio perché il politico si attua nella società e nelle sue azioni complesse. Lo Stato corporativo si attua e si decide in Gentile *in interiore homine*, nella coscienza comune in cui la personalità si determina, «fuori dalla quale ci può essere l’ombra, non il corpo dello Stato»⁵⁴⁰. Il “valentuomo” e il “capo” che differenziano la parte per qualificarla al meglio decidono nella parte, producendo *Stato corporativo*, volere comune. L’atto politico che attiva la realtà associata si trova nella realtà associata, sia come volontà politica che esprime alla massima intensità ciò che intende rendere visibile (capo), sia più propriamente *in interiore*, dove la realtà associata prende parte alla decisione (gregario).

La “rappresentanza” corporativa di Gentile assume spessore, in quanto, nel logo concreto, non può essere rappresentata e ingessata in una *pictura in tabula*, in un modello giuridico-costituzionale, altrimenti il volere diverrebbe non volere concreto, ma volere già voluto. Gentile concepisce quindi

⁵³⁵ *Ibid.*

⁵³⁶ *Ivi*, p. 131.

⁵³⁷ *Ivi*, p. 130

⁵³⁸ *Ibid.*

⁵³⁹ *Ibid.*

⁵⁴⁰ *Ivi*, p. 129.

la corporazione come un corpo politico aperto, attraversato dall'eccedenza costitutiva del volere concreto che impedisce alla corporazione di chiudersi in identità, di individuarsi e quindi poter essere registrata dalla prospettiva esterna del volere già voluto. Anche per Gentile la corporazione costituisce una «radice etica dello Stato»⁵⁴¹, ma essa è radice dello Stato *in interiore homine*, nella cui prospettiva interiore non è possibile riferirsi ad «interessi racchiusi»⁵⁴², in quanto l'interesse e l'«onore»⁵⁴³ etico che la corporazione garantirebbe, per chi agisce sono sempre da conquistare. Nel concreto, la corporazione è connotata dal rischio dell'agire, è «sempre *in fieri*»⁵⁴⁴, e perciò diviene politica. Infatti, se l'atto politico che produce la corporazione non può essere giuridico, ché, altrimenti, la corporazione sarebbe già voluta e già individuata, allora l'atto politico definisce la corporazione nel tempo in cui essa non viene rappresentata, ovvero in una situazione etica che precede ed eccede il giuridico, sia l'oggetto su cui questo fa presa l'individuo o la corporazione, e l'oggettivazione dello spirito politico. Il sovrano quale elemento attivo del corpo politico a cui Gentile si riferisce nel 1916 e nello scritto del 1930 opera quindi dentro la corporazione, in una sfera di interessi che non può essere identificata né col diritto pubblico dello Stato, presupponendo l'unità del quale la politicità della corporazione in quanto parte diviene impensabile, né con il diritto privato, che quel medesimo presupposto spoglia di dimensione politica. E' in virtù dell'eccedenza nella corporazione che l'*atto politico* riesce a consistere, ed è quindi in virtù di tale eccedenza che la rappresentanza corporativa si afferma quale *idea politica*.

Nella prospettiva gentiliana ciò che eccede la corporazione *corporata* esprime un movimento di interessi che il filosofo siciliano nomina sindacalismo e che, come abbiamo detto in precedenza, intende far ricadere su un piano ideale, «patriottico», e non meramente economico, a cui invece si fermerebbe la «lotta di classe» e l'«internazionalismo proletario». Si tratta allora di seguire Gentile nella declinazione di tale movimento ideale e politico, che supererebbe la sfera dell'economico. Nel contesto delle proposte costituzionali del '24-'25, Gentile sostiene che è «inconcepibile che il conflitto sindacale, che scaturisce da forze spontanee, e che è storicamente necessario e vitale, possa

⁵⁴¹ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 255, p. 206 (trad. it., p. 193).

⁵⁴² *Ivi*, § 252, p. 204 (trad. it., p. 191).

⁵⁴³ *Ivi*, § 253, p. 205 (trad. it., p. 192).

⁵⁴⁴ F. Petrillo, *Diritto e volontà dello Stato nel pensiero di Giovanni Gentile*, cit., p. 115. L'autore sostiene che la corporazione gentiliana differisce da quella hegeliana in quanto lo Stato etico di Gentile non è sintesi «che superi le antinomie, famiglia/società, società/Stato» (*Ivi*, p. 116). E' bene precisare anche in Hegel lo Stato non è una sintesi che risulta, infatti il filosofo di Stoccarda a conclusione dei paragrafi dedicati alla corporazione scrive: «nell'andamento del concetto scientifico lo stato appare come *risultato*, mentre esso si offre come *verace* fondamento. (...) Nella realtà perciò lo stato in genere è piuttosto il *primo*», G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 256, p. 207 (trad. it., p. 194). La differenza tra Gentile ed Hegel ci sembra possa essere colta solo in riferimento alla prospettiva da cui la corporazione viene assunta. Nell'ottica hegeliana essa si chiude non perché venga concepita quale nucleo identitario, quanto perché si supera in riferimento ad un punto di vista che assume lo sviluppo dello spirito oggettivo nella sua compiutezza. Nell'ottica gentiliana, invece, la corporazione rimane aperta in quanto il pensiero non la supera verso il pieno sviluppo dello spirito oggettivo, ma l'*approfondisce* nel suo essere in atto.

essere preordinato o disposto dallo Stato, onde dire sindacalismo di Stato, equivale ad una contraddizione in termini»⁵⁴⁵. Il pericolo che Gentile intravede nell'ipotesi di un sindacalismo di Stato – quale poi nei fatti si materializzò – è che il sindacato divenga obbligatorio e unico per ogni categoria, imposto da uno Stato che si dichiara sindacale e che «perciò contraddice al principio del sindacalista puro, che non riconosce nessuna forza esterna al sindacato, né può ammettere pertanto se non il sindacato spontaneo e libero»⁵⁴⁶. Gentile sostiene quindi che il sindacato non si identifica immediatamente con la corporazione, intendendo qui per corporazione un nucleo già identificato all'interno della sfera giuridica dello Stato.

Egli individua inoltre un'ulteriore eccedenza rispetto a tale accezione di corporazione. L'occasione gli è offerta dalla proposta di Ugo Spirito della «corporazione proprietaria»⁵⁴⁷, elaborata al convegno di studi sindacali e corporativi, svoltosi a Ferrara il 5-8 maggio del 1932, in cui Spirito ricevette l'accusa di bolscevismo. Gentile prende posizione in merito alla polemica innescata dall'allievo, e precisa:

«Quando l'idealista dice individuo = Stato non intende che sia un'identità immediata; perché è bensì vero che, secondo la logica idealista, non c'è individuo che sia fuori dello Stato; ma è anche vero, secondo la stessa logica, che lo Stato con cui l'individuo fa tutt'uno, esso stesso, come sostanza etica spirituale, non è nulla d'immediato. Non c'è, si realizza. E in questo processo di realizzazione dello Stato, l'individuo, propriamente parlando, non è, ma diventa Stato. L'identità di cui si parla, è essa stessa qualche cosa di reale in quanto si realizza»⁵⁴⁸.

Gentile reputa essenziale cogliere un «margine individualistico, in cui il processo corporativo deve operare»⁵⁴⁹, uno sfondo d'interessi in atto su cui la corporazione poggia e che non colma, al fine di concepire «la sostanza etica spirituale» dello Stato: «Lo Stato che inghiottisse davvero l'individuo, riuscirebbe un pallone destinato subito a sgonfiarsi»⁵⁵⁰. La proposta di Spirito di identificare lo Stato con l'individuo attraverso la corporazione proprietaria, in realtà produce l'esito opposto e speculare rispetto al problema di cui la corporazione proprietaria vuole essere soluzione.

⁵⁴⁵ G. Gentile, *Sulla riforma dello Stato*, cit., p. 16.

⁵⁴⁶ G. Gentile, *Riforme costituzionali*, cit., p. 201. Sull'esclusione dell'opzione di un sindacalismo di Stato da parte di Gentile, al contrario di quanto proponeva Rocco, e sulla scelta di Mussolini proprio per la concezione rocciana, cfr. G. Santomassimo, *La terza via fascista. Il mito del corporativismo*, Carocci, Roma, 2006, pp. 35-43. Per una ricostruzione storico-istituzionale del corporativismo nel primo novecento, cfr. L. Oranghi, *Stato e corporazione*, Giuffrè, Milano, 1984. Cfr. anche la voce redatta da L. Ornaghi, *Corporativismo* in *Dizionario del fascismo*, a cura di V. De Grazia, S. Luzzatto, vol. I, Torino, Einaudi, 2005², pp. 361-364.

⁵⁴⁷ U. Spirito, *Individuo e Stato nell'economia corporativa* (1932), in U. Spirito, *Il corporativismo*, Sansoni, Firenze, 1970, pp. 351-360. Sul corporativismo di Spirito in rapporto alla prospettiva di Gentile, cfr. L. Punzo, *La soluzione corporativa dell'attualismo di Ugo Spirito*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nappi, 1984.

⁵⁴⁸ G. Gentile, *Individuo e Stato* (1932), in G. Gentile, *Politica e cultura*, vol. II, cit., p. 76.

⁵⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁵⁰ *Ibid.*

L'errore di Spirito nasce dal modo con cui egli concepisce l'economica e l'*homo oeconomicus* di cui essa sarebbe scienza⁵⁵¹ e Gentile lo dice chiaramente nella prima parte della comunicazione letta nell'aprile del 1934 presso l'Istituto Nazionale Fascista di Cultura⁵⁵², nonostante non nomini l'allievo ed imposti invece il seguito del discorso contro la teoria crociana della politica ridotta all'utile. La polemica «contro l'*homo oeconomicus*», che è «uno dei luoghi comuni della corrente letteratura d'oggi, fascista e corporativista»⁵⁵³, ad avviso del filosofo siciliano non critica realmente «l'assunto dell'economia», anzi, formula «l'assunto stesso dell'economia»⁵⁵⁴. Infatti, dato che l'individuo astratto è effettivamente un'astrazione, esso non va fissato nell'astrazione e in un secondo momento negato e giustapposto in ciò che trascende individuo ed economia liberale – la corporazione e il corporativismo – perché, in tal modo, astrazione, individuo e concezione economica vengono ribaditi. Se l'economia e il metodo matematico fossero una semplice astrazione, sarebbe astratta ogni scienza particolare, morale o naturale. L'anatomia, ad esempio, si limiterebbe ad analizzare e sezionare, ma «s'intende bene che l'analisi dell'anatomia è accompagnata e sorretta da una integratrice *sintesi immaginativa*, che mai l'abbandona»⁵⁵⁵. Il concreto e la sintesi immaginativa vanno invece cercati all'interno dell'economia, nella scienza oggetto di critica. Proprio perché l'economia non può essere pura, essa rientra nella «volontà»⁵⁵⁶, che, nella prospettiva di Gentile, è concreta in quanto rapporto intrinseco di volente e voluto, che non può oggettivarsi nel già voluto. L'utile, allora, non potendo astrarre dal volere, rientra nell'attività etica dei bisogni concreti, che diventano astratti attraverso «un giudizio postumo»⁵⁵⁷ teso a cristallizzare il volere nel fatto. Se il problema concerne l'astrazione tra Stato e individuo, politico ed economico che la concettualità liberale provoca, l'identificazione puntuale dei termini non fa altro che ripristinare l'astrazione, in quanto rende la corporazione un nucleo identitario in cui l'individuo fa piena economia di sé e del proprio interesse, rendendo perciò la corporazione e lo Stato in cui essa si situa esclusivamente economici.

Lo Stato dell'attualismo è etico in quanto critico, ed è critico per la presenza di un margine che costituisce la «sorgente di vita economica e morale»⁵⁵⁸ dello Stato. L'«individualismo» a cui qui Gentile fa riferimento non viene considerato un'astrazione da neutralizzare: esprime invece un nucleo di vita economica e «morale», con già all'interno una propria legge etica, un volere in atto che è astratto oggettivare nel già voluto, tramite una scienza che ne ponga e ne neghi gli assunti. In

⁵⁵¹ U. Spirito, *I sofismi dell'economia pura* (1929), in U. Spirito, *Il corporativismo*, cit., pp. 21-31.

⁵⁵² G. Gentile, *Economia ed etica* (1934), in G. Gentile, *Politica e cultura*, vol. II, cit., pp. 116-138.

⁵⁵³ *Ivi*, p. 116.

⁵⁵⁴ *Ivi*, p. 117.

⁵⁵⁵ *Ibid.* Corsivo nostro.

⁵⁵⁶ *Ivi*, p. 119.

⁵⁵⁷ *Ivi*, p. 121.

⁵⁵⁸ G. Gentile, *Individuo e Stato*, cit., p. 76.

questo senso, l'individuo che eccede la corporazione ci sembra logicamente collimare con il sindacalismo che Gentile considera essere il movimento spontaneo e libero alla "base" dello Stato. Individualismo e sindacalismo rimangono in una zona da neutralizzare o identificare che è tale per la concettualità giuridica dello Stato, in cui pertanto anche Spirito ricade, ma che, nell'ottica del logo concreto di Gentile, esprime invece un "margine" dallo spessore concreto in cui lo Stato *in interiore homine* si ricolloca al di qua del momento giuridico.

Ora, nella misura in cui l'identità tra sindacato o individuo e Stato, economico e politico espressa dalla rappresentanza corporativa non è immediata, ma si realizza, essa costituisce ad avviso di Gentile l'idea dello Stato, ove per *idea* è da intendere non un ideale astratto, quanto ciò che è proprio del movimento che rapporta il *concetto* e la *realtà* dello Stato moderno, per impiegare gli elementi messi in campo da Hegel. La rappresentanza corporativa esprime allora la "patria" quale idea politica del sindacalismo, la quale, proprio per non fare ricadere il sindacalismo nell'astrazione economica prospettata dall'identità, non può essere mai oggettivata. Tuttavia, in ragione dello statuto teoretico dell'idea-atto dell'attualismo, del rapporto tra atto del pensare e politica e quindi dell'inclusione dell'idea nello spirito oggettivo, l'idea di Gentile eccede se stessa nella misura in cui si realizza e incide di sé il reale nel movimento stesso con cui trascende il reale. Questo significa che se è vero che l'idea dell'identità tra sindacato o individuo e Stato, economia e politica eccede sempre la propria realizzazione, è proprio perché l'*idea* si attua come realizzazione, vale a dire *si fa storia*, che essa eccede l'identità e pone il campo del politico. Dobbiamo quindi aprire i capitoli *Lo Stato* e *La Storia di Genesi e struttura della società*, in cui Gentile a nostro avviso affronta compiutamente tali questioni.

Nella parte conclusiva del capitolo *Lo Stato* Gentile scrive: «Il problema dello Stato oggi non è più quello di assicurare il riconoscimento del valore politico del terzo Stato – che fu il compito dello Stato liberale – ma di garantire al lavoratore e ai suoi sindacati il valore politico, che essi reclamano e che non possono ottenere finché la molteplicità dei sindacati non si componga nell'unità dello Stato»⁵⁵⁹. Poco oltre il filosofo siciliano precisa, a complicare l'idea che lo Stato sia l'esito della composizione del molteplice sindacale, che lo Stato «non è un risultato, ma il principio e la condizione della molteplicità dei sindacati»⁵⁶⁰. Lo Stato, pertanto, sembrerebbe essere tanto il principio unitario che produce il molteplice, quanto il risultato che lo ricompone in unità, tra i cui estremi il movimento sindacale si situerebbe. In *Genesi e struttura* Gentile non propone uno schiacciamento del sindacato tra i perimetri coercitivi e asfittici del poligono-Stato; anche in quest'opera, infatti, lo Stato viene concepito da Gentile quale Stato *in interiore homine*, che va oltre

⁵⁵⁹ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 64.

⁵⁶⁰ *Ibid.*

l'astrazione che si verifica nel dover dedurre l'unità politica dal molteplice o il molteplice dall'unità politica. Lo Stato gentiliano si presenta invece come il movimento stesso che si attua al proprio interno. Oltre al rapporto logico tra Stato e sindacato, Gentile presenta anche una scansione storica e traccia un breve e conciso schizzo della storia dello Stato moderno, per suffragare l'idea che "oggi" lo Stato debba "garantire al lavoratore e ai sindacati il valore politico".

Ad avviso del filosofo siciliano, il liberalismo non può essere considerato una dottrina *sub specie aeternitatis*, in quanto esprime «la soluzione di un determinato problema storico», che si è sviluppato a partire dalla società borghese e industriale del '600 sin «qua»⁵⁶¹. Gentile fa risalire la nascita «di quello che si dice lo Stato moderno»⁵⁶² nella culla dei Comuni e delle Signorie, che rompono con il feudalesimo, in quanto, mentre in questo l'autorità «scende dall'alto, per diritto divino, per grazia di Dio, come qualche cosa di natura, un che di immediato»⁵⁶³, Comuni e Signorie, invece, impostano il discorso politico e l'autorità sull'«umano operare»⁵⁶⁴. L'identificazione tra autorità e uomo diviene il principio dell'assolutismo, in cui il monarca può affermare «*Etat c'est moi*»⁵⁶⁵ e, allo stesso tempo, confinare il popolo in una somma indistinta di individui, incapaci di esprimere politicità appunto perché lo Stato, quale principio politico, è in pugno al monarca. A questo proposito Gentile osserva che il dualismo tra monarca e popolo regge finché nella sfera della società civile «non si viene rompendo cotesta indifferenza, col costituirsi di interessi di individui e di gruppi sociali che col lavoro, l'iniziativa, l'ingegno, l'operosità, ecc., vengono assomando in sé cospicue energie sociali, della cui plusvalenza e prevalenza a poco a poco diventa impossibile non tener conto. Sorge la borghesia»⁵⁶⁶. Il liberalismo si afferma politicamente, ricorda Gentile, nel contesto delle tre Rivoluzioni, inglese, americana e soprattutto francese, quando il terzo Stato trova la propria forma politica nella «rappresentanza nazionale»⁵⁶⁷. Gentile ricorda altresì che in concomitanza con lo sviluppo dell'industria nasce anche il quarto Stato, che preme sulla rappresentanza nazionale, divenuta oramai un *passato*. Pertanto: «lo Stato liberale entrò in crisi, da

⁵⁶¹ *Ivi*, p. 61.

⁵⁶² *Ibid.*

⁵⁶³ *Ibid.*

⁵⁶⁴ *Ibid.*

⁵⁶⁵ *Ivi*, p. 62.

⁵⁶⁶ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 62. In riferimento alla breve ricostruzione di Gentile sugli sviluppi interni dello Stato moderno come Stato borghese, non può che venire in mente R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogene der Bürgerlichen Welt*, Verlag Karl Alberg, Freiburg-Münche, 1959; trad. it., *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna, 1972. Occorre però precisare, come abbiamo già avvertito nell'Introduzione e come emergerà in seguito e soprattutto nel primo capitolo della Parte terza, che Gentile si propone di elevare sul piano dell'attualità presente la "rottura" che ha dato storicamente inizio allo Stato moderno, di rendere cioè contemporaneo il *punto movente* in cui lo Stato è e non è, e di non confinarlo quindi in un *passato* storico, quale può essere la seconda metà del settecento.

⁵⁶⁷ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 63.

quando cominciò a staccarsi dalla realtà socio-economica, per la cui organizzazione politica era nato. I rappresentanti non rappresentarono più nello Stato l'effettiva volontà del cittadino»⁵⁶⁸.

Torniamo ora allo statuto dei due Stati, che abbiamo visto porsi l'uno come risultato del sindacato e l'altro come principio. Lo Stato che deve assicurare il "valore" dei lavoratori esprime per Gentile lo Stato come risultato storico, ponendosi quale ultima tappa della serie dei problemi in passato risolti, a partire dalla soluzione attuata in principio dai Comuni. In tal senso, la ricostruzione storica gentiliana sembrerebbe essere viziata di storicismo: ogni contenuto proietta una propria forma, creando una successione cronologica tra Comuni, Signorie, Stato assoluto, Stato liberale e, da ultimo, Stato sindacale. Anche nei *Fondamenti della filosofia del diritto* Gentile aveva fissato la legge del rapporto tra volere concreto e volere già voluto come un susseguirsi di diritto a morale e morale a diritto, a costituire una sorta di filosofia della storia: «Ogni organismo di rapporti giuridici è come un sistema della natura, che l'attività dello spirito ha creato, e che nell'attività dell'Io tornerà a riassorbirsi, come elemento d'un ulteriore ampliamento e potenziamento del regno dello spirito. E il diritto può ben dirsi la *natura nel mondo della volontà*»⁵⁶⁹. E' bene però non sottovalutare il fatto che Gentile definisca *natura* tale legge, perché già ci dice la consapevolezza gentiliana dell'astrattezza della soluzione appena proposta. Infatti, e tornando a *Genesi e struttura*, nel punto stesso in cui Gentile fa risultare storicisticamente lo Stato nello Stato sindacale, anche sostiene che uno Stato sindacale è una contraddizione in termini. Il filosofo siciliano interrompe quindi la successione temporale della storia dello Stato moderno all'altezza della soluzione dello Stato sindacale. Ciò significa che Gentile interrompe il susseguirsi estrinseco di Stato a Stato, e se l'esteriorità si riferisce al fatto che ad ogni contenuto determinato dell'"umano operare" e quindi ad ogni interesse di parte, ad esempio quello borghese, si proietta una forma giuridica rappresentativa, ad esempio quella liberale, Gentile interrompe l'idea che il politico possa essere definito come proiezione de-finitiva dell'interesse economico, giacché, se l'interesse nasce come morale o volere concreto, nella proiezione rappresentativa esso diventa diritto o volere già voluto, mera utilità. Di più. Se tale dinamica è ciò che definisce lo Stato moderno, per cui da un lato l'interesse economico diviene unità giuridica già voluta come interesse generale e dall'altro ogni altro interesse concreto e "politico" viene neutralizzato sul presupposto che il politico si sia già compiuto nell'interesse già voluto⁵⁷⁰, allora nel punto stesso in cui lo Stato moderno dovrebbe compiersi nel rappresentare quell'"umano operare", vale a dire il *lavoro* da cui esso da principio nasce, Gentile interrompe

⁵⁶⁸ *Ibid.*

⁵⁶⁹ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 97.

⁵⁷⁰ In questo termini gentiliani ci sembra di poter tradurre quanto O. Brunner, *La 'casa come complesso' e l'antica 'economia' europea*, cit., pp. 133-164 mostra, riguardo alla modificazione concettuale dall'*oikos* degli antichi, secondo cui l'economia costituiva una sfera concreta e ricca di rapporti già politici, all'economia politica dello Stato moderno, che spolitizza e produce come privato la sfera della famiglia e della società civile.

altresì la riduzione del politico allo Stato moderno. Che lo Stato non possa esaurirsi nello Stato sindacale comporta che lo Stato non possa diventare se stesso e quindi identificarsi. In questo senso, attraverso l'impossibilità dello Stato sindacale Gentile non esclude, in modo classista, una partecipazione del sindacato alla sfera politica, tutt'altro. Proprio per rendere concreto e "politico" l'interesse, mostra l'impossibilità della teoria dello Stato moderno, come riduzione del politico a forma giuridico-economica chiusa, la quale nega l'interesse sindacale.

Lo Stato sindacale, per Gentile, è una contraddizione in termine in quanto da un lato lo *Stato* esprime il movimento universale del politico, dall'altro il sindacato è portatore sulla scena pubblica del «proprio esclusivo interesse»⁵⁷¹, che è economico nel mirare alla propria tutela, a fare economia di sé. L'interesse è «la forza»⁵⁷² del sindacato, in quanto mostra l'impensabilità di un individuo astratto. L'individuo si situa invece in una «cerchia dove tutto gli è noto, tutto *domestico* e intimo, e suo ogni dolore come ogni gioia, e la vita di cui si parla e per cui si ha interesse è la sua stessa vita»⁵⁷³. La natura "domestica" e familiare è però anche il «difetto»⁵⁷⁴ del sindacato, difetto che per Gentile è tale rispetto alla possibilità che il sindacato s'identifichi con lo Stato, l'interesse economico con l'universale politico. Il movimento sindacale si struttura necessariamente in una pluralità di altri sindacati, per la «*divisione del lavoro*»⁵⁷⁵ e delle scienze, che nella società reale fanno emergere interessi differenziati e plurimi. Abbiamo sopra ricordato l'idea gentiliana della società come prassi, in cui la socialità dell'uomo si misura nell'essere agito e nell'essere agente. La prassi della società in cui la divisione del lavoro si determina nel lato per cui l'uomo viene agito non produce *sic et simpliciter* sindacati-atomi, così come non produce meri individui. L'interesse determinato si connette invece nel «nesso cogli altri»⁵⁷⁶; il sindacato esprime interessi particolari nell'essere in relazione con altri interessi, altrettanto determinati e differenziati. Gentile vede quindi nella società una maglia in atto di interessi che da un lato sono interessi determinati, differenziati gli uni dagli altri, ma dall'altro sono connessi gli uni con gli altri, dando vita ad una prassi della società che si rovescia e quindi reinnesca il prodursi di nuovi interessi.

Lo Stato gentiliano, allora, non è né il principio né il risultato dello Stato moderno, ma il movimento che si afferma all'interno dell'astrazione che identifica puntualmente l'economico con il politico: «L'errore del vecchio liberalismo che torna sempre variamente camuffandosi a girare pel mondo come *l'ultimo figurino della politica eterna*, è l'errore stesso del sindacalismo: la concezione atomistica della società, intesa come l'accidentale coacervo e incontro di individui, che

⁵⁷¹ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 63.

⁵⁷² *Ibid.*

⁵⁷³ *Ibid.*, corsivo nostro.

⁵⁷⁴ *Ibid.*

⁵⁷⁵ *Ivi*, p. 65.

⁵⁷⁶ *Ibid.*

sono astratti individui, o di sindacati, che male presumono di esistere e male pretendono di esistere perché sono astratti»⁵⁷⁷. Nel punto in cui il sindacato diventasse Stato, ovvero forma d'identità, esso determinerebbe un'astrazione rispetto alla pluralità di sindacati ed interessi, producendoli come “un accidentale coacervo” costretto a mettersi in forma, ovvero ridursi allo Stato sindacale risultato, per essere in società. Si ricorderà l’“oggi” e il “qua” quali riferimenti temporali del problema storico che Gentile ha collocato come conclusione del processo iniziato nel '600. Il sindacalismo si equipara al liberalismo nel momento in cui fissa e identifica nelle coordinate spazio-temporali il politico, riducendolo ad interesse economico presentificato. Lo Stato sindacale non può entrare nel tempo presente ed occupare in modo esaustivo la casella dell’ “oggi” e del “qua”, rimasta vuota a seguito della crisi dello Stato liberale. Lo Stato sindacale è invece l'idea dello Stato moderno, che eccede sempre la sua realizzazione “economica”, l'identità con cui farebbe piena economia di sé.

Gentile non si limita però a declinare l'idea in termini di eccedenza del reale. L'idea, infatti, è idea-atto che si realizza, che in quanto pensiero penetra nel politico e lo realizza come eticità pensante o volere concreto. Lo Stato sindacale non deve perciò rimandare ad un tempo ideale e *futuro*, che farebbe leva sull'identità del suo *passato* per vedersi in modo certo, ma si realizza anche nel *presente*, in quanto è l'essenza dello Stato come “umano operare” a *farsi presente*, ovvero storia. Tale dinamica viene espressa chiaramente da Gentile nel capitolo intitolato *La Storia di Genesi e struttura della società*.

Il filosofo siciliano concepisce «*la Storia come storia dello Stato*»⁵⁷⁸, riprendendo l'idea dell'identità di *Weltgeschichte* e Stato avanzata nella relazione sul concetto dello Stato di Hegel presentata al congresso hegeliano di Berlino del 1931⁵⁷⁹. Nel ridurre la storia allo Stato, Gentile non teorizza la forma compiuta dello Stato totalitario, che inghiottirebbe in sé ciò che Hegel salva dalle grinfie dello Stato, appunto la *Weltgeschichte*⁵⁸⁰. In Gentile è anche la storia a ridurre a sé e a penetrare da dentro lo Stato, così che lo Stato, nel punto in cui si identifica alla storia, anche inghiotte se stesso e si definisce in questo stesso inghiottimento. La *presenza* della storia dentro lo Stato e dello Stato dentro la storia costituisce il proprio dello Stato, tale da rendere lo Stato una perenne «*autocritica*»⁵⁸¹ di sé. La negatività interna che determina «l'instabilità d'ogni assetto

⁵⁷⁷ *Ibid.* Corsivo nostro.

⁵⁷⁸ *Ivi*, p. 106.

⁵⁷⁹ Cfr. G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 117. Benché la questione del rapporto tra *Weltgeschichte* e Stato sia intimamente connessa al movimento di pensiero gentiliano che stiamo qui seguendo, vi torneremo con maggiore attenzione nella Parte terza della tesi, in cui affronteremo la questione della filosofia della storia. Nelle battute conclusive di questa Parte seconda, ci limitiamo ad aprire lo spazio logico in cui riuscire a pensare con Gentile una *politica dell'atto*, che, vedremo, si colloca all'interno della filosofia della storia così come il filosofo siciliano la concepisce.

⁵⁸⁰ Per questo genere di lettura, che salta a piè pari l'atto filosofico di Gentile, cfr. N. De Federicis, *La presenza di Hegel nella filosofia politica di Gentile e Schmitt*, cit., p. 478.

⁵⁸¹ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 108.

politico, la necessità del suo divenire», non si spiega ad avviso di Gentile per una «fatele legge esterna di decadenza che mini il destino di ogni impero più potente», ma per la legge dell'attività dello spirito, del rapporto tra atto del pensare e Stato, «che non può avere coscienza di sé senza essere insoddisfatto del proprio modo d'essere»⁵⁸². Allora, se l'identità di storia e Stato struttura lo Stato, la Storia come storia dello Stato esprime l'idea dello Stato, ciò che non è altro dallo Stato ma rende lo Stato reale e razionale. La Storia come «idea» dello Stato «sopravanza sempre il suo modo d'esistere»: è la «trascendenza»⁵⁸³ interna allo Stato. Inoltre, proprio perché l'idea dello Stato è Storia, vale a dire atto in cui lo Stato *eccede* se stesso *realizzandosi*, e dato che la realizzazione dello Stato emerge quale “umano operare” che spinge lo Stato verso l'idea della sua compiuta realizzazione nello Stato sindacale – “dopo” le tappe “fenomenologiche” che vanno dal Comune allo Stato liberale –, il rapporto tra Storia e idea dello Stato impone di essere letto in riferimento alla questione dell'«umanesimo del lavoro»⁵⁸⁴, che Gentile introduce, appunto e non a caso, nel capitolo in cui identifica Storia e Stato.

Il filosofo siciliano ribadisce quanto aveva sostenuto nel capitolo *Lo Stato* circa l'inadeguatezza storica della rappresentanza liberale, individuando un circolo tra crisi dello Stato liberale e crisi dell'«umanesimo della cultura»⁵⁸⁵. Infatti, se lo Stato è atto del pensare e se l'autocritica spirituale dello Stato svuota lo Stato della «Rivoluzione francese», «del cittadino» e «della classe dirigente» per opera dei «moti sociali e i paralleli moti socialistici del secolo XIX»⁵⁸⁶, allora è il lavoratore ed il sindacalismo ad attuare la spiritualità dello Stato, ovvero a pensare e storicizzare lo Stato. L'affermarsi «del lavoratore nella scena della grande storia» ha modificato lo statuto del sapere, il quale, soprattutto come «intelligenza artistica e letteraria»⁵⁸⁷, non può più rimanere distinto dal lavoro, dal momento che la società è una prassi che si rovescia. Lo Stato *in interiore homine*, pertanto, che sappiano esprimere il movimento, l'auto-rappresentazione creativa dello Stato, «dev'essere, ed è, quello del lavoratore»⁵⁸⁸. In questo senso all'umanesimo della cultura subentra per Gentile l'umanesimo del lavoro.

Attraverso la comprensione dell'umanesimo del lavoro, Gentile segna senza dubbio un approfondimento all'interno del proprio pensiero, ma non riteniamo si possa parlare a tal proposito di una “svolta”⁵⁸⁹. L'umanesimo del lavoro si pone in continuità anzitutto con lo statuto teoretico

⁵⁸² *Ibid.*

⁵⁸³ *Ivi*, p. 107.

⁵⁸⁴ *Ivi*, p. 111.

⁵⁸⁵ *Ibid.*

⁵⁸⁶ *Ivi*, p. 112.

⁵⁸⁷ *Ivi*, p. 111.

⁵⁸⁸ *Ivi*, p. 112.

⁵⁸⁹ Sull'umanesimo del lavoro come “svolta” in Gentile, cfr. H. S. Harris, *La filosofia sociale di Giovanni Gentile*, cit., pp. 382-389; G. M. Pozzo, *Giovanni Gentile e l'umanesimo del lavoro*, cit., pp. 131-139. Di svolta parla anche U.

dell'attualismo, che, come logo concreto, mira a collocarsi nell'*interno* di ogni *situazione*. Questo intende esprimere Gentile attraverso la formula Io=non-Io, traducibile ora con cultura=lavoro. Inoltre, abbiamo qui mostrato che Gentile anche negli anni del fascismo comprende che la corporazione come radice etica dello Stato è attraversata da eccedenze “sindacali” ed “individuali”, aspetto che non permette di valutare il corporativismo, se è lecito esprimersi così, un «imbrigliamento delle classi sociali»⁵⁹⁰. Soprattutto, a nostro avviso l'umanesimo del lavoro non innesca una “svolta” nel pensiero gentiliano, proprio perché esso non configura «una nuova soluzione dei rapporti tra individuo e società e tra individuo e Stato»⁵⁹¹, non è cioè una proposta *doxastica*, ma si pone come la comprensione non può essere letta sul piano della disposizione d'animo e soggettiva del filosofo, ma si lega invece al rapporto tra idea e storia dello Stato.

Gentile sostiene che anche il lavoratore lavora «da uomo»⁵⁹². In che misura? In quanto lavora «con la coscienza di sé e del mondo in cui egli s'incorpora»⁵⁹³. Il ripiegamento in se stesso del lavoro, tale da renderlo *prassi*, non permette di identificare il lavoro con un *Soggetto* esclusivo del lavoro. Esso, infatti, si esplica in un contesto di relazioni e perciò si presenta come un problema sempre in atto. Gentile decompone il *Soggetto* nella società, da un lato seguendo col pensiero la divisione del lavoro, ma dall'altro ri-attivando una messa in comune all'interno della divisione medesima, la quale, nella misura in cui non è divisione assoluta, nemmeno controbilancia l'agire comune attraverso l'azione di un soggetto assoluto, rivoluzionario. A questo proposito, Gentile scrive che il lavoratore lavora dispiegando «quella stessa attività del pensiero, onde anche nell'arte, nella letteratura, nell'erudizione, nella filosofia, l'uomo via via pensando pone e risolve i problemi in cui si viene annodando e snodando la sua esistenza in atto. Lavora il contadino, lavora l'artigiano, e il maestro d'arte, lavora l'artista, il letterato, *il filosofo*»⁵⁹⁴. Il lavoratore, quindi, non è un lavoratore generico, ma si differenzia in categorie e perciò avanza «interessi peculiari» e determinati, ma sempre *in fieri* in ragione della prassi che si rovescia, e che costituiscono il problema di una «rappresentanza politica»⁵⁹⁵ corporativa.

Possiamo porre a questo punto una domanda. Che rapporto c'è tra il riferimento alla rappresentanza del lavoro presente nel capitolo *Lo Stato* di *Genesi e struttura* e il riferimento alla rappresentanza del lavoro presente nel capitolo *La storia* della medesima opera? Gentile non

Spirito, *Note sul pensiero di Giovanni Gentile*, cit., pp. 192-196, ma aggancia l'umanesimo del lavoro alla riflessione del giovane Gentile su Marx.

⁵⁹⁰ G. M. Barbuto, *Nichilismo e Stato totalitario. Libertà e autorità nel pensiero politico di Giovanni Gentile e Giuseppe Rensi*, cit., p. 26.

⁵⁹¹ G. M. Pozzo, *Corporativismo e umanesimo del lavoro*, estratto da “Rivista di Studi Corporativi”, XVIII, 1988, 1, p. 11.

⁵⁹² G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 111.

⁵⁹³ *Ibid.*

⁵⁹⁴ *Ibid.* Corsivo nostro.

⁵⁹⁵ *Ivi*, p. 113.

sembra impostare il discorso in modo diverso, trattandosi in entrambi i casi del problema politico del rapporto tra società e Stato, interesse economico e politica. In realtà la differenza emerge se facciamo compiere ai due “pensati” un movimento di pensiero, legandoli ai loro rispettivi contenitori: *Lo Stato* e *La storia*. La rappresentanza del lavoro presente nel capitolo *La storia* si pone come l’*idea* di quella presente nel capitolo intitolato *Lo Stato*. Si tratta però di un’idea che si trova aderente al rapporto tra Storia e Stato. Che la rappresentanza del lavoro abbia oltre se stessa se stessa come idea, cioè che oltre lo Stato vi sia la storicità della Stato segnata dalla rappresentanza del lavoro, comporta che ciò che eccede lo Stato, per Gentile, non è né l’idea del politico come possibilità di ridipingere la *polis*, né lo spirito assoluto come comprensione dello Stato; è invece idea-atto, ovvero storicità, per cui la rappresentanza del lavoro come *idea* di se stessa *si fa* rappresentanza del lavoro, e nel farsi eccede costitutivamente il fatto della rappresentanza. Pertanto, l’idea della rappresentanza del lavoro nell’eccedere se stessa si eccede realizzandosi, facendosi via via storia, e non riuscendo mai ad esaurirsi nella storia, rimandando al di là di sé non un altro, ma se stessa come realizzazione in atto⁵⁹⁶.

A questo livello Gentile chiude la Storia dello Stato: se la realizzazione della rappresentanza del lavoro eccede se stessa, nulla può trascendere la storia, ma è la storia che si trascende realizzandosi e non realizzandosi mai. La Storia dello Stato in quanto umanesimo del lavoro diviene allora la filosofia della Storia dello Stato, che non proietta la propria realtà oltre se stessa – in un futuro-passato – ma si attua in quanto idea nella storia presente, in atto. E’ all’interno di tale filosofia della storia, del tempo intemporale in cui lo Stato è e non è, che Gentile pensa la politica in *Genesi e struttura della società*.

⁵⁹⁶ E’ alla luce dell’intrinseco legame tra rappresentanza del lavoro e storia che possiamo allora comprendere quanto Gentile sostiene in occasione del *Discorso agli Italiani* pronunciato il 24 giugno 1943, a prescindere dal contesto storico in cui il discorso si colloca: «chi parla oggi di comunismo in Italia è un corporativista impaziente», G. Gentile, *Discorso agli italiani* (1943), in G. Gentile, *Politica e cultura*, vol II, cit., p. 196. Sul punto, cfr. U. Spirito, *Giovanni Gentile*, cit., p. 192-195.

PARTE TERZA

La filosofia della storia e la politica

Capitolo 1. Storia e politica

1.1. La critica dell'attualismo al passato

Per comprendere la portata filosofico-politica della critica di Gentile alla soluzione hegeliana circa il rapporto tra Stato e *Weltgeschichte*, quindi per cogliere l'identificazione di Storia e Stato avanzata dall'attualismo e la prospettiva politica che essa apre in *Genesi e Struttura della società*, è necessario soffermarsi sul concetto gentiliano di storia e di filosofia della storia, che Gentile imposta attraverso una critica radicale al *passato*. A nostro avviso è solo seguendo la critica teoretica di Gentile al *passato*, che riesce ad emergere il senso della storicità dello Stato *in interiore homine*, il suo collassare in se stesso in forma filosofica nel punto in cui s'identifica con la Storia. Detto altrimenti e anticipando: se risulta impensabile tutto ciò che come passato trascende il *presente in atto*, perché dal punto di vista di Gentile neutralizzerebbe la storicità del presente rendendolo perciò non *atto* aperto, ma *fatto* chiuso, e se tale passato si declina politicamente come storia e individuo esterni allo Stato, allora è proprio nel mostrare attraverso Gentile l'inammissibilità teoretica di *passato* – un'epoca pre-statuale – *storia* – un punto di rottura che dà avvio all'epoca statale – e *individuo* esterni allo Stato, ovvero a ciò che si reputa essere il presente politico che *fixa* il nostro modo d'intendere la politica ad uno Stato ipostatizzato in quanto a-storico, che questo Stato si toglie dall'occupare lo spazio concettuale del presente¹, storicizzandosi e

¹ Come abbiamo anticipato alla nota 25 dell'Introduzione della tesi, ci stiamo qui riferendo ai presupposti della storia concettuale così come viene declinata dal gruppo padovano di ricerca sulla storia dei concetti e, nella sua definizione teoretica, da G. Duso, *La logica del potere*, cit., pp. 19-60, i quali presupposti, in riferimento al problema della storia, concernono due questioni di fondo e strettamente connesse: 1) l'interrogazione filosofica della storia concettuale intende mostrare il carattere finito e storico dello Stato moderno, in modo da liberare il *presente*, vale a dire la *concettualità filosofica* con cui nel *contemporaneo* si comprende la politica passata, presente e futura, dalla considerazione dogmatica che lo Stato moderno occupi la totalità del tempo politico, dalla *polis* dei greci, all'*impero* dei medievali fino ad un possibile oltre lo Stato 2) per compiere tale esercizio, la storia concettuale ritiene necessario individuare un punto di rottura, una *Trennung* che segni la *nascita* e quindi l'essere *storico* dello Stato, collocandola sotto l'aspetto della logica che innesca nel *Leviatano* di Hobbes e sotto quello delle ricadute pratiche di tale logica nelle costituzioni che si affermano nella e dopo la Rivoluzione francese. Ora, attraverso Gentile arrischiamo una complicazione di tali assunti, vale a dire: assumendo per filosoficamente rilevante la necessità di comprendere la *Trennung*, la storicità dello Stato, è proprio il porre il punto di rottura in un *passato*, logico o storico, altro dallo *Stato presente e reale*, vale a dire dallo Stato compreso *filosoficamente*, che rende impensabile una politica oltre lo Stato, in quanto *nega*, appunto perché la colloca *altrove*, allo *Stato presente* quella storicità decisiva per pensare oltre lo Stato assunto in modo dogmatico. L'identificazione gentiliana di Stato e Storia, quindi la declinazione presente del punto di rottura, in realtà svuota concettualmente da dentro la pensabilità della rottura, se con ciò s'intende tanto il punto di passaggio tra pre-moderno e moderno quanto una pratica rivoluzionaria, in quanto nel *presente in atto* manca propriamente l'*oggetto* – *passato* – rispetto a cui poter *dire* ed *esercitare* rottura. E' solo in tal senso che possiamo allora condividere l'espressione, e non certo il concetto, di Del Noce, secondo cui l'attualismo «porta al rovesciamento dell'idea di rivoluzione in quella di dissoluzione» (A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 188). A nostro avviso il pensiero di Gentile non rimane coinvolto in tale suicidio, non conduce cioè al «nichilismo» (*Ibid.*), in quanto si pone *filosoficamente* nel *cuore* del suicidio, là dove né una vita politicamente neutralizzata (Stato) né una morte violenta (rivoluzione) sono ancora presenti.

liberando così una politica *altra* dallo Stato, né passata né futura rispetto allo Stato, ma *presente in atto* dentro lo Stato.

Nel confronto con Croce sulla storia andato in scena a ridosso del '900, Gentile fa già trasparire l'insoddisfazione per una prospettiva, quale quella crociana, che crede di avere definitivamente chiuso ogni discorso sulla legittimità di una trattazione filosofica, *scientifica*, della storia, o, che nell'ottica gentiliana è lo stesso, di una filosofia della storia². Il rifiuto di Croce della filosofia della storia fa leva sul presupposto dell'esistenza di fatti che il lavoro storico si limiterebbe a narrare nella loro *individualità*, senza introdurre leggi generali, che spetta invece alla scienza, ovvero al lavoro filosofico, elaborare. Perciò Croce associa la storia all'arte circa l'assunzione dell'oggetto individuale, e tuttavia deve introdurre al loro interno una differenza per non ridurre la storia a rappresentazione fantastica. La storia ha quindi per oggetto il reale accaduto, mentre l'arte il reale possibile. In quanto l'accaduto si trova come parte rispetto al possibile che rimanda invece al tutto, Croce in un primo momento subordina la storia all'arte³. A tal proposito Gentile osserva che in ragione dello statuto del possibile, a cui manca «il passaggio dal poter essere all'essere in atto»⁴, non è dato rapportare storia ed arte, parte e tutto, dato che la parte può rapportarsi ad un'altra parte accaduta e non al tutto. Gentile sostiene pertanto che la storia riesce a differenziarsi dall'arte nella misura in cui nessuna delle due può essere ridotta «sotto il concetto dell'altra»⁵, dovendo entrambe rimandare ad un *terzo* che allo stesso tempo le accomuni e differenzi.

Se in un secondo momento Croce attenua la distinzione tra scienza ed arte, il che lo porta a proporre una relazione, anziché una subordinazione, tra arte e storia sotto il comune concetto di scienza descrittiva⁶, ad avviso di Gentile, tuttavia, permane la difficoltà di pensare ad uno spazio autonomo per la storia⁷, in quanto permane il presupposto fondamentale, vale a dire il fatto storico individuale oggetto di narrazione, e assolutamente altro rispetto alla filosofia. Gentile si domanda: «come concepiamo noi la storia senza la storiografia, i fatti senza la loro elaborazione nello spirito? E' manifesto che non si può parlare di fatti, quali puri fatti, fatti greggi, se non come di un astratto, di un contenuto ideale, che non sarà mai dato cogliere e sorprendere nella realtà effettiva, esterna

² Cfr. G. Gentile, *I primi scritti di B. Croce sul concetto della storia* (1897), in G. Gentile, *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, XLVIII, vol. II, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze, 1992, pp. 121-140; G. Gentile, *Il concetto della storia* (1899), in G. Gentile, *Frammenti di estetica e teoria della storia*, XLVII, vol. I, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze, 1992, pp. 3-52. Su questo primo dibattito tra Croce e Gentile cfr., G. Cacciatori, *Il problema della storia alle origini del neoidealismo italiano*, in *Il neo-idealismo italiano*, a cura di P. Di Giovanni, Laterza, Roma-Bari, 1988, pp. 111-138.

³ Cfr. B. Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* (1893), in B. Croce, *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte*, Loescher, Roma, 1896², pp. 9-65. Sul rapporto tra Croce e l'ambiente storico di fine Ottocento, cfr. A. Chielli, *La vita e il vivere. Benedetto Croce e la crisi della cultura europea*, Pensa, Lecce, 2004.

⁴ G. Gentile, *I primi scritti di B. Croce sul concetto della storia*, cit., p. 125

⁵ *Ibid.*

⁶ Cfr. B. Croce, *Il concetto della storia nelle sue relazioni con il concetto dell'arte*, cit., p. 129.

⁷ Sulla difficoltà crociana cfr. G. Sasso, *Filosofia e idealismo. I, Benedetto Croce*, cit., pp. 199-216.

allo spirito»⁸. Se la vecchia filosofia della storia faceva leva su una metafisica astratta, ciò non significa per Gentile che la storia possa essere affrontata a prescindere da qualsiasi elemento che trascenda il fatto storico individuale. Anche la storia positivamente intesa necessita di un'«attività (o funzione) storica», che è «il vero principio produttore della storia»⁹ e che quindi accomuna storia e scienza.

In queste prime riflessioni sullo statuto della storia emerge quindi una chiara critica di Gentile alla concezione di Croce. La differenza tra i due giovani autori più che costituire la spia o la sfumatura di un sostanziale consenso che si trasformerebbe in dissenso solo negli anni¹⁰, si mostra in tutta la sua radicalità proprio all'origine del confronto. Non bisogna infatti dimenticare che nel 1897 Gentile scrive anche la prima parte della *Filosofia di Marx*¹¹, dedicata ad una questione, quella del materialismo storico, che si trova in intima relazione con lo statuto della storia come *scienza*. A tal proposito, mentre Croce crede di dover salvaguardare il materialismo storico dalla filosofia della storia, considerandolo un canone d'interpretazione, una «somma di nuovi dati» – i fattori economici – «che entrano nella coscienza dello storico»¹² a fianco di altri, Gentile, al contrario, scorge nella prospettiva marxiana una nuova filosofia della storia, la quale non giunge per vie «progressive» a «nuovi modi di civiltà nella vita pratica; ma è già strumento d'interpretazione teorica e insieme d'una rivoluzione sociale, non rimandata platonicamente ad una possibile o magari probabile condizione avvenire, ma già risolutamente iniziata con entusiasmo di fede»¹³. La filosofia della storia è pertanto da concepirsi per Gentile non secondo un'accezione di tempo progressivo, come «scienza della rivelazione del significato della storia»¹⁴ che innesca la logica della «futuribilità del passato»¹⁵, bensì di attualità o storicità, in ragione del rapporto tra produttività della funzione e storia.

Nelle opere sistematiche elaborate nel decennio a cavallo tra la seconda metà degli anni '10 e la prima degli anni '20, il filosofo siciliano configura la storia all'interno dell'attualità dell'atto storiografico¹⁶. Il rapporto tra funzione trascendentale e storia non viene declinato da Gentile in modo tale per cui una forma soggettiva, presente e pre-costituita interviene sulla storia passata,

⁸ G. Gentile, *I primi scritti di B. Croce sul concetto della storia*, cit., p. 131.

⁹ G. Gentile, *Il concetto della storia*, cit., p. 24, corsivo nostro.

¹⁰ Cfr. G. Cacciatore, *Dal «logo astratto» al «logo concreto», dal tempo all'eternità. Gentile e la storia*, in *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, cit., p. 98.

¹¹ Cfr. G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., pp. 13-58.

¹² Cfr. B. Croce, *Sulla forma scientifica del materialismo storico* (1896), in B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxista*, Laterza, Bari, 1927⁵, p. 10.

¹³ G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., p. 20, corsivo nostro.

¹⁴ B. Croce, *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte*, cit., p. 135.

¹⁵ R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, cit., p. 25.

¹⁶ Cfr. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., pp. 192-209; G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, cit., pp. 279-306; G. Gentile, *La storia* (1925), in G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 104-120.

proiettando sul passato il fatto di un soggetto presupposto, bensì come forma storica in atto, che non pre-esiste alla storia e all'atto storiografico, ma, al fine di rapportarvisi, si produce in esso. Nella seconda metà degli anni '30 Gentile acuisce l'interesse per la storia, senza distanziarsi dall'impostazione sistematica precedente, ma presentandola semmai in una forma più articolata¹⁷. E' a tali scritti, pertanto, che rivolgiamo la nostra analisi per seguire Gentile nella critica al passato o fatto storico individuale.

Nel saggio *Il superamento del tempo nella storia*, Gentile sostiene che la storicità del reale, il suo affermarsi a prescindere da astrazioni metafisiche, sembrerebbe riconoscersi quando, nel porre l'attenzione su una qualsiasi opera della spirito – ad esempio lo Stato – si perviene alla consapevolezza che essa non è un fatto eterno, ma è appunto segnato da un processo storico, il cui risultato esprime «la rivelazione totale ed assoluta dello stesso principio, manifestando il significato e l'energia di cui *era capace*»¹⁸. Storica sarebbe pertanto l'opera che risulta quale processo di un cominciamento, e che include in sé l'“energia” della propria attuazione. Gentile, in modo polemico, attribuisce al divenire lo statuto della potenzialità non perché esso sarebbe tutto già presente nel cominciamento, rispetto a cui il processo non aggiungerebbe nulla, quanto perché, dovendosi determinare l'opera, il divenire dell'attuazione gioco forza deve essere incluso nel risultato come divenuto, appunto per *comprendere* la storicità dell'opera. Se con ciò diviene facile riconoscere il carattere storico del reale, non è tuttavia semplice per Gentile intendere con rigore «il significato di tale storicità»¹⁹.

Gentile pone quindi l'attenzione su un metafisica ben più pericolosa per la storicità del reale – «come è sempre più pericoloso ogni nemico che sia riuscito a penetrarci in casa, e a nascondervisi»²⁰ – di quella avanzata, ad esempio, da naturalismo e teismo, e che è difficile individuare in quanto essa camuffa per storico ciò che storico non è. Il filosofo siciliano si sta riferendo alla «metafisica storica (o storicismo)»²¹, ed il diretto obiettivo polemico è lo storicismo

¹⁷ Si tratta di G. Gentile, *Il superamento del tempo nella storia* (1935), in G. Gentile, *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, vol. II, cit., pp. 3-20; G. Gentile, *Introduzione a una nuova filosofia della storia* (1937), in G. Gentile, *ivi*, pp. 21-50; G. Gentile, *L'oggetto della storia* (1937), in G. Gentile, *ivi*, pp. 51-90; G. Gentile, *Storicismo e storicismo* (1942), in G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 259-270. Dalla seconda metà degli anni '30 Gentile progettava di scrivere un'opera specifica sulla filosofia della storia, che riunisse i temi affrontati nei vari interventi, progetto in fine lasciato incompiuto a causa della morte del filosofo. Il progetto è stato ora raccolto in G. Gentile, *La filosofia della storia. Saggi e inediti*, a cura di A. Schinaia, Le Lettere, Firenze, 1996. Sulla concezione della storia di Gentile degli anni '30 cfr. G. M. Pozzo, *La filosofia della storia di Giovanni Gentile*, Nuova Editrice Charis, Venezia, 1985, pp. 63-74; M. Visentin, *Attualismo e filosofia della storia*, in “Giornale Critico della Filosofia Italiana”, 1999, pp. 33-64 e G. Cacciatore, *Dal «logo astratto» al «logo concreto», dal tempo all'eternità. Gentile e la storia*, cit., pp. 97-122. Sul saggio gentiliano *Il superamento del tempo nella storia*, cfr. inoltre E. Lago, *La volontà di potenza e il passato. Nietzsche e Gentile*, cit., 212-240.

¹⁸ G. Gentile, *Il superamento del tempo nella storia*, cit., p. 3, corsivo nostro.

¹⁹ *Ivi*, p. 4.

²⁰ *Ivi*, p. 8.

²¹ *Ibid.*

di Croce. In un intervento del 1942, Gentile definisce Croce con tono sarcastico «lo scrittore molto chiaro, arguto e attraente»²², che ha divulgato lo storicismo come conclusione della propria filosofia dello spirito e del proprio immanentismo. Ad avviso di Gentile, però, se si entra negli «schemi pseudospirituali»²³ di Croce, si scopre che la realtà storica si trova compressa tra due piani a-storici che ne ingessano e neutralizzano la storicità:

«Una filosofia che teorizzando le categorie dello spirito fornisca la chiave per aprire, nella storiografia, tutte le porte della storia, e ne consenta una ricostruzione intellegibile: una sorta di *metodologia storica*, come appunto è stata denominata. E un'altra filosofia che ricavando i risultati di questa ricostruzione, deduca dalla coscienza della realtà nella sua storica e attuale determinatezza il corollario della storia, e sugelli la verità conclusiva che “tutto è storia”»²⁴.

Gentile osserva che Croce stritola la storia tra i macigni di un prologo e di un epilogo, che «non sono lo stesso *dramma* della realtà»²⁵, e rispetto ai quali, quindi, la storia prima viene letta attraverso il presupposto di una metodologia, ciò con cui Croce identifica la filosofia nei rapporti con la storiografia²⁶ al fine di escludere una filosofia della storia, e, successivamente, cioè nel momento in cui la storia deve essere restituita al pensiero, viene mascherata da quella stessa metodologia che ha aperto la scena. Il presupposto che lo storicismo ripristina è la storia medesima, l'illusione che la storicità attuale sia il dispiegamento della storia presupposta e fedelmente aperta. Il prologo e l'epilogo, che sono tali sia come filosofia presupposta alla storiografia, sia come storiografia presupposta alla storia, sia, in fine, come principio da cui si è partiti e come risultato, ovvero lo storicismo, costituiscono per Gentile «*l'ombra, che la realtà, come coscienza di sé, proietta sopra se medesima*»²⁷. Configurare un *soggetto* a-storico, che racchiude le categorie metodologiche²⁸, *utili* ad aprire la scena alla storia, proietta su ciò che si trova al di là del sipario la propria a-storicità, proietta cioè sul passato se stesso come soggetto pre-raffigurato. In questo senso, se il pensiero, per Gentile, è ciò che struttura la storicità del reale negando che Dio e la natura

²² G. Gentile, *Storicismo e storicismo*, cit., p. 259. Sui rapporti di Gentile con lo storicismo, cfr. C. Cesa, *Giovanni Gentile e lo “storicismo”*, in *I percorsi dello storicismo italiano del secondo Novecento*, a cura di M. Martirano e E. Massimilla, Liguori, Napoli, 2002, pp. 87-115; G. Cacciatore, *Storicismo e antistoricismo tra Croce e Gentile*, in P. Colonnello e G. Spadafora, *Croce e Dewey cinquant'anni dopo*, Bibliopolis, Napoli, 2002, pp. 89-106.

²³ G. Gentile, *Storicismo e storicismo*, cit., p. 259.

²⁴ *Ivi*, p. 260.

²⁵ G. Gentile, *Storicismo e storicismo*, cit., p. 260, corsivo nostro.

²⁶ Cfr. B. Croce, *Teoria e storia della storiografia* (1916), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano, 1989, pp. 167-181 e, per un riscontro più contemporaneo alla critica di Gentile, cfr. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione* (1938), Laterza, Bari, 1965⁷, pp. 126-133 e B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari, 1941, p. 22, testo in cui Croce definisce il proprio storicismo come assoluto (*ivi*, p. 1).

²⁷ G. Gentile, *Storicismo e storicismo*, cit., p. 260, corsivo nostro.

²⁸ Croce intende infatti determinare i «concetti puri, senza dei quali nessuna conoscenza storica e nessuna proposizione storiografica nasce» (B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 128), in cui i concetti storici «hanno il loro appoggio» (*ivi*, p. 129). Per quanto emergerà in seguito, possiamo dire che ad avviso di Gentile in Croce il presente viene occupato da un fatto a-storico, che sono appunto “i concetti puri”, i quali impediscono la comunicabilità con e la liberazione del passato, in quanto sono proprio essi a produrre inconsapevolmente il passato.

possano sussistere al di fuori del processo pensante, lo storicismo diviene quella filosofia che presuppone al pensare in atto un pensiero pensato, il quale esprime appunto un presente pre-costituito che proietta la propria chiave di lettura a-storica sul passato, rendendo perciò *passato* l'oggetto "tutto è storia", che pure dovrebbe significare una storicità radicale. La storicità dello storicista, la concezione crociana che la storia è solo storia contemporanea,²⁹ si appoggia su «fondamenta semplicemente dipinte»³⁰, sottratte al reale divenire storico, le quali rendono la contemporaneità una *commedia*, anziché un *dramma* reale. Ad avviso di Gentile occorre invece liberare il pensiero dalla trappola che esso stesso si crea, nel momento in cui presuppone e deduce la dottrina dello storicismo. Questo comporta negare e risolvere in altro modo la distinzione tra *res gestae* e *historia rerum gestarum* – ad esempio tra l'epoca di nascita dello Stato moderno e lo storico contemporaneo che la scrive – e tra *historia rerum gestarum* e il pensiero filosofo che la comprenda – tra la storiografia dello Stato e la sua razionalità filosofica.

La distinzione tra storia, storiografia e filosofia si lega per Gentile alla posizione logica che la storia va ad occupare rispetto al pensiero in atto. Essa diviene «un passato: Passato cronologico, e passato ideale»³¹. La "patria" del passato, ossia l'archivio, è da Gentile inteso non solo in termini empirici ma anche e soprattutto speculativi. La mentalità storicista è «convinta che la verità non s'inventa e non si cavi in nessun modo dal cervello: è nei *documenti* e negli *avanzi*, che indirettamente o direttamente sono come la voce di quella realtà che è da conoscere»³². Le fonti devono «essere interrogate e sollecitate a parlare, ma ponendo ogni cura e studio a farle parlare nel loro stesso linguaggio, e cioè con lo spirito che le produsse, senza correzioni e restauri nostri»³³. Sembrerebbe che per scrivere storia occorra entrare nell'archivio in punta di piedi, *come un ladro di notte*, per non svegliare e fare rabbrivire di contemporaneità il passato. Il bottino da estrarre dall'archivio dovrebbe essere «visibile e toccabile»³⁴ al di là dall'occhio e dal tatto contemporaneo. Per Gentile è un'illusione quella di chi crede di riuscire ad incrociare per la strada *il* passato, di poter maneggiare negli archivi un passato che non abbia la forma del presente, che non sia toccato e visto. Risulta impossibile entrare in relazione con un documento senza che questo documento si trovi nella *praticità* del presente che lo legge. Pertanto, dov'è il passato privo di forma, che dorme tranquillo senza un ladro pronto a trafugarne lo scrigno? Al di qua dell'attualmente esistente, il passato «non è più, è morto»³⁵. Il passato è coglibile solo nell'orizzonte "dell'attualmente

²⁹ Cfr. B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, cit., p. 14.

³⁰ G. Gentile, *Storicismo e storicismo*, cit., p. 261.

³¹ *Ibid.*

³² G. Gentile, *L'oggetto della storia*, cit., p. 64.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ivi*, p. 66.

³⁵ G. Gentile, *Il superamento del tempo nella storia*, cit., p. 9.

esistente”, in cui c’è un ladro che non dorme affatto, ma è ben sveglio e rende inquieto chi dorme, in realtà rendendolo assolutamente sveglio, ovvero presente. Chi non vede questa verità, va alla ricerca di un passato inattuale che non può per principio trovare e il mondo «viene ad essere una flagrante evanescenza di tutto il pensabile»³⁶: la realtà si erode sotto i nostri piedi. «*Il passato è tutto; il passato non è nulla*»³⁷. E’ questa antinomia inconsapevole che ad avviso di Gentile nega fin dall’inizio la possibilità di scrivere vera storia e di comprendere il passato. Presupponendo il passato, ma non potendo prescindere dall’occhio e dal tatto che violano il presupposto, il passato svanisce, e il traduttore, come sostenevano gli scolastici, si considera «un traditore del suo attore»³⁸, si colpevolizza per avere tradito l’«autenticità»³⁹ di una fonte passata che, in realtà, non può sussistere. Questo sarebbero le tappe del procedimento dello storico: il presupporre l’autenticità del passato rispetto al presente, che Gentile indica con una “x”, l’euristica o la raccolta delle fonti, la critica delle fonti e in fine la rappresentazione del fatto individuale, il rispecchiamento di “x”: ecco la storia dello storicista. La “x”, o storia autentica, costituisce per lo storicista quel che la teologia costituisce per il mistico. Anche se lo storiografo, come è naturale che sia, ammettesse che il proprio lavoro non sarà mai perfetto, che la “x” non potrà mai essere rispecchiata, «il perfezionamento vien sempre concepito come un progresso del suo adagiarsi a quella x»⁴⁰ passata.

E’ bene evidenziare che il passato a cui Gentile fa riferimento non è tale quanto più si trova in un tempo distante dal soggetto, ma esprime l’idea che il soggetto abbia davanti una qualsiasi identità. In questo senso, il passato dello storico non coincide con la storia dei suoi avi, anzi, in un senso più radicale ma più calzante per la critica gentiliana, il passato è proprio l’ombra di sé di cui il soggetto si veste. Infatti, la prima identità che lo storico s’immagina è la propria posizione presente, come tutt’altra rispetto al passato e alla storia. E’ lo storico stesso a credersi come un «archivio vivente»⁴¹. A questo proposito, Gentile colloca il passato nel momento oggettivo della dialettica tra soggetto e oggetto: «L’oggetto è passato perché la sua prima posizione di fronte al soggetto è astratta: cioè, il soggetto vede l’opposizione dell’oggetto (che è lui stesso)»⁴². L’oggetto non è altro dal soggetto, in quanto il passato come ciò che non è segnato da una storicità attuale è per Gentile la proiezione che il soggetto fa di sé in quanto soggetto a-storico, che da un lato si fissa nel proprio presente e dall’altro legge la storia con la fissità dell’occhio presente. Il passato coincide allora con un presente concepito come inerte, con un soggetto che nel proiettare sulla linea del tempo un

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ G. Gentile, *L’oggetto della storia*, cit., p. 65.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ivi*, p. 73.

⁴¹ *Ivi*, p. 68.

⁴² G. Gentile, *Il superamento del tempo nella storia*, cit., p. 10.

passato presupposto produce, contemporaneamente, una proiezione di sé come soggetto a-storico, identico. Il soggetto «si vede come *altro*; e non si riconosce li per li»⁴³, non si riconosce cioè come *alterità*. L'altro è il passato e la storicità che non riguarda il soggetto. Il passato criticato da Gentile consiste in tale dinamica: «Ecco il passato. L'essere inconsapevole che precede l'essere diventato consapevole: quello che noi siamo quando ancora ci cerchiamo e non ci siamo trovati»⁴⁴. Il passato che Gentile intende è pertanto il passato che il soggetto sarebbe prima di sconfinare nell'attualità, colui che dorme prima che il ladro lo svegli: è il soggetto *passato e identico* che già occupa e satura il presente. Potremmo dire che il passato considerato da Gentile un assurdo è l'inconscio *presupposto* tale dallo psichiatra prima della *pratica* psicanalitica, prima cioè che dormiente e ladro si rapportino nel concreto l'uno all'altro⁴⁵. Oppure, rimanendo al problema che in seguito affronteremo, il passato è ciò che uno Stato presente era nel passato e che non sapeva di essere tale e sa di essere tale, cioè di essere quel passato, solo nel compiersi nello Stato presente.

Il passato così inteso non è un semplice momento del tempo, da cui presente e futuro possano distanziarsi, ma è il tempo «che divora presente, passato e futuro»⁴⁶. Il soggetto *presente* che trova davanti il *passato* e da esso si distingue, si pone rispetto al passato come *futuro* che il passato dovrà essere, appunto il presente che *scopre* quello che era, ricompattandosi come presente nel passato che rispetto a quello diviene altresì futuro. I tre momenti del tempo si raccolgono attorno al *passato* anzitutto presupposto, come ciò che li dispiega, a cui attribuisce loro ragion d'essere. Passato, presente e futuro sono tali alla luce del *passato* che li sprigiona, ma istantaneamente li divora nella loro libera storicità, e che quindi li ri-presenta all'interno del loro già essere stato: *quod factum est*. Ciò che il passato sistematicamente neutralizza, riducendo a sé i momenti del tempo, è il tempo del *passaggio in atto*, perché, nell'includere tale temporalità, salterebbe la presenza del presupposto passato, di un presente con davanti il passato rispetto a cui si pone anche come futuro, e quindi la dinamica che ripristina i momento del tempo nella loro unità passata. Per Gentile presupporre un momento d'inattualità, un passato cronologico o ideale, rende impensabile la sua ri-attualizzazione, se non proiettando sul passato il presente, che, essendo altro da passato e storia, ingessa passato e storia nell'a-storico. L'ammissione del passato non riesce quindi a far comunicare il presente con il passato, essendo sempre il presente a-storico, perché esterno anche solo per un momento rispetto al

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ A questo proposito, H. A. Cavallera, *Immagine e costruzione del reale nel pensiero di Giovanni Gentile*, cit., pp. 181-185 propone di inserire l'attualismo all'interno delle difficoltà della psicanalisi rilevate da E. From, *La crisi della psicanalisi*, trad. it. di G. Fattorini, Milnao, 1971, e scrive: «Illudendosi di spiegare ciò che si è, la psicanalisi si appiattita nel conformismo di chi spiega il reale, senza effettivamente costruirlo». L'attualismo non si limita a stigmatizzare il comportamento dell'analista e a negare ingenuamente l'inconscio, semmai include l'inconscio dentro l'autocoscienza che si costruisce attraverso la pratica psicanalitica. Per un possibile raffronto tra Gentile e la psicanalisi di Lacan, cfr. la linea tracciata da A. Signorini, *Giovanni Gentile e la filosofia*, cit., p. 75.

⁴⁶ G. Gentile, *Il superamento del tempo nella storia*, cit., p. 12.

passato che include in sé la storia, a parlare con sé, come *prologo* e come *epilogo*. La storia si erode sotto i piedi dello storico e del filosofo che intende comprenderne la razionalità.

Gentile, nel negare la sussistenza del passato, non intende negare statuto di realtà al fatto storico: «l'esigenza positivista dei fatti è più che legittima»⁴⁷. Egli si sta invece interrogando circa la condizione di possibilità che permetta al presente di entrare in relazione con il passato, la cui sussistenza presupposta esclude che esso possa sconfinare nella linea della comprensibilità presente⁴⁸. In che modo, tuttavia, questa relazione è possibile, se il momento di astrazione, seppur ideale, tra passato e presente rende impossibile la relazione? Ad avviso di Gentile, per riuscire ad entrare in contatto col passato, per scrivere e comprendere la storia, occorre trovare nel passato una dimensione temporale universale, sottratta alla distinzione cronologica, che permetta al passato di traboccare nel presente ed essere così compreso.

Se in Hegel la dimensione temporale non-temporale che pone il passato all'altezza della sua comprensibilità attuale è il *passato*, ovvero l'essere *già da sempre* del divenire che costitutivamente ri-attualizza la comprensibilità del passato⁴⁹, in Gentile, alla luce della critica ad Hegel sul punto del rapporto tra divenire e divenuto⁵⁰, il tempo intemporale non può consistere nel *passato*. Il passato è il tempo del logo astratto e dell'*Aufhebung*, il quale manca sempre la linea del divenire in atto e quindi la comunicazione concreta tra passato e presente, in quanto deduce il divenire storico a cominciare dalla posizione di un "inizio di vita strozzato": l'a-dialetticità, seppur solo momentanea, di puro essere e puro nulla. In merito al problema storico che qui stiamo affrontando, Gentile osserva che dalla prospettiva dell'idealismo assoluto di Hegel «è il pensiero che fa la storia»⁵¹, è cioè il pensiero attuale, che, comprendendo la realtà, disvela la razionalità di una storia che non presuppone *sic et simpliciter* e che quindi riconduce a verità, sottraendosi dalle pastoie dello storicismo. Tuttavia il pensiero hegeliano non si concepirebbe nella sua radicale storicità, in quanto presuppone un momento ideale non segnato da storicità in atto, funzionale alla costituzione della dinamica speculativa. In questo senso per Gentile la prospettiva hegeliana ricade «nella trascendenza del teismo storico»⁵², nella misura in cui lo speculativo necessita sempre del *passato* per elevare questo alla comprensione del presente, ed elevare questa stessa dinamica ad un *passato* intrascendibile.

⁴⁷ *Ivi*, p. 14.

⁴⁸ E. Lago, *La volontà di potenza e il passato. Nietzsche e Gentile*, cit., p. 231, scrive che la negazione gentiliana del passato è «l'affermazione dell'impossibilità che il processo dialettico lasci dietro di sé qualcosa che, svincolandosi da esso, si costituisca come un che di fisso e immutabile».

⁴⁹ Sullo statuto del passato in Hegel, cfr. G. Rametta, *Il concetto del tempo. Eternità e «Darstellung» speculativa nel pensiero di Hegel*, cit., pp. 80-99.

⁵⁰ Cfr. Introduzione.

⁵¹ G. Gentile, *La storia*, cit., p. 116.

⁵² *Ibid.*

Nella prospettiva dell'attualismo il momento temporale intemporale interno al passato, che lo veste di universalità e lo rende comprensibile, è il *presente*, che non è quello che si trova tra passato e futuro nella linea cronologica: «c'è un presente che non succede al passato e non precede al futuro, e abbraccia in sé tutti i tempi e le vicissitudini del nascere e morire di tutte le cose, ed è immortale, infinito, eterno»⁵³. Il *presente* a cui Gentile allude non abbandona mai nessun momento del tempo, è una luce *in atto* che in eterno contemporaneamente *batte* su se stessa e si *storicizza*, che nel procedere e distendersi del tempo s'interiorizza sempre più dentro se stessa e in tal modo non disperde nell'astratto il passato, il presente e il futuro. E' l'illusione, sostiene Gentile, a farci credere che nel processo della catena del tempo, il passato rappresenti un anello ben fisso, esteriorizzato rispetto al presente. In realtà l'anello come principio e dispiegamento di un'epoca si fissa «se non *a posteriori*»⁵⁴, vale a dire quando l'epoca più non esiste. Se nel punto in cui l'epoca viene compresa già più non esiste, se non si dà un'epoca prima della comprensione del presente, l'anello in cui si era fissata per essere compresa salta e salta con esso la comprensione dell'epoca, come individualità storica passata rispetto al presente *in atto*. Questa è la contraddizione della sussistenza del passato: può essere solo quando non è più, ovvero trasfigurato dal e dentro il presente. Fuori dell'eterno presente che trabocca di sé, come presente attuale, il passato non ha diritto ad esistere, e con esso il "prima" e il "poi" – ad esempio le tappe di una *Weltgeschichte* o la distinzione un'epoca pre-moderna e una moderna –: «cessano di essere successivi per diventare *simultanei e compresenti*, si spogliano cioè del loro originario carattere cronologico per partecipare dell'idealità tutta soggettiva dell'eterno»⁵⁵.

1.2. *Lo storicismo della libertà*

Si tratta, a questo punto, di precisare la soggettività a cui Gentile fa riferimento quale condizione per scrivere storia, per non far ricadere Gentile nella concezione di un soggetto presupposto che satura il campo del presente. Gentile sostiene che lo storico nel suo esercizio storiografico non è storicista, sente bene che i fatti «non si scoprono nei documenti, nei monumenti, negli avanzi dello stesso passato, e possono sgorgare soltanto dalla personalità del soggetto»⁵⁶. Per penetrare veramente nell'archivio del passato, occorre che la storia rechi un'impronta soggettiva, che lo storico introduca nell'archivio tutta la condizionatezza attuale che lo determina. Abbiamo già avuto modo di configurare la personalità gentiliana. Anche qui Gentile precisa: «Personalità beninteso,

⁵³ G. Gentile, *Il superamento del tempo nella storia*, cit., p. 13.

⁵⁴ *Ivi*, p. 15.

⁵⁵ *Ibid.* Corsivo nostro

⁵⁶ *Ivi*, p. 19.

neanch'essa concepita in astratto, ma per quel che essa è, con una certa cultura, certi interessi, certi determinati rapporti con documenti, monumenti od avanzi. Giacché l'uomo è sempre uomo, in quanto uomo di questo mondo *omnimode determinatum*⁵⁷. Nell'ottica gentiliana, la spogliazione dell'*eticità* dello storico, la neutralizzazione dell'appartenenza a "determinati rapporti" anziché garantire la stesura oggettiva della storia, rende questa non scrivibile: una storia neutra è impensabile. Occorre precisare che Gentile non sta sostenendo con Rickert che la condizione della conoscenza del fatto storico, al contrario di quella del fatto naturale che può essere registrato empiricamente, si dà grazie alla vigenza di valori universali. La distinzione tra natura e storia è stata opera di «quella forma timida di spiritualità o idealismo che fu la così detta filosofia dei valori»⁵⁸. Il valore come ciò che si trova alle spalle dello storico e che gli permette di *intenzionare* la storia, imbriglia la storicità dentro un dover essere assunto come irriflesso, sottratto all'attualità del *logos*, e compromettente la *scientificità* della storia.

Gentile attua allora una totale interiorizzazione dell'*occhio etico* dello storico dentro il passato; la personalità introduce nel passato che dovrebbe limitarsi a comprendere tutta la propria storicità. La soggettività gentiliana si costituisce nel mettere radicalmente in discussione il proprio "valore-presente", il che non si ottiene confinando la determinatezza etica dello storico in una sfera distinta dall'atto storiografico, bensì introiettando l'*eticità* integralmente nel passato, liberando così il presente dal valore ed esplicando allo stesso tempo l'*eticità* dell'atto storiografico⁵⁹. Dal momento che il passato risulta impensabile, ciò che il soggetto espande verso il passato altri non è che se stesso, ma un *se stesso* che, mancando appunto il passato come la proiezione che l'identità del soggetto presupposto fa di sé, *non è* prima di scrivere storia, ma si produce, *si fa* nella propria storicità. L'*etica* dello storico, in questo senso, non va a sovrapporsi all'alterità che dovrebbe narrare, dal momento che l'altro ad essa esterno è impensabile, ma *è proprio l'eticità a porsi come alterità*. Il passato si scrive colmando l'abisso che da esso "ci" separa, e l'abisso si colma «ritrovando l'estraneo dentro noi stessi»⁶⁰, ovvero *includendo l'abisso dell'assenza del passato nel presente*.

Inoltre, è bene tenere presente che in Gentile non c'è nemmeno un occhio teoretico che veda la storicità del soggetto, perché il soggetto di Gentile coincide con l'atto con cui si storicizza, che

⁵⁷ G. Gentile, *Il superamento del tempo nella storia*, cit., p. 19.

⁵⁸ G. Gentile, *L'oggetto della storia*, cit., p. 57.

⁵⁹ Non è quindi l'assunzione del valore spirituale che in Gentile permette allo storico di scrivere storia, come sembra emergere dalla lettura di G. M. Pozzo, *La filosofia della storia di Giovanni Gentile*, cit., pp. 70-71, ma è invece proprio la *negazione* del valore-presente che consente al presente di rapportarsi ad un passato liberato dalla contemporanea negazione del valore-presente, e che rende perciò etico, *in fieri* l'atto storiografico.

⁶⁰ G. Gentile, *Storicismo e storicismo*, cit., p. 267. Non ci sembra quindi corretto sostenere con G. Cacciatore, *Dal «logo astratto» al «logo concreto», dal tempo all'eternità. Gentile e la storia*, cit., p. 122, che «questo processo originario non può essere reso estraneo a se stesso, non può tradursi in alterità», come se Gentile pensasse al soggetto in termini d'identità, in quanto è il soggetto stesso ad essere alterità.

contemporaneamente libera il presente e il passato dalla loro distinzione, e li rende compresenti. L'esterno della storicità del soggetto è un abisso – l'assenza del passato – una differenza assoluta, un occhio *differente*: ciò che vede la storicità della coscienza dello storico è differenza *tout court*, che attraversa il soggetto, facendolo storico, e soggettivizza il passato, facendolo contemporaneo. In definitiva, per Gentile il presente comprende e comunica con il passato in quanto non c'è un passato esterno al presente, ma il passato è tutto interno al presente come *differenza* che lo taglia. L'originario che del passato costitutivamente emerge è l'attualità, intesa come differenza interna al presente e al soggetto.

Ora, se passato, presente e futuro si rendono contemporanei in riferimento all'originario che è presente in ogni momento del tempo e questo originario è appunto la differenza interna ad ogni tempo come ciò che ne scrive la storicità, allora nella prospettiva dell'attualismo non ha più senso andare alla ricerca di rotture epocali disposte nel tempo per segnare la storicità di ogni epoca, in quanto le rotture rientrano all'interno della *continuità* del presente *originario*, che le nega in quanto rotture individuabili a ridosso del presente. La negazione della rottura e il riferimento alla continuità non dà luogo ad una lettura del passato e delle differenti epoche storiche con l'occhio di un presente presupposto nella sua fissità a-storicità⁶¹, tutt'altro. Proprio perché il presente attuale non si scompone in epoche passate, presenti e future individuate, ma le racchiude nella contemporaneità del loro essere *attraversate dall'assenza del passato, ovvero dall'assenza dell'identità del presente*, Gentile non presuppone le epoche, per poi, in modo estrinseco, collocarle su un piano di continuità presente e pre-costituito. E' invece il presupporre una rottura disposta e individuata nel tempo, sia esso cronologico o logico, che determina l'impossibilità di pensare la storicità del presente, in quanto *presuppone l'identità del presente* e toglie l'alterità dal presente in atto per dislocarla su un piano altro, rendendo perciò il presente non più un atto, ma un fatto a-dialettico. La continuità che Gentile rintraccia tra passato e presente e futuro è l'*alterità presente* che taglia ogni momento del tempo. Infatti, radicalizzando il presupposto che concepisce il passato come *assolutamente altro* dal presente, è quindi proprio il passato a definirsi per tale *alterità e storicità*, ricadendo perciò nell'*attualità presente*⁶². Essa non coincide con il presente distinto dal passato, ovvero il futuro del passato, dato che tale presente compie il *medesimo movimento* del passato in quanto è anch'esso

⁶¹ Questo è il pericolo che la storia concettuale scorge nel momento in cui si cerca un piano di continuità tra passato e presente, che depotenzi lo statuto della rottura, cfr. G. Duso, *La logica del potere*, cit., p. 55.

⁶² Se è così, possiamo allora prendere le distanze dalla lettura di E. Lago, *La volontà di potenza e il passato. Nietzsche e Gentile*, cit. Infatti, in quanto il passato non viene semplicemente negato da Gentile, ma viene affermato come alterità che emerge dalla confutazione medesima del passato, ovvero viene affermato come attualità presente, allora Gentile non intende da un lato attuare una «liberazione dal passato» (*ivi*, p. 216) e dall'altro «salvare la realtà diveniente» (*ivi*, p. 217). Si salva e conserva ciò che è già, ma ciò che è già, sia il divenire medesimo, per Gentile è un divenire sottratto al movimento del pensare in atto. Se il passato «inghiotte il divenire» (*ivi*, 225), il passato è atto, è presente in quanto alterità e perciò coincide con un presente tagliato.

assolutamente altro dal passato, e perciò ricade nell'*attualità presente*, in cui passato, presente e futuro si raccolgono. In tale presente non è pensabile la rottura *tra* i momenti del tempo, perché, altrimenti, essi disperderebbero l'alterità e la storicità che all'*interno* li definisce e li accomuna.

Ad avviso di Gentile, lo storico che scrive e il filosofo che comprende la razionalità della storia non hanno un passato su cui appoggiarsi, ma nel loro esercizio concettuale sono radicati nell'abisso del tempo attuale, che contemporaneamente da un lato *storicizza* il presente e dall'altro *attualizza* il passato, ponendoli in *continuità* con l'originario presente, con l'alterità che segna ogni momento del tempo. La verità della storia diviene così per Gentile un *occhio interno* che pulsa e si trascende: «Nella storia guardata dall'interno come *nostra attuale storia* la realtà non è più lì, qual è, compatta e chiusa nella sua necessità; *la realtà è aperta*, sul punto di attuarsi, e quindi superare se stessa»⁶³.

Lo «storicismo della libertà»⁶⁴, con cui Gentile nomina la propria concezione della storia in opposizione allo storicismo di Croce, non è un fatto che risulta dalla presupposizione di una metodica filosofica⁶⁵, ma si afferma nel contemporaneo movimento per cui il presente per rapportarsi al passato deve negare la propria identità presupposta, e in tale negazione non prescinde dalla propria storicità, ma si produce eticamente, producendo altresì il passato come movimento che differenzia e apre dall'interno il presente. Tale storicismo non è quindi «l'epilogo della storia»⁶⁶, nel senso che non si pone a capo di un processo storico che comprende e compie, ma, piuttosto, va a convivere con la differenza interna ad ogni epoca “passata”, la quale quindi diviene attuale. Al fine di scrivere *vera storia*, il presente non deve astrarre dalla propria condizionatezza storica, perché, in tal modo, si rende a-storico e va a leggere il passato con lenti a-storiche, ovvero presuppone il passato. Per scrivere vera storia, ovvero per negare l'ipostatizzazione che il presente proietterebbe sul passato, il presente deve scrivere negando il passato, ovvero introducendo nel passato tutta la propria storicità ed eticità: solo così *il presente si apre e il passato si libera*.

Cos'è, a questo punto, la filosofia della storia? L'espressione risulta per Gentile impropria, in quanto presta il fianco ai fraintendimenti del pensiero storicista. Gentile la definisce piuttosto «storia filosofica»⁶⁷, vale a dire storia che nella consapevolezza della propria attualità storiografia diviene filosofica e si determina concettualmente nel medesimo atto storiografico. La vera filosofia

⁶³ G. Gentile, *Storicismo e storicismo*, cit., p. 266, corsivo nostro.

⁶⁴ *Ivi*, 269.

⁶⁵ «il filosofo, se anche procuri allo storiografo una sua propedeutica atto a ravvivare in lui la coscienza dei termini necessari all'intelligenza adeguata dei problemi storici che alla storiografia spetta a volta a volta risolvere, a tale propedeutica non può attribuire valore di verità e però di effettiva utilità nello svolgimento del processo storiografico, se non in quanto essa venga presentata ed appresa come complesso di concetti da risolvere nel concreto pensiero storiografico, di cui tali concetti sono la più chiara coscienza e con cui fanno una unità logica inscindibile», *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ G. Gentile, *Introduzione a una nuova filosofia della storia*, cit., p. 37.

della storia è «l'Analitica trascendentale del pensiero storico»⁶⁸, una sintesi a priori che la storia compie di sé, senza più bisogno, a differenza della sua matrice kantiana, che l'appercezione attraverso cui si concepisce in quanto “pura” abbia nel passato – cronologico e logico – l'ombra del proprio noumeno. L'atto puro storico è la storia che concepisce se stessa, e nel concepirsi, nel pervenire alla massima consapevolezza di sé, non si ingessa nel pensato, ovvero nella coscienza di sé, ma *si realizza*, scarica l'autocoscienza nel *farsi storia*. Proprio perché l'oggetto della storia non può essere un impensabile passato, la filosofia della storia, il sapere di se stessa della storia è la storiografia; tuttavia, non dandosi per Gentile un campo autonomo della *scienza logica* – del pensare che oggettiva le categorie con cui si pensa in modo a-storico – la *storia della storia* coincide con la forma che *storicizza* il sapersi della storia⁶⁹. Pertanto: «Non la storia prima, e poi il concetto di essa. Ma la storia del suo concetto: ossia il concetto, senza doppio fondo»⁷⁰, che detto parimenti significa: *la storia senza doppio fondo, priva di nascondigli a-storici posti nel presente* – le categorie di Croce – *in cui i fatti storici si nascondono per poi essere con certezza disvelati*. Una storia priva di concetto e un concetto privo di storia darebbero luogo ad una storicità vista dall'esterno, «come la corrente del fiume guardata dall'uomo che se ne sta fermo sulla riva: falsa storicità, dunque, che rimanda sempre a qualche punto fermo estrastorico»⁷¹.

Nel medesimo torno di anni in cui Gentile prende posizione contro lo storicismo crociano, Walter Benjamin si interroga circa la condizione di possibilità per il materialista storico di scrivere vera storia⁷². La critica allo storicismo e alla sua concezione del passato⁷³ e il riferimento ad una nozione di tempo inteso come attualità (*Jetztzeit*)⁷⁴ sembrano avvicinare Benjamin a Gentile.

⁶⁸ *Ivi*, p. 37.

⁶⁹ A questo proposito, il concetto di “storia della storia”, o filosofia della storia, determinato da Gentile compie un passo ulteriore rispetto all'*Istorica* di G. Droysen, *Historik. Die Vorlesungen von 1857*, in G. Droysen, *Historik*, Textausgabe von P. Leyh, Stuttgart-Bad Constanz, Frommann-Holzboog, 1977, pp. 1-393; trad. it., *Istorica. Lezioni di enciclopedia e metodologia della storia (1857)*, a cura di S. Caianiello, Guida, Napoli, 1994. La «storia della storia (die Geschichte der Geschichte)», *ivi*, p. 369 (trad. it., p. 506), non è per Gentile «la coscienza di ciò che si veniva facendo», *ivi*, p. 372 (trad. it., p. 510), di quella consapevolezza “presente” della storia dell'umanità che rende empiriche tutte le altre storie “passate” che non si raccolgano temporalmente nella coscienza della storia, la quale diviene quindi il loro futuro. Con Gentile la filosofia della storia come divenire cosciente della storia coincide con il farsi della storia, con il segnare di storicità la coscienza di sé della storia, vale a dire con lo storicizzare non un passato da indirizzare verso un presente assunto in modo a-storico, bensì il presente medesimo. Per una ricostruzione storico-concettuale del concetto moderno di storia, anche in riferimento a Droysen, cfr. S. Chignola, *Concetti e Storia (sul concetto di storia)*, in *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, cit. pp. 195-223.

⁷⁰ G. Gentile, *Introduzione a una nuova filosofia della storia*, cit., pp. 38-39.

⁷¹ *Ivi*, p. 41.

⁷² W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* (1942), in *Gesammelte Schriften*, hrsg. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1974, vol. I-2, 1980, pp. 691-704; trad. it., *Tesi di filosofia della storia*, in W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti* (1962), a cura di R. Solmi, con un saggio di F. Desideri, Einaudi, Torino, 1995, pp. 75-86.

⁷³ «Lo storicismo postula un'immagine “eterna” del passato, il materialista storico un'esperienza unica con esso. Egli lascia che altri sprechino le proprie forze con la meretrice “C'era una volta” nel bordello dello storicismo», *Ivi*, XVI, p. 702 (trad. it., p. 84).

⁷⁴ «La storia è oggetto di una costruzione il cui luogo non è il tempo omogeneo e vuoto, ma quello pieno di attualità (*Jetztzeit*)», *Ivi*, XIV, p. 701 (trad. it., p. 83).

Azzardiamo qui un'ipotesi di raffronto, per meglio comprendere il tempo attuale del filosofo siciliano, e per reintrodurci nella prospettiva politica. A nostro avviso, il presente eterno gentiliano *non è altro* da quello del “materialista storico”, eppure *vi differisce* nella misura in cui si colloca proprio nel cuore dello *Jetztzeit*, nell'atto in cui si realizza, e che Benjamin assume invece come “possibile”, mancando la realizzazione. In che senso? Benjamin rintraccia nel passato «un indice temporale che lo rimanda alla redenzione»⁷⁵. Il passato, ovvero nella prospettiva benjaminiana la storia degli oppressi, può disporsi sul piano del presente in ragione della forza messianica che agisce dentro il passato, che esprime la dimensione temporale intemporale che lo universalizza. L'oppresso non si presta alla sicurezza borghese del “c'era una volta”, ma è attuale, e diviene attuale grazie alla dote di liberazione ricevuta da un patto messianico tra generazioni. Il materialista storico «fonda così un concetto del presente come del “tempo attuale”, in cui sono sparse schegge di quello messianico»⁷⁶. In questo senso la temporalità benjaminiana si costituisce come un eterno presente gravido di potenzialità. Non c'è un passato presupposto al presente, ma il passato entra già da sempre nel presente come possibilità di redenzione. Come presso il tempo della *thorá* ebraica: «ogni secondo, in esso, era la piccola porta da cui poteva entrare il Messia»⁷⁷. Il tempo attuale sarebbe pertanto una sorta di “eterno ritorno del possibile”.

Ora, alla luce del gentiliano concetto di storia e di tempo presente, possiamo sostenere che anche per Gentile l'attualità è il tempo messianico, con la differenza, rispetto a Benjamin, che il Messia è già in atto, è già da sempre *attuale* nella sua realizzazione, ma è altresì assolutamente *altro*, proprio perché è *atto*. Proprio perché l'atto è nella storia, la storia da un lato non ha altro al proprio esterno che non sia l'atto che ne definisce la storicità, ma dall'altro la storia ha l'assolutamente altro al proprio esterno, come atto che si ripiega verso l'interno uscendo fuori di sé. Nonostante la filosofia idealista, da Kant a Gentile, sferrò una critica radicale al presupposto teologico, essa ha una precisa matrice teologica, che è quella cristiana. In questo senso per Gentile il Messia è già in atto nella porta del tempo, e si chiama Cristo. La differenza teologica come differenza tra Gentile e Benjamin ha una ricaduta politica significativa, la quale consiste in ciò: attraverso la riattivazione della teologia ebraica, Benjamin pensa la rivoluzione, seppur in un modo non riducibile allo schema dualistico tra potere e contro-potere⁷⁸, pensa cioè la rottura di un *continuum* temporale presupposto come omogeneo, bene espresso dal diritto positivo dello Stato. Attraverso la riattivazione della teologia cristiana Gentile non pensa la rivoluzione, perché non vede un *continuum* omogeneo

⁷⁵ *Ivi*, II, p. 694 (trad. it., p. 76)

⁷⁶ *Ivi*, XVIII, p. 703 (trad. it., p. 86)

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Cfr. M. Tomba, *La possibilità dell'impossibile. Un altro genere di Gewalt: rileggendo Walter, Benjamin*, in “Rivista elettronica della Società italiana di Filosofia politica” (www.sifp.it), settembre 2005.

presupposto, passato, da rompere, ovvero, come abbiamo cercato di mostrare nella Parte Seconda della tesi, non concepisce lo Stato in termini di diritto positivo.

Il tempo attuale di Gentile, prima dicevamo, si colloca nell'intrinseco dello *Jetztzeit*, rispetto al quale Benjamin sembra rimanere all'esterno, rendendolo perciò possibilità e non attualità. Lo *Jetztzeit* come tempo che segna di *storicità il presente* e di *attualità il passato* è per Gentile il rapporto intrinseco tra atto e politica, tempo originario in cui *la realtà politica si apre* e, una volta situato il pensiero in tale realtà, non ha più senso immaginare momenti temporali altri e possibili rispetto al *presente* politico: è il presente medesimo ad essere atto-possibile. Colto lo *Jetztzeit* come presente segnato di storicità ed alterità, la rottura di un *continuum* temporale diviene propriamente impensabile, se non a discapito dello concetto stesso di *Jetztzeit*. L'idea di rottura, infatti, rimane sempre vincolata ad un passato chiuso, che è la proiezione nel passato o nel futuro dell'identità e non storicità del presente. Il presente, se attuale, non può avere al proprio esterno un momento inattuale, ovvero a-storico, su cui esercitare rottura, ma è nel suo stesso dispiegamento *storicità*⁷⁹.

1.3. *La Weltgeschichte, le "due italie" e la Storia dello Stato*

Per accostarci al punto in cui Gentile identifica Storia e Stato, passato e presente politico, riteniamo opportuno soffermarci su un discorso pronunciato dal filosofo siciliano nel 1928 e dedicato al pensiero del Risorgimento⁸⁰. Gentile sostiene che il Risorgimento, quale preambolo della nazione «politicamente e giuridicamente costituita»⁸¹, ha alle proprie spalle una storia che «non inizia in modo assoluto in quel periodo circoscritto di tempo», ma che «si può rifare dalla fine del secolo XVIII, può risalire fino all'epoca delle Riforme; ma può anche indietreggiare fino al Rinascimento, e magari (perché no?) fino al Medio Evo»⁸². Gentile non legge il Risorgimento, quale origine «dello Stato unitario italiano»⁸³, come una storia particolare separata da quella degli altri popoli, ma la iscrive all'interno della «*storia del mondo* che quella italiana rende

⁷⁹ Il pericolo di un Benjamin che oscilla tra misticismo estetico e decisionismo schmittiano, cfr. M. Tomba, *La possibilità dell'impossibile*, cit., parte conclusiva, si spiega, a nostro avviso, per l'impiego della categoria politica di rottura, la quale impedisce di cogliere il proprio del "tempo attuale". Voler pensare ed oggettivare la rottura comporta o un esito mistico, dal momento che ci si insinua col concetto in un punto che gioco forza manca sempre, costitutivamente, la rottura, ovvero lo *Jetztzeit*; oppure dà luogo ad un volontarismo esasperato, per cui insinuandosi col volere nella rottura – non potendolo fare con il concetto – si manca sempre l'oggetto, e anche in questo caso il volere appare meccanico, ridotto a volere sempre il *continuum* già voluto. Per uscire da tale difficoltà, crediamo sia necessario uscire dalla categoria politica di rottura.

⁸⁰ G. Gentile, *Il pensiero italiano del secolo XIX* (1928), in G. Gentile, *Memorie italiane e problemi della filosofia e della vita*, Sansoni, Firenze, 1936, pp. 221-243.

⁸¹ *Ivi*, p., 221.

⁸² *Ibid.* Corsivo nostro.

⁸³ *Ibid.*

comprensibile»⁸⁴. Inoltre, la storia di quello che, in tale prospettiva, può essere nominato “mondo italico”, come momento *dominante*, di dispiegamento e di comprensione in cui la storia del mondo si incarnerebbe *per questa epoca*, non sarebbe per Gentile intelligibile se non si riferisse al «pensiero contemporaneo universale»⁸⁵, se cioè oltre il “mondo italico” non si desse *lo spirito assoluto* che ne comprende la razionalità. La comprensione filosofica esclude «la legittimità di ogni periodizzamento e configurazione particolare della storia, di deduzione in deduzione riesce alla negazione di ogni rappresentazione biografica»⁸⁶. Il pensiero universale costituisce quindi lo *scopo finale* in cui la storia del mondo, consumata dall’ultima tappa del “mondo italico”, trova la propria *ragione*, quella «*tela unica*, in cui la vita dell’umanità si spiega attraverso tutta la terra e tutti i tempi»⁸⁷.

Ora, nonostante Gentile nel *Pensiero italiano del secolo XIX* non menzioni in modo esplicito Hegel, risulta chiaro che il rapporto tra Stato, storia del mondo e spirito universale ricalca, fino a questo momento, i termini del discorso hegeliano. Lo Stato di Hegel si rapporta all’esterno e si affaccia alla storia del mondo (*Weltgeschichte*) attraverso l’*individualità «del principe»*⁸⁸, anzitutto, quindi, in modo particolare e accidentale, in ragione della *sovranità* che connota ogni Stato. In Hegel, però, proprio perché lo Stato è verso l’esterno individualità politica, anche nel rapporto tra Stati si afferma la logica del riconoscimento che agisce tra gli individui: ogni Stato diventa perciò tale «*per l’altro*»⁸⁹. Si tratta tuttavia di un riconoscimento in prima istanza «soltanto formale»⁹⁰, in quanto è pur sempre un’individualità sovrana ed astratta che si rapporta ad un’altra individualità sovrana ed astratta. L’*in sé e per sé* del diritto statale esterno di Hegel prevede quindi il momento del conflitto, al contrario del progetto di Kant di una federazione di Stati per la risoluzione pacifica delle controversie internazionali, senza tuttavia che la guerra, per lo meno dal punto di vista della filosofia hegeliana, si connota di un’assoluta arbitrarietà, essendo essa sempre “superata” dal *telos* immanente della ragione, secondo cui l’individualità dello Stato si costituisce in relazione all’individualità altrui che non può essere annientata⁹¹.

⁸⁴ *Ibid.* Corsivo nostro. Vedremo nel secondo capitolo di questa parte il significato della *continuità* statale che Gentile rintraccia dal Medio Evo in poi, avvertendo già da ora che in Gentile la scansione Medio Evo, Rinascimento, Risorgimento, Stato presente non dà luogo né ad una proiezione nel passato nel fatto presente né ad una periodizzazione epocale.

⁸⁵ *Ivi*, p. 222.

⁸⁶ *Ibid.* Corsivo nostro.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 329, p. 283, (trad. it. p. 260).

⁸⁹ *Ivi*, § 331, p. 284, (trad. it., p. 260).

⁹⁰ *Ibid.* (trad. it., p. 261).

⁹¹ Su tali aspetti cfr. M. Tomba, *La «vera politica». Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Quodlibet, Macerata, 2006, pp.

Nella prospettiva di Hegel, un determinato spirito del popolo rappresenta temporaneamente lo spirito del mondo, perciò diviene per quell'epoca «*il popolo dominante*»⁹² rispetto al quale gli altri «sono privi di diritti»⁹³. Proprio perché rappresentante momentaneo e particolare dell'universale *Weltgeschichte*, il popolo determinato può «*far epoca in essa soltanto una volta*»⁹⁴. Con ciò Hegel intende non solo sostenere che ogni popolo può giocare le sue carte vincenti in una sola occasione, ma mostrare soprattutto che il popolo costituisce una figura che all'apice della propria soggettività *passa* nel «*travaglio dello spirito del mondo*»⁹⁵. Nel punto in cui Stato e *Weltgeschichte* coincidono, allora lì al popolo resta «*la gloria*»⁹⁶ della sua individualità, la quale si immortala nel “passato” priva di travaglio attuale, che invece riguarda la storia del mondo oltre lo Stato. Il travaglio dello spirito del mondo a sua volta *passa*, «conquista la sua universalità concreta e si eleva al *sapere dello spirito assoluto*, come della verità eternamente reale, nella quale la ragione conoscitrice è libera per sé, e la necessità, la natura, e la storia sono solo gli strumenti della rivelazione e dell'onore dello spirito»⁹⁷.

L'impianto hegeliano non può soddisfare Gentile, in merito al modo con cui viene declinato il rapporto tra individualità dello Stato, *travaglio* dello spirito del mondo e *sterilità* dello spirito assoluto. Ad avviso di Gentile emerge una verità *ulteriore* rispetto alla configurazione sistematica della tela della *Weltgeschichte*, che viene scandita da Hegel attraverso le tappe del mondo orientale, greco, romano e cristiano-germanico: «Oltre lo sfondo, ci sono le figure che animano il quadro. Oltre il pensiero [pensato, *n.s.*], c'è l'individualità [pensante, *n.s.*]. Oltre l'individualità del singolo, c'è quella della città, del popolo, dell'epoca, della scuola, di ogni realtà storica che abbia avuto una sua coscienza, con una sua ispirazione, una sua ispirazione, con una sua idea e una sua volontà»⁹⁸. Secondo Gentile la tela hegeliana, che racchiude le epoche nella loro relazione speculativa e che culmina nel mondo cristiano-germanico come autocomprensione di sé⁹⁹, esprime la storia dall'ottica del logo astratto, una *pictura in tabula*, che de-vitalizza l'attualità di ogni figura nella tela. Nella storia vista dall'ottica del logo concreto – o di quello che abbiamo visto Gentile nominerà storicismo della libertà – ogni figura vive non come *momento* che ha in sé il proprio superamento

⁹² G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 347, p. 291, (trad. it., p. 267).

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ivi*, § 344, p. 290, (trad. it., p. 266), corsivo nostro.

⁹⁶ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830³), in *Gesammelte Werke*, cit., XX, hrsg. W. Bonsiepen und H. C. Lucas, 1992, § 551, p. 529; trad. it., G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari, 2002⁴, p. 525.

⁹⁷ *Ivi*, § 552, p. 530 (trad. it., pp. 525-526).

⁹⁸ G. Gentile, *Il pensiero italiano del secolo XIX*, p. 222.

⁹⁹ Sul rapporto tra principi dello Stato moderno e *Weltgeschichte* in Hegel, cfr. S. Rodeschini, *Costituzione e popolo. Lo Stato moderno nella filosofia della storia di Hegel (1818-1831)*, Quodlibet Studio, Macerata, 2005.

verso la raffigurazione delle tela, ma come *atto* che dispiega razionalità nell'intrinseco vivo della propria storicità, che taglia la tale della raffigurazione¹⁰⁰.

Ad una prima considerazione, quella di Gentile sembrerebbe la vendetta della mente pensante del “mondo italico” nei confronti dell'esclusione subita per mano di quella del “mondo germanico”¹⁰¹. Infatti, nella storia della filosofia di Hegel è la Riforma protestante a costituire il nerbo portante dell'epoca moderna, rispetto alla quale la tradizione filosofica italiana, nella sua massima espressione della stagione del Rinascimento, non assume un grande peso. Al contrario, come vedremo, Gentile pone l'attenzione proprio sul Rinascimento quale di chiave di accesso privilegiata, ma non l'originaria, al moderno¹⁰². Al di là della disputa patriottica, quello che ci interessa mostrare è che Gentile non si limita ad una sostituzione di figura *sulla* tela di Hegel, sostituzione che recherebbe il difetto di andare a scalzare l'universale col particolare, dal momento che il tipo di sostituzione presupporrebbe forma hegeliana. In realtà opera qui uno spostamento che coinvolge non solo le figure, ma la tela medesima, l'assetto epistemico che le sorregge.

Già nello scritto *La filosofia della guerra* del 1914, anno che segna l'inizio del primo conflitto mondiale e che, soprattutto, è pressoché contemporaneo alla *Riforma della dialettica hegeliana*, Gentile, oltre a dichiarare la propria adesione al partito degli interventisti, critica Hegel sul punto del rapporto tra storia e idea. Il filosofo tedesco, nel concepire «la sfera dello spirito assoluto» come privo di «antagonismi» e dove l'idea «celebra la sua perfetta universalità», commette «un abuso gnoseologico»¹⁰³. Lo spirito diviene per Gentile universale in quanto idea-atto; mantiene pertanto il proprio carattere epistemico solo se coglie la «attuale individualità della storia», a prescindere da un termine medio funzionale al costituirsi dell'*Aufhebung*, in quanto *medio* è già l'“attuale individualità”, o, come Gentile la definisce qualche riga dopo, «singolarità»¹⁰⁴. Perciò Gentile sostiene che «la guerra vera non è quella che ci apparisce fuori di noi», non è “un momento di vita strozzato” in quanto posto all'esterno dell'atto, «ma è quella che si combatte nell'atto stesso che la si avverte dentro l'animo nostro»¹⁰⁵. Se quindi la guerra, altro nome per dire *divenire*, è un atto interiore, «Io [in quanto Io assoluto, *n.s.*] non devo cercar fuori di me l'*altro* con cui lottare, perché ho in me stesso il mio vero nemico»¹⁰⁶. Proprio perché Io «non posso dividermi da me stesso», nella

¹⁰⁰ Sulla questione della tela tagliata in riferimento a concetto gentiliano di divenire, cfr. il punto 2 dell'Introduzione della nostra tesi.

¹⁰¹ Vendetta che non si consumerebbe solo nei confronti di Hegel, ma anche di Fichte, se teniamo presente la critica di Gentile al privilegio spirituale, e non certo naturalistico, conferito da Fichte alla lingua tedesca, cfr. G. Gentile, *I discorsi di Fichte alla nazione tedesca*, cit., p. 236.

¹⁰² Su questi aspetti cfr. A. Scazzola, *Giovanni Gentile e il Rinascimento*, Vivarium, Napoli, 2002, pp. 215-216.

¹⁰³ G. Gentile, *Filosofia della guerra* (1914), in G. Gentile, *Guerra e fede*, cit., p. 4.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 5.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 6.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 7.

misura in cui sono Io, e proprio perché Io sono l'*altro*, «è assurdo che spero di evitare in qualche modo la lotta»¹⁰⁷, di scaricarla su un piano *passato* per pacificare l'idea.

Ora, se l'idea di Risorgimento costituisce la categoria storiografica e politica fondamentale dell'attualismo¹⁰⁸, occorre evidenziare che per Gentile la *personalità* del Risorgimento quale figura viva e concreta della tela è connotata da un «travaglio interiore, di pensiero, anzi di spirito»¹⁰⁹. In Gentile è lo spirito in quanto tale a trovare un esterno contemporaneo che lo inquieta, che non può superare (*aufheben*) proprio perché è contemporaneo, è esso stesso nella coscienza della propria radicale storicità. Lo spirito assoluto di Gentile non fuoriesce dal travaglio per comprenderlo, ma in quanto spirito assoluto insiste nel travaglio interiore, lo mostra senza sbiadirlo, senza cioè che il conflitto interiore venga dirottato all'esterno e vada alla ricerca di altre figure per depotenziare la propria interiorità *polemica*. L'*altra* figura è tutta interna a quella che la tela, il pensiero contemporaneo pienamente consapevole di sé, coglie come “vertice” della storia del mondo. E se la tela non può più costituire un piano riconciliante, se è proprio la tela a tagliarsi nel centro, allora anche ogni figura, che nella tela si centrava, si *apre* al proprio interno, e si affaccia alla *Weltgeschichte* come figura aperta, ovvero non riesce ad affacciarvisi, in quanto il travaglio della *Weltgeschichte* è interiore. La storia universale che a nostro avviso il pensiero di Gentile rende comprensibile attraverso la figura del Risorgimento è la presenza dell'alterità che attraversa e travaglia dall'interno lo Stato e che non permette allo Stato di costituirsi nella sua individualità *passata*: di avere all'esterno la Storia.

Se è così, possiamo comprendere il riferimento alle “due italie” che Gentile presenta negli scritti sul fascismo per creare «due distinte e differenti immagini dell'Italia»¹¹⁰, quella *passata* e a-politica del letterato umanista e quella *presente* e politica che il fascismo starebbe risvegliando¹¹¹, in altro modo rispetto ad una sua declinazione solo storico-politica¹¹². Giustamente Sasso sottolinea che nella prospettiva dell'attualismo non è dato trovare un «luogo della decadenza»¹¹³. Infatti, alla luce del rapporto tra atto storiografico e storia, che Gentile determina già nelle prime opere sistematiche pre-fasciste, il presente non può avere al proprio esterno un passato di decadenza, se non producendo esso stesso tale passato e, producendolo, producendo se stesso come alterità contemporanea. E in effetti in *Che cos'è il fascismo* Gentile precisa che la decadenza non si trova

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Questa è la tesi di A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., pp. 123-194.

¹⁰⁹ G. Gentile, *Il pensiero italiano del secolo XIX*, cit., p. 223, corsivo nostro.

¹¹⁰ G. Gentile, *Che cos'è il fascismo*, cit., p. 11.

¹¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 26-27.

¹¹² E' G. Sasso, *Le due italie di Giovanni Gentile*, cit., soprattutto pp. 16-77 e 505-564, ad aver posto attenzione alle “due italie”, come si evince del resto dal titolo del libro, nella spiegazione della politica di Gentile, ovvero dell'adesione del filosofo siciliano al fascismo.

¹¹³ *Ivi*, p. 45.

nel passato, ma è presente¹¹⁴, è cioè attuale all'epoca che dovrebbe invece compiere l'unità politica della storia italiana. E' quindi Gentile, la comprensione filosofica del presente, a creare l'immagine del passato, del letterato e dell'altro italiano, che negli scritti sul fascismo senza dubbio *appare* come il "nemico interno" da neutralizzare.

Tuttavia, proprio perché il nemico e l'alterità sono costitutivamente interni, nel senso che in Gentile l'alterità e il passato non si presentano filosoficamente come intrusione estrinseca all'interno di un'identità già definita del presente, proprio perché quindi il nemico e l'alterità definiscono il presente attuale, impedendo che esso si costituisca in identità con all'esterno il passato, è il *Volkgeist* italiano medesimo ad essere alterità nel punto stesso in cui dovrebbe compiersi ed identificarsi – cosa che Hegel non avrebbe mai potuto sostenere. Il riferimento gentiliano alle "due italie" diviene a nostro avviso strutturale, vale a dire filosofico¹¹⁵, in quanto mostra in Gentile la presenza di un'alterità irriducibile ad identità, sia per quanto concerne la razionalità interna dello Stato, sia per quanto concerne la storia del pensiero italiano. In merito a quest'ultimo aspetto, che affronteremo meglio nel prossimo capitolo, se torniamo al *Pensiero italiano del secolo XIX*, ricordiamo pronunciato nel 1928, Gentile dice chiaramente che la storia del travaglio dello spirito italiano, oltre «a gettar qualche luce sulla storia politica del secolo», può altresì «riverberarne sulla presente vita italiana»¹¹⁶. Quello che a conclusione della breve rassegna degli autori che hanno pensato il Risorgimento Gentile ritiene possa essere illuminato della situazione *politica in atto*, è che «gli italiani sentono da capo di essere al principio di una nuova storia»¹¹⁷, che il presente è ancora segnato dal travaglio per «la creazione della loro Patria»¹¹⁸.

¹¹⁴ «non è così morta, che noi a volta a volta non ce la troviamo innanzi anche oggi», G. Gentile, *Che cos'è il fascismo*, cit., p. 14.

¹¹⁵ La prospettiva che qui assumiamo intende porsi di traverso a quelle, tra loro opposte, di Del Noce e di Sasso, senza per altro ambire a rappacificarle. Attraverso la categoria di Risorgimento ed il *rinnovamento* di una specifica *tradizione* che essa innescherebbe, Del Noce si propone di far emergere un problema di fondo in Gentile: «il suo pensiero rappresenta la lotta più radicale entro l'immanentismo contro l'ateismo» (A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., p. 159). La tradizione che Del Noce vede essere recuperata dal filosofo dell'attualismo è quella cattolica, tanto che considera Gentile erede diretto di Gioberti e lo colloca all'apice del Modernismo cattolico (*Ivi*, pp. 191-282). Il rinnovamento gentiliano avviene all'interno della prospettiva immanentista, espressa appunto dal pensiero del Risorgimento. Perciò il tentativo di Gentile di criticare l'ateismo da una prospettiva immanentista diviene fallimentare, sarebbe come criticare l'ateismo da un punto di vista ateo: lotta ad avviso di Del Noce «destinata a dar prova di una impossibilità» (*Ivi*, p. 159). Se la categoria delnoceana di Risorgimento ha il merito di collocare il pensiero di Gentile sul Risorgimento all'interno di un problema non provinciale e di più ampio respiro, quale quello della secolarizzazione e dell'ateismo, a nostro avviso essa incorre in una insufficienza, in quanto non tiene conto del riferimento di Gentile al "nemico interiore" e alle "due italie". Per ciò che riguarda l'interpretazione di Sasso, essa, nel suo realismo storiografico, ha il merito di mostrare la non-necessità dell'incontro tra attualismo e fascismo, sostenendo che l'adesione ha motivazione storico-politiche e non filosofiche. Sasso sostiene che nella genesi della adesione di Gentile al fascismo, il "letterato" Petrarca, come l'altro italiano da neutralizzare, «contò assai più di quel che, prima di quel momento, egli avesse pensato in termini, non solo di filosofia politica, ma altresì, e addirittura, di filosofia» (G. Sasso, *Le due italie di Giovanni Gentile*, cit., p. 95). Quello che a nostro avviso però manca nella prospettiva politica di Sasso su Gentile, all'opposto dell'interpretazione ultra-filosofica di Del Noce, è proprio lo statuto filosofico, così che il riferimento alle "due italie" viene speso solo da un punto di vista storiografico, empirico.

¹¹⁶ G. Gentile, *Il pensiero italiano del secolo XIX*, cit., p. 223.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 243.

Rimanendo col pensiero all'interno del presente in atto delle "due italie", il travaglio non solo non riesce ad acquietarsi ed oggettivarsi, ma nemmeno diviene una "cattiva infinità". Essendo strutturale alla temporalità presente, il travaglio non ha al proprio esterno un principio d'identità – *passato* – verso cui indirizzarsi e che, mancando il quale, renderebbe appunto la propria infinità cattiva.

Eccoci dunque al punto in cui Gentile critica Hegel per la mancata identificazione di Stato e *Weltgeschichte*. Nell'intervento presentato al congresso hegeliano di Berlino nel 1931, Gentile sostiene che il «mondo» ha una «reale consistenza» in quanto viene colto nei suoi «interessi pratici»¹¹⁹. Perciò la comprensione hegeliana del rapporto dello Stato col mondo esterno, sia esso il mondo contemporaneo del diritto statale esterno, sia esso il mondo storico della *Weltgeschichte* è una «assurda teoria del mondo»¹²⁰. Gentile precisa che la sua considerazione non intende negare la presenza di una pluralità di Stati e mondi accanto al "nostro" mondo pratico. Egli vuole invece evidenziare la differenza tra un approccio teorico e uno, appunto, pratico:

«Occorre cioè distinguere tra gli Stati che noi sappiamo bensì che esistono, ma la cui esistenza non interessa il nostro Stato, perché il loro esistere o non esistere non ostacola né favorisce l'esistenza del nostro; e gli Stati con cui il nostro è in relazione diretta o indiretta, amichevole od ostile. E' evidente che soltanto i secondi entrano a far parte del mondo, in cui noi sentiamo come vivo e operante quello Stato, a cui noi apparteniamo e che con la sua esistenza ci abilita a dire che cosa uno Stato sia»¹²¹.

E' solo con gli Stati a cui il "nostro" si rapporta nel concreto, secondo rapporti di amicizia o di conflittualità, che sembrerebbe possibile per l'individualità del "nostro" instaurare un diritto esterno. Il rapporto pratico tra lo Stato "nostro", per Gentile il solo propriamente "presente", e gli altri Stati, non lascia però intatto quel "presente", in quanto nella praticità del rapporto il "presente" si trasla verso la praticità stessa del rapporto. Lo Stato "nostro" e "presente", o in atto, è tale in quanto trova all'interno il proprio termine di rapporto; di conseguenza, quello che sembrava un diritto esterno, per Gentile rimane un diritto *interno*. L'esterno dello Stato, inteso come la sfera degli altri Stati o mondi con cui si entra in relazioni pratiche, è interno allo Stato. Gli altri Stati e mondi che «per la loro relazione col nostro ci fanno sentire anche essi, come il nostro, l'esistenza d'una volontà, *non sono estranei al processo di autorealizzazione del nostro*; anzi concorrono al suo *interno divenire*»¹²². Se il "nostro" Stato è la soggettività attuale, che non ammette un esterno perché l'essere in atto è già, nel proprio svolgimento pratico, sintesi di esterno e interno, lo Stato

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit. pp. 116

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ivi*, pp. 116-117.

¹²² *Ivi*, p. 117, corsivo nostro.

“nostro” viene costitutivamente attraversato dall’“altro”, che definisce lo Stato come “nostro”. Inoltre, proprio perché lo Stato “presente” e “nostro” si definisce per il *divenire interno* che il rapporto con gli altri Stati e mondi determina, allo Stato viene meno la possibilità di identificarsi attraverso la figura di un monarca che si frapponga come limite tra il diritto statutale interno e il diritto statutale esterno. Abbiamo infatti visto che la sovranità intesa come identità del popolo col Re in Gentile non svolge alcuna funzione pratica, si confina nella teoria, ovvero nell’astratto, proprio come quegli Stati con cui non “ci troviamo” in alcun rapporto. Lo Stato astratto è anzitutto il “nostro”, come Stato identico e *individuato*, con cui non è dato entrare in una relazione concreta. Lo Stato in *interiore homine* non si rapporta come individuo all’esterno, o meglio, l’«individuo» o l’«Unico» a cui Gentile si riferisce¹²³, può essere tradotto con un “ci”, esprime il rapporto pratico tra il “nostro” Stato e l’altro come “nostro” pratico.

La relazione tra Stati come relazione tra individualità non può più essere tale, ed assume invece la dimensione di relazioni tra *società in atto*. L’esterno o l’alterità dello Stato non viene meno, ma entra all’interno come ciò che rende *storico* lo Stato, come società universale, in quanto in atto e perciò intrascendibile, che si afferma dentro gli Stati. Non è un caso che Gentile accenni al rapporto «di signore e schiavo»¹²⁴ della *Fenomenologia* hegeliana proprio nel punto in cui lo Stato dovrebbe compattarsi nella soggettività del sovrano per agire all’esterno. La presenza di un’alterità irriducibile a rappresentanza, ciò che abbiamo visto Gentile definisce sindacalismo o umanesimo del lavoro e che introduce nel capitolo di *Genesi e struttura* in cui identifica Storia e Stato, costituisce la *Weltgeschichte* interna allo Stato. Possiamo a questo punto comprendere il passo che ha innescato parecchi fraintendimenti:

«in verità la filosofia che costruisce la realtà secondo il metodo dell’immanenza, se si prova a concepire la *Weltgeschichte* (come ogni altra storia), *non riesce a concepirla se non come storia contemporanea*, e propriamente come *la storia che l’individuo soggetto del pensiero storico fa di se stesso nel grande processo dello sviluppo della sua propria personalità*. La quale come soggetto, in cui si realizza la *Weltgeschichte*, è lo stesso soggetto in cui si realizza lo Stato. Sicché storia universale e Stato coincidono»¹²⁵.

Gentile può allora sostenere che lo Stato di Hegel non è «infinito», vale a dire filosoficamente compreso, perché il suo processo «non è la storia dello Stato ma la *Weltgeschichte*»¹²⁶. Rispetto ad essa, la storia dello Stato da un lato è strumento che apre ad un *oltre* lo Stato, ma dall’altro, proprio

¹²³ Cfr. rispettivamente G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., 117 e G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., 107.

¹²⁴ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 117.

¹²⁵ *Ibid.* Corsivo nostro.

¹²⁶ *Ivi*, p. 114.

perché l'oltre è Storia esterna allo Stato, lo Stato permane quale presupposto a-storico, posto come privo di storicità nel punto in cui s'individua e si affaccia alla *Weltgeschichte*. Una *storia politica* oltre lo Stato non può entrare nello spirito assoluto hegeliano, perché se lo Stato è spirito e ha al proprio esterno la Storia, allora la storicità dello Stato si rivela un'*apparenza*, è esterna all'*attualità pensante*¹²⁷.

Lo Stato gentiliano è invece filosoficamente compreso, e perciò infinito, all'altezza della sua identità con la *Weltgeschichte*, la quale, lungi dal significare una teoria dell'imperialismo¹²⁸, dice che la realtà e razionalità dello Stato è la sua storicità. Allora, se lo Stato quale emblema della politica moderna nasce come punto di rottura, *Sattelzeit*¹²⁹, e se in Gentile non è pensabile un mutamento storico esterno – *passato* – rispetto al presente in atto, ciò significa che il punto di rottura è contemporaneo allo Stato in atto. Detto in altro modo: in quanto il *presente in atto* è il tempo della *filosoficità* dalla storia, lo Stato ha la sua *realtà e razionalità* nella contemporaneità della sua storicità, *quando* lo Stato *non è ancora* Stato. All'interno di tale incompiutezza, che rende lo Stato *in interiore homine* massimamente compiuto e perciò presente nella sua identità con la Storia, può darsi in Gentile una *politica del tempo presente*.

1.4. *La politica in atto*

Il capitolo *La politica* di *Genesi e struttura della società* si trova “dopo” i due capitoli *Lo Stato* e *La Storia*, vale a dire dopo l'identificazione attuata da Gentile di Storia e Stato. Il dopo dell'esposizione non deve quindi essere inteso in senso cronologico, come se Gentile pensasse ad una politica oltre, passata o futura, e astratta rispetto allo Stato. Infatti, lo Stato-Storia non ammette altre storie al di fuori di quella dello Stato: «Lo Stato, concreta attività dello spirito, è svolgimento, e perciò storia. Tutte le altre storie (dell'arte, della religione, dell'economia, della scienza ecc.) sono storie astratte perché storie di momenti o forme ideali od astratte della vita dello spirito, la quale in concreto è sempre Stato». Passato e storia esterni allo Stato, ovvero alla forma politica *presente*, in atto, risultano impensabili. Diviene quindi impensabile la storia dell'elemento che sembrerebbe fraporsi al dispiegamento dello Stato, ossia l'individuo. In quanto la storia è propriamente per

¹²⁷ R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, cit., p. 89 evidenzia che «per Hegel, non è la storia che si chiude, ma la filosofia che non riesce più a cogliere col pensiero la nuova epoca storica che si apre». Ciò significa dalla prospettiva di Gentile che la filosofia hegeliana non riesce a comprendere lo Stato all'altezza della sua storicità, del suo non-essere Stato.

¹²⁸ Cfr. A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., p. 344. Cfr. anche N. De Federicis, *La presenza di Hegel nella filosofia politica di Gentile e Schmitt*, cit., p. 478, che parla di teoria della «potenza egemone».

¹²⁹ Cfr. G. Duso, *La logica del potere*, cit., p. 32 per il riferimento alla convinzione di Koselleck, secondo cui la *Sattelzeit* va collocata nella seconda metà del Settecento, p. 43 per la concezione di Duso, per cui la *Trennung* va rintracciata nel *Leviatano* di Hobbes.

Gentile *atto contemporaneo*, diviene di conseguenza impensabile l'identità dell'individuo, come ciò che *l'individuo è*, che non sia Stato.

Gentile inizia *La politica* con una definizione a noi nota: «la politica è l'attività dello spirito in quanto Stato»¹³⁰. Qualche riga dopo, egli precisa che la politica «è la stessa autocoscienza del così detto singolo, ossia dell'uomo reale e positivo in quanto volontà universale, e cioè Stato»¹³¹. La politica gentiliana si colloca pertanto nella radicale storicità dello Stato, la quale non è pensabile nel momento in cui si immagina, per *negarlo*, *conservarlo* o *superarlo*, un individuo *passato*, esterno allo Stato. A tal proposito, Gentile attua tre sbarramenti concettuali per fare spazio alla concretezza dello Stato. Egli definisce «astratto lo Stato antistante e soprastante l'individuo e sopraggiunto alla individualità come stato *inter homines*»¹³². Inoltre, è astratto lo Stato che pone «l'individuo, che non contenga in sé lo Stato, e lo debba cercare o incontrare fuori di sé»¹³³. In fine, astratto è anche lo Stato inteso come «l'attività di una sostanza spirituale che sia Stato»¹³⁴, alludendo, con ogni probabilità, alla concezione hegeliana dello spirito oggettivo, secondo cui, dalla prospettiva gentiliana, lo spirito si oggettiva e *si individua* solo sul presupposto di uno spirito assoluto che sgusci fuori dallo sviluppo dialettico e in atto dell'eticità. Di fatti, nel concludere il paragrafo, Gentile scrive: «Astratta (occorre ancora ripeterlo?) la teoria che non sia prassi, e astratta la prassi che non sia teoria»¹³⁵. Se è la presenza dell'individuo *passato* rispetto all'attualità dello Stato a negare la storicità dello Stato e la politica che si afferma nel cuore di tale storicità, l'individuo viene conservato anche attraverso la dinamica speculativa tesa a negarne l'astrattezza, nella mistura in cui l'atto teoretico che comprende lo spirito oggettivo, vale a dire il superamento dell'astratto, non può confondersi con il *passato* da comprendere e quindi deve distinguersi ri-ponendolo.

Com'è chiaro, Gentile sta qui riproponendo il concetto di società o Stato *in interiore homine*, i cui assi teoretici portanti abbiamo cercato di determinare nella Parte seconda della nostra tesi. In *Genesi e struttura della società*, il filosofo siciliano attua tuttavia un approfondimento del concetto di interiorità della *societas*, definendola «società trascendentale»¹³⁶ e cogliendo nell'immanenza della dialettica dell'Io il rapporto tra un *socius* ed un *alter*:

«L'individuo umano non è atomo. Immanente al concetto di individuo è il concetto di società. Perché non c'è Io, in cui si realizzi l'individuo, che non abbia, non seco, ma in sé medesimo un

¹³⁰ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 115.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ivi*, p. 116.

¹³⁶ *Ivi*, p. 31. Sulla società trascendentale cfr. S. T. Holmes, *L'intersoggettività in funzione trascendentale*, in *Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, cit., vol. II, pp. 481-485 e J. Moreau, *La «société transcendentale» significations et antécédents*, in *ivi*, pp. 581-586.

alter, che è il suo essenziale *socius*: ossia un oggetto, che non è semplicemente oggetto (cosa) opposto al soggetto, ma è pure soggetto, come lui. Questa negazione della pura oggettività dell'oggetto coincide col superamento della pura soggettività del soggetto; in quanto puro soggetto e puro oggetto, nella loro immediatezza, sono due astratti; e la loro concretezza è nella sintesi, nell'atto costitutivo dell'Io»¹³⁷.

A nostro avviso, la struttura logica dell'Io che in *Genesi e struttura della società* si presenta sotto le vesti di rapporto tra *socius* ed *alter* non si pone *altrove* da quel logo concreto, Io=non-Io, che nell'Introduzione abbiamo visto definire lo statuto dell'attualismo. Se si spiega la novità della società trascendentale per il congedo di Gentile da una prospettiva monologica¹³⁸, allora essa non segna un vero e proprio scarto, in quanto già nel secondo volume del *Sistema di logica* Gentile considera la legge Io=Io, sia anche Io=non non-Io, quell'identità circolare che relega l'atto del pensare nell'astratto e nella solitudine e che non permette all'Io di pensare. Tanto più che anche nel *Sistema* Gentile fa menzione del rapporto dialogico tra «altro» e «socio»¹³⁹ per esprimere la concretezza dell'Io. La dialettica *socius-alter* presente nell'ultima opera del filosofo siciliano ci sembra semmai esprimere, oltre che un'ossigenazione della parola gentiliana, uno sviluppo interno del logo concreto Io=non-Io, che non può porsi al suo esterno in quanto tutto, gioco forza, viene colmato dalla legge del concreto, ma nemmeno può arrestarsi alla sua immagine grafica, nella misura in cui il concreto, appunto, non è, non si fissa nel pensato, ma *si fa*¹⁴⁰.

Gentile non intende per società trascendentale una società comunicativa, che sarebbe opportuno, e finanche necessario, presupporre per pensare l'intersoggettività e il superamento dell'individualismo, e di cui può darsi una teoria¹⁴¹. La società trascendentale si determina in Gentile come il «dialogo interno»¹⁴², *originario*, che si costituisce nell'atto stesso in cui l'atto del pensare si propone di individuare l'individuo, un Io o *qualsiasi altra attività dialogante presupposta* all'atto medesimo. Il dialogo, quindi, non è l'oggetto dell'atto, non è il pratico e il politico presupposto alla sua teoria, ma scaturisce e si esplica nell'atto del pensare, negando *ab origine* la possibilità che l'atto astragga dal dialogo interiore. In che senso? L'atto del pensare che prova ad isolare il pensiero, a renderlo corpo, Io o Concetto su un piano logico, individuo o persona

¹³⁷ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 33.

¹³⁸ Sulla "svolta" che *Genesi e struttura* determinerebbe cfr. oltre le già citate opere di Harris e Pozzo, anche A. Carlini, *Studi gentiliani*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, cit., VIII, 1958, pp. 144 sgg.

¹³⁹ Cfr. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, cit., p. 110

¹⁴⁰ Anche noi possiamo condividere la domanda retorica che G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, cit., p. 303, rivolge alle pagine di *Genesi e struttura* in cui Gentile critica l'individuo: «Che cosa c'era di nuovo in tutto questo?». A differenza di Sasso, però, per il quale l'atto è una struttura immobile, riteniamo che la novità che Gentile per così dire neutralizza sia proprio il rimanere ancorato all'immagine pensata Io=non-Io, il cui atto di verità sta oltre il pensato in cui di volta in volta si definisce.

¹⁴¹ L'allusione è evidentemente a J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Surkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981; trad. it., *Teoria dell'agire comunicativo*, a cura di G. E. Rusconi, Il Mulino, Bologna, 1986.

¹⁴² G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 38.

su un piano pratico, Stato su un piano politico, deve per Gentile scontrarsi contro un limite, oltre al quale l'attività sintetica dell'Io non può spingersi. Il limite che Gentile scorge frenare l'atto dell'Io va oltre l'*urto* fichtiano, in quanto è propriamente il *nulla*: «Fuori e prima della sintesi il *nulla*: che è tanto il mondo senza di noi, quanto noi senza il mondo. Il vuoto. Che però non è altro che il nulla dello spirito, il quale lo nega col fatto stesso del sentirlo»¹⁴³. Il sentimento quale limite dell'Io, quale zona irriflessa che in Fichte spinge l'Io costitutivamente a oltrepassare se stesso, in Gentile è un derivato del limite originario, la cui funzione viene invece svolta dal *nulla*, come ciò che si trova nel *passato* e nel *futuro* dell'attualità dell'Io.

Che cosa nega il nulla individuato da Gentile? Non tanto il pensato *individuato* che si pone tra nulla ed Io, ma l'atto individuale che si propone di individuare, ossia l'atto essenzialmente individuante. Infatti, se ciò che sta dentro i confini del nulla è la sintesi di Io e non Io, ossia l'atto spirituale, allora il nulla nega, appunto, non già l'individuato, ma l'atto individuante. Qualora il nulla non negasse la sintesi di Io e non-Io nella sua attualità, se negasse cioè solo l'oggetto del pensiero o solo il soggetto, il nulla non negherebbe la sintesi di Io e non-Io e la sintesi non sarebbe effettivamente tale, vale a dire manterrebbe un presupposto esterno al rapporto Io=non-Io che, proprio perché non colma lo spettro del concreto, non può schiantarsi contro il nulla. Perché l'atto sia in atto, esso non può avere all'esterno un fatto o il sentimento, ma deve avere all'esterno il nulla; perciò nella sua attualità l'atto viene negato dal nulla, dalla trascendenza assoluta che definisce l'atto, che si trova all'esterno dell'Io e al suo interno, e che fa sentire all'Io il limite che s'impone nel suo stesso massimo dispiegamento¹⁴⁴. Nell'atto stesso in cui l'atto si trae fuori da sé per individuare l'altro dall'Io o per individuarsi in quanto Io, esso si nega, e non può trarsi fuori: non può trarsi fuori come individuante. L'atto, invece, riesce a trarsi fuori e ad individuare in quanto sintesi, rapporto tra Io e non-Io; ciò implica che l'atto come rapporto che si trae fuori per individuare non può che riporre il pensato come rapporto ad un tempo sintetico e dialogico di Io e non-Io. Ciò che l'atto, Io=non-Io, individua è la sintesi, vale a dire ancora Io=non-Io. Il nulla che si trova al di là della sintesi dell'Io da un lato a compie l'Io, non gli fa trovare un presupposto, una cosa in sé e nemmeno il concetto di sé medesimo da svolgere; e dall'altro compie l'Io negandolo, ossia riponendolo come rapporto tra Io e non-Io. Il sentire *del* nulla da parte dell'Io annulla l'Io nella misura in cui lo sdoppia già da sempre in Io e non-Io, dal momento che, essendo l'atto

¹⁴³ *Ivi*, p. 35.

¹⁴⁴ V. Vitiello, *Hegel in Italia*, cit., pp. 145-149 ha posto l'attenzione sulla presenza in Gentile del sentimento come radice pre-coscienziale dell'Io, soprattutto in riferimento a G. Gentile, *La filosofia dell'arte* (1931), VII, Sansoni, Firenze, 1950², pp. 144-170, sostenendo però che in Gentile il sentimento rimane fichtianamente strumento per la costituzione dell'identità dell'Io. A prescindere dal fatto che sin dal *Sistema di logica* l'Io gentiliano non si pone come identità, i passi di *Genesi e struttura della società* che stiamo esaminando mostrano che Gentile scorge nell'Io un limite *differenziante* che va ben oltre il sentimento.

Io=non-Io, non c'è un Io da cui prendere le mosse e un altro Io da comprendere, se non negando-ponendo ciò che l'Io è: atto di Io e non-Io.

Ora, Gentile rintraccia nello scontro tra nulla ed Io il costituirsi della società trascendentale come rapporto tra *socius* ed *alter*. L'Io che si nega nel nulla si trasfigura nel rapporto relazionale, che lo rende *socius* senziente dell'*alter*. E' bene precisare che il *socius* non viene concepito da Gentile come un'identità collettiva, un amico, ha all'esterno un *alter*, un nemico. Se cos' fosse, infatti, il *socius* sarebbe individuo o Io, che non avrebbe all'esterno il nulla come pura alterità, ma si rapporterebbe ad un fatto, con cui entrare in relazione, eventualmente, in un secondo momento. E' proprio la presenza del nulla fin dentro il cuore pulsante dell'Io a fare dell'Io il *socius*. L'*alter* non è quindi esterno all'Io, come ciò che accidentalmente giunge a scalfire l'identità dell'Io, ma è l'Io medesimo nel suo massimo dispiegamento, nella sua infinità¹⁴⁵, che lo pone a contatto con nulla-di-esterno dall'Io e che rende quindi l'Io un *socius*. Il *socius* è tale nell'essere attraversato da un'intima alterità che deriva dal contraccolpo col nulla: è esso stesso alterità. In questo senso nella prospettiva gentiliana l'agire è "comunicativo" non perché i soggetti «pongono alla base della loro comunicazione un sistema di mondi supposto comune»¹⁴⁶, non per la presenza di un piano che garantisca l'agire, ma proprio per la presenza dell'alterità che destabilizza un piano comune presupposto, e che struttura la dialettica *socius-alter*¹⁴⁷. E' alla luce del nulla in cui sbatte l'Io nella sua massima infinità concettuale, che può allora essere compreso il legame rintracciato da Gentile nell'ultimo capitolo di *Genesi e struttura* tra società trascendentale e morte. Il filosofo siciliano sostiene che la morte «è un fatto sociale», in quanto «chi muore, muore sempre a qualcuno»¹⁴⁸. Un individuo atomisticamente inteso, o un Io che spazia nel pacifico monologo con se medesimo, «non muore»¹⁴⁹, non avendo nessuno a cui morire. Tuttavia, un Io che non muore, che non libera l'orizzonte presente dalla propria occupazione, non può pensarsi come Io. Per essere Io, l'Io deve *farsi* Io, vale a dire deve morire ed entrare già da sempre in una originaria relazione con l'*alterità*, che gli si apre dall'espandersi sino ad avere all'esterno il *nulla*. In questo senso è la morte che va ad occupare e colmare senza residuo l'orizzonte presente dell'Io, innescando una dinamica che è sì trascendentale in quanto immanente e solo dell'Io, ma che allo stesso tempo si struttura come

¹⁴⁵ Per G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, cit., p. 304, invece l'infinità dell'Io di Gentile rende impensabile una «reale ed autentica *societas*», in quanto non renderebbe pensabile l'*alter*. Per un verso l'osservazione di Sasso è esatta, in quanto l'*alter* non può essere individuato, ma proprio perché l'atto non può individuare ovvero individuarsi, esso si fa, nella sua stessa infinità, *societas*, ovvero nella misura in cui nega il suo essere astratto e isolato nell'atto stesso in cui intenziona l'astrazione per individuare.

¹⁴⁶ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, cit., p. 385 (trad. it., p. 385).

¹⁴⁷ Quello che S. T. Holmes, *L'intersoggettività in funzione trascendentale*, cit., p. 482 definisce un «paradosso», vale a dire che l'intersoggettività pensata da Gentile «è insieme impossibile e attuale» si spiega tendendo presente che l'impossibilità concerne la teoria di una *societas* presupposta, passata, impossibilità che mantiene in atto la società trascendentale, negandolo quale piano pre-costituito per garantire l'agire.

¹⁴⁸ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 169.

¹⁴⁹ *Ibid.*

società trascendentale, proprio perché l'Io, nell'assolutezza dell'attività trascendentalità medesima, si rende *socius*¹⁵⁰.

La proiezione del pensiero verso l'individuo non può quindi per Gentile propriamente avvenire: oltre l'atto non si dà nulla, e il nulla è quella funzione trascendentale, intrascendibile, che ripone il dialogo originario da cui l'atto non può astrarre. Nel momento in cui si pensa l'individuo, anche solo per porlo momentaneamente e superarne l'astrattezza, in realtà si sta già dialogando con un *alter*, che quindi definisce il dialogante un *socius*. Gentile scrive che è presente, ovvero in atto, «in noi lo scrittore e il lettore; come nell'intimo del nostro animo, sempre che noi pensiamo, c'è chi parla e chi ascolta: e c'è l'individuo e c'è il suo interlocutore»¹⁵¹. I dialoganti che si trovano in “noi”, sono identici ma anche assolutamente differenti, e in ragione di tale differenza costituiscono una *societas* trascendentale. Dall'impossibilità che l'individuo sia pensato, Gentile ricava l'idea che col primo atto dell'Io, il cui inizio non è a sua volta individuabile, l'uomo esplica il suo essere «animale politico»¹⁵². Come possiamo notare, si tratta di una considerazione che riprende e riconduce all'estremo la medesima definizione della politicità dell'uomo quale essere pensante, che Gentile aveva dato nello scritto *Lo Stato e la filosofia* del 1929. Il dialogo interiore costituisce per Gentile «il primo raggio della vita sociale, di cui tutte le forme più particolari e complesse non saranno poi se non forme derivate, e propriamente diverse dall'originaria per contenuto diverso che nella esperienza vien maturando»¹⁵³. Il dialogo trascendentale, nella misura in cui si estrinseca nello sviluppo dell'esperienza, non viene ridotto da Gentile ad un *fatto* interiore, ad un girare *privato* di due entità dentro la coscienza dell'Io, il quale avrebbe al proprio esterno il mondo e, di conseguenza, si costituirebbe come individuo rispetto al mondo. Il dialogo è invece un *atto interiore pubblico* e in quanto atto è già fuori la semplice interiorità. La società trascendentale a cui Gentile pensa, pertanto, si determina ed incrementa in ogni situazione di esperienza, fino a quella più propriamente politica.

Alla luce dell'impensabilità dell'individuo, del rapporto *socius-alter* nell'immanenza stessa del pensare, e dell'originarietà del dialogo, possiamo bene comprendere ciò che Gentile intenda con la definizione di politica, che sopra abbiamo citato. La politica come “la stessa autocoscienza del così detto singolo, ossia dell'uomo reale e positivo in quanto volontà universale, e cioè Stato” si pone come l'attività etica che scaturisce dalla pratica originaria del dialogo trascendentale, che nega fin dall'inizio l'essere privato dell'individuo e dell'Io, ponendolo in quanto *socius*:

¹⁵⁰ V. Vitiello, *Dialettica e ripetizione: Gentile e Heidegger*, in “Archivio di filosofia”, 1989, 1-3, p. 55 sostiene invece che anche nel rapportare l'Io alla morte, Gentile continuerebbe a neutralizzare l'*alter* a favore dell'*ego*.

¹⁵¹ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 37

¹⁵² *Ivi*, p. 38.

¹⁵³ *Ibid.*

«L'attività politica dell'uomo in concreto è la stessa attività etica in quanto la volontà risolve all'infinito l'alterità della società, e riduce perciò tutto il mondo suo delle relazioni sociali nell'infinito processo di realizzazione di sé medesima. Risolve all'infinito; perché non c'è un atto che possa concepirsi come definitivamente risolutivo»¹⁵⁴.

La politica diviene intrinsecamente etica nell'attualità che esaurisce il campo delle possibilità dell'agire, nel momento in cui l'agire, non avendo un esterno individuabile, un passato o un futuro possibili oltre l'infinità della *soluzione mai risolta*, si ripiega in se stesso e si apre ad un agire interiore, nel senso di intrinseco, originario. Gentile perciò sostiene che l'etica è «il lievito della politica»¹⁵⁵, è cioè l'atto che si afferma nell'esaurirsi della possibilità dell'individuo, o, che è lo stesso, dello Stato individuato. Qualora la politica si situasse all'esterno del dialogo trascendentale, il dialogo medesimo non potrebbe né svolgersi nel foro interno della coscienza né ricostituirsi in un secondo momento, perché oltre se stesso avrebbe non il nulla che lo struttura in quanto dialogante, ma un'esteriorità, un fatto assolutamente individuato, che negherebbe fin da principio il dialogo e via via tutte le sue forme derivate e complesse. Il dialogo trascendentale tra *socius* ed *alter* è per Gentile politico in quanto *lavora* all'infinito ponendo e risolvendo problemi; ed è etico in quanto, per costituzione interna, non può rimanere indifferente ai problemi che gli si presentano, assumerli cioè come *individui indifferenti*, dal momento che esso si struttura per contraccolpo del nulla-di-individuo, che fa *sentire e praticare* il dialogo. Rimanendo ancorati col pensiero all'immanenza del dialogo trascendentale, un'etica apolitica e una politica non etica non possono darsi. Se si tiene ferma la società trascendentale, anche la «*fuga mundi*»¹⁵⁶ propria di chi crede di confinarsi in un'oasi impolitica, al di «sopra del bene e del male»¹⁵⁷ dice Gentile facendo esplicito riferimento all'«estro poetico e filosofico»¹⁵⁸ di Nietzsche, non può che ritornare in quell'aldilà attraverso una nuova configurazione etica e politica del dialogo.

La logica dell'individualismo, di una etica apolitica e dell'«apoliticismo»¹⁵⁹ del pensiero, ha per Gentile una propria ricaduta evidente nell'astratta distinzione tra il privato e il pubblico, che la concezione di uno Stato presupposto all'individuo determina. Gentile assume ora nel proprio discorso il presupposto della distinzione, per lavorarla dall'interno e mostrarne l'astrattezza. Tutto quello che nella prospettiva del logo astratto viene considerato «privato», se lo si coglie nel suo atto concreto, ovvero in aderenza al presupposto che lo muove, «diventa pubblico»¹⁶⁰. I singoli che

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 117.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 118.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 119.

regolano i loro rapporti attraverso il diritto privato non possono agire al di fuori dello spazio lasciato libero dallo Stato. Infatti «l'esistenza stessa del diritto privato dimostra l'interesse che ha lo Stato ad intervenire nelle relazioni private, e ad imprimervi il sigillo della propria sanzione»¹⁶¹. E' lo Stato a produrre il diritto privato e perciò è lo Stato a produrre ciò che definisce gli individui e quindi gli individui medesimi. Se quindi lo Stato è il pubblico che dovrebbe distinguersi dal privato, nel momento in cui è lo Stato a produrre il privato allora la distinzione tra pubblico e privato salta, e salta con essa la teoria «*dei limiti dello Stato*»¹⁶², su cui la distinzione si fonda. La teoria dei limiti dello Stato, ricorda Gentile, è stato l'argomento storico del liberalismo «per rivendicare e garantire all'individuo una sfera d'interessi che sfugga alla competenza dello Stato»¹⁶³. La presenza dello Stato si afferma in realtà proprio nella concezione liberale «oltre il limite»¹⁶⁴ che la teoria della limitazione dello Stato può conferirgli. L'azione dello Stato è dunque illimitata, in quanto va a toccare anche quel privato, che, limitandosi, vorrebbe tutelare e invece produce. L'atto dello Stato non ha limiti, dal momento che i suoi limiti vengono negati proprio nel punto in cui il limite dovrebbe essere massimo.

Abbiamo visto che per Gentile l'individuo risulta impensabile, e, a catena, impensabili divengono il privato, così come la teoria del limite dello Stato, che si struttura per determinare il privato e ritornare all'individuo. Ora, se nella prospettiva di Gentile l'individuo è una impossibilità, è evidente che tenendo per valido il presupposto della limitazione dello Stato che in realtà è illimitata, l'atto illimitato dello Stato non può produrre individui, atomi privi di *societas*, appunto perché, proprio in quanto illimitato, va a sbattere contro quel nulla che non gli permette di individuarsi come Stato distinto dall'individuo; va cioè a sbattere contro quel nulla che abbiamo visto per Gentile costituire il punto intrascendibile, che determina il dialogo trascendentale e il rapporto tra *socius* ed *alter*, quale primo nucleo della vita sociale. Infatti, nel capitolo *La politica* Gentile si riaggancia allo statuto della società trascendentale: «s'è veduto che lo Stato è già nell'individuo singolo, e ogni altro Stato non può essere se non svolgimento e nuova forma di questo Stato originario ed essenziale»¹⁶⁵. Ma se è così, lo Stato a cui Gentile fa qui riferimento quale Stato illimitato, non è lo Stato che si contrappone all'individuo, appunto perché l'individuo è un'astrazione, che trascina con sé anche lo Stato astratto. Lo Stato che si contrappone all'individuo è lo Stato che si può individuare come individuo a cui contrapporsi, ma se lo Stato è illimitato, se sconfinava oltre il limite che esso stesso si pone, né lo Stato né l'individuo possono essere oggetto di

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 120.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 116.

individuazione. Proprio lo Stato che si pensa limitato per garantire l'individuo, in realtà trascende il limite che si è posto e produce l'individuo in modo illimitato; tuttavia, per produrre l'individuo, lo Stato dovrebbe limitarsi, il che non è possibile, se per produrre l'individuo in realtà lo Stato deve essere illimitato. Gentile si pone col pensiero all'interno di questa stessa aporia, ed "individua" il proprio Stato, ossia la società trascendentale come rapporto tra *socius* ed *alter*. Lo Stato produce il *socius* proprio nell'essere senza limiti, ovvero nel non individuarsi come quello Stato che contrappone sé (individuo) a sé (Stato).

Gentile scrive che la tendenza a limitare l'azione dello Stato è un modo «di opporre una volontà tendenzialmente statale alla volontà positiva dello Stato»¹⁶⁶. Occorre però tenere presente che qui Gentile non sta ricadendo nella contrapposizione tra contro-potere e potere, rivoluzione e Stato che ha segnato fin dalla sua nascita la concettualità politica moderna. Infatti, poco oltre scrive che la critica allo Stato «non significherà mai un'astratta convenienza a limitare l'azione dello Stato»¹⁶⁷. La teoria rivoluzionaria, al contrario, ha di mira proprio di limitare in modo assoluto l'azione dello Stato, di rompere il *continuum* omogeneo che essa presuppone caratterizzare lo Stato. Lo Stato gentiliano che si contrappone allo Stato, e che in tale contrapposizione non intende limitare lo Stato, non è lo Stato (rivoluzione) che presuppone lo Stato (costituzione), e proprio per questo può volere lo Stato nella sua illimitatezza, ovvero può volere se stesso come rapporto tra *socius* ed *alter*.

L'assenza di limite della statualità gentiliana non produce individui, ovvero il presupposto che lo Stato, così come si concepisce a partire da Hobbes, pone per neutralizzare e per vincolare il pubblico all'unità dello Stato espressa dal rappresentante. Questa dinamica, seppur con tutte le complicazioni e le complessità che la determinano, si ritrova anche in Hegel. Anche Hegel considera individuo e diritto astratto un'astrazione che reca già in sé il proprio superamento, essendo appunto la proiezione astratta dell'etico della sua complessità. Tuttavia, egli assume tale astrazione come punto da cui dedurre lo spirito oggetto, assume cioè l'astrazione come individuo che si compie nell'individuazione dello Stato, di cui il monarca è il momento più elevato, e che quindi riproduce non l'individuo *sic et simpliciter*, ma l'individuo che reca già in sé il proprio superamento *individuato*. Gentile, invece, considera l'individuo una impossibilità, e una impossibilità diviene anche la deduzione del suo superamento. Nell'atto della sua concretezza, lo Stato gentiliano produce immediatamente *societas*, il presupposto che esso pone e riproduce è il *socius*, e non l'individuo, e non produce l'individuo nella misura in cui è illimitato, è privo di quei limiti con cui lo Stato pone gli individui per neutralizzarli politicamente. Per pensare la ri-politicizzazione dell'individuo, Gentile pensa contemporaneamente l'illimitatezza dello Stato,

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 120.

¹⁶⁷ *Ibid.*

ovvero la situazione che rende impensabile l'individuo e produce il nucleo sociale del rapporto tra *socius* ed *alter*: «Niente privato, dunque; e niente limiti all'azione statale»¹⁶⁸. In questo senso, la mancanza di limiti dello Stato propriamente significa che lo Stato di Gentile non si individua, perché se si individuasse si limiterebbe producendo individui che, di seguito, deve neutralizzare, in ragione del fatto che lo Stato limitato e individuato non può conciliarsi con la presenza politica di altro. Lo Stato di Gentile, allora, non si individua come lo Stato della scienza politica moderna.

Gentile si rende conto del paradosso concettuale in cui si è imbattuto. La dottrina dell'assenza di limiti dello Stato sembrerebbe «che faccia inghiottire dallo Stato l'individuo; e che nell'autorità faccia assorbire senza residuo la libertà che ad ogni autorità dovrebbe contrapporsi»¹⁶⁹. Egli dà anche un nome alla situazione che si verifica con l'inghiottimento dell'individuo nello Stato: esso «si dice totalitario o autoritario»¹⁷⁰. In realtà, appunto perché lo Stato a cui pensa Gentile, nello spingersi oltre i propri limiti, non può trovare l'individuo, ciò che esso produce è ciò su cui non può sovrapporsi in modo estrinseco e “totalitario”. Il totalitarismo, infatti, è la dottrina per cui da un lato si mantiene fisso l'individuo atomico e dall'altro vi si dispiega sopra la massima potenza dello Stato. La concettualità di Gentile non è “totalitaria”, dato che non mantiene fisso il presupposto su cui far scorrervi sopra il potere¹⁷¹. Di conseguenza, Gentile sostiene che può verificarsi anche la situazione opposta: «che cioè in questo Stato che, in concreto, è la stessa volontà dell'individuo in quanto universale e assoluta, l'individuo inghiotta lo Stato»¹⁷². L'individuo può inghiottire lo Stato proprio perché non è individuo. Se fosse mero individuo, esso avrebbe dinnanzi a sé un potere immane, contro cui non potrebbe nulla. Chi inghiotte lo Stato è altro dall'individuo, essendo il *socius-alter*. Gioco forza, ciò che egli inghiotte non è lo Stato che si contrapporrebbe all'individuo e, per la medesima necessità, lo Stato che appena sopra abbiamo visto inghiottire l'individuo non coincide con lo Stato che ha un individuo spolicizzato al proprio esterno.

Gentile conferisce un nome preciso al doppio movimento, per cui tanto l'individuo quanto lo Stato si inghiottono, e, tanto l'uno quanto l'altro diventano *altro* dalla loro reciproca negazione: «la vera assoluta democrazia non è quella che vuole limitato lo Stato, ma quella che non pone limiti allo Stato che si svolge nell'intimità dell'individuo e gli conferisce la forza del diritto nella sua assoluta universalità»¹⁷³. In quanto secondo Gentile lo Stato è l'universalità del politico, la vera democrazia, ovvero la concreta partecipazione del popolo alla dimensione pubblica, non si dà nella situazione in

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 121.

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ Sul fraintendimento di questi passi, cfr. G. Marini, *Aspetti sistematici della “Filosofia diritto” di Gentile*, cit., pp. 482-483, per il quale invece qui Gentile starebbe dando forma alla teoria dello Stato totalitario fascista.

¹⁷² G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 121.

¹⁷³ *Ibid.*

cui lo Stato viene limitato, quando cioè il politico s'identifica con un distinto rispetto alla sfera privata, rendendola perciò impolitica, ma proprio nell'assenza di limite dello Stato, che va a coinvolgere il *socius* come cittadino oltre l'individuo. La vera democrazia si trova per Gentile al di fuori della contrapposizione dualistica tra individuo e Stato, là dove lo Stato è infinito e senza limiti e quindi non è *Stato-individuato*. Dove si trova per Gentile tale democrazia? Il passo che segue è significativo:

«I greci distinguevano il medio πολιτεύεσθαι dall'attivo πολιτευειν, con acuto e immediato senso della profonda differenza tra il semplice appartenere del cittadino allo Stato, e il suo partecipare in modo attivo e consapevole alla vita e quindi all'esistenza di esso. E nella loro democrazia, che potenziava l'individuo ma nel sentimento gagliardo della sostanzialità della πολις, da cui il cittadino attinge il suo valore politico, al fatto del πολιτευειν facevano di gran lunga sovrastare il dovere e il diritto del πολιτεύεσθαι»¹⁷⁴.

Il richiamo di Gentile alla politica dei greci non deve essere inteso come uno sguardo rivolto al passato, ad una politica che precede la nascita dello Stato moderno¹⁷⁵. Nella prospettiva gentiliana lo Stato non ha un passato verso cui contrapporsi, ma, nell'atto in cui si concepisce come illimitato e infinito, include il passato al proprio interno, rendendo perciò il socratico «vivere come cittadino»¹⁷⁶ allo stesso tempo *contemporaneo* e *trasfigurato* nell'attualità del dialogo trascendentale. Qualora l'individuo si pensasse tale, pensasse cioè di astrarre arbitrariamente dalle leggi, le leggi, che lo avvolgono già da sempre e lo strutturano come *socius*, gli riproverebbero: «tu non fai altro se non violare i patti e gli accordi stretti con noi»¹⁷⁷. Il cittadino gentiliano si sottomette al dovere di osservare le leggi in quanto non può originariamente astrarre da esse, non può rivendicare un diritto al tutto che violi le leggi della società trascendentale ed, eventualmente, in un secondo momento pattuirle: «Lo Stato non può essere un prodotto della volontà individuale. Per creare lo Stato l'individuo deve già possederlo: *essere già* virtualmente Stato (volontà universale). Noi ci siamo dentro, quando lo andiamo cercando. *In eo sumus, vivemus et movemur*»¹⁷⁸. Se è vero che la politica «è un diritto»¹⁷⁹, si tratta tuttavia di un diritto che Gentile vincola costitutivamente al dovere, senza cioè pensarlo come *ius ad omnia* dei giusnaturalisti: «il mio diritto è quello degli altri hanno il dovere di rispettare»¹⁸⁰. Sostenere che il figlio ha diritto ad

¹⁷⁴ *Ivi*, pp. 121-122.

¹⁷⁵ Sulla rottura politica tra età antica ed età moderna segnata dal passaggio dal governo al potere, Cfr. G. Duso, *La logica del potere*, cit., pp. 83-122.

¹⁷⁶ Platone, *Critone*, in *Apologia di Socrate e Critone*, testo a fronte, intr. di E. Savino, trad. it. di N. Marziano, Garzanti, 2006, 52d, p. 87.

¹⁷⁷ *Ivi*, 52d-e, p. 87.

¹⁷⁸ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 110.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 136.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 137.

essere educato implica che il padre ha il dovere di educarlo. Gentile precisa che il rapporto tra diritto e dovere non è estrinseco all'atto dell'educare: «esso nasce dal rapporto tra l'uno e l'altro, pel quale a mano a mano che il rapporto si attua, l'altro cessa di essere un altro e s'immedesima con l'uno»¹⁸¹. Nel concreto, il diritto è immanente nel dovere, così come il dovere nel diritto, senza che sia un'esteriorità a concedere il diritto e ad imporre il dovere. Infatti, il filosofo siciliano sostiene che «la politica si presenterà bensì come un diritto che a nessuno può essere negato, ma perché vivere politicamente è un dovere a cui nessuno può sottrarsi»¹⁸². Il diritto è concreto non perché viene concesso e pattuito sul presupposto che non si di alcun genere di vincolo, ma nella misura in cui viene sentito e creato come un dovere, che determina la natura stessa del vivere in comune. Affermare dall'intrinseco i propri diritti creativi, sostiene Gentile, è lo stesso che affermare i propri doveri: l'atto si esplica sempre come atto comune.

La consapevolezza dell'infinità e intimità dello Stato spinge l'individuo a «sentirlo come cosa sua, la sua propria sostanza, la cui sorte è la sua sorte, alla cui vita è strettamente congiunta la sua»¹⁸³. Gentile sostiene che «il sentimento politico è l'*humus* in cui affonda le sue radici l'albero dello Stato»¹⁸⁴. Al contrario, l'individuo «dell'individualista, fulcro della libertà del liberalismo e principio assoluto della libertà» è «un'ombra che aduggia il terreno politico e lo isterilisce», non perché esso vada negato, ma in quanto è «inesistente»¹⁸⁵. Non basta sapere che esiste lo Stato, per appartenere allo Stato; è necessario sentirlo e praticarlo, e non si può non praticarlo, una volta che l'individuo scopra di essere *socius* in un dialogo originario con l'*alter*. Il sentimento cui qui Gentile allude è da leggere in riferimento all'assenza di limiti dello Stato. Lo Stato è un atto politico che attraversa tutte le proprie determinazioni interne, che si fa corpo, per giungere alla zona limite che arresta sia l'individuazione dell'individuo quale matrice genetica dello Stato moderno, sia l'individuazione di questo stesso Stato. L'atto politico dello Stato per Gentile si scontra col nulla di individuo, e in tale scontro produce il sentire del *socius*, attiva la politicità sino al proprio punto terminale. Il *socius*, pertanto, non è un immediato sentire politico, incapace di agire con ragione. Il sentire è già atto dell'Io, è già corpo politico pure essendo oltre la mera corporeità. Gentile scrive che lo Stato in cui il sentire si riconosce «non ha l'immediatezza della corporeità originaria»¹⁸⁶. E' dal sentire politico che nasce il «rispetto per la *res publica*»¹⁸⁷, la quale non si trova altrove dal sentire, in un potere centrale rispetto a cui l'individuo si trova in periferia e sente passivamente di

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Ivi*, p. 110.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 125.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 110.

¹⁸⁶ *Ivi*, 125.

¹⁸⁷ *Ibid.*

essere Stato. Infatti, occorre «prima di tutto sentirla come propria *res*»¹⁸⁸, come ciò che più riguarda l'individuo da vicino, in quanto lo de-finisce nel concreto.

Gentile sostiene che l'interesse pubblico e politico si sviluppa «con la civiltà, ed è scarso nei popoli primitivi o incolti, che non hanno ancora maturata l'esperienza della universalità del proprio volere»¹⁸⁹. Il filosofo siciliano non sta qui costruendo la contrapposizione tra incivile e civile che la concettualità politica moderna, nei vari contesti linguistici europei, ha determinato tra popoli incolti e poli colti per legittimare forme di colonizzazione¹⁹⁰. Proprio perché egli ha appena detto che l'individuo, ossia l'incolto di cosa pubblica, è inesistente, non c'è nessun popolo primitivo e incolto, su cui scaricare il puntello per definire colto e civile un altro popolo. Incivili e incolti siamo “noi” che presupponiamo l'astrazione tra individuo e Stato, siamo “noi liberali” ad inaridire il sentimento politico e la partecipazione alla vita politica nel teorizzare il limite dello Stato. La politica gentiliana si diffonde quindi in quel *conatus* di Hobbes e in quella fanciullezza di Rousseau, che i rispettivi autori ponevano in una sfera di libertà assoluta, presupposta al rapporto e condannata a non poter assumere alcuna rilevanza politica, in quanto nucleo d'identità privata che non può che esperire il rapporto sempre come altro. E' proprio dall'interno dell'impensabilità del privato, dell'*idiota*, che Gentile trae la politicità del fanciullo. Il politico si colloca fin dentro lo stato di natura, in ragione dell'assenza di limiti dello Stato, e nell'atto che produce lo stato di natura, anche produce la politicità di quello stato, come «politica del fanciullo»¹⁹¹. Seppur il fanciullo non abbia la maturità dell'esperienza politica del maestro, «egli già spiega non soltanto una sicurezza e fermezza di sentimento politico», ma attraverso il proprio intuito si muove politicamente «dentro il circolo della piccola società con i fratelli e i genitori, coi coetanei e coi familiari tutti, con cui viene tessendo di giorno in giorno la rete sempre più fitta dei suoi personali rapporti»¹⁹². Il fanciullo ha il proprio programma politico, lo assume fin dall'origine del costituirsi del dialogo trascendentale che lo de-finisce, e lo assume come problema che rischia sempre, deve *rischiare* sempre proprio perché *sentire* politico, di mancare la soluzione: «di ora in ora gli si disgrega avanti e scompone per varie direzioni»¹⁹³.

Nel concludere la Parte seconda della tesi, avevamo definito il *tempo* che separa la rappresentanza del lavoro presentata da Gentile nel capitolo *La storia di Genesi e struttura* come l'idea in atto della rappresentanza del lavoro presente nel capitolo *Lo Stato*, sempre di *Genesi e struttura*. L'idea dello

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ Cfr. S. Chignola, *Civis, Civitas, Civilitas. Translations in modern Italian and Conceptual Change*, in “Rivista elettronica della Società italiana di Filosofia politica” (www.sifp.it) giugno 2007.

¹⁹¹ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit. p. 12.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Ibid.*

Stato per Gentile è la rappresentanza del lavoro, che da un lato eccede sempre, in quanto idea, la sua realizzazione, dall'altro, però, nella misura in cui l'idea è storia, eccede il reale realizzandosi. La politica viene compresa da Gentile là dove lo Stato *non è individuato*, ossia dove lo Stato è illimitato in quanto radicale storicità. Proprio perché lo Stato gentiliano s'identifica con la storia, esso non lascia altro tempo oltre lo Stato, se non la propria realizzazione come rappresentanza del lavoro. Per realizzarsi e incidere di storicità, lo Stato si deve negare e negare il limite con cui produrrebbe l'individuo e la conseguente sua sterilità politica. Lo Stato non coincide con la Storia nel produrre l'individuo, ma nel produrre il *socius*. Nel tempo tutto scandito dallo Stato, Gentile riapre lo spazio della politica, e si tratta di una politica del *fanciullo*, ovvero di una politica presente ed operante fin dentro il privato e il *lavoro*.

Alla luce del percorso si cui delineato, possiamo comprendere il campo che Gentile dischiude senza cadere nell'errore di definirlo impolitico là dove Gentile sostiene che la politica si trova «*in ogni forma di attività umana*»¹⁹⁴, attraverso gradazioni che determinano un «*problema politico*»¹⁹⁵ ogni volta differente da risolvere. Tanto nell'agire del «*pater familias* tra le stesse mura domestiche»¹⁹⁶, o in qualsiasi altra situazione concreta in cui ad agire sia chi attiva il politico in una sfera comune, quanto nell'agire dell'uomo di Stato propriamente detto, «l'uomo fa della politica»¹⁹⁷. Gentile parla di una politica nella famiglia, nell'arte, nella scienza, nella religione, nella filosofia, la cui totalità costituisce la politica nel lavoro, ovvero nella storicità dell'idea che via via si fa Stato. Il problema che si presenta dinanzi all'artista, all'uomo di scienza o all'uomo di fede, è un «*problema che non è solo metaforicamente politico*»¹⁹⁸. Egli intravede negli affari privati «quella stessa cautela e prudenza che si consigliano nell'accorto operare politico»¹⁹⁹. A differenza di quanto sosterrà Hanna Arendt, per Gentile si produce l'attualità del dialogo e il *πολιτεύεσθαι* anche nell'*homo faber*²⁰⁰, anche nel cuore astratto della divisione del lavoro, non per la disposizione d'animo di un qualche privato, ma per la struttura stessa del pensare. In questo senso per Gentile il soggetto politico è il lavoratore, ma è un lavoratore che proprio perché diviso in contesti plurali e differenziati, non riesce a costituirsi in un soggetto collettivo, in un uomo empiricamente e idealmente solo, ma si scompone e ricomponne, vale a dire si *crea* nel determinato in quanto *socius*:

«Dentro la stessa nazione sono città, regioni, gruppi diversi, aventi una diversa formazione storica; e hanno in diverso grado questo interesse pubblico o senso politico, che fa considerare come

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 128.

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 130.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ Cfr. H. Arendt, *The human condition*, The University of Chicago, 1958; trad. it., *Vita activa. La condizione umana*, trad. it., di S. Forti, Introduzione di A. Dal Lago, Bompiani, Milano, 1991³, pp. 58-96

propria di ciascuno la *res publica*, e ci fa perciò attenti osservatori e *giudici* degli uomini del governo e loro modo di governare e per tal modo loro *collaboratori* in vario modo e guisa»²⁰¹.

²⁰¹ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 110, corsivo nostro.

Capitolo 2. Il teoretico come problema politico nella storia della filosofia italiana di Gentile

2.1. La "nazionalità" della storia della filosofia

Eugenio Garin ha stato sottolineato che Gentile si dedica alla scrittura della storia della filosofia italiana con lo spirito «di un'azione costruttiva per il futuro»²⁰². Ricostruire la storia del pensiero italiano non ha nulla di erudito e contemplativo per Gentile, ma significa cogliere il *passato* per orientare politicamente il *presente*. Il legame tra attività storiografica e il suo statuto politico riguarda l'aspetto filosofico di fondo del problema politico gentiliano: il rapporto tra filosofia o atto del pensare e politica. Il progetto si delinea fin dalla *Prefazione* della tesi di laurea *Rosmini e Gioberti*:

«Una delle parti meno note e meno studiate della storia della *filosofia* è quella in genere che concerne l'Italia, se ne toglie i filosofi della scolastica e della rinascenza, che appartengono meno all'Italia che all'Europa, e certo ritraggono assai poco dai caratteri della *nazionalità*. Onde accade che, quando al sorgere della *filosofia moderna* si comincia a delineare una distinzione di correnti speculative, che si possono denominare dalle diverse *nazioni europee*, non si trova posto, anche nelle storie più accurate, come la recente dell'Höfding, per una filosofia italiana, accanto alla francese, alla inglese ecc. (...) Molti certamente hanno scritto anche sui nostri filosofi moderni, e più sul principale di essi, il Rosmini. Ma tutti, potremmo dire, questi scrittori non avevan compreso abbastanza o non avevan compreso punto ciò che da una prima critica, dotta e severamente ingegnosa, s'era dimostrato: essere cioè questa ultima filosofia italiana, che gli uni volevano espressamente pura e schietta di un *nostro proprio e special carattere* o, come dicevano, del *nostro genio speculativo*, e l'estrema propaggine di un'antichissima filosofia italiana, continuatasi per lungo ordine di tradizione dagli Etruschi fino al Rosmini, o, secondo i gusti, fino al Gioberti, e gli altri consideravano quasi una sopravvivenza di scolasticismo nel secolo che si era innalzato fino alle più ardite costruzioni, – *ma che gli uni e gli altri credevano affatto indipendente ed estranea all'andamento generale del pensiero in Europa*»²⁰³.

²⁰² E. Garin, *Introduzione* a G. Gentile, *Storia della filosofia italiana*, a cura di E. Garin, 2 voll, Sansoni, Firenze, 1969, p. XXXI. Gentile non dedica un'unica opera alla storia della filosofia italiana, infatti i due volumi qui citati costituiscono una raccolta curata da Garin. Il progetto di un'opera unitaria era stato perseguito da Gentile tra il 1904 e il 1915, periodo in cui via via i capitoli furono pubblicati per l'editore Velledri, e poi confluiti in G. Gentile, *Storia della filosofia italiana (fino a Lorenzo Valla)*, cit. Con la raccolta dei due volumi Garin ha voluto ricomporre il progetto gentiliano e in essa figurano: *Rosmini e Gioberti*, *Storia della filosofia fino a Lorenzo Valla*, *Origini della filosofia contemporanea in Italia*. Per tutte queste vicende e per una contestualizzazione storica si rimanda all'*Introduzione* di Garin. Sulla dimensione pratica del lavoro storico-filosofico in Gentile, cfr. R. Faraone, *Identità nazionale e storiografia filosofica nella genesi del "Giornale critico della filosofia italiana"*, in *Identità nazionale e valori universali nella moderna storiografia filosofica*, a cura di G. Piaia e R. Pozzo, Cleup, Padova, 2008, pp. 253-272.

²⁰³ G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, cit., pp. IX-X, corsivo nostro.

Gentile si propone di introdurre la tradizione filosofica italiana nell’“andamento generale del pensiero in Europa”. Firmarla di nazionalità, significa firmarla di universalità, dello spirito del tempo che Gentile vede aggirarsi per l’Europa e che sarebbe entrato in Italia solo clandestinamente. Lo spirito del tempo di cui Gentile lamenta l’assenza nella tradizione del Risorgimento è il principio fondamentale inaugurato da Kant: l’Io penso. Il *Rosmini e Gioberti* viene scritto con l’intento teoretico di rintracciare nei due pensatori risorgimentali l’attività trascendentale del pensiero²⁰⁴, di sottrarre il Risorgimento alla metafisica e pre-critica. Gentile, quindi, nella tesi di laurea scorge un intrinseco legame tra la questione teoretica della filosofia critica e la questione politica della nazionalità. L’importanza dell’appercezione originaria è tanto storico-filosofica, quanto filosofico-politica: essa esprime il *clandestino teoretico e politico*, che, nella misura in cui non inquieta i “filosofi della scolastica e della rinascenza”, non permette di definire la loro una filosofia nazionale. Questo giudizio muterà nel corso della riflessione di Gentile, nel senso che, come vedremo, il proposito gentiliano sarà quello di rintracciare fin dentro il Medioevo l’embrione della filosofia nazionale, ossia dello “Stato”. Prima di vedere se con Gentile siamo ancora di fronte alla logia moderna dello scrivere storia politica secondo lo schema del futuro-passato proprio della filosofia della storia²⁰⁵, che immagina un noumeno politico per legittimare la posizione presente²⁰⁶, dobbiamo accennare a Bertrando Spaventa, fonte da cui Gentile trae il rapporto tra nazionalità, filosofia e Stato.

Spaventa considera la nazionalità la facoltà politica in grado di ri-determinare il rapporto tra universale e particolare, a seguito della dissoluzione dell’ordine medievale. Il movimento universale attraverso cui si sono costituiti «la vita, le istituzioni civili, lo stato in generale, la scienza e l’arte, i commerci e le industrie»²⁰⁷ rimane per Spaventa astratto qualora non si ri-dislochi come particolare concreto «nella esistenza, nel valore e nella esplicazione libera delle diverse vite nazionali»²⁰⁸. La nazionalità costituisce ora il “concreto” in cui l’umanità si attua, il centro di una soggettività che è sia politica che filosofica. Spaventa rintraccia il legame tra nazionalità e filosofia in riferimento al ruolo di guida che entrambe svolgono nei rispettivi settori della politica e del sapere. Se la nazionalità esprime il collante, la *religio* in grado di riunificare una comunità politica nella sua totalità, e se l’unitario «genio italiano»²⁰⁹ per essere tale non può esimersi dall’investire la comunità

²⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. XIV-XVI.

²⁰⁵ Cfr. R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, cit., p. 63.

²⁰⁶ Sul tale aspetto cfr. S. Žižek, *Il Grande Altro. Nazionalismo, godimento, cultura di massa*, a cura di M. Senaldi, Feltrinelli, Milano, 1999, pp. 87-111.

²⁰⁷ B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo* (1860), in B. Spaventa, *Opere*, a cura di G. Gentile, 3 volumi, Sansoni, Firenze, 1972, vol. I, p. 304.

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ B. Spaventa, *Della nazionalità della filosofia* (1862), in B. Spaventa, *Opere*, cit., vol. II, p. 425.

nella sua interezza, allora «il nostro genio nazionale deve specchiarsi nella nostra filosofia»²¹⁰. La filosofia perde quel connotato intellettualistico e assume un compito pratico e politico: «Trapiantante quanto volete la verità: se essa non ha veruna corrispondenza col nostro genio nazionale, sarà verità per sé, ma non per noi»²¹¹.

Per Spaventa nel momento in cui l'unità dell'Italia è già avvenuta, non si tratta più di accendere il sentimento nazionale, bensì «di comprendere questo sentimento, perché non degeneri in vuota boria»²¹². La filosofia, che assurge al grado più elevato di coscienza tra le altre forme dell'attività nazionale, svolge il compito di mantenere, conservare la nazionalità, di fungere da piedistallo su cui l'unità politica possa trovare un solido appoggio. Il non preservare il sentimento nazionale, rischia di farlo svanire in “vuota boria”, di collocarlo al di fuori della coscienza e perciò non renderlo efficace storicamente. Insomma, perché si mantenga vivo il sentimento nazionale, occorre quell'autocoscienza filosofica che non si limiti a rilevarne la presenza, ma la strutturi in «unità viva, libera e potente come Stato»²¹³. Egli, pertanto, al fine di *riflettere e conservare* la nazionalità in Stato, per costruire uno specchio d'identificazione intende «tornare al *punto* in cui la nostra nazionalità vide spezzato il suo naturale sviluppo»²¹⁴, di ricollocarsi cioè entro il Rinascimento in cui la nazionalità si sarebbe per la prima volta manifestata, per poi disperdersi durante i secoli della “decadenza”, preservarsi nell'idealismo tedesco quale filosofia erede del Rinascimento e tornare in fine nella culla da cui è nata.

Nella corposa *Introduzione*²¹⁵ del 1900 alla raccolta degli *Scritti filosofici* spaventiani, Gentile condivide lo statuto pratico riservato da Spaventa alla filosofia in quanto storia della filosofia. Il circolo che si deve instaurare (storia) e chiudere (filosofia) ha di mira il reintegro della «nostra nazionalità»²¹⁶ e l'elaborazione di un concetto di Stato che consenta allo Stato reale di rispecchiarsi e prendere coscienza di sé. Per compiere l'unità d'Italia non è sufficiente l'azione politica; è indispensabile anche una “rivoluzione intellettuale”, al cui «bisogno risponde soltanto un concetto filosofico della vita, positivo, e che sia insieme filosofia e religione»²¹⁷. La scrittura della storia della filosofia italiana è anche un progetto politico. L'immaginario che essa suscita non si limita a comprendere la realtà, ma la indirizzarla verso un dover essere. Il *pensato* costituisce lo specchio grazie a cui il presente si vede non-unificato nel proprio passato e perciò si proietta verso il futuro,

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ B. Spaventa, *Schizzo di una storia della logica* (1862) in B. Spaventa, *Opere*, vol. II, cit., p. 647.

²¹² B. Spaventa, *Della nazionalità della filosofia*, cit., p. 426.

²¹³ *Ivi*, p. 427.

²¹⁴ G. Gentile, *Bertrando Spaventa*, cit., p. 64, corsivo nostro.

²¹⁵ G. Gentile, *Della vita e degli scritti di B. Spaventa* (1900), ora in G. Gentile, *Bertrando Spaventa*, XXIX, Le Lettere, Firenze, 2001, pp. 1-174.

²¹⁶ *Ivi*, p. 64.

²¹⁷ *Ivi*, p. 9.

come il dover essere di un'unità, che nel passato è già presente. In questo senso il circolo tra storia della filosofia e filosofia esprime «un solido concetto morale della vita»²¹⁸.

Ora, se il Gentile dell'*Introduzione* non sembra distanziarsi dalla filosofia della storia che individua un punto d'inizio "x" quale momento incompiuto dello Stato per legittimare il punto di fine "y" dello Stato da compiersi nel futuro, e se in tale concezione la storia diviene una storia unica, il singolare collettivo *Geschichte* dello Stato che non ammette altre storie²¹⁹, vedremo che la "x" d'inizio della storia della filosofia italiana, che Gentile rintraccia in Marsilio da Padova, si presenta in modo tale da non poter essere concepita come un *passato* su cui fare leva e accelerare il vettore temporale verso il *presente*, nella misura in cui quel passato è in realtà *contemporaneo*. E' a quest'altezza che nella storia della filosofia italiana di Gentile la questione teoretica costituisce un problema politico. Gentile critica nei propri autori la presenza di un piano teoretico che andrebbe a costituire il piano di legittimità del politico, piano che si costituisce rispetto al politico come a-storico, irriflesso e dogmatico, in quanto sarebbe solo lì e non nella propria attualità pensante che il politico, da ultimo, troverebbe le proprie categorie. La presenza di tale *passato* fissa il politico, che per Gentile è lo Stato, su un piano a-storico, impedendo allo Stato di dispiegarsi nella propria storicità. Per non ricadere in una prospettiva storicista, Gentile *approfondisce* gli autori presi in esame in un passato che è *presente*, nella misura in cui parla a Gentile il problema originario del rapporto tra atto del pensare e politica. Il teoretico come problema politico in Gentile non implica quindi una cristallizzazione del politico (passato) nel teoretico (presente), in quanto è il teoretico stesso, nel negare il proprio piano d'identità, a farsi etico, a liberare il campo del presente per rapportarsi al politico. Tale dinamica prende piede in Gentile proprio attraverso la critica alla nozione spaventiana di nazionalità.

2.2. La questione della nazionalità e il Risorgimento

La critica di Gentile a Spaventa²²⁰ investe i due concetti portanti della concezione spaventiana: quello di circolo e di quello di nazionalità. In merito alla prima questione, Gentile osserva che a Spaventa sorge il sospetto che la concezione hegeliana della filosofia in quanto scienza, ovvero «assoluta prova»²²¹, non possa evitare di fondarsi su un presupposto, un a-concettuale non scientifico. Se la scientificità della filosofia si misura sulla necessità che tutto rientri all'interno della

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ Sul passaggio dalle storie al plurale alla storia al singolare come momento di snodo tra mondo antico e mondo moderno, cfr. R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, cit., pp. 30-54 e 110-122.

²²⁰ Cfr. G. Gentile, *Bertrando Spaventa e la riforma dello hegelismo* (1913), ora in G. Gentile, *Bertrando Spaventa*, cit., pp. 175-283.

²²¹ B. Spaventa, *Schizzo di una storia della logica*, cit., p. 651.

mediazione concettuale, il non poter non avvalersi di un elemento a-concettuale e a-sistematico, quale quel peculiare immediato che è “l’assolutamente mediato”, rivela la natura problematica del sapere assoluto. Occorrerebbe «provare la prova»²²², ma ciò innescherebbe un processo all’infinito – provare la prova della prova – che non potrebbe mai poggiare su un punto di quiete sistematico. «Se il provare non è altro che questo, bisogna confessare che il primo non si può provare»²²³. L’immediato improvvabile, e quindi anti-scientifico, assume nell’ottica spaventiana la funzione del metodo, il quale conduce all’intero sistema della scienza. In questo modo Spaventa risolve il rapporto tra *Fenomenologia* e *Logica*: «sono due parti essenzialmente distinte di tutta la filosofia, due filosofie, due scienze, e sono appunto la fenomenologia e l’intero sistema, l’introduzione alla scienza e al scienza»²²⁴. Gentile reputa la distinzione spaventiana tra metodo e verità «illusoria, sembrata accettabile allo Spaventa per effetto d’una mera abitudine scolastica»²²⁵. Nel momento in cui si tenta di ovviare all’immediatezza del “Primo” compiendo una distinzione, si rende ancor più astratto ed immediato quello che già non sia. Mentre Hegel non va oltre “l’assolutamente mediato” lasciando aperto il problema del sapere, Spaventa mostra l’aporeticità del sapere, ma, non riuscendo a risolverla positivamente, indietreggia rispetto ad Hegel e rischia di fare del cominciamento un assoluto immediato²²⁶.

L’accondiscendenza manifestata da Gentile nell’*Introduzione* del 1900 agli scritti di Spaventa per il concetto di nazionalità e di circolazione del pensiero europeo con soggetto predominante l’Italia, si trasforma ora in rifiuto critico. Il circolo nazionale costituisce «un concetto, diciamolo pure, alquanto fantastico, implicando quello di una nazionalità come una sfera chiusa di vita spirituale»²²⁷. L’affermazione di Gentile si spiega in riferimento all’astrazione che egli ha individuato nello statuto logico del circolo spaventiano. Il ritorno circolare al punto in cui la nazionalità si sarebbe infranta, è fondato su «una rappresentazione fantastica della nazione, come qualche cosa di esistente in sé»²²⁸, e questo a prescindere dal fatto che l’idea di nazione in Spaventa

²²² *Ibid.*

²²³ *Ivi*, p. 663.

²²⁴ *Ivi*, p. 667.

²²⁵ G. Gentile, *Bertrando Spaventa*, cit., p. 257.

²²⁶ Occorre ricordare che lo stesso Spaventa, in uno scritto postumo del 1880-1881 e che Gentile pubblicherà nella *Riforma della dialettica hegeliana*, cit., pp. 40-65, considera insufficiente la posizione sopra accennata, e per risolvere il problema del cominciamento in quanto essere arriva a sostenere che l’essere è atto del pensare. L’identità tra essere ed atto del pensare di Spaventa non è l’identità a cui pensa Gentile, per il fatto che mentre il primo si arresta ad una considerazione logica, il secondo risolve la *Logica* nell’*Etica* proprio in virtù dell’aporia del sapere assoluto.

²²⁷ G. Gentile, *Bertrando Spaventa*, cit., p. 226. A. Scazzola, *Giovanni Gentile e il Rinascimento*, cit., p. 107, scrive giustamente che la tesi spaventiana del “circolo” della filosofia italiana in Europa non «convince affatto» Gentile. Già A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., pp. 154-160 aveva sostenuto che Spaventa non svolge un ruolo decisivo nella formazione di Gentile. Ad avviso di E. Garin, *Gentile, storico della filosofia*, in *Enciclopedia*, vol. I, cit., p. 417, Gentile scrive la storia della filosofia italiana alla luce della tesi della nazionalità di Spaventa. Sul rapporto Gentile-Spaventa cfr. anche M. L. Cicalese, *La formazione del pensiero politico di Giovanni Gentile (1896-1919)*, cit., pp.

²²⁸ G. Gentile, *Bertrando Spaventa*, cit., p. 226.

assume una dimensione spirituale. Il circolo di Spaventa si può chiudere solo a patto che si possa muovere, e viene fatto muovere circoscrivendo un punto d'inizio dotato di una propria inseità storica e logica, la cui fermezza funge da trampolino per dar vita ad un processo di decadenza, destinato tuttavia al ritorno. Ma proprio perché il processo presuppone quell'immediato, esso non può a ben vedere iniziare, dato che l'immediato ne frena l'espansione; o meglio, detta il ritmo di un processo tutto già preconstituito, che non dà luogo ad alcun movimento reale. Per Gentile, invece:

«La nostra filosofia del Rinascimento è bensì italiana, ma è europea, e non soltanto europea (se le propaggini prime dell'Umanesimo si ricercano nel risorgimento di Aristotele nel sec. XIII). Bruno, il grande filosofo italiano, a cui lo Spaventa guarda sempre come al maggior faro del vecchio pensiero nazionale, non si ricollega al tedesco Cusano? Il suo neoplatonismo, il suo animismo non erano correnti di pensiero diffuse nel Cinquecento per tutta Europa? Egli stesso non matura la sua filosofia in Francia, in Inghilterra, in Germania a contatto con tutta la cultura del suo tempo, italiana e non italiana?»²²⁹.

Da ciò ne consegue una concezione dello Stato che si fonda su quello che lo stesso Spaventa chiama «diritto nazionale»²³⁰. Anziché essere l'individuo a rivendicare tutele di conservazione politica, qui è la nazionalità la quale, per quanto la si consideri nel suo movimento, viene pensata portatrice di un fine conchiuso, rispetto a cui lo Stato non può che trovarsi all'esterno. Assumere la nazionalità quale punto d'avvio per il rapporto tra filosofia e politica – abbiamo visto costituire l'ambizione spaventiana – non permette, secondo Gentile, alcun andamento circolare, non permette cioè al politico di costituirsi attraverso la propria genesi pensante. La nazionalità oscura il politico nel suo scaturire, rimuove l'originaria storicità che lo connota e dà avvio ad un processo “fantastico”, nel preciso senso per cui il processo circolare, sulla scorta di quel presupposto, risulta impensabile.

Il primo approccio di Gentile a Mazzini è decisamente critico²³¹. Mazzini comprende che la questione dell'unità politica dell'Italia necessita di un elemento di fede, di idealità, che nella realtà empiricamente intesa non è rintracciabile. Perciò egli associa il nome di *Dio* a quello di *popolo* e fonde logicamente «religione e democrazia»²³². L'operazione è però viziata in quanto Mazzini lascia nell'«indeterminato l'oggetto della sua fede»²³³. La non determinazione del concetto di Dio relega inevitabilmente nell'astratto quello di popolo, se l'uno funge da puntello logico per la

²²⁹ *Ivi*, p. 227.

²³⁰ B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana*, cit. p. 306.

²³¹ G. Gentile, *Una biografia critica di Mazzini* (1903), in G. Gentile, *Albori della nuova Italia* (1922), XX, Parte Prima, a cura di V. A. Bellezza, Sansoni, Firenze, 1968², pp. 197-215. Sull'influenza di De Sanctis sulla prima lettura gentiliana di Mazzini, cfr. G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, cit., pp. 532- 540.

²³² G. Gentile, *Una biografia critica di Mazzini*, cit., p. 201.

²³³ *Ivi*, p. 202.

pensabilità dell'altro. Mazzini a volte si riferisce ad un Dio politico, a volte oscilla tra Cristo e Jahavè, senza inoltre riuscire a optare per l'incarnazione o la rivelazione, l'emanatismo o il panteismo. Egli parla di una religione immaginaria che dovrebbe rivelarsi in un futuro non meglio precisato. Con «simili fantasticherie»²³⁴ si fa della religione, che è forza trainante solo se concreta, in grado di cogliere il reale e allo stesso tempo di spingerlo oltre se stesso, una fede «artificiosa, rettorica, vaporante in frasi, che vogliono essere bibliche, e sono vuote»²³⁵. L'altro principio di Mazzini, la «tendenza democratica»²³⁶ della sua fede politica, se da un lato coglie lo spirito del tempo, ovvero il processo di democratizzazione affermatosi con la Rivoluzione francese; dall'altro nega «quella realtà effettuale, dentro la quale aveva ficcato così acutamente lo sguardo il suo aborrito Machiavelli»²³⁷.

L'astrattezza del principio politico mazziniano, emerge nel momento in cui Mazzi tenta di dedurre da Dio il dovere del popolo a riconoscersi in una legge comune e a contrapporsi così alla retorica dei diritti: «L'origine dei vostri *doveri* sta in Dio. La definizione dei vostri *doveri* sta nella sua legge. La scoperta progressiva, e l'applicazione della sua legge appartengono all'umanità. *Dio* esiste. *Io non debbo né voglio provarvelo: tentarlo mi sembrerebbe bestemmia, come negarlo, follia*»²³⁸. Si noti come il richiamo alla follia per neutralizzare ogni proposito da parte del sapere di conoscere il principio da cui promana la legge, sia rintracciabile anche in Hobbes, là dove l'autore inglese introduce la figura dello stolto (*fool*) quale espediente per il passaggio dalla seconda legge di natura, il contratto, alla terza, la giustizia per cui il contratto deve essere rispettato²³⁹. Così come Hobbes si avvale di un puntello indeducibile, se non per contrapposizione all'insipiente che ne nega l'evidenza, per mantenere in piedi la giustizia del patto, in egual modo Mazzini non riesce a determinare il contenuto del dovere, attribuendo ad esso validità solo in ragione del fatto che negarne la matrice formale sarebbe folle.

Mazzini ripone in Dio l'origine del dovere, il contenuto della legge che l'umanità riceve. L'umanità, dal canto suo, traspone il contenuto nella determinazione storica dei popoli, i quali ricalcano per Mazzini l'«immagine di Dio sulla terra»²⁴⁰. Così come non si può avere conoscenza di Dio, rimanendo esso assolutamente esterno al pensiero, di conseguenza risulta inconoscibile il contenuto della legge, del dovere che dovrebbe porre rimedio alla difficoltà del diritto. Perciò il dovere, mancando del suo lato sostanziale, si riduce al lato formale per cui è tale solo per il fatto di

²³⁴ *Ivi*, p. 205.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *Ivi*, p. 206.

²³⁷ *Ivi*, p. 209.

²³⁸ G. Mazzini, *Dei doveri dell'uomo* (1860), in G. Mazzini, *Scritti politici*, a cura di T. Grandi e A. Comba, Utet, Torino, 1972, p. 851, corsivo nostro.

²³⁹ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 237.

²⁴⁰ G. Mazzini, *Dei doveri dell'uomo*, cit., p. 852.

promanare da Dio. E se il popolo è l'immagine di Dio, la forma indeterminata non è solo attribuibile al dovere richiesta da Dio, ma anche e indistintamente al diritto del popolo e della nazione a farsi unità sovrana. Il popolo conosce solo la forma in cui la legge trae la propria legittimità, il che significa che conosce solo il proprio diritto, opposto ed uguale al dovere imposto da Dio. Se il popolo conosce solo il proprio diritto, allora può essere rivolta a Mazzini la domanda che egli polemicamente rivolge alla *Dichiarazione universale dei diritto dell'uomo e del cittadino*: «Certo, esistono diritti; ma dove i diritti di un individuo [popolo, *n.s.*] vengono a contrasto con quelli di un altro, come sperare di conciliarli, di metterli in armonia, senza ricorrere a qualche cosa di superiore [Dio, *n.s.*] a tutti i diritti»²⁴¹?

La critica di Gentile all'astrazione mazziniana tra Dio e popolo si ritrova anche nei saggi più decisamente filo-mazziniani²⁴². Si legga ad esempio: «se da un lato pare che la sua politica neghi l'elemento della forza, propria dello Stato, per cedere alle esigenze etiche; dall'altro, può anche parere che sottometta i valori morali, che sono di lor natura interiori e di mero dominio della coscienza, e quindi, si crede, strettamente individuali, all'impero dello Stato, inteso rigidamente come potere della collettività sull'individuo»²⁴³. Il pericolo che lo Stato mazziniano si ritorca contro il diritto del popolo, che quindi lo Stato venga percepito come un meccanismo estrinseco, si connette alla questione, «che non fu problema studiato, e né pure avvertito dal Mazzini»²⁴⁴, del rapporto tra il fine da perseguire e il mezzo con cui perseguirlo. Lasciare indeterminato «per qual via questa grande educazione del genere umano possa avvenire»²⁴⁵, mostra l'astrattezza del fine, appunto assolutamente altro rispetto ai mezzi, ovvero alla situazione reale in cui ci si trova ad agire.

Tuttavia, nonostante l'opera di Mazzini «come pensiero e come azione, presenta tante debolezze, e si può dire cada a pezzo a pezzo sotto i colpi della critica», anche la religione di Mazzini, per molti aspetti una «teologia negativa»²⁴⁶, ha un proprio positivo in grado di ramificarsi nella realtà. Il positivo non va scovato nei due corni – Dio e popolo, diritti e doveri – che Mazzini pensa astrattamente, ma nel centro da cui essi muovono. Questo è raggiungibile a patto di spogliare il pensiero di Mazzini «di tutto ciò che fu in lui caduco»²⁴⁷, per restituire un pensiero che ha nella *fede* per l'idea di nazione la propria statuto politico. La nazione mazziniana che Gentile fa propria, non solo, come è del resto nel pensatore genovese, non è vincolata ad elementi naturalistici, ma non né è

²⁴¹ *Ivi*, p. 843.

²⁴² Si tratta di G. Gentile, *Mazzini* (1919) e soprattutto di G. Gentile, *Mazzini e la nuova Italia* (1934), entrambi in G. Gentile, *I profeti del Risorgimento italiano*, XXVI, Sansoni, Firenze, 1944³ rispettivamente alle pp. 1-63 e pp. 127-152.

²⁴³ G. Gentile, *Mazzini*, cit., p. 49.

²⁴⁴ *Ivi*, p. 27.

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ *Ivi*, p. 40.

²⁴⁷ G. Gentile, *Mazzini e la nuova Italia*, cit., p. 129.

nemmeno un presupposto dello Stato²⁴⁸. Essa esprime invece un modo del rapporto tra idea pensante e politica, che complica la riduzione del politico a giuridico, ovvero al fatto pensato quale piano rassicurante dell'agire. L'idea di libertà che Gentile associa alla nazione mazziniana negli scritti sul fascismo²⁴⁹ mira a mettere in crisi la concezione giusnaturalista, per la quale la libertà, sia come diritto dell'individuo che come diritto della nazione, si trova a presupposto dello Stato. La *nazionalità pensante*, che non si trova «dalla nascita», ma «ognuno deve lavorare a crearla»²⁵⁰, è la *nazione* «che l'uomo porta nel suo petto e sente come l'umanità concreta che lo sostiene di dentro»²⁵¹, che non si esprime in un vuoto dover essere, ma illumina “di dentro” il dover essere di *logos*. Gentile non condivide con Mazzini il riferimento ad un Dio – o Assoluto – quale «principio interno alla coscienza umana, che muove, non alla contemplazione, ma all'azione»²⁵², è semmai “mazziniano”, al di là di Mazzini, proprio nel conferire all'azione politica, alla fede nell'idea di nazione, uno statuto allo stesso tempo pensante.

Il rapporto tra pensante e politica assume nella prospettiva di Gioberti una connotazione realistica, fondata sull'idea di una compartecipazione circolare tra Ente ed esistente²⁵³. Nel *Primato morale e civile degli italiani* Gioberti pensa ad una costituzione federale degli stati italiani (esistente) con a capo il Papa (Ente)²⁵⁴, il quale esprime quell'Ente finito a cui gli esistenti stati italiani dovrebbero ritornare, dando vita a una reale unità. Egli fa da un certo punto di vista propria la questione moderna della nazionalità, l'esigenza politica affermatasi con la Rivoluzione francese, ma lega il tratto peculiare degli italiani alla Chiesa cattolica, ponendo l'istituzione pontificia «al centro della loro storia nazionale»²⁵⁵. D'accordo con Mazzini sul non poter pensare la nazione prescindendo dall'unità, Gioberti non proietta però l'unità in una fede indeterminata, ma la ancora all'unità già presente personificata dal Papa. Perciò lo Stato giobertiano non è «da creare, come quel popolo a

²⁴⁸ «la nazione non è, per Mazzini, quando egli si sforza di dare una forma coerente e profonda al suo pensiero, un presupposto dello Stato (...) né naturale, né storico. Non è infatti, per lui, né territorio, né razza; né lingua, né tradizione, né storia comune» G. Gentile, *Mazzini*, cit., p. 24.

²⁴⁹ Cfr. G. Gentile, *Che cos'è il fascismo*, cit., pp. 22-23.

²⁵⁰ *Ivi*, p. 25.

²⁵¹ G. Gentile, *Mazzini e la nuova Italia*, cit., p. 146.

²⁵² A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., p. 371. Nonostante G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, cit., p. 506, non condivida l'interpretazione di Del Noce, nel momento in cui spiega il mazzinianesimo di Gentile attraverso l'aporia insanabile tra un diritto assoluto (popolo, immanenza) e un dovere (Dio, trascendenza) «che non può non essere assolutizzato», si avvale della medesima critica logica avanzata da Del Noce, non tendendo in debito conto, per altro, che è lo stesso Gentile a rivolgere quella critica a Mazzini. Si spiega, pertanto, perché rispetto al tono critico delle primo intervento di Gentile su Mazzini, Sasso prova «alquanto sorpresa», *Ivi*, p. 534, come se Gentile non avesse potuto rilevare l'astrazione tra diritto e dovere assoluti.

²⁵³ Cfr. V. Gioberti, *Introduzione allo studio della filosofia* (1844), in *Edizione nazionale delle opere edite e inedite di Vincenzo Gioberti*, Bocca, Milano, 1938, vol V, a cura di G. Calò, 1941, p. 176.

²⁵⁴ Cfr. V. Gioberti, *Del primato civile e morale degli italiani* (1843), in *Edizione nazionale delle opere edite e inedite di Vincenzo Gioberti*, cit., vol. II, a cura di U. Redanò, 1938, pp. 70-109.

²⁵⁵ G. Gentile, *Gioberti* (1919), in G. Gentile, *I profeti del Risorgimento italiano*, cit., p. 86.

cui Mazzini si rivolgeva, ma già reale, presente, con un esercito, con una forza operante all'interno e all'esterno»²⁵⁶.

Gentile sottolinea però che Gioberti non si accontenta dell'accettazione dogmatica della proposizione "Dio esiste", ma «chiede alla filosofia un punto d'appoggio»²⁵⁷, che va in realtà a porsi nella prospettiva stessa del filosofo cattolico quale puntello *critico*, tanto teorico quanto politico. Il giovane Gentile cerca di mostrare nella propria tesi di laurea che nella filosofia di Gioberti, così come in quella di Rosmini, agisce l'elemento kantiano della *sintesi a priori*, questo al di là della reciproca accusa di kantismo tra i due filosofi risorgimentali. In Rosmini l'Essere come categoria universale che dovrebbe de-soggettivizzare Kant non può prescindere dall'intuito, il quale, a sua volta, non può non rimandare alla categoria dell'intuito, vale a dire all'attività propria dell'io penso. Anche Gioberti si propone di ovviare al soggettivismo kantiano, e su questo punto accusa l'intuito rosminiano di non svincolarsi effettivamente da Kant e lo accusa di psicologismo. Tuttavia, per far sussistere il principio del circolo tra Ente ed esistente, Gioberti parla in ogni caso di "riflessione", qualificandola però come "ontologica" anziché "psicologica". Secondo Gentile, quindi, la giobertiana "riflessione ontologica" «non è più puro intuito, non è più condizione della coscienza, ma atto di coscienza: è già coscienza»²⁵⁸.

Nel battere sulla presenza in Italia del criticismo kantiano, attraverso le figure di Rosmini e Gioberti, Gentile intende contemporaneamente mostrare il carattere fuori tempo, sostanzialmente reazionario, del programma politico del *Primato* «per la costituzione federativa dell'Italia con a capo il Papa»²⁵⁹. E' proprio Gioberti, invece, in ragione della "riflessione ontologica" e soprattutto del concetto di poligonia²⁶⁰, a minare teoreticamente e politicamente l'autorità papale ed introdurre all'interno del cattolicesimo un principio di riconoscimento soggettivo dell'autorità. Non è allora un caso che nel *Rinnovamento* Gioberti non deponga più fiducia nel ruolo politico del Papa e faccia invece leva su un concetto di nazionalità che Gentile legge come altra rispetto alla *natio* medievale: «nel complesso dei rapporti concreti di cui consta, non è un carattere naturale e immediato, ma il processo di svolgimento di un popolo, che conquista e realizza la propria autonomia, contemperando insieme il proprio essere di fatto (la propria capacità e le proprie forze) e l'idealità dei fini immanenti a cui le forze devono essere indirizzate»²⁶¹. Un papato temporale nega la dimensione spirituale della nazione – una sfera politica riflessa in se stessa e che nel pensarsi si

²⁵⁶ *Ivi*, p. 99.

²⁵⁷ *Ivi*, pp. 75-76.

²⁵⁸ G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 264.

²⁵⁹ G. Gentile, *Gioberti*, cit., pp. 86-87.

²⁶⁰ Cfr. V. Gioberti, *Riforma cattolica*, cit., pp. 122-123.

²⁶¹ G. Gentile, *Gioberti*, cit., pp. 108-109.

ricrea – neutralizzando la funzione politica del criticismo, che Gentile si premura di scovare al cuore del problema politico del Risorgimento.

2.3. *La Rivoluzione francese e la Riforma protestante*

L'astrazione fra teoretico e politico che Gentile vede operare in Mazzini e Gioberti assume all'epoca della Rivoluzione francese un punto di spicco. Già a partire dal *Rosmini e Gioberti* Gentile sottolinea l'astrattezza dei progetti costituzionali della Francia rivoluzionaria²⁶². E' attraverso la figura di Vincenzo Cuoco che Gentile si propone di difendere la *personalità* della realtà "italiana". Gentile sottolinea del pensatore partenopeo anzitutto il senso storico della sua filosofia, di impronta vichiana, che lo porta a concepire la costituzione non come un modello da disegnare astraendo dalla realtà, ma come «qualcosa di provvisorio, contingente e storicamente determinato in relazione ai difetti, ai costumi, alla storia del popolo»²⁶³. Non è però sufficiente quest'opera di realistica "ingegneria" costituzionale per vestire il popolo della forma che più gli si addice. Occorre anche una forza pedagogica, in grado di tessere il collante sociale, il costume, in modo da provocare un rifacimento interiore e sostanziale, oltre che esteriore e formale. Perciò Cuoco figura quale vero e proprio «profeta»²⁶⁴ nell'individuare da un lato il problema della sostanzialità della costituzione, dall'altro il *mezzo* per giungere ad essa, ovvero la pedagogia. Negli articoli sull'*Educazione popolare* (1804), egli sostiene che lo Stato non può prescindere dall'istruzione pubblica, dalla presa di posizione circa i valori in cui la comunità deve riconoscersi. Farlo significherebbe per lo Stato «come rinunciare a se stesso»²⁶⁵. La soluzione di Cuoco appare però a Gentile manchevole dell'aspetto decisivo per poter pensare concretamente il politico. L'aspetto pedagogico e culturale – che comprende anche scienza, letteratura e religione – non può essere autosufficiente, ma deve subordinarsi a quella «forza animatrice»²⁶⁶ anche dell'autonomia politica, che è la filosofia come atto del pensare. Sotto l'aspetto teoretico, Cuoco rimane un figlio della filosofia pre-kantiana, e il suo ispirarsi alla Provvidenza di Vico, quale «fabbro del mondo delle nazioni»²⁶⁷, lo pone altrove dal problema politico aperto con la modernità e in cui anche l'Italia *ideale* si colloca.

Nonostante una innegabile sensibilità da *misogallo*, per utilizzare l'espressione di Alfieri, Gentile non manca di collocare il problema politico della formazione dello Stato italiano all'interno della

²⁶² Cfr. G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 5.

²⁶³ G. Gentile, *Vincenzo Cuoco. Studi e appunti* (1927), XXII, Sansoni, Firenze, 1964², p. 11.

²⁶⁴ *Ivi*, p. 34.

²⁶⁵ *Ivi*, p. 68.

²⁶⁶ *Ivi*, p. 34.

²⁶⁷ *Ivi*, p. 47.

novità storica affermatasi con la Rivoluzione francese, questo al di là della accusa di astrazione rivolta alle proposte costituzionali dalla Rivoluzione²⁶⁸. Proprio nel *Rosmini e Gioberti* il filosofo dell'attualismo scorge nelle aspirazioni affermatesi in Francia «un ricco patrimonio ideale»²⁶⁹, che il moto di reazione presentatosi in Italia nel 1820 rischiava di «soffocare»²⁷⁰. Le parole di apprezzamento sono indirizzate anche nei confronti del sensismo e del materialismo, intesi quali principi «di progresso e di rinnovamento del pensiero»²⁷¹. Gentile vede bene il movimento epocale che la Rivoluzione determina: «critica delle tradizioni, e libertà spirituale, e revisione di tutti i valori; e, per altre vie, riforma religiosa e libertà di coscienza, e formazione della borghesia, che è affermazione del valore sociale e politico dell'individuo come forza produttiva del lavoro, e diritto naturale, ed enciclopedia, con un nuovo naturalismo che, in sostanza, è liberazione dell'uomo dal soprannaturale e dall'irrazionale, e cioè nuovo umanismo, e quindi Rivoluzione»²⁷². Persino nei primi saggi dedicati al fascismo, Gentile si preoccupa di delineare una continuità all'interno del processo di formazione dello Stato unitario, che investa non solo il Risorgimento, ma anche alcuni aspetti della Rivoluzione francese, quali «la coscienza nazionale»²⁷³ e il razionalismo, ossia l'«esaltazione della ragione e delle prerogative dell'uomo come essere dotato non pur di ragione, ma di sentimento, e insomma *forza attiva in quanto consapevole*»²⁷⁴.

Per rimanere all'esterno dei territori italiani, evidenziamo che Gentile legge anche la Riforma protestante attraverso l'ambivalenza tra il dualismo teoria e politica e la loro riconfigurazione «attualista». Il concreto della Protesta esprime la «liberazione dell'individuo dalla tirannia esterna della Chiesa»²⁷⁵ e tramite il giudizio privato, oltre a recuperare una dimensione più intima del rapporto tra uomo e Dio, rende la «libera ragione» consapevole «della propria divinità immanente»²⁷⁶. La Riforma indica la decisa negazione della trascendenza incarnata dalla Chiesa cattolica, la quale produrrebbe un'opposizione tra Dio e l'uomo per la presenza di un *pontefix* che, invece di unire, separa. L'individuo, spogliato della *continuità* pontificia, viene posto immediatamente davanti la potenza di Dio. Ma il venir meno della mediazione provoca per Gentile

²⁶⁸ Sulla concezione anti-illuminista di Gentile, cfr. A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., p. 82-92; G. Sasso, *Le due Italia di Giovanni Gentile*, cit., p. 473. Per una lettura che vede nell'attualismo un pensiero reazionario, cfr. F. Valentini, *La controriforma della dialettica. Coscienza e storia nel neoidealismo italiano*, Riuniti, Roma, 1966; A. Lo Schiavo, *La filosofia politica di Giovanni Gentile*, cit., 81-96. Invece M.L. Cicalese, *Giovanni Gentile e la Rivoluzione francese* (1989), ora in M.L. Cicalese, *Nei labirinti di Giovanni Gentile*, cit., p. 110, evidenzia che «Gentile non nega la grandezza storica della Rivoluzione francese».

²⁶⁹ G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, cit., pp. 5-6.

²⁷⁰ *Ivi*, p. 5.

²⁷¹ *Ivi*, p. 8.

²⁷² G. Gentile, *Politica e filosofia*, cit., 142-143.

²⁷³ G. Gentile, *Che cos'è il fascismo*, cit., p. 19.

²⁷⁴ G. Gentile, *Libertà e liberalismo* (1925), in G. Gentile, *Politica e cultura*, vol. I, cit., p. 80, corsivo nostro.

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ G. Gentile, *Il modernismo e l'Enciclica pascendi*, cit. p. 45.

l'esaurirsi di quell'atto di ribellione in un fatto ancor più trascendente di quanto non risulti dall'istituzione cattolica. Perciò, con la dottrina del *de servo arbitrio*, che richiama al dogma agostiniano della grazia, ad avviso di Gentile la Riforma, dopo aver liberato l'individuo dalla trascendenza, lo confina in «un sentimento profondo di sfiducia nelle proprie forze»²⁷⁷, in ragione dell'astrattezza della liberazione²⁷⁸.

2.4. *L'Umanesimo e il Rinascimento*

E' stato di recente mostrato come la concezione gentiliana dell'Umanesimo e del Rinascimento non possa essere ridotta ad un rifiuto politico²⁷⁹, ma presenta delle complicazioni, le quali sono spiegabili, a nostro avviso, alla luce di come il filosofo siciliano legge il rapporto fra sfera teoretica e quella politica. Senza dubbio in Gentile trova argomento negli anni del fascismo, come abbiamo visto, un'idea di decadenza dello spirito italiano nella stagione dell'Umanesimo, incarnata dalla figura di Petrarca²⁸⁰, ma l'idea non può essere declinata in termini esclusivamente "fascisti", dal momento che è già presente negli anni '10: «L'Umanesimo crea il *letterato* italiano, l'uomo dell'erudizione, della cultura, della raffinatezza intellettuale, ma senza una fede, senza un contenuto morale, senza un orientamento nel mondo»²⁸¹. Oltre a tenere presente che Gentile è perfettamente consapevole che egli stesso, nel suo atto storiografico, sta producendo l'immagine di decadenza, occorre dare voce allo spirito delle "due italie", al travaglio interiore e alla contraddizione gentiliana. Il filosofo siciliano sostiene allo stesso tempo che l'Umanesimo non rappresenta la decadenza, «la decadenza anzi è rappresentata da ciò, che sotto i colpi dell'Umanesimo è destinato a cadere: dal mondo medievale con le sue istituzioni e le sue ideologie. L'umanesimo è una violenta riscossa spirituale, resa possibile da quel lento ma profondo mutamento sociale, che s'inizia in Italia fin dal sec. XI e produce la vita autonoma delle città comunali con la conseguente ruina del concetto e dell'autorità imperiale (...). L'umanesimo libera l'uomo da preoccupazioni accascianti, e prepara

²⁷⁷ G. Gentile, *Il carattere del Rinascimento* (1920), in G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, XIV, Sansoni, Firenze, 1968⁴, p. 43.

²⁷⁸ Sul ruolo della Riforma nella formazione dell'individualismo moderno, cfr. L. Dumont, *Saggi sull'individualismo* (1983), Adelphi, Milano, 1993, pp. 76-85. Cfr. anche G. Fiaschi, *L'idea della "morte del diritto" nel pensiero moderno*, Cedam, Padova, 1984, pp. 101-122.

²⁷⁹ Si tratta di A. Scazzola, *Giovanni Gentile ed il Rinascimento*, cit.

²⁸⁰ Risulta interessante sottolineare, al fini di bilanciare la lettura di Sasso, il quale nell'astio di Gentile per Petrarca vede la genesi del fascismo gentiliano, che in un anno in cui di certo il letterato non poteva che tacere al cospetto di ben altre esigenze – siamo nel 1942 – Gentile scrive un saggio dal titolo *Il pensiero politico di Petrarca* (1942), in G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., pp. 421-439, in cui ritira completamente la critica al letterato individualista, e considera la soggettività poetica non solo una forma filosofica, ma anche politica.

²⁸¹ G. Gentile, *Storia della filosofia italiana*, cit. p. 276.

la libertà dello spirito moderno. Giacché in certi momenti storici la negazione stessa è affermazione e progresso»²⁸².

L'individualismo che Gentile rimprovera Umanesimo e al Rinascimento ha anzitutto un fondamento "metafisico" e concerne il concetto di natura. Nella prospettiva gentiliana la natura non è astratta in quanto tale, ma per come viene pensata da un certo naturalismo, che la contrappone alla mente pensante. Il rischio in cui incorre il naturalismo del Rinascimento è che la critica, nell'ottica di Gentile fondamentale per la libertà dello spirito, di Leonardo e Galileo a «testimonianze d'autorità»²⁸³ esterne all'esperienza per esercitare la loro ricerca scientifica, dia vita ad una nuova forma di trascendenza, per cui l'assunzione dogmatica della natura ripristina la «rivelazione soprannaturale della religione»²⁸⁴.

Gentile cerca allora di premere su un concetto di natura senza tradire il principio di Telesio «*iuxta propria principia*»²⁸⁵, piuttosto mostrandolo nella sua coerenza interna. Nel Bruno degli *Eroici furori* «non la natura materiale, figurata e figurabile, che si spande nello spazio, intende come infinta, bensì quella natura che è Uno, indivisibile e immoltiplicabile, tutta in tutto, identità di contrari»²⁸⁶. L'infinita natura non è *natura naturata*, bensì *naturante*, per impiegare una terminologia di Spinoza, ed in quanto naturante, la mente anziché trovarsi all'esterno, vi si "sprofonda". Gentile rintraccia un concetto non naturalistico di natura soprattutto in Campanella, in cui emerge che la realtà naturale ha luogo «nel brivido luminoso della coscienza»²⁸⁷. Non è dato costruire un concetto di natura prescindendo dal principio *Notitia sui est esse suum*, ne consegue che la natura «ha in sé non solo il moto e la vita, ma il senso, il pensiero e la virtù»²⁸⁸.

Sul presupposto di tale logica individualista, Gentile, ricollegandosi all'interpretazione di Burckhardt, rintraccia nel Rinascimento una concezione *estetica* del politico: «il problema dello Stato si configura come problema dell'individuo, del principe, che crea e mantiene lo Stato. Il quale si concepisce soltanto come creazione di una forte individualità, mediante la virtù, unità di forza e di talento»²⁸⁹. A questo proposito, l'individualismo di cui sarebbe testimone Machiavelli non concerne l'espedito logico di un astratto stato di natura, in cui l'individuo è pensato titolare di diritti naturali a-storici; riguarda invece il modo con cui secondo Gentile il Segretario fiorentino concepisce il rapporto tra virtù e fortuna.

²⁸² G. Gentile, *Storia della filosofia italiana*, cit., p. 278.

²⁸³ G. Gentile, *Leonardo* (1919), in G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., p. 131.

²⁸⁴ G. Gentile, *Galileo Galilei* (1917), in G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., p. 248.

²⁸⁵ G. Gentile, *Bernardino Telesio* (1911), in G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento* cit., p. 215.

²⁸⁶ G. Gentile, *Il carattere del Rinascimento*, cit., pp. 44-45.

²⁸⁷ G. Gentile, *Tommaso Campanella* (1924), in G. Gentile, *Il pensiero del Rinascimento*, cit., p. 385.

²⁸⁸ G. Gentile, *Il carattere del Rinascimento*, cit., p. 44.

²⁸⁹ *Ivi*, p. 36.

Per Gentile, «potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre»²⁹⁰, comporta attribuire alla virtù uno spazio di attività che non solo è limitata, ma, se il limite è considerato esterno alla virtù, rende l'attività costitutivamente astratta rispetto alla fortuna. Perciò Machiavelli presupporrebbe un dualismo tra le due componenti dell'agire dell'uomo, in modo tale che la costituzione dell'argine virtuoso si preclude fin da principio la governabilità del *fiume*. Nel momento in cui la fortuna funge da presupposto, da sfondo in cui la virtù subentra, *logicamente*, dopo, è negata fin dall'inizio la forza operativa della virtù, nel senso che questa, rispetto alla passività a cui il confronto con la fortuna la relega, non potrebbe propriamente mai iniziare ad operare. La virtù rischia così di essere concepita in modo astratto, «lottante sempre col fantasma della fortuna»²⁹¹. Contro di essa, non può che porsi una concezione ideale dell'uomo come «individuo singolo», perciò la fortuna «offusca il concetto della libertà o della virtù, chiudendolo dentro una soggettività, in cui non ci può essere posto per uno Stato che abbia un vero valore morale, e si possa considerare un assoluto bene comune o universale»²⁹²

La presenza del presupposto naturalistico si farebbe evidente in Machiavelli circa il ruolo assegnato alla religione. E se Gentile, troppo sbrigativamente, azzarda una lettura della religione machiavelliana quale mero *instrumentum regni*²⁹³, possiamo tentare di precisarne il senso. Nell'apparato categoriale di Gentile, *religione* è sinonimo di fatto pensato, di situazione assunta dogmaticamente, al di fuori della critica concettuale; è quindi sinonimo di *natura* e di *fortuna*. Il principe dovrebbe quindi rimediare con la virtù pensante a ciò che in una situazione repubblicana è garantito da una struttura già pensata, religiosa o naturale che sia, in ogni caso fortuita nel significato appena detto. Quello che interessa a Gentile di Machiavelli è proprio lo stato di crisi, di assenza di agganci stabili – metafisici e teologici – in cui il principe viene ad operare. Infatti, se la peculiarità che Gentile ascrive al Rinascimento è quella di significare lo sganciamento del politico da un fatto già dato quale è il presupposto teologico, allora l'autentico problema politico di Machiavelli emerge non tanto nei *Discorsi*, quanto nel *Principe* e precisamente in quei capitoli che trattano del principato nuovo, in cui si afferma con forza la virtù politica. Negli altri principati e nella repubblica la questione della virtù perde di radicalità, riposando su fondamenti che, per usare le parole del Segretario fiorentino, «essendo esaltati e mantenuti da Dio, sarebbe officio di uomo presuntuoso e temerario discorrerne»²⁹⁴. Qual è lo spazio d'azione della virtù nel momento in cui l'ordine è retto dalla natura, da Dio o da costumi già ben consolidati, *repubblicani*, «che sono le

²⁹⁰ N. Machiavelli, *Il Principe*, a cura di U. Dotti, Laterza, Roma-Bari, 2007¹³, p. 220.

²⁹¹ G. Gentile, *Religione e virtù in Machiavelli* (1918), in G. Gentile, *Studi sul Rinascimento* (1923), XV, Sansoni, Firenze, 1966³, p. 111.

²⁹² G. Gentile, *L'etica di Machiavelli* (1920), in G. Gentile, *Studi sul Rinascimento*, cit., p. 120.

²⁹³ G. Gentile, *Religione e virtù in Machiavelli*, cit., p. 112.

²⁹⁴ N. Machiavelli, *Il Principe*, cit. p. 131, corsivo nostro.

virtù belle e fatte, definibili e proponibili come schemi ideali fissi»²⁹⁵? La virtù esprime l'abilità politica propria di chi si pone nel cuore della crisi, del venir meno di stabili coordinate. Ciò non significa che il politico astragga da un piano di concretezza, anzi; per Gentile è la presenza di una fortuna presupposta a rendere astratta e *individuata* la virtù. La quale viene perciò concepita dal filosofo dell'atto come assolutamente contemporanea alla presenza di una fortuna, che «non ha potenza, dove sia già la virtù pronta a resisterle»²⁹⁶. Non dandosi mai un momento in cui la virtù non lavori per arginare la fortuna e la fortuna non si incanali in determinate strutture, il politico si definisce nella contemporanea negazione e creazione di *argini fortuiti*, continuamente da rimodellare, ovvero da pensare. In questo senso per Gentile la virtù di Machiavelli nel distinguersi dalla morale non si configura come mera azione utile; è invece «logica» e perciò esplica la propria «moralità»²⁹⁷, o eticità, in quanto pensiero *in fieri*. E' questo lo *Stato*, quale eticità pensante, che Gentile vede nascere in Machiavelli.

L'incapacità risorgimentale di sciogliere l'ambivalenza tra pensiero e natura, individuo e mondo, filosofia-politica e religione, trova nel martirio di Bruno un'epocale testimonianza: «è la conclusione e correzione inveratrice della sua filosofia, la dimostrazione reale dell'esigenza radicale del pensiero moderno, che non può consentire, come Bruno illudendosi aveva sperato, con l'antica intuizione del mondo»²⁹⁸. Da un lato Bruno dichiara il suo dirompente *non credo ut intelligam*, dall'altro presuppone un Dio che non ha «a che fare» con l'uomo e che anticipa il «noumeno kantiano»²⁹⁹. Analogamente, concepisce uno Stato che nega la trascendenza della religione³⁰⁰, e tuttavia non riesce a determinare in positivo un contenuto etico dello Stato, professando l'equivalenza pratica di tutte le religioni. Perciò *intelligenza* e *Stato*, i due corni *moderni* del pensiero bruniano, cedono al cospetto della potenza della fede e della Chiesa. Il motto *faurire le religioni*, la statualità di cui Bruno si farebbe comunque portatore, va allora pensata per Gentile non nei termini dell'indifferenza, che produce «l'incommensurabilità dello spirito pratico, possiamo dire, e dello spirito teoretico»³⁰¹ e provoca l'assoggettamento alla differenza altrui, ossia alla Chiesa, ma nella capacità dell'atto del pensare di farsi politico.

²⁹⁵ G. Gentile, *Economia ed etica*, cit., p. 128.

²⁹⁶ G. Gentile, *Religione e virtù in Machiavelli*, cit., p. 110.

²⁹⁷ *Ivi*, pp. 122-123.

²⁹⁸ G. Gentile, *Giordano Bruno* (1907), in G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., p. 308.

²⁹⁹ *Ivi*, p. 302.

³⁰⁰ «Pel quale non c'è legge, ossia non c'è Stato, senza religione. (...) Questa negazione, non del divino, ma della trascendenza del divino, importa, se mai, l'unità della legge e dello Stato con la religione, non la separazione», *Ivi*, p. 266.

³⁰¹ G. Gentile, *Veritas filia temporis* (1912), in G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., p. 335.

2.5. Lo “Stato” nel pre-moderno

Il luogo da cui Gentile fa muovere le istanze critiche umaniste e rinascimentali nei confronti del Medioevo, e in cui è possibile individuare lo Stato, è la corte di Federico II di Sicilia. Qui «spirava un'aura di scetticismo»³⁰² e di averroismo – secondo Gentile una sorta di «*Aufklärung*»³⁰³ medievale – che bene evidenzia lo scricchiolio della fede e il pulsare delle rivendicazioni della scienza. Federico II inizia a ribellarsi al «soccorso sovranaturale»³⁰⁴, in ragione della cui logica il pensiero, la sfera teoretica, attinge il proprio fine oltre se stesso, e il volere, la sfera pratica, non è concepito quale virtù connotata da autonoma, né, pertanto «il cittadino ottiene il suo Stato»³⁰⁵. Perciò Federico II può essere considerato il precursore del problema politico moderno, nel momento in cui, contro le «smodate pretese del papato», prima di Gregorio IX e poi di Innocenzo IV, difende «il principio dell'assoluta autonomia dello Stato»³⁰⁶. Col termine Stato Gentile non si riferisce alla forma politica che si delinea a partire dalla teoria hobbesiana, e che ha la propria configurazione operativo-constituzionale nella Rivoluzione francese. Per Stato intende il movimento che connota il politico nel momento in cui la calotta di ghiaccio che lo struttura mostra delle crepe, movimento che abbiamo riscontrato sia nel Risorgimento che nel Rinascimento. E' quindi nel cuore del Medioevo che sorge lo strumentario concettuale utile alla produzione dello Stato moderno. A tale proposito Gentile menziona due opere significative, il *De Monarchia* di Dante Alighieri e soprattutto il *Defensor Pacis* di Marsilio da Padova, al fine di mostrare la presenza *statuale* in seno a due pensatori cronologicamente scolastici.

In quanto scolastico e filosofo della trascendenza, Dante non può che essere uno scettico della ragione, attribuendo alla sola fede la forza di infondere certezza. Non appena Dante si appresta a raggiungere Betarice, Virgilio è costretto a ritrarsi. La filosofia scompare al cospetto della teologia, la ragione non può fungere da guida in un territorio in cui domina la fede e il dogma. Virgilio torna però a svolgere un ruolo *perturbante* nei riguardi della fede, ma di *cocchiere* rispetto all'uomo, proprio all'interno della *città*. Gentile pone anzitutto l'accento sull'uso dantesco del volgare, in luogo del latino, che esprime un significato filosofico, come critica alla lingua ufficiale della scolastica, e politico, come gesto di autonomia nei confronti della Chiesa. Il poeta diviene così il simbolo ideale dell'unità e dell'indipendenza dell'Italia, «schiava politicamente e moralmente per colpa di quei papi, che Dante ha saettati in eterno coi fulmini dello sdegno»³⁰⁷. Nonostante nel

³⁰² G. Gentile, *Storia della filosofia italiana*, cit., p. 4.

³⁰³ *Ivi*, p. 24.

³⁰⁴ *Ivi*, p. 78.

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ *Ivi*, p. 79.

³⁰⁷ *Ivi*, p. 154.

contesto delle cose “incorruttibili” rimanga un tomista, egli si distanzia dall’Acquinate per lo statuto che attribuisce a quelle “corruttibili”, vale a dire per il fatto di collocare la politica entro la sfera della ragione.

Dante riprende la dottrina aristotelica della naturalità politica dell’uomo, ma la coniuga con l’agostinismo. Se in Agostino, ad avviso di Gentile, si dà vita ad un dualismo tra *civitas dei* e *civitas terrena*, in Dante, grazie al recupero di Aristotele, la *civitas terrena* svolge un ruolo costruttivo, *autarchico*: «nella *Monarchia* sarà apertamente asseverato che non solo il cristianesimo, bensì anche l’impero sono rimedia *contra infirmitatem peccati*»³⁰⁸. Il *Veltro* assume una specifica funzione politica, che è allo stesso tempo religiosa: politica, in quanto si occupa del convivere in questo mondo; religiosa, in quanto deve espellere da questo mondo la *famelica lupa*, l’Anticristo; da un punto di vista politico, il disordine. Con Dante diviene perciò chiaro che la Chiesa, sebbene occupi ancora il posto gerarchicamente più elevato della scala spirituale, non è più in grado di redimere la *carne* paolinamente corrotta e deve perciò avvalersi *corpo politico* dell’Impero per adempiere al suo compito. La disciplina che s’instaura all’interno dell’ordine terreno coopera con l’*ordo* divino, in quanto estirpa quel disordine che minaccia tanto l’Impero quanto la fede. E tale ufficio è svolto «non secondo gli ammaestramenti della rivelazione, proprio della Chiesa, ma (come è detto nella *Monarchia*), *secundum philosophica documenta*»³⁰⁹, vale a dire sotto la ragione di Virgilio. L’Impero, a questo punto, inizia ad assumere una intrinseca finalità, in cui l’uomo ritrova «una natura politica, essenzialmente etica»³¹⁰, che in Agostino non poteva rivendicare, data la sua svalutazione rispetto alla trascendente *civitas dei*. Lo «Stato» che Gentile vede affermarsi in Dante è dunque «il compimento delle immanenti affermazioni dello spirito»³¹¹.

Le incertezze che viziano il discorso dantesco, e che riguardano proprio il rapporto tra Chiesa e Impero³¹² e la fonte di legittimità del politico³¹³, sembrano essere per Gentile adeguatamente risolte da Marsilio da Padova. Se Dante ha uno «spunto d’immanenza»³¹⁴, il filosofo padovano ne offre per Gentile un concetto. In merito all’origine dell’autorità, Marsilio si pone in linea con una tradizione ben compendiata dalla celebre affermazione di Paolo *non est potestas nisi a Deo*. Tuttavia l’immediatezza con cui tale autorità viene avvertita trova nel pensante un luogo né innocente né

³⁰⁸ G. Gentile, *La profezia di Dante* (1918), in G. Gentile, *Studi su Dante*, XIII, a cura di V. A. Bellezza, Sansoni, Firenze, 1965, p. 151.

³⁰⁹ *Ivi*, p. 164.

³¹⁰ *Ivi*, p. 152.

³¹¹ *Ibid.*

³¹² «Dante non riesce a spiantare dalla radice quella trascendenza, che era il fondamento del concetto teocratico medievale. (...) l’imperatore non ha in sé, non deriva dallo stesso fine, a cui è ordinato, della vita terrena il proprio valore. (...) Dio poteva giustamente presumersi che in ogni caso fossero più competenti interpreti (*denuncitores*) i pontefici anziché gli elettori», G. Gentile, *Storia della filosofia italiana*, cit., p. 199.

³¹³ «il legislatore per Dante non è il popolo che è soggetto alla legge; e quindi egli non giunge, ripeto, alla libertà politica», *Ivi*, p. 200.

³¹⁴ G. Gentile, *I problemi della scolastica e il pensiero italiano* (1912), XII, Sansoni, Firenze, 1963, p. 28.

involontario. La fonte divina è come espunta in una causa remota, che non può e non deve riguardare la mente dell'uomo, la quale rivendica una propria attività al di qua di quella causa prima, ovvero nel *principato*.

Gentile osserva che il principato di Marsilio non è legittimato dall'autorità divina né dall'aristotelica virtù *oggettiva*, ma trova il proprio fondamento nel circolo immanente che si instaura tra legge, monarca e popolo. La giustizia non può che essere assicurata da un'autorità suprema, una *pars principans*, ma il concetto di essa «dipende dal concetto della legge»³¹⁵. E' la legge a fungere da argine contro l'arbitrio del monarca, da cornice entro cui lo stesso giudice si inserisce, la quale non deriva né da Dio, né da un ordine oggettivo, né dalla volontà creatrice del popolo così come essa verrà concepita dalla teoria giusnaturalista. Gentile infatti osserva che se la legge di Marsilio non poggia sul presupposto teologico, essa non è nemmeno «una creazione individuale»³¹⁶, il prodotto di un sovrano o di un soggetto collettivo. E' piuttosto «un prodotto storico. *La fa la mente umana*, non gli uomini particolari»³¹⁷. In quanto *storica*, la legge non può fissarsi *sub specie aeternitatis*, ma è sempre soggetto e oggetto di perfezionamento, *per additionem et subtractionem*. Alla domanda «chi fa la legge?», occorre però dare una risposta determinata, altrimenti si rischierebbe di ricollocare il principato nella trascendenza. Gentile vede «la causa effettiva prima e propria» del principato di Marsilio nel «popolo»³¹⁸. Si tratta tuttavia di una concausa, nel senso che il popolo *produce* la legge nella misura in cui partecipa alla correzione, all'approvazione ed anche al rifiuto di *regulae futurae leges*, «schemi di legge»³¹⁹, proposti da coloro che all'interno della comunità mostrano maggiore prudenza ed esperienza. Il popolo vuole la legge «quando è giusta»³²⁰ e la giustizia della legge emerge nel contesto dell'interazione pensante tra monarca e popolo.

Che Marsilio neghi alla *trascendenza* un diritto di giurisdizione, e che circoscriva all'interno del *pensiero* la dinamica del politico – la sua è una «*democrazia della mente*, non del numero né della forza»³²¹ – spinge Gentile a rintracciare nel *Defensor Pacis* il momento in cui l'uomo «è fatto degno di crearsi da sé il suo Stato»³²². Lo Stato che Gentile vede lì anticipato non è tale in quanto dà vita al

³¹⁵ G. Gentile, *Storia della filosofia italiana*, cit., p. 202.

³¹⁶ *Ivi*, p. 201.

³¹⁷ *Ibid.* Corsivo nostro.

³¹⁸ *Ivi*, p. 204. Per una lettura che, in riferimento alla nozione di popolo e democrazia, sottrae Marsilio tanto dalla tradizione aristotelico-tomista quanto dal pensiero giusnaturalista, cfr. M. Merlo, *Marsilio da Padova. La supremazia del popolo e le forme di governo*, in *Oltre la democrazia*, cit., pp. 77-105.

³¹⁹ G. Gentile, *Storia della filosofia italiana*, cit., p. 206.

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ *Ibid.* Corsivo nostro.

³²² *Ivi*, p. 212.

processo di uniformazione e accentramento amministrativo in un determinato territorio³²³. Nel *Defensor Pacis* non c'è lo Stato perché si troverebbero i germi del weberiano monopolio della forza legittima. La *statualità* che ad avviso di Gentile Marsilio pensa, si spiega invece per il contemporaneo atto di negazione contro presupposti estrinseci del politico e il tentativo di determinare la giustificazione *intrinseca*, pensante del politico medesimo.

Nel capitolo *La Storia di Genesi e struttura della società*, Gentile, oltre a identificare lo Stato con la Storia e la pluralità di storie – dell'arte, della religione, dell'economia, della scienza – coniuga altresì «storia della filosofia» e «storia dello Stato»³²⁴. Possiamo quindi sostenere che la storia della filosofia italiana di Gentile coincide con la storia dello Stato italiano, vale a dire con la filosofia della storia dello Stato italiano. Tuttavia, proprio perché la filosofia della storia di Gentile non presuppone un *passato* che debba indirizzarsi verso il futuro, ma si definisce per la l'attualità del passato in quanto alterità e storicità, la storia dello Stato italiano è anzitutto la filosofia dello Stato, la sua razionalità e realtà; inoltre, in quanto attualità, la filosofia della storia dello Stato italiano ha come proprio contenuto *presente* il *farsi storico* dello Stato, in quanto lo Stato *si sta pensando*.

³²³ E' quanto sostiene G. Miglio, *Genesi e trasformazioni del termine-concetto 'Stato'* (1981), a cura di P. Schiera, Morcellana, Brescia, 2007, p. 51: «Fra il 1250 e il 1350 si concretano così alcuni elementi essenziali di quello che sarà poi lo 'Stato (moderno)': è in genere un signore feudale il quale si rende indipendente dai superiori vincoli di vassallaggio, annulla o riduce le prerogative delle signorie sottostanti, e tende a far diventare *uniforme* il diritto e la sua amministrazione nell'ambito del *territorio* così ritagliato e reso *unitario*. Egli è il "defensor pacis": il difensore della legge e dell'ordine, ma non più nell'intera cristianità, bensì in una porzione delimitata di esso».

³²⁴ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 106.

Conclusione

La presente ricerca ha cercato di seguire l'esercizio filosofico-politico di Gentile attorno ad un nucleo centrale, costituito dal nesso tra pensiero e politica in riferimento allo Stato. In sede introduttiva abbiamo preso in esame lo scritto *Politica e filosofia* del 1918, contestualizzandolo all'interno dell'assetto teoretico dell'attualismo, al fine di mostrare che il logo concreto di Gentile trova nella politica il proprio ambito privilegiato. Si è visto che lo specifico della *Riforma della dialettica hegeliana* proposta da Gentile si determina in riferimento allo statuto del *divenire* del pensiero, e che lo scarto dell'attualismo rispetto all'idealismo assoluto, ovvero al *divenuto* a cui Hegel si arresterebbe, consiste nel movimento di traslazione e decentramento dell'atto del pensare dal rappresentare se stesso al *tagliare* se stesso. Il pensiero per Gentile pensa solo nella misura in cui scocca la *differenza* tra essere e non essere, e ciò accade in quanto l'atto stesso del pensare è coinvolto in una prospettiva differenziale espressa dall'etica. Il legame tra pensiero e politica assume allora in Gentile una configurazione strutturale, dal momento che l'etica a cui il logo concreto si rapporta è la vita dell'uomo, e nella sua massima espressione la vita politica.

Gentile declina lo statuto della filosofia politica come *critica dello Stato*, come un "vedere" l'atto del pensare all'interno del politico, senza tuttavia che tale rapporto subisca un'ulteriore riflessione, vale a dire senza che venga *superata* e risolta la criticità del politico in uno *spirito oggettivo*. In tal caso il rapporto non sarebbe tra atto del pensare e politica, ma tra pensato e politica. La differenza è per Gentile significativa. Infatti, il rapporto tra pensato e politica darebbe luogo ad una "metafisica politica", per cui il politico verrebbe riferito ad un già pensato, ad una situazione a-problematica: né critica né etica. E' quindi all'altezza dello spazio logico aperto dalla riforma della dialettica hegeliana che Gentile pensa lo Stato *in interiore homine* come Stato che si fa critico e nel farsi critico *diviene* etico. La *critica dello Stato* costituisce quindi non solo il metodo della filosofia politica dell'attualismo, ma anche il contenuto, hegelianamente la *realtà e razionalità* dello Stato, a partire proprio dall'elemento che la scienza politica moderna pone a fondamento dello Stato: l'individuo.

Nella Parte Prima della tesi abbiamo mostrato che le questioni della personalità e dell'educazione vengono declinate politicamente da Gentile nella misura in cui esprimono una critica alla logica del contratto sociale. Nella riflessione sull'individuo e sulla persona sviluppata nelle opere sistematiche tra la seconda metà degli anni '10 e la prima metà degli anni '20 – *Sommario di pedagogia, Teoria generale dello spirito, Fondamenti della filosofia del diritto, Sistema di logica* – Gentile coglie un costitutivo non-essere, che destabilizza la possibilità d'individuare la persona, di farne una teoria e quindi di conferirle un catalogo di diritti naturali. La creatività del linguaggio, l'etica e l'educazione

quale prassi della società, a cui Gentile si riferisce già nella *Filosofia di Marx*, rendono impensabile l'atomo individuale; non permettono quindi di fare leva su un contratto sociale, sia esso educativo o più propriamente politico, per dedurre in modo teorico il rapporto pratico.

Nella Parte Seconda ci siamo soffermati sulla questione dello Stato etico e il problema della democrazia, a partire, col primo capitolo, dall'approfondimento del rapporto tra atto del pensare e Stato che Gentile determina nello scritto *Lo Stato e la filosofia* del 1929. Il filosofo siciliano considera la *democrazia* il principio strutturale dello Stato moderno, a differenza della teocrazia, che invece connota la Chiesa – ma nella prospettiva di Gentile qualsiasi altra situazione storica e logica che non leghi atto del pensare e politica, come è emerso dalla lettura che si è proposta nel secondo capitolo della Parte terza della storia della filosofia italiana di Gentile. Si tratta tuttavia di una “democrazia della mente”, che nasce in concomitanza alla rivoluzione kantiana dell'io penso, la quale non può essere pensata come assoluta forma di governo. Infatti, Gentile coglie nello Stato una struttura *epistemica* critica ed etica, tale da renderlo *in interiore homine*, le cui attività fondamentali sono costituite dall'*educarsi* e dal *crearsi*, che invece la democrazia nega.

In questa seconda accezione, Gentile intende per democrazia la concezione che fonda e deduce lo Stato a partire da un esterno, sia esso l'individuo o la nazione (qui la differenza con Fichte), per legittimare la posizione di uno Stato già, giuridicamente, voluto. La democrazia liberale, intesa come Stato neutro e agnostico, dominato dal momento che Croce definisce dell'utile, neutralizza la dinamica critica ed etica della statualità, in quanto rimane *indifferente* al modo in cui lo Stato si pensa ed agisce. Se, come sostiene Schmitt, lo Stato moderno è caratterizzato dai due principi dell'identità del popolo e della rappresentazione del monarca, esso gioco forza si crea (rappresentazione) al fine di conservarsi (identità) – contro l'idea liberale della pretesa neutralità dello Stato – ma proprio in quanto l'atto creativo dello Stato non ha un esterno da conservare e su cui scaricare la dinamica legittimante, esso si conserva al *miglio* ricreandosi e nel disporre l'elemento creativo al proprio *interno*: né sull'estremo di un monarca presupposto al popolo, né su quello di un popolo presupposto al monarca. Introducendo il concetto di “auto-rappresentazione”, abbiamo mostrato che in Gentile è l'interiorità dello Stato, vale a dire la società, a pensarsi e a crearsi politicamente. La società non può allora essere definita *bürgerliche Gesellschaft*, distinta da uno Stato che detiene il monopolio del politico. In questo senso perde di rilevanza filosofica la questione se in Gentile sia la società o lo Stato ad essere *in interiore homine*.

Il secondo e il terzo capitolo della Parte Seconda sono stati svolti attorno al punto della politicità pensante dell'interno dello Stato. Nel secondo, abbiamo preso in esame la riflessione sulla *riforma* della scuola che Gentile attua soprattutto nello scritto *Scuola laica* del 1907, proponendoci di andare oltre le empiriche distinzioni *rappresentate* nel testo firmato dal Ministro Giovanni Gentile

nel 1923, e di fare invece emergere l'*idea* della scuola del Gentile filosofo. In tale ottica, la scuola viene assunta come il "cervello" dello Stato, vale a dire la sfera aristocratica in cui lo Stato si pensa al meglio, nella sua criticità ed eticità. La scuola diviene in Gentile "radice etica" dello Stato, una radice che però funge da voragine interna che ri-crea lo Stato nel suo movimento, che toglie allo Stato il terreno stabile su cui poter comodamente poggiare. La scuola deve necessariamente essere aristocratica, nella misura in cui anche una scuola confessionale, neutra, privata, tecnica e più in generale che si pensa democratica in contrapposizione alla forma-Stato, per essere scuola deve esercitare il *meglio* di sé: divenire perciò nel concreto scuola dello Stato.

Nel terzo capitolo, ci siamo soffermati più da vicino sullo statuto del diritto, della sovranità e della rappresentanza corporativa, fino ad accedere al problema del lavoro di *Genesi e struttura della società*. Nei *Fondamenti* del 1916, Gentile rintraccia all'interno del diritto un atto etico che ne costituisce l'interna condizione produttiva. Tenendo ferma tale presenza, *altra* ma *intrinseca* al diritto, Gentile si riferisce ad una legge fondamentale dello Stato, ciò che nella scienza politica moderna s'intende per sovranità, in una accezione che si pone su un altro piano rispetto a quello giuridica. In sintonia con Kant e soprattutto con Hegel, ne *L'idea monarchica* del 1919 Gentile ravvisa nella monarchia l'ottima forma dello Stato moderno. Tuttavia, il monarca gentiliano è una personalità in atto e perciò *pratica* ed *incompiuta*, che attraverso la fede, o riconoscimento pratico, supera l'elemento naturale dell'ereditarietà dinastica e soprattutto il principio dell'individualità che permane ancora nella prospettiva hegeliana. Nella sua accezione pratica, il sovrano entra quindi in contatto con l'altro da sé, vale a dire il popolo, liberando contemporaneamente il popolo da quella identità omogenea ed astratta che è speculare alla posizione di un sovrano presupposto come identità teorica e giuridica. Il monarca compreso da Gentile emerge come il popolo stesso in atto di associazione.

A partire dalla riflessione attuata da Gentile tra il 1924 e il 1925 in veste di Presidente della Commissione per le riforme costituzionali, abbiamo mostrato che il "cristallo" gentiliano non solo non si chiude a poligono, ma si apre anche oltre l'apertura individuata da Schmitt, ossia verso il basso e il sistema dei bisogni. Il sovrano non è il rappresentante che si trova sulla linea della forma giuridica, ma l'elemento attivo che all'interno della società decide e dirige in differenti situazioni il bene comune. Proprio perché il sovrano si trova *nella* società, egli innesca e allo stesso tempo subisce la "prassi che si rovescia", si rapporta nel pratico al popolo, ovvero alla parte situata di cui è momento attivo, e viene altresì da esso condizionato. In quanto non presuppone filosoficamente l'unità giuridica, Gentile, al contrario della mentalità giuspubblicista, può permettersi di non vedere nella rappresentanza corporativa una minaccia per il monopolio sovrano dello Stato che proverrebbe dalla parte "privata". Può pertanto concepire la corporazione oltre la sua rappresentanza giuridica –

che nel testo *Diritto e politica* del 1930 Gentile definisce “logo astratto” – come prassi etica che nutre fede nella *societas* e che si accorpa nel mettere in comune interessi.

Nel capitolo *Lo Stato di Genesi e struttura della società*, Gentile traccia un breve schizzo della storia dello Stato moderno, dagli albori della società industriale di fine Seicento fino all’esplosione della questione sociale del sindacalismo nel primo Novecento, individuando un susseguirsi di rispecchiamento tra rappresentanza politica e contenuto economico – l’interesse esclusivo di *una* parte –, che avrebbe neutralizzato e ridotto il politico a momento giuridico o dell’utile. Abbiamo visto che nel punto in cui comprende la statura politica del sindacalismo, Gentile esclude la *soluzione* di uno Stato sindacale, così come si è dato uno Stato borghese dopo la crisi del principio *l’Etat c’est moi* dello Stato monarchico, e questo non per confinare nel non-politico il sindacato, l’interesse di parte e il lavoro, ma proprio per arrestare la riduzione del politico a forma giuridica. La nozione di “umanesimo del lavoro” assume uno statuto politico, nel momento in cui Gentile sostiene che il lavoratore *pensa*, si articola in un movimento e in una rete di interessi e determinazioni che sfuggono alla loro identificazione *ad unum*, tanto rispetto alla forma giuridica quanto rispetto ad un *Soggetto* rivoluzionario del lavoro. La rappresentanza del lavoro diviene allora in Gentile *l’idea* dello Stato, ciò che *mostra* il motore genetico dello Stato moderno, ma anche ciò che eccede il rispecchiamento puntuale tra interesse economico e movimento del politico. Si tratta però di un’idea che è tale in quanto si realizza, che eccede il reale nell’atto medesimo del farsi storia, come risulta anche a livello espositivo dalla collocazione dell’umanesimo del lavoro nel capitolo *La Storia di Genesi e struttura*. E’ nel luogo di tale storicità, in cui lo Stato è propriamente un’assenza perché identificato con, e perciò inghiottito dalla, Storia, che Gentile pensa la politica.

Nella primo capitolo della Parte Terza ci siamo soffermati sul problema della filosofia della storia affrontato da Gentile nella seconda metà degli anni ‘30, con l’intento di mostrare che la critica dell’attualismo al *passato* e allo storicismo, in particolare quello di Croce, può essere fatta agire su un piano politico. Proprio perché *nulla* – né passato, né storia, né individuo – trascende lo Stato *presente*, lo Stato è costitutivamente segnato da un *abisso* che non gli permette d’identificarsi ed individuarsi. Ciò comporta anzitutto che lo Stato non può affacciarsi sul piano della *Weltgeschichte* tramite il volto di un monarca. Nel punto in cui lo Stato dovrebbe individuarsi, esso si inghiotte e scarica all’interno la propria storicità. La Storia si dispiega quindi nell’interiorità dello Stato, tale da renderlo un *travaglio*, come emerge già nel saggio *La filosofia della guerra* del 1914, e in seguito nella conferenza *Il pensiero italiano del secolo XIX* del 1928, ne *Il concetto dello Stato in Hegel* del 1931 e in fine attraverso il problema del lavoro in *Genesi e struttura della società*. Inoltre, nell’ultima opera Gentile approfondisce la nozione di società *in interiore homine*, declinandola come società trascendentale, rapporto immanente tra *socius* ed *alter*. Il *socius* gentiliano non si

contrappone come identità collettiva e pre-costituita all'*alter*, secondo la logica moderna del conflitto amico-nemico. E' infatti il *socius* medesimo a de-finirsi intrinsecamente in ragione di una radicale differenza (morte) che ne significa la politicità proprio in quanto ne destabilizza l'identità. Abbiamo visto che lo Stato illimitato, "totalitario" e "democratico" a cui Gentile si riferisce nel capitolo *La politica* di *Genesi e struttura* altro non è che l'assenza di limiti proprio del dialogo trascendentale, come dimensione politica originaria dell'uomo. Gentile accede quindi ad una concezione della politica che si situa nel cuore dell'aporia del rapporto tra individuo e Stato, risolvendo la politica in un *problema* etico, in atto e differenziato a tutti i livelli della società, dal fanciullo allo scienziato, dal politico al lavoratore.

Per concludere, possiamo sostenere che in riferimento all'articolazione tra democrazia, aristocrazia e monarchia che è emersa dall'esposizione della nostra tesi, la *Verfassung* gentiliana recupera un'accezione di costituzione mista, contro l'idea della scienza politica moderna che fa della democrazia l'*univoca* forma di governo, sia come democrazia rappresentativa che diretta. Nella prospettiva di Gentile lo Stato ha una *genesi* democratica – non teocratica, in quanto l'attività legislativa è una sintesi a priori, che non trova un esterno da rispecchiare –, ma per conservarsi geneticamente, esso deve ri-crearsi *al meglio*, auto-rappresentarsi. Al fine di auto-rappresentarsi lo Stato si appoggia alla monarchia, e più in generale al principio rappresentativo, solo dal punto di vista del logo astratto; nel concreto, la reale ri-creazione etica dello Stato si dà all'interno dello spazio in movimento tra gli estremi della democrazia e della monarchia. Lo Stato gentiliano si comprende come Stato *in interiore homine* nella misura in cui *democrazia* e *monarchia* – l'identità del popolo nella sua *individualità* – trovano la loro realtà e razionalità nell'*aristocrazia*, vale a dire nell'*attività interna della societas*.

In una conferenza del marzo 1942 intitolata *L'immanenza dell'azione*¹, Gentile s'interroga sul rapporto che sussiste tra l'immanenza e la trascendenza dell'agire, rispondendo: «L'azione è *immanente* al soggetto stesso che si domanda se sia immanente o trascendente. Il termine al quale questa relazione d'immanenza o di trascendenza si riferisce, è il pensiero, in quanto attualmente si propone il *problema* della relazione medesima»². Ad avviso di Gentile l'azione non può non essere immanente; infatti, «l'azione è dell'agente»³ e non di altro rispetto a cui l'agente possa rimanere indifferente e in una prospettiva di sterilità. E' nella creatività dell'agire che si misura la concretezza: «lì è la sede della virtù» del «mondo morale»⁴. Il pensiero non può quindi porsi per Gentile all'esterno dell'azione, in una dimensione di *trascendenza* e *solitudine*, «imperturbato»

¹ Questo scritto è stato inserito come *Appendice* di *Genesi e struttura della società*, cit., pp. 173-188.

² *Ivi*, p. 175, corsivo nostro.

³ *Ivi*, p. 181.

⁴ *Ibid.*

come un Dio rispetto alla «strada» dell'uomo, dove «la gente ignara soffre, combatte e muore»⁵. In tal caso da un lato il pensiero non potrebbe pensare nel concreto, trovandosi rinchiuso in argini che lo astraggono dalla vita; dall'altro l'azione si configurerebbe «come un movimento irrazionale (e perciò istintivo e naturale)»⁶, incapace di agire perché incapace di pensare. La critica di Gentile alla trascendenza intacca l'opinione che vuole «il pensiero sterile, l'azione creatrice»⁷. Occorre invece «guardare bene in fondo a quella pretesa autocoscienza solitaria», per scoprire se il pensiero non abbia «dentro di sé»⁸ l'azione, ciò rispetto a cui sembrerebbe porsi come alterità.

Nella prospettiva gentiliana, il pensiero è intimo all'agire, costituendo non un soggetto che prevede la prassi, ma «l'atmosfera» in cui l'uomo «senza sforzo [in modo immanente, *n.s.*] respira, e in cui il suo essere si espande»⁹. Ciò comporta che l'altro che con cui il pensare umano «deve scontrarsi e fare i conti, egli l'ha dentro di sé, ed è nato con lui. E tutta la sua vita non è mai un soliloquio»¹⁰. Il pensare si trova quindi a contatto con la trascendenza, come alterità dell'agire che lo attraversa e lo fa vivere in un dialogo eterno; allo stesso modo, l'agire smette i panni della propria impulsività immediata e viene attraversato dall'alterità del pensare. E' proprio perché l'agire è dell'agente, che l'immanenza incrocia la trascendenza, vale a dire l'impossibilità che l'azione sia saturata dall'indifferenza per chi agisce: solo il pensiero di «una teoresi astratta, che presuppone il reale e non lo turba né lo modifica minimamente»¹¹ può confinare l'agire oltre il piano dell'attualità, in un passato conchiuso e speculare ad un sereno presente. Emerge allora che l'aristocrazia politica va oltre il dualismo fra trascendenza ed immanenza, monarchia e democrazia, identità del sovrano e del popolo. In ragione del movimento pensante e critico a cui Gentile lega il politico, l'aristocrazia non può configurarsi né come un istituto giuridicizzato, né come un impulso naturale ed immediato. Il movimento aristocratico, immanente perché si pone dentro i due estremi *risolti e trascendenti* della democrazia e della monarchia, esprime piuttosto la politicità problematica della scelta migliore, un *eu pratein* che non ha all'esterno il faro di un'idea di bene che lo illumini, se non l'idea di tagliare la *pictura in tabula* della raffigurazione, di ricreare il bene ad ogni scansione della società trascendentale, a partire dalla sfera in cui il singolo determina i propri rapporti etici fino a quella più propriamente politica.

⁵ *Ivi*, p. 176.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ivi*, p. 181.

⁸ *Ivi*, p. 182.

⁹ *Ivi*, p. 187.

¹⁰ *Ivi*, p. 184.

¹¹ *Ivi*, p. 181.

Bibliografia delle opere citate

Opere di Giovanni Gentile

L'edizione degli articoli e delle opere sistematiche citati fanno riferimento a *Opere complete di Giovanni Gentile*, LV voll., a cura della "Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi filosofici", Sansoni, 1955 ss., dal 1987 Le Lettere, Firenze.

I primi scritti di B. Croce sul concetto della storia (1897), in *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, XLVIII, vol. II, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze, 1992, pp. 121-140

Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento (1898), XXV, Sansoni, Firenze, 1958³.

La filosofia di Marx (1899), XXVIII, Le Lettere, Firenze, 2003.

Il concetto della storia (1899), in *Frammenti di estetica e teoria della storia*, XLVII, vol. I, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze, 1992, pp. 3-52.

Della vita e degli scritti di B. Spaventa (1900), in *Bertrando Spaventa*, XXIX, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze, 2001, pp. 1-174.

Il concetto scientifico della pedagogia (1900), in *Educazione e scuola laica* (1921), XXXIX, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze, 1988⁵, pp. 1-38.

L'unità della scuola media e la libertà degli studi (1902), in *La nuova scuola media* (1925), XL, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze, 1988², 1-39.

Una biografia critica di Mazzini (1903), in *Albori della nuova Italia* (1922), XX, Parte Prima, a cura di V. A. Bellezza, Sansoni, Firenze, 1968², pp. 197-215.

I "Principi di etica" dello Spaventa (1904), in *Bertrando Spaventa*, cit., pp. 363-380.

La teoria della conoscenza del Martinetti (1905), in *Frammenti di storia della filosofia*, LIV-LV, a cura di H. Cavallera, Le Lettere, Firenze, 1999, pp. 515-533.

La riforma della scuola media (1905), in *La nuova scuola media*, cit., 57-95.

Giordano Bruno (1907), in *Il pensiero italiano del Rinascimento*, XIV, Sansoni, Firenze, 1968⁴, pp. 257-310.

Il concetto dell'educazione e la possibilità di una distinzione scientifica tra pedagogia e filosofia dello spirito (1907), in *Educazione e scuola laica*, cit., pp. 39-49.

La preparazione degli insegnanti medi (1907), in *La nuova scuola media*, cit., pp. 160-267.

Le contraddizioni dei liberisti (1907), in *La nuova scuola media*, cit., 97-107.

Scuola laica (1907), in *Educazione e scuola laica*, cit., pp. 73-132.

Per la scuola elementare di Stato (1907), in *Educazione e scuola laica*, cit., pp. 133-157.

Prefazione a Scuola e Filosofia (1908), in *La nuova scuola media*, cit., V-VIII.

Il modernismo e l'Enciclica Pascendi (1908), in *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, XXXV, Sansoni, Firenze, 1962³, pp. 41-75.

Le forme assolute dello spirito (1909), in *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, cit., pp. 259-275.

Scuola unica e liceo moderno (1909), in *La nuova scuola media*, cit., 109-125.

Bernardino Telesio (1911), in *Il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., pp. 171-231.

L'atto del pensare come atto puro (1911), in *La riforma della dialettica hegeliana* (1913), XXVII, Le Lettere, Firenze, 2003³, pp. 183-195.

Veritas filia temporis (1912), in *Il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., pp. 331-355.

Il metodo dell'immanenza (1913), in *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pp. 196-232.

Bertrando Spaventa e la riforma dello hegelismo (1913), in *Bertrando Spaventa*, cit., pp. 175-283.

Sommario di pedagogia come scienza filosofica (1913), I, vol. I, *Pedagogia generale*, Sansoni, Firenze, 1982⁵.

Sommario di pedagogia come scienza filosofica (1914), II, vol. II, *Didattica*, Sansoni, Firenze, 1982⁵.

La filosofia della guerra (1914), in *Guerra e Fede* (1919), XLIII, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze, 1989³, pp. 3-21.

L'esperienza pura e la realtà storica (1915), in *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pp. 233-262.

Storia della filosofia italiana (fino a Lorenzo Valla) (1904-1915), XI, a cura di V. A. Bellezza, 1962².

I discorsi di Fichte alla nazione tedesca (1915), in *Guerra e fede*, cit., pp. 235-238.

Teoria generale dello spirito come atto puro (1916), III, Le Lettere, Firenze, 1987⁷.

I fondamenti della filosofia del diritto (1916), IV, Sansoni, Firenze, 1955³.

Sistema di logica come teoria del conoscere (1917), V, vol. I, Le Lettere, Firenze, 2003³.

Galileo Galilei (1917), in *Il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., pp. 233-257.

Nazione e nazionalismo (1917), in *Guerra e fede* (1919), XLIII, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze, 1989³, pp. 35-38.

Il carattere storico della filosofia italiana (1918), in *Il problemi della scolastica e il pensiero italiano*, XII, Sansoni, Firenze, 1963³, pp. 207-236.

La profezia di Dante (1918), in *Studi su Dante*, XIII, a cura di V. A. Bellezza, Sansoni, Firenze, 1965, pp. 131-175.

Politica e filosofia (1918), in *Dopo la vittoria* (1920), XLIV, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze, 1989², pp. 138-158.

L'ideale politico di un nazionalista (1918), in *Guerra e fede*, cit., pp. 39-44.

Religione e virtù in Machiavelli (1918), in *Studi sul Rinascimento* (1923), XV, Sansoni, Firenze, 1966³, pp. 107-112.

Il problema scolastico del dopoguerra (1918-1920), in *La nuova scuola media*, cit., pp. 271-328.

Leonardo (1919), in *Il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., pp. 115-149.

L'idea monarchica (1919), in *Dopo la vittoria*, cit., pp. 108-118.

Mazzini (1919), in *I profeti del Risorgimento italiano*, XXVI, Sansoni, Firenze, 1944³, pp. 1-63.

Gioberti (1919), in *I profeti del Risorgimento italiano*, cit., pp. 65-125.

La riforma dell'educazione. Discorsi ai maestri di Trieste (1920), Sansoni, Firenze, 1955⁵.

Il carattere del Rinascimento (1920), in *Il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., pp. 15-46.

L'etica di Machiavelli (1920), in *Studi sul Rinascimento*, cit., pp. 113-120.

Il pensiero pedagogico di Hegel (1921), in *Educazione e scuola laica*, cit., pp. 275-279.

Lavoro e cultura (1922), in *Politica e cultura*, XLV, vol. I, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze, 1990, pp. 237-251.

Sistema di logica come teoria del conoscere (1923), VI, vol. II, Le Lettere, Firenze, 2003³.

L'educazione nella famiglia (1923), in *La riforma della scuola in Italia*, XLI, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze, 1989³, pp. 62-74.

Preliminari allo studio del fanciullo (1924), XLII, Sansoni, Firenze, 1968³.

Difesa della filosofia (1924), XXXVIII, Sansoni, Firenze, 1969³.

Tommaso Campanella (1924), in *Il pensiero del Rinascimento*, cit., pp. 357-400.

Stato etico e statolatria (1924), in *Frammenti di filosofia*, LI-LII, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze, 1994, pp. 224-226.

Riforme costituzionali (1924-1925) in *Politica e cultura*, vol. I, cit., pp. 165-208.

Che cos'è il fascismo (1925), in *Politica e cultura*, vol. I, cit., pp. 7-37.

La storia (1925), in *Introduzione alla filosofia* (1933), XXXVI, Sansoni, Firenze, 1958², pp. 104-120.

Sulla riforma dello Stato (1925), in *Politica e cultura*, XLVI, vol. II, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze, 1991, pp. 14-17.

Vincenzo Cuoco. Studi e appunti (1927), XXII, Sansoni, Firenze, 1964².

Il pensiero italiano del secolo XIX (1928), in *Memorie italiane e problemi della filosofia e della vita*, Sansoni, Firenze, 1936, pp. 211-243.

Essenza del fascismo (1928), in *Politica e cultura*, vol. I, cit., pp. 373-410.

Politica ed economia e il consiglio nazionale delle corporazioni (1929), in *Politica e cultura*, vol. I, cit., pp. 439-443.

Lo Stato e la filosofia (1929), in *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 157-170.

Il consiglio nazionale delle corporazioni (1930), in *Politica e cultura*, vol. I, cit., pp. 444-446.

I problemi attuali della politica scolastica (1930), in *La riforma della scuola in Italia*, cit., pp. 351-370.

La filosofia dell'arte (1931), VII, Sansoni, Firenze, 1950².

Individuo e Stato (1932), in *Politica e cultura*, vol. II, cit., pp. 73-77.

Economia ed etica (1934), in *Politica e cultura*, vol. II, cit., pp. 116-138.

Mazzini e la nuova Italia (1934), in *I profeti del Risorgimento italiano*, cit., pp. 127-152.

Il superamento del tempo nella storia (1935), in *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, vol. II, cit., pp. 3-20.

La calunnia antiaccademica (1937), in *La riforma della scuola in Italia*, cit., pp. 442-443.

Vox clamantis (1937), in *La riforma della scuola in Italia*, cit., pp. 445-447.

Introduzione a una nuova filosofia della storia (1937), in *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, vol. II, cit., pp. 21-50.

L'oggetto della storia (1937), in *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, vol. II, cit., pp. 51-90.

La carta della scuola (1939), in *La riforma della scuola in Italia*, cit., pp. 462-465.

Storicismo e storicismo (1942), in *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 259-270.

Il pensiero politico di Petrarca (1942), in *Il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., pp. 421-439.

Discorso agli italiani (1943), in *Politica e cultura*, vol. II, cit., pp. 190-208.

Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia pratica (1946), IX, Le Lettere, Firenze, 2002.

Storia della filosofia italiana, a cura di E. Garin, 2 voll, Sansoni, Firenze, 1969.

La filosofia della storia. Saggi e inediti, a cura di A. Schinaia, Le Lettere, Firenze, 1996.

Opere di altri autori

Arendt, H., *The human condition*, The University of Chicago, 1958; trad. it., *Vita activa. La condizione umana*, trad. it., di S. Forti, Introduzione di A. Dal Lago, Bompiani, Milano, 1991³.

Aristotele, *Politica*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

Bataille, G., *La Part maudite précédé de La Notion de dépense*, Edition de Munit, Paris, 1967, trad. it. *La parte maledetta preceduto da La nozione di dépense*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003².

- Benjamin, W., *Über den Begriff der Geschichte* (1942), in *Gesammelte Schrifte*, hrsg. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1974, vol. I-2, 1980, pp. 691-704; trad. it., *Tesi di filosofia della storia*, in W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti* (1962), a cura di R. Solmi, con un saggio di F. Desideri, Einaudi, Torini, 1995, pp. 75-86.
- Cantoni, C., *Scritti vari*, Pavia, 1909.
- Codignola, E., *Educazione liberatrice*, La Nuova Italia, Firenze, 1946.
- Croce, B., *Il concetto della storia nelle sue relazioni con il concetto dell'arte: ricerche e discussioni*, E. Loescher, Roma, 1986².
- Croce, B., *Sulla forma scientifica del materialismo storico* (1896), in B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxista*, Laterza, Bari, 1927⁵, pp. 1-20.
- Croce, B., *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1901), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano, 1990.
- Croce, B., *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia* (1907), rist. con aggiunte e intr. di A. Attisani, Ricciardi, Napoli, 1926.
- Croce, B., *Logica come scienza del concetto puro* (1908), Laterza, Bari, 1942⁶.
- Croce, B., *Breviario di estetica* (1913), in B. Croce, *Breviario di estetica. Aesthetica in nuce*, a cura di G. Galasso, Adelphi, 2005⁶, pp. 10-148.
- Croce, B., *Teoria e storia della storiografia* (1916), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano, 1989.
- Croce, B., *Elementi di politica* (1924), in B. Croce, *Etica e politica* (1930), Laterza, Bari, 1967, pp. 171-307.
- Croce, B., *La storia come pensiero e come azione* (1938), Laterza, Bari, 1965⁷.
- Croce, B., *Il carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari, 1941.
- Del Noce, A., *Il problema dell'ateismo* (1964), Il Mulino, Bologna, 1990⁴.
- Del Noce, A., *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano, 1978.
- Donadoni, E., *Di una riforma radicale nell'ordinamento delle scuole medie*, Andò, Palermo, 1907.
- Droysen, G., *Historik. Die Vorlesungen von 1857*, in G. Droysen, *Historik*, Textausgabe von P. Leyh, Stuttgart-Bad Constanz, Frommann-Holzboog, 1977, pp. 1-393; trad. it., *Istorica. Lezioni di enciclopedia e metodologia della storia (1857)*, a cura di S. Caianiello, Guida, Napoli, 1994.
- Engels, F., *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1888), Dietz, Stuttgart, 1895²; trad. it., *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, trad. it. di P. Togliatti, Riuniti, Roma, 1969.

- Fichte, J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-95), in *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth und H. Jacob, Stuttgart – Bad Constanz, Verlag, 1964, Abt. I, Bd. 2, 1965, pp. 253-451; trad. it., *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, trad. it. G. Boffi, Bompiani, Milano, 2003.
- Fichte, J. G., *Grundlagen des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796), in *Gesamtausgabe*, cit., Abt. I, Bd. 3, 1966, pp. 313-460; trad. it., *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, trad. it. L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari, 1994.
- Fichte, J. G., *Reden an die deutsche Nation* (1808), in *Gesamtausgabe*, cit., Abt. I, Bd. 10, 2005, pp. 97-298; trad. it., *I Discordi alla Nazione tedesca*, intr. e trad. di E. Burich, Sandrom, Palermo, 1915 e *Discorsi alla nazione tedesca*, a cura di G. Rametta, Laterza, Roma-Bari, 2005.
- Foucault, M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975 ; trad. it., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. A. Tarchetti, Einaudi, Torino, 1976, 1993³.
- From, E., *La crisi della psicanalisi*, trad. it. di G. Fattorini, Milnao, 1971.
- Gioberti, V., *Del primato civile e morale degli italiani* (1843), in *Edizione nazionale delle opere edite e inedite di Vincenzo Gioberti*, Bocca, Milano, 1938, vol. II, a cura di U. Redanò, 1938.
- Gioberti, V., *Introduzione allo studio della filosofia* (1844), in *Edizione nazionale delle opere edite e inedite di Vincenzo Gioberti*, cit., vol. V, a cura di G. Calò, 1941.
- Gioberti, V., *Riforma cattolica* (1856), ed. di G. Balsamo-Crivelli, con intr. di G. Gentile, Vallecchi, Firenze, 1924.
- Gramsci, A., *Quaderno 13. Notarelle sulla politica del Machiavelli* (1932-1934), introduzione e note di C. Donzelli, Einaudi, Torino, 1981.
- Guardini, R., *Mondo e persona* (1938), a cura di S. Zucal, Morcelliana, Brescia, 2000.
- Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Surkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981; trad. it., *Teoria dell'agire comunicativo*, a cura di G. E. Rusconi, Il Mulino, Bologna, 1986.
- Hegel, G. W. F., *Die Phänomenologie des Geistes* (1807), in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von der Rheinisch–Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg 1968 sg, IX, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, 1980; trad. it., *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll. trad. it. E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze, 1960, 1993¹¹.
- Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik* (1812-1816), *Ester Teil die Objektive Logik. Ester Band die Lehre vom Sein* (1832²) in *Gesammelte Werke*, cit., XXI, hrsg. von F. Hogemann e W. Jaeschke, 1985; trad. it., *Scienza della logica*, 2 tomi (I: *Dottrina dell'essere* 1832; II:

- Dottrina dell'essenza e Dottrina del concetto*) trad. it. di A. Moni, rivista da C. Cesa, Laterza, Bari, 1968², tomo I.
- Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821). Mit eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie, hrsg. von J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1995⁵; trad. it., *Lineamenti di filosofia del diritto*, edizione con le aggiunte di E. Gans, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari, 1999³.
- Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830³), in *Gesammelte Werke*, cit., XX, hrsg. W. Bonsiepen und H. C. Lucas, 1992; trad. it., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari, 2002⁴.
- Hobbes T., *Il Leviatano* (1651-1658) con testo inglese e latino, a cura di R. Santi, Bompiani, Milano, 2001.
- Hobbes, T., *De cive. Elementi filosofici sul cittadino* (1642), a cura di T. Magri, Riuniti, Roma, 1979.
- Jünger E., *Die totale Mobilmachung* (1930), in E. Jünger, *Sämtliche Werke, Essay I. Betrachtungen zur Zeit*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1980, pp. 119-141; trad. it., *La mobilitazione totale*, in E. Jünger, *Foglie e pietre*, Adelphi, Milano, 1997, pp. 113-135.
- Kerbaker, M., *Osservazioni sul riordinamento dell'istruzione secondaria*, Tip. Della Regia Università, Napoli, 1889.
- Lukács, G., *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau-Verlag, Berlin, 1954; trad. it., *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino, 1959.
- Machiavelli, N., *Il Principe*, a cura di U. Dotti, Laterza, Roma-Bari, 2007¹³.
- Maritain, J., *I diritti dell'uomo e la legge naturale* (1942), Vita e Pensiero, Milano, 1991.
- Marx, K., *Thesen über Feuerbach* (1845), in K. Marx-F. Engels, *Gesamtausgabe*, hrsg. Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Akademie Verlag, IV, 3, Berlin, 1998, pp. 19-21; trad. it., *Tesi su Feuerbach*, in G. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., pp. 68-71.
- Mazzini, G., *Dei doveri dell'uomo* (1860), in G. Mazzini, *Scritti politici*, a cura di T. Grandi e A. Comba, Utet, Torino, 1972, pp. 837-943.
- Mondolfo, R., *Di alcuni problemi della pedagogia contemporanea*, in "Rivista di filosofia e scienze affini", 1906, pp. 3-35.
- Mortati, C., *La costituzione in senso materiale* (1940), ristampa inalterata, con una premessa di G. Zagrebelsky, Giuffrè, Milano, 1998.
- Mounier, E., *Il personalismo* (1964), a cura di G. Campanili e M. Pesenti, A.V.E, Roma, 2004¹².
- Negri, N., *Il potere costituente. Saggio sulle alternative al moderno*, SugarCo, Varese, 1992.
- Orlando, V. E., *Principi di diritto costituzionale* (1894) G. Barbera Editore, Firenze, 1912.

- Piazzari, A., *La scuola media e le classi dirigenti: Per il riordinamento dell'istruzione secondaria in Italia*, Milano, Hoepli, 1903
- Platone, *Critone*, in *Apologia di Socrate e Critone*, testo a fronte, intr. di E. Savino, trad. it. di N. Marziano, Garzanti, 2006, pp. 61-91.
- Platone, *Teeteto*, intr. di S. Natoli, saggio critico di D. Spanio, testo originale a fronte, Feltrinelli, Milano, 2005.
- Platone, *Sofista*, a cura di F. Fronterotta, testo greco a fronte, Bur, Milano, 2007.
- Rocco, A., *La trasformazione dello Stato. Dallo Stato liberale allo Stato fascista*, "La Voce" Anonima Editrice, Roma, 1927.
- Romano, S., *Lo Stato moderno e la sua crisi* (1909), in S. Romano, *Lo Stato moderno e la sua crisi. Saggi di diritto costituzionale*, Giuffrè, Milano, 1969, pp. 5-26.
- Romano, S. *L'ordinamento giuridico* (1918), Sansoni, Firenze, 1977.
- Rousseau, J. J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), in *Oeuvres complètes*, préface de J. Fabre, introduction, présentation et notes de M. Launay, 2, *Oeuvres philosophiques et politiques : des premiers écrits au Contrat social (1735-1762)*, Éditions du Seuil, Paris, 1971, pp. 203-262 ; trad. it., *Origine della disuguaglianza*, trad. it., G. Preti, Feltrinelli, Milano, 2004.
- Rousseau J. J., *Du contrat social ou Principes du droit politique* (1762), in *Oeuvres philosophiques et politiques*, cit., pp. 518-580 ; trad. it. *Il contratto sociale*, trad. it. J. Bertolazzi, Feltrinelli, Milano, 2003.
- Saussure, F. de, *Course de linguistique générale* (1916), Edition Paiot, Paris, 1955³ ; trad. It., *Corso di linguistica generale*, introduzione, traduzione e commento di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari, 1983³.
- Schmitt, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität* (1922), Dunker & Humblot, München-Leipzig, 1934²; trad. it., *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica* (1972), a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1998, pp. 27-86.
- Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen* (1927), in C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Dunker & Humblot, Berlin, 1996⁶, pp. 20-78; trad. it., *Il concetto di 'politico'* in C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 101-165.
- Schmitt, C., *Verfassungslehre* (1928), Dunker und Humblot, Berlin, 1993⁸; trad. it. *Dottrina della costituzione*, trad. it., a cura di A. Caracciolo, Milano, Giuffrè, 1984.
- Schmitt, C., *Das Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisierungen* (1929) in C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, cit., pp. 79-

- 95; trad. it., *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 167-183.
- Schmitt, C., *Der Hüter der Verfassung* (1931), Dunker & Humblot, Berlin, 1996; trad. it., *Il custode della costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Giuffrè, 1981,
- Schmitt, C., *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkes* (1934), trad. it., *I tre tipi di pensiero giuridico*, in C. Schmitt., *Le categorie del 'politico'*, cit., 247-275.
- Schmitt, C., *Ex captivitate salus: Erfahrungen der Zeit 1945-1947*, Greven Verlag, Koeln, 1950; trad. it., C. Mainoldi (rev. F. Volpi), con saggio di F. Mercadante, Adelphi, Milano, 1987.
- Spaventa, B., *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo* (1860), in B. Spaventa, *Opere*, a cura di G. Gentile, 3 volumi, Sansoni, Firenze, 1972, vol. I, pp. 297-332.
- Spaventa, B., *Della nazionalità della filosofia* (1862), in B. Spaventa, *Opere*, cit., vol. II, pp. 423-448.
- Spaventa, B., *Schizzo di una storia della logica* (1862) in B. Spaventa, *Opere*, vol. II, cit., pp. 611-668.
- Spinoza, B., *Trattato teologico-politico*, in B. Spinoza, *Etica e Trattato teologico politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, Utet, Torino, 2005, pp. 587-732.
- Spirito, U., *I sofismi dell'economia pura* (1929), in U. Spirito, *Il corporativismo*, Sansoni, Firenze, 1970, pp. 21-31.
- Spirito, U., *Individuo e Stato nell'economia corporativa* (1932), in U. Spirito, *Il corporativismo*, cit., pp. 351-360.
- Stefanini, L., *La mia prospettiva filosofica* (1950), a cura della Associazione Filosofica Trevigiana, Canova, Treviso, 1996.
- Voegelin, E., *La Verfassungslehre di Carl Schmitt* (1931), trad. it. di G. Zanetti, in *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strass, Hannah Arendt*, a cura di G. Duso, FrancoAngeli, Milano, 1988, pp. 291-314.
- Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922), hrsg. J. Winkelmann, Mohr, Tübingen, 1976³; trad. it., *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Edizioni Comunità, Milano, 1974³.

Letteratura critica su Gentile

- AA. VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, a cura della fondazione G. Gentile per gli studi filosofici, XIV voll. Sansoni, Firenze, 1948 ss.

- AA. VV., *Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile* (1977), a cura di S. Betti e F. Rovigotti, in collaborazione con G.E.Viola, voll. II, Firenze.
- AA. VV., *Il neo idealismo italiano*, a cura di P. Di Giovanni, Laterza, Roma-Bari, 1988.
- AA. VV., *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, a cura di M. Ciliberto, Riuniti, Roma, 1993.
- AA. VV., *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, a cura di P. Di Giovanni, FrancoAngeli, Milano, 2003.
- Allegri Sidi-Maamar, N., *Entre philosophie et politique: Giovanni Gentile. Un philosophe engagé sous le fascisme*, L'Harmattan, Paris, 2001.
- Amato, A., *L'attualismo di Gentile come esperienza del trascendentale*, in *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, a cura di G. Rametta, Cleup, Padova, 2008, pp. 173-217.
- Ambrosoli, L., *Libertà e religione nella riforma Gentile*, Vallecchi, Firenze, 1980.
- Barbuto, M. G., *Nichilismo e Stato totalitario. Libertà e autorità nel pensiero di Giovanni Gentile e Giuseppe Rensi*, Guida, Napoli, 2007.
- Bellezza, V. A., *L'esistenzialismo positivo di Giovanni Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, cit., vol. VI, 1954.
- Bellezza, V. A., *La problematica gentiliana della storia*, Bulzoni, Roma, 1983.
- Bellezza, V. A., *Individuo e impegno esistenziale-sociale nell'umanesimo gentiliano*, raccolta di saggi e introduzione a cura di M. Signore, postfazione di A. Negri, Micella, Bari, 1989.
- Berti, E., *Giovanni Gentile e il pensiero antico*, in *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, cit., pp. 11-21.
- Bobbio, N., *Intorno a un giudizio su Giovanni Gentile*, in *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano, 1975, vol. II, pp. 213-223.
- Bruno, A., *Marxismo e idealismo italiano*, La Nuova Italia, Firenze, 1979.
- Cacciatore, G., *Il problema della storia alle origini del neoidealismo italiano*, in *Il neoidealismo italiano*, cit., pp. 111-138.
- Cacciatore, G., *Storicismo e antistoricismo tra Croce e Gentile*, in P. Colonnello e G. Spadafora, *Croce e Dewey cinquant'anni dopo*, Bibliopolis, Napoli, 2002, pp. 89-106.
- Cacciatore, G., *Dal «logo astratto» al «logo concreto», dal tempo all'eternità. Gentile e la storia*, in *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, cit., pp. 97-122.
- Calandra, G., *Gentile e il fascismo*, Laterza, Roma-Bari, 1987.
- Calogero, G., *Mussolini, la Conciliazione e il Congresso di filosofia del '29*, in "Cultura", 4, 1966, pp. 433-467.

- Caracciolo, A., *La religione nel pensiero di Giovanni Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e le opere*, cit., vol. XII, pp. 5-42.
- Carlini, A., *Studi gentiliani*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, cit., VIII, 1958.
- Cavallera, H. A., *Immagine e costruzione del reale nel pensiero di Giovanni Gentile*, Fondazione Ugo Spirito, Roma, 1994.
- Cavallera, H. A., *Riflessione e azione formativa: l'attualismo di Giovanni Gentile*, Fondazione Ugo Spirito, Roma, 1996.
- Cavallera, H. A., *Ethos, eros e thanatos in Giovanni Gentile*, Pensa Multimedia, Lecce, 2007.
- Cesa, C., *Giovanni Gentile e lo "storicismo"*, in *I percorsi dello storicismo italiano del secondo Novecento*, a cura di M. Martirano e E. Massimilla, Liguori, Napoli, 2002, pp. 87-115.
- Chesi, F. S., *Gentile ed Heidegger: al di là del pensiero*, Egea, Milano, 1992.
- Chiereghin, F., *La dialettica dell'opinione in Hegel e Gentile*, in *Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, cit., vol. I, pp. 233-236.
- Cicalese, M. L., *La formazione del pensiero politico di Giovanni Gentile (1896-1919)*, Marzorati, Milano, 1972.
- Cicalese, M. L., *Nei labirinti di Giovanni Gentile. Bagliori e faville*, Angeli, Milano, 2004.
- Colombo, K., *La pedagogia filosofia di Giovanni Gentile*, FrancoAngeli, Milano, 2004.
- De Federicis, N., *La presenza di Hegel nella filosofia politica di Gentile e Schmitt*, in "Filosofia politica", 2000, 3, pp. 465-488.
- Del Noce, A., *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 1990.
- Fadini, U., *Il problema dell'esperienza nella filosofia europea degli anni Trenta: tra Gehlen e Gentile*, in *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, cit., pp. 355-397.
- Faraone, R., *Identità nazionale e storiografia filosofica nella genesi del "Giornale critico della filosofia italiana"*, in *Identità nazionale e valori universali nella moderna storiografia filosofica*, a cura di G. Piaia e R. Pozzo, Cleup, Padova, 2008, pp. 253-272.
- Farotti, F., *Gentile e Mussolini. La filosofia del fascismo (e oltre). Discussione sull'attualismo*, Pensa Multimedia, Lecce, 2001.
- Farotti, F., *Studio metafisico della pedagogia gentiliana*, Pensa Multimedia, Lecce, 2002.
- Fauci, F., *La filosofia politica di Croce e Gentile*, La Nuova Italia, Firenze, 1974.
- Ferretti, G., *Stato etico e dio laico: la dottrina di Giovanni Gentile e la politica fascista di conciliazione con la Chiesa*, Giuffrè, Milano, 1983.
- Fischer, K. G., *Giovanni Gentile, Philosophie und Pädagogik*, Ferdinand Schöningh-Paderborn, 1970.

- Frétygné, J-Y., *Les conceptions éducatives de Giovanni Gentile. Entre élitisme ed fascisme*, L'Harmattan, Paris, 2006.
- Frosini, V., *Giovanni Gentile, giurista pisano*, in *Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, cit., vol I, Firenze, pp. 395-399.
- Galasso, G., *Il debutto politico di Gentile. Introduzione agli scritti sulla prima guerra mondiale*, in "Giornale critico della filosofia italiana", Maggio-Dicembre, 1994, pp. 401-413.
- Garin, E., *Introduzione a G. Gentile, Storia della filosofia italiana*, cit., pp. XIV-LI.
- Garin, E., *Gentile, storico della filosofia*, in *Enciclopedia*, vol. I, cit., pp. 413-418.
- Harris, H. S., *La filosofia sociale di Giovanni Gentile (1960)*, trad. it., a cura di C. Bonomo e U. Salvi, Armando, Roma, 1973.
- Harris, H. S., *Fichte e Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, cit., vol. XI, pp. 557-578.
- Holmes, S. T., *L'intersoggettività in funzione trascendentale*, in *Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, cit., vol. II, pp. 481-485.
- Lago, E., *La volontà di potenza e il passato. Nietzsche e Gentile*, Bompiani, Milano, 2005.
- Lanzillo, M. L., *Giovanni Gentile e il problema del «concreto» dalla «Filosofia del diritto» a «Genesi e struttura della società»*, in "Filosofia politica", 2002, 2, pp. 239-259.
- Lo Schiavo, A., *La filosofia politica di Giovanni Gentile*, Armando, Roma, 1971.
- Lo Schiavo, A., *Introduzione a Gentile (1974)*, Laterza, Roma-Bari, 2001⁴.
- Lugarini, L., *Il problema della logica nella filosofia di Giovanni Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, cit., VII, p. 145-186.
- Marini, G., *Aspetti sistematici della "Filosofia del diritto" di Gentile*, in "Giornale critico della filosofia italiana", Maggio-Dicembre 1994, pp. 462-483.
- Marramao, G., *Marxismo e revisionismo in Italia: dalla critica sociale al dibattito sul leninismo*, De Donato, Bari, 1971.
- Moreau, J., *La «société transcendente» significations et antécédents*, in *Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, cit., vol. II, pp. 581-586.
- Moss, M. E., *Mussolini's Fascist Philosopher. Giovanni Gentile Reconsidered*, Peter Lang, New York, 2004, trad. it., *Il filosofo fascista di Mussolini. Giovanni Gentile rivisitato*, Armando, Roma, 2007.
- Natoli, S., *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989.
- Natoli, S., *Evanescenze dell'io. Note per una rilettura dell'attualismo*, in *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, cit., pp. 243-274.
- Negri, A., *Giovanni Gentile. 2/ Sviluppi e incidenze dell'attualismo*, La Nuova Italia, Firenze, 1975.
- Negri, A., *L'inquietudine del divenire: Giovanni Gentile*, Le Lettere, Firenze, 1992.

- Petrillo, F., *Diritto e volontà dello Stato nel pensiero di Giovanni Gentile*, Giapichelli, Torino, 1997.
- Petrillo, F., *La teoria dello Stato come sintesi dell'attualismo. Il problema dell'esistenza dello Stato come problema dell'esistenza di Dio*, in *Giovanni Gentile: la filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, cit., pp. 389-398.
- Pirro, V., *La prassi come educazione nella gentiliana interpretazione di Marx*, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1974, pp. 252-270.
- Pozzo, G. M., *La "persona" nella concezione gentiliana*, in "Humanitas", 1953, 10, pp. 1112-1116.
- Pozzo, G. M., *La filosofia della storia di Giovanni Gentile*, Nuova Editrice Charis, Venezia, 1985.
- Pozzo, G. M., *Giovanni Gentile e l'umanesimo del lavoro*, Gallera, Castelfranco Veneto, 1989.
- Punzo, *"I fondamenti della filosofia del diritto" di Giovanni Gentile*, in *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, cit., pp. 367-388.
- Riccobono, M. G., *L'attualismo come filosofia della prassi e come filosofia del fascismo*, in "Il Pensiero Politico", 1993, 1, pp. 61-78.
- Sasso, G., *Filosofia e idealismo. II, Giovanni Gentile*, Bibliopolis, Napoli, 1995.
- Sasso, G., *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bologna, 1998.
- Sbarberi, F., *Gentile politico: un mistico dell'onnipotenza dello Stato*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, a cura di S. R. Ghibaudi e F. Barcia, Milano, 1990, vol. 3°.
- Schattenfroh, S., *Die Staatsphilosophie Giovanni Gentiles und die Versuche ihrer Verwirklichung im faschistischen Italien*, Lang, Frankfurt am Main, 1999.
- Severino, E., *Nietzsche e Gentile*, in E. Severino, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano, 1992, pp. 77-98.
- Signorini, A., *Il Giovane Gentile e Marx*, Giuffrè, Milano, 1966.
- Signorini, A., *Giovanni Gentile e la filosofia*, Le Lettere, Firenze, 2007.
- Simoncelli, P., *Gentile e il vaticano: 1943 e dintorni*, Le Lettere, Firenze, 1997.
- Solari, G., *Diritto astratto e diritto concreto*, in *Giovanni Gentile. La vita e le opere*, cit., vol. II, pp. 171-210.
- Spanio, D., *Idealismo e dialettica dell'idea nell'attualismo di Giovanni Gentile*, "Giornale Critico della Filosofia Italiana", Maggio-Dicembre 1994, pp. 428-461.
- Spanio, D., *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, pref. di E. Severino, Il Poligrafo, Padova, 2003.
- Spirito, U., *Gentile e Marx (1947)*, in U. Spirito, *Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze, 1969.
- Stefanini, L., *L'entimema personalistico di Giovanni Gentile*, "Giornale di Metafisica", 1955, pp. 85-102.

- Tilgher, A., *Lo Spaccio del bestione trionfante. Stroncatura di Giovanni Gentile: un libro per filosofi e non filosofi*, Gobetti, Torino, 1925.
- Tosel, A., *Le Marx actualsite de Gentile et son destin*, in G. Gentile, *La philosophie de Marx : études critiques*, trad. de l'italien par G. Granel e A. Tosel, Ed. Ter, 1995, Paris, pp. I-XXI.
- Troncarelli, B., *Dialettica e logica sociale nella prospettiva della complessità. Hegel, Croce, Gentile*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2006.
- Turi, G., *Giovanni Gentile. Una biografia* (1995), Utet, Torino, 2006².
- Valentini, F., *La controriforma della dialettica. Coscienza e storia nel neoidealismo italiano*, Riuniti, Roma, 1966.
- Vigna, C., *La dialettica gentiliana*, in "Giornale critico della filosofia italiana", Luglio-Settembre, 1964, pp. 362-392.
- Vigna, C., *Le origini del marxismo teorico in Italia. Il dibattito tra Labriola, Croce, Gentile e Sorel sui rapporti tra marxismo e filosofia*, Città Nuova Editrice, Roma, 1977.
- Visentin, M., *Attualismo e filosofia della storia*, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1999, pp. 33-64.
- Vitiello, V., *Dialettica e ripetizione: Gentile e Heidegger*, in "Archivio di filosofia", 1989, 1-3, pp. 51-72.
- Vitiello, V., *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Guerini, Milano, 2003.
- Volpicelli, A., *La genesi dei fondamenti della filosofia del diritto di Giovanni Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, cit., vol. 1°, pp. 365-379.

Altra letteratura critica

- AA. VV., *Relazioni e proposte della Commissione presidenziale per lo studio delle riforme costituzionali*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma, 1925-26.
- AA. VV., *Verhandlungen des zweiten Hegelkongress, vom 18. bis 21. Oktober 1931 in Berlin*, im Auftr. Des Internationalen Hegelbundes hrsg von B. Wigersma, Tübingen, Mohr, 1932.
- AA. VV., *Le dottrine giuridiche di oggi e l'insegnamento di Santi Romano*, a cura di P. Biscaretti di Ruffa, Giuffrè, Milano, 1977.
- AA. VV., *I giuristi e la crisi dello Stato liberale in Italia fra Otto e Novecento*, a cura di A. Mazzacane, Liguori editore, Napoli, 1986.
- AA. VV., *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, FrancoAngeli, Milano, 1998².

- AA. VV., *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma, 1999.
- AA. VV., *Oltre la democrazia*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma, 2004.
- AA. VV. *I giuristi e la crisi dello Stato liberale (1918-1925)*, a cura di P. L. Ballini, Istituto veneto di scienze, lettere e arti, Venezia, 2005.
- AA. VV., *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, a cura di S. Chignola e G. Duso, FrancoAngeli, Milano, 2005.
- AA. VV., *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, a cura di G. Rametta, Cleup, Padova, 2008.
- Acquarone, A., *L'organizzazione dello Stato totalitario*, I, Einaudi, Torino, 1978².
- Agambem, G., *Stato di eccezione*, Boringhieri, Torino, 2003.
- Aliotta, A., *La reazione idealistica contro la scienza (1912)*, rist. Libreria Scientifica Editrice, Napoli, 1970.
- Barilli, R., *Storia dell'arte contemporanea in Italia. Da Canova alle ultime tendenze*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- Biral, A., *Hobbes: la società senza governo*, in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, cit., pp. 51-100.
- Bobbio, N., Bovero, M., *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Il Saggiatore, Milano, 1979.
- Bobbio, N., *Il giusnaturalismo*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. IV, t. I, Torino, Utet, 1980, pp. 491-551.
- Bodei, R., *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna, 1975.
- Bodei, R., *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano, 2002.
- Brunner, O., *Das 'Ganze Haus' und die altereuropäische 'Ökonomik' (1958)*, trad. it., *La 'casa come complesso' e l'antica 'economia' europea*, in O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Vita e Pensiero, 2000², pp. 133-164.
- Cafagna, E., *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei "Lineamenti di filosofia del diritto" di Hegel*, Il Mulino, Bologna, 1998.
- Cavallera, H. A., *Introduzione alla storia della pedagogia*, La Scuola, Brescia, 1999.
- Cavarero, A., *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano, 2003.
- Cesaroni, P., *Governo e costituzione in Hegel. Le "Lezioni di filosofia del diritto"*, FrancoAngeli, Milano, 2006.
- Cianferotti, G., *La crisi dello Stato liberale nella giurisprudenza italiana del primo Novecento*, in *I giuristi e la crisi dello Stato liberale in Italia fra Otto e Novecento*, cit., pp. 159-170.

- Charnitzky, J., *Fascismo e scuola. La politica scolastica del regime (1922-1943)*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1996.
- Chielli, A., *La vita e il vivere. Benedetto Croce e la crisi della cultura europea*, Pensa, Lecce, 2004.
- Chignola, S., *Società e costituzione. Teologia e politica nel sistema di Bonald*, FrancoAngeli, Milano, 1993.
- Chignola, S., *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2004.
- Chignola, S., *Aspetti della ricezione della Begriffsgeschichte in Italia*, in *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, cit., pp. 65-100.
- Chignola, S., *Concetti e Storia (sul concetto di storia)*, in *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, cit., pp. 195-223.
- Chignola, S., *Civis, Civitas, Civilitas. Translations in modern Italian and Conceptual Change*, in “Rivista elettronica della Società italiana di Filosofia politica” (www.sifp.it), giugno 2007
- Chimirri, G., a cura di, *L'etica dell'idealismo: la filosofia morale italiana tra neohegelismo, attualismo, spiritualismo*, Milano, 1999.
- De Sanna, J., *Lucio Fontana. Materia, spazio, concetto*, Mursia, Milano, 1993.
- Dini, V., *Totalitarismo e filosofia. Un concetto fra descrizione e comprensione*, in “Filosofia politica”, 1997, 1, pp. 5-25.
- Dumont, L., *Saggi sull'individualismo* (1983), Adelphi, Milano, 1993.
- Duso, G., *Hegel interprete di Platone*, Cedam, Padova, 1969.
- Duso, G., *Introduzione: Patto sociale e forma politica*, in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, cit., 7-49.
- Duso, G., *Libertà e stato in Fichte. La teoria del contratto sociale*, in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* cit., pp. 273-309.
- Duso, G., *La critica hegeliana del giusnaturalismo nel periodo di Jena*, in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, cit., pp. 311-362.
- Duso, G., *La rappresentanza politica e la sua struttura speculativa nel pensiero hegeliano*, in “Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno”, XVIII (1989), pp. 43-75.
- Duso, G., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica* (1999), Polimetrica, Milano, 2007.
- Duso, G., *Crisi e compimento del diritto naturale nella filosofia classica tedesca*, in *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, a cura di L. Fonnesu e B. Henry, Pacini, Pisa, 2000, pp. 169-191.
- Duso, G., *La libertà moderna e l'idea di giustizia*, in “Filosofia politica”, 2001, pp. 5-28.

- Duso, G., *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano, 2003².
- Duso, G., *Introduzione a Oltre la democrazia*, cit., pp. 9-29.
- Duso, G., *Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna*, in *Oltre la democrazia*, cit., pp. 107-138.
- Duso, G., *La democrazia e il problema del governo*, in “Filosofia Politica”, 2006, 3, pp. 367-390.
- Duso, G., *Dalla storia concettuale alla filosofia politica*, in “Filosofia politica”, 2007, 1, pp. 65-82.
- Esposito, R., *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino, 2007.
- Esposito, R., *Storia dei concetti e ontologia dell'attualità*, in “Filosofia politica”, 2006, 1, pp. 5-9.
- Farnesi, M., *Giustizia e storia. Saggio su Leo Strass*, FrancoAngeli, Milano, 2007.
- Fiaschi, G., *L'idea della “morte del diritto” nel pensiero moderno*, Cedam, Padova, 1984.
- Fiaschi, G., *Rivoluzione*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XLI, Giuffrè, Milano, 1989, pp. 68-97.
- Fiaschi, G., *Soggetto e senso del diritto nell'esperienza giuridica moderna: appunti in temi di positività*, “Rivista internazionale di filosofia del diritto”, Ottobre/Dicembre, IV Serie – LXVI – 1989, pp. 596-632.
- Fiaschi, G., *Hobbes e il tempo della politica*, in AA. VV., *Thomas Hobbes e la fondazione della politica moderna*, Giuffrè, Milano, 1999, pp. 617-648.
- Fiaschi, G., *“Partly in the passions...partly in his reason...”*, in “Rivista elettronica della Società italiana di Filosofia politica” (www.sifp.it), settembre 2008.
- Finelli, R., *Un parricidio mancato: Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004.
- Fioravanti, M., *Per l'interpretazione dell'opera giuridica di Santi Romano: nuove prospettive di ricerca*, in “Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno”, X, Giuffrè, Milano, 1981, pp. 169-219.
- Fioravanti, M., *Costituzione e popolo sovrano. La costituzione italiana nella storia del costituzionalismo moderno*, Il Mulino, Bologna, 1998.
- Fioravanti, M., *La scienza del diritto pubblico: dottrina dello Stato e della Costituzione tra Otto e Novecento*, 2 Tomi., Giuffrè, Milano, 2001.
- Fioravanti, M., *Mosca, Orlando e la crisi dello Stato liberale*, in *I giuristi e la crisi dello Stato liberale (1918-1925)*, cit., pp. 131-146.
- Frosini, F., *La “filosofia della praxis” nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, in “Isonomia”, 2000, pp. 1-51.
- Furlani, S., *La critica hegeliana a Fichte nella scienza della logica*, EDB, Bologna, 2006.
- Galli, C., *Strategia della totalità. Stato autoritario, Stato totale, totalitarismo nella Germania degli anni trenta*, in “Filosofia politica”, 1997, 1, pp. 27-62.
- Genovesi, G., *Storia della scuola in Italia dal Settecento ad oggi*, Laterza, Roma-Bari, 1998.

- Gozzi, G., *Rappresentanza politica e rappresentanza degli interessi nella riflessione giuridica e politica fra Ottocento e Novecento*, in *I giuristi e la crisi dello Stato liberale in Italia fra Otto e Novecento*, pp. 235-257.
- Hofmann, H., *Repräsentation. Studien zur Wort-und Begriffsgeschichte von der Antike bis 19. Jahrhundert*, Dunjer & Humblot, Berlin, 2003⁴; trad. it., *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, intr. di G. Duso, trad. it., di C. Tommasi, Giuffrè, Milano, 2007.
- Koselleck, R., *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogene der Bürgerlichen Welt*, Verlag Karl Alberg, Freiburg-Münche, 1959; trad. it., *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna, 1972.
- Koselleck, R., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlichen Zeiten*, Schurkamp, Frankfurt a. M. 1979; trad. it., *Futuro passato. Per una semantica dei tempo storici* (1979), Clueb, Bologna, 2007².
- Lanchester, F., *Momenti e figure del diritto costituzionale in Italia e in Germania*, Giuffrè, Milano, 1994.
- Macpherson, C. B., *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese: la teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, trad. it. S. Borutti, introduzione all'ed. it., di A. Negri, Mondadori, Milano, 1982.
- Mangoni, L., *La crisi dello Stato liberale e i giuristi italiani*, in *I giuristi e la crisi dello Stato liberale in Italia tra Otto e Novecento*, cit., pp. 3-54.
- Marini, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella 'Filosofia del diritto' hegeliana*, Morano, Napoli, 1990².
- Marramao, G., *Minima temporalia: tempo, spazio, esperienza*, Il Saggiatore, Milano, 1990.
- Merlo, M., *Marsilio da Padova. La supremazia del popolo e le forme di governo*, in *Oltre la democrazia*, cit., pp. 77-105.
- Miglio, G., *Oltre Schmitt*, in *La politica oltre lo Stato*, a cura di G. Duso, Arsenale Cooperativa, Venezia, 1981, pp. 41-47.
- Miglio, G., *Genesi e trasformazioni del termine-concetto 'Stato'* (1981), a cura di P. Schiera, Morcelliana, Brescia, 2007.
- Nicoletti, M., *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia, 1990.
- Nuzzo, A., *Rappresentazione e concetto nella 'logica' della filosofia del diritto di Hegel*, Guida editori, Napoli, 1990.
- Opocher, E., *Lezioni di filosofia del diritto*, Cedam, Padova, 1983.

- Ornaghi, L., *Stato e corporazione*, Giuffrè, Milano, 1984.
- Ornaghi, L., *Corporativismo* in *Dizionario del fascismo*, a cura di V. De Grazia, S. Luzzatto, vol. I, Torino, Einaudi, 2005², pp. 361-364.
- Papini, *Ecumene e decisione. Teologia politica e critica della modernità in Carl Schmitt*, pref. di M. Kaufmann, Name, Firenze, 2004.
- Punzo, L., *La soluzione corporativa dell'attualismo di Ugo spirito*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nappi, 1984.
- Rametta, G., *Il concetto del tempo. Eternità e «Darstellung» speculativa nel pensiero di Hegel*, FrancoAngeli, Milano, 1989.
- Rametta, G., *Filosofia come «Sistema della scienza». Introduzione alla lettura della Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Guido Tamoni Editore, Schio, 1992.
- Rametta, G., *Diritto e potere in Fichte*, in *Il potere*, cit., pp. 275-295.
- Rametta, G., *Introduzione a J. G. Fichte, Discorsi alla nazione tedesca*, cit., pp. V-XXXVIII.
- Rametta, G., *Le «difficoltà» del potere costituente*, in "Filosofia Politica", 2006, 3, pp. 391-402.
- Rodeschini, S., *Costituzione e popolo. Lo Stato moderno nella filosofia della storia di Hegel (1818-1831)*, Quodlibet Studio, Macerata, 2005.
- Santomassimo, G., *La terza via fascista. Il mito del corporativismo*, Carocci, Roma, 2006, pp. 35-43.
- Sasso, G., *Filosofia e idealismo. I, Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli, 1994.
- Sasso, G., *La verità, l'opinione*, Il Mulino, Boogna, 1999.
- Scalone, A., *Rappresentanza politica e rappresentanza degli interessi*, pref. di G. Duso, FrancoAngeli, Milano, 1996.
- Schiera, P., *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna, 1987.
- Tarello, G., *La dottrine dell'ordinamento e la figura pubblica di Santi Romano*, in *Le dottrine giuridiche di oggi e l'insegnamento di Santi Romano*, cit., pp. 245-256.
- Tognon, G., *Benedetto Croce alla Minerva. La politica scolastica italiana tra Caporetto e la marcia su Roma*, Editrice La Scuola, Brescia, 1990.
- Tomba, M., *La funzione politica della famiglia nello Stato hegeliano. Una prospettiva storico-concettuale*, in "Filosofia politica", 1995, 3, pp. 425-444.
- Tomba, M., *Potere e costituzione in Hegel*, in *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, cit., pp. 297-316.
- Tomba, M., *Filosofia della crisi. La riflessione posthegeliana*, "Filosofia politica", 2002, 2, pp. 193-220.

- Tomba, M., *La possibilità dell'impossibile. Un altro genere di Gewalt: rileggendo Walter Benjamin*, in "Rivista elettronica della Società italiana di Filosofia politica" (www.sifp.it), settembre 2005.
- Tomba, M., *La «vera politica». Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Quodlibet, Macerata, 2006.
- Trombetta, C., *Psicologia dell'educazione e pedagogia: contributo storico-critico*, FrancoAngeli, Milano, 2002.
- Vano, C., *Riflessione giuridica e relazioni industriali fra Otto e Novecento: alle origini del contratto collettivo di lavoro*, in *I giuristi e la crisi dello Stato liberale in Italia fra Otto e Novecento*, cit., pp. 127-156.
- Žižek, S., *Il Grande Altro. Nazionalismo, godimento, cultura di massa*, a cura di M. Senaldi, Feltrinelli, Milano, 1999.