



Giovanni Gentile
L'attualismo
Introduzione di Emanuele Severino

Bompiani, Milano, 2014
Pagine: 1486

TEORIA GENERALE DELLO SPIRITO COME ATTO PURO

2 settembre 2020

Questa sera leggeremo l'Introduzione scritta da Severino. Il "realismo" è la prospettiva all'interno della quale scienza e tecnica anche oggi procedono. Non senza alcune spinte in direzione opposta, ad esempio la fisica quantistica di Heisenberg. Per il realismo il mondo esiste indipendentemente dalla conoscenza umana. È una prospettiva filosofica (in certo senso ereditata da alcune configurazioni storiche del senso comune). Adottando la quale, la tecno-scienza è oggi capace di trasformare radicalmente il mondo: più di qualsiasi altra forza che abbia tentato e tenti di farlo. Anche per questo motivo la filosofia del nostro tempo ha sempre più emarginato la prospettiva "idealistica" – per la quale, invece, il mondo, la natura, Dio stesso non sono indipendenti e separabili dalla conoscenza umana. E questa è la prima cosa che dice. Sin dall'inizio la filosofia intende il divenire come "unità di essere e di non essere". Ciò che diviene, infatti, "è" sin tanto che è, ma nel proprio passato e nel proprio futuro "non è", e quindi, come dice Platone, di esso non si può dire, separando il suo essere dal suo non essere, né soltanto che "è", né soltanto che "non è" (Civitas, 479 e), ma è necessario dire che "insieme è e non è", ossia è appunto "unità di essere e di non essere". Al secondo paragrafo. Non ancora "padroneggiata" la natura è "tutta un limite alla libertà dell'uomo"; non soddisfatto, il bisogno è la natura non ancora padroneggiata. La libertà è appunto il superamento dei limiti. Ma – e qui ci si porta verso il "centro" del discorso – la libertà reale è il pensiero. La realtà a cui guardano le scienze, infatti, "non è tutta la realtà, e perciò è astratta. La concretezza, che è del tutto (ossia della totalità del reale), è nel pensiero stesso con cui (le scienze) guardano alla loro realtà". La scienza, dice, è comunque astratta, si occupa di un aspetto particolare, non ha di mira il tutto. Il testo non sta ripetendo semplicemente e in modo generico il luogo comune per il quale esistono altre realtà oltre quella pensata dalla scienza, sì che il "tutto" è l'insieme delle varie forme di realtà. Il testo sta dicendo che il "tutto" (ossia il "concreto" rispetto al quale le parti sono un che di "astratto" – di astratto dal "tutto") è il pensiero stesso con cui la scienza guarda la propria realtà e che tuttavia dalla scienza non viene mai guardato. Lui parla di pensiero. Con pensiero dobbiamo intendere l'atto di parola, il linguaggio. Quando parla del "tutto", del concreto, ecc., sta parlando del linguaggio. Infatti non si tratta del pensiero che viene considerato dal sapere scientifico (scienza della psiche, della mente, ecc.) e che è a sua volta una parte astratta o una molteplicità di parti, ma si tratta del pensiero che è il tutto perché

non esiste realtà, alla quale ci si voglia rivolgere, che non sia, appunto, ciò a cui ci si rivolge, cioè contenuto del pensiero, realtà pensata. Il pensiero che è il tutto concreto è l'“Io trascendentale”. “Io”, perché il pensiero è coscienza di sé; “trascendentale”, perché come coscienza di sé (“autocoscienza”) non può esserlo senza essere coscienza dell'altro da sé, del mondo, e cioè del “tutto”. L'“Io trascendentale” non è l'io di ognuno di noi, che è cosa tra le cose, ma è quello che, contenendo ogni cosa (quindi ogni io particolare), le trascende tutte. Qui avrete visto immediatamente che c'è Hegel. C'è l'Io e c'è il non-Io, cioè il mondo, soggetto e oggetto, e ovviamente sta dicendo che non c'è l'uno senza l'altro. L'autocoscienza non è altro che il rendersi conto che non c'è l'Io senza un qualche cosa che è il non-Io; il soggetto non può non rendersi conto che è soggetto in quanto c'è un oggetto, che gli si oppone. A questo punto il testo può affermare – appoggiandosi all'intero percorso del Sistema di logica (preparato soprattutto dalla Teoria generale dello spirito come atto puro, 1916) – che il pensiero, così inteso, è il “centro in cui è il principio della vita, da cui ogni realtà germoglia” e che quindi è questo “centro”, questa radice dell'uomo, di cui la filosofia dell'attualismo è la consapevolezza, a porsi come la radice della volontà di padroneggiare la natura, cioè come la radice dell'anima stessa della scienza e della tecnica. La radice, dunque, è il pensiero. Tra poco ne parlerà in modo dettagliato, e parlerà anche e soprattutto della tecnica, perché distinguerà la tecnica, come *poièsis*, come produzione, come qualcosa che ha a che fare con l'autocoscienza, con l'autoproduzione del pensiero, quindi, della parola, che non è la tecnica ingenua, particolaristica, per farla breve, non è la tecnologia. Occorrerà distinguere tra le due cose. D'altra parte, sin dalle prime righe della Teoria generale tale superamento si presenta unito (come si chiarisce nel paragrafo successivo) al principio, espresso da Berkeley, che “la realtà non è pensabile se non in relazione coll'attività pensante per cui è pensabile”; non semplicemente nel senso che la realtà sia qualcosa che può essere conosciuto, “percepito” (“oggetto possibile” del pensiero umano), ma nel senso che la realtà è l'“oggetto” “attuale” della “conoscenza”, o “percezione” – oggetto realissimo, che però non precede e non è indipendente dal pensiero che, qui ora, lo pensa. Un senso, questo dell'“attualità”, che, come Gentile rileva, Berkeley non riuscirà peraltro a tener fermo in modo coerente, perché “pur dicendo che esse est percipi, pur facendo coincidere la realtà con la percezione, distingue poi tra pensiero che pensa attualmente il mondo, e Pensiero assoluto, eterno, trascendente le singole menti” (Teoria generale, I, 2) – laddove, come nella Teoria generale Gentile si accinge a mostrare, il pensiero è sì assoluto ed eterno, ma è il pensiero che è immanente al divenire del mondo e alle singole menti: il pensiero che è il “tutto” e il “concreto” è appunto questo nostro attuale pensiero. Qui incominciamo a entrare nella questione. Il pensiero, che è qui e adesso, è il “tutto”, cioè è il linguaggio, è l'intero. Non c'è un pensiero di qualche cosa che non muova dall'intero, cioè: per astrarre qualche cosa, per astrarla in quanto tale, devo essere nel linguaggio, cioè deve esserci il “tutto”, deve esserci l'intero. Gentile pone questo intero come attuale, non è qualcosa che è fuori dell'atto, ma è l'atto stesso, è l'atto di pensiero. Nell'atto di pensare qualcosa, nell'atto in cui io penso, è presente il linguaggio *in toto*. Nella prima pagina della Teoria generale dello spirito si dice: “Berkeley molto felicemente osserva che di certo è facile immaginare uno scaffale di libri, un parco di alberi, ecc., senza nessuno che li percepisca; ma, in tal caso, tutto si riduce a formarsi nella mente certe idee, chiamate libri e alberi, tralasciando l'idea di chi li percepisce, senza che perciò venga realmente meno la mente che li percepisce: ossia quella stessa che immagina. In ogni caso, anche se immagino che non c'è nessuno che li vede, li sto pensando, li sto immaginando in quel momento. L'oggetto ... quantunque pensato fuori d'ogni mente, è sempre mentale”. (Quando la scienza, adottando il realismo, o dichiarandosi realista, vuol essere filosofia, pensa la realtà tralasciando appunto il pensiero che la sta pensando, ossia la mente, intesa non come parte astratta, ma in senso trascendentale). Facendo propria questa tesi di Berkeley, che va maturando da Cartesio a Hegel, Gentile può affermare che il concetto di una realtà pensata come esistente al di fuori del pensiero, cioè pensata come non pensata, “è un concetto in se stesso contraddittorio”. Sarebbe un pensiero non pensato, e un pensiero non pensato è niente. Ma, subito dopo aver mostrato questa contraddizione, il testo introduce quello che va considerato come il tratto fondamentale dell'attualismo. Lo si troverà

continuamente ribadito da Gentile. Ed è importante leggerlo accuratamente in questo suo pressoché primo presentarsi nella Teoria generale, nel breve paragrafo 3 del primo capitolo. Il testo si rivolge dapprima alla tesi berkleyana che, nonostante l'idealismo iniziale, afferma (pensa) l'esistenza di un Pensiero eterno e divino che presume di stare al di là del pensiero umano; ma subito il testo si sviluppa investendo e colpendo l'intera concezione realistica e quindi investendo tutte le forme metafisico-teologiche, cioè non solo quelle che son proprie del realismo. Affermando un Pensiero divino esistente al di là di quello umano, infatti, "riproduciamo ... quella medesima situazione" in cui si vuol pensare una realtà come esistente al di fuori del pensiero. E il testo aggiunge il tratto complementare e decisivo, dicendo che la realtà affermata dal realismo come condizione del pensiero, posta prima di esso ("presupposto del pensiero"), è "realtà che non riceve incremento dallo sviluppo del pensiero. Immagina una realtà identica a sé, fissa e immobile, della quale posso pensare tutto quello che voglio, ma la realtà è quella cosa lì, cioè, come dice giustamente, non riceve incremento dallo sviluppo del pensiero. Realtà, concepita la quale, non sarà più possibile concepire il pensiero umano; poiché una realtà che, di fronte il pensiero, non cresca, non continui a realizzarsi, è una realtà la quale non si può concepire se non escludendo la possibilità di concepire questa presunta o apparente nuova realtà, che sarebbe poi il pensiero". Questa realtà, immaginata tale e quale, non tiene conto del pensiero, che è un'altra realtà, una realtà che muta; quindi, questa realtà, immaginata immobile e identica a sé, già è astratta, è una realtà che non tiene conto di qualcosa che pure fa parte della realtà, e cioè il pensiero. Il testo che stiamo considerando afferma che la realtà, quale è concepita dal realismo, "non riceve incremento dallo sviluppo del pensiero". Infatti la realtà è concepita dal realismo come indipendente dal pensiero, non prodotta da esso, sì che il pensiero, sviluppandosi e crescendo, la lascia essere così com'è, immutata. Il pensiero è pura contemplazione di ciò che è indifferente rispetto all'essere o non essere del contemplante, cioè rimane inalterato, rispetto a quanto va accadendo nel contemplare. Ma tutto questo implica che, una volta concepita così la realtà, "non sarà più possibile concepire il pensiero umano", che invece è l'evidente sviluppo, la crescita evidente della realtà – della realtà che innanzitutto è realtà pensata, esperienza. Innanzitutto e, come Gentile sta per mostrare, esclusivamente. Tenendo ferma una realtà che non cresce con la crescita del pensiero, il realismo costringe dunque ad affermare (così conclude il testo) che il pensiero è una "presunta o apparente nuova realtà", ossia che esso non produce alcuna novità reale, o ne produce una soltanto apparente. Se il pensiero, sviluppandosi, non incrementa la realtà posta al di fuori di esso, si deve cioè concludere che esso, propriamente, è niente – esso che, invece, nella stessa prospettiva che finisce col ridurlo a un niente, è la realtà originariamente evidente e innegabile. "Il pensiero antico aveva appunto questo difetto: di essere, rigorosamente pensato, niente". Questa è la contraddizione fondamentale di ogni realismo. Se il pensiero non altera, non incrementa a realtà, ci sta dicendo, allora il pensiero è niente, non fa niente. È come se il pensiero non potesse fare nulla nei confronti della realtà, che è lì, immobile, eterna, e quindi il pensiero non fa nulla, non può produrre nulla, è assolutamente niente. Paragrafo 4. Gentile mostra che, ponendo il divenire come indipendente dal pensiero, si giunge all'assurda negazione dell'evidenza innegabile del divenire del pensiero; ma, facendo questo, egli non nega che il divenire sia quell'"unità di essere e di non essere", quel passaggio "dal non essere all'essere" che i Greci portano alla luce una volta per tutte, bensì mostra che il divenire, così inteso, non può essere una realtà esterna e indipendente dal pensiero, ma deve coincidere con lo sviluppo stesso del pensiero, cioè dell'unità del pensare e della realtà pensata, ossia deve coincidere con il divenire dell'esperienza. Qui c'è una questione importante che soprattutto riguarda Severino. Come sapete, Severino nega il divenire, ma nega il divenire della realtà esterna. Infatti, accoglierà la tesi di Gentile, che parla del divenire, ma un divenire connesso con il pensiero. È il pensiero che muta, che costruisce, non ciò che è immaginato fuori del pensiero. Pensate all'esempio che faceva lui della legna che diventa cenere. Da ciò segue che l'unità del pensare e della realtà pensata è lo stesso prodursi della totalità della realtà – autocreazione: "autoctisi", "autoconcelto", lo chiama Gentile. Cioè: l'unità del pensare e della realtà pensata è sempre pensiero, è il prodursi della totalità della realtà. Il divenire del pensiero è

l'autocreazione della totalità della realtà perché una qualsiasi realtà è immutabile ("almeno rispetto al pensiero che la pensa"), cioè rende impossibile il divenire del pensiero, ossia dell'"esperienza" innegabile del divenire – e pertanto tale realtà è impossibile. Secondo lui, la cosa innegabile è il divenire del pensiero, è il fatto di accorgersi di pensare: questa è la prima realtà innegabile (Cartesio: penso, dunque sono). Il discorso di Gentile va comunque inteso nel suo essere unito all'affermazione (preparata da Kant e dall'idealismo classico tedesco) del carattere trascendentale del pensiero: del carattere per il quale il pensiero è, sì, questo mio attuale pensare qui, ora; che però pensa (e quindi include) anche il passato e il passato più lontano, e il futuro, e il più lontano, sì che tale pensiero è un "ora" che non è chiuso tra il "prima" e il "poi", ma include la totalità del tempo, e quindi è l'atto eterno il cui contenuto è il divenire, lo sviluppo reale. Qui c'è Hegel, naturalmente: il tempo come schisi, come taglio; il taglio tra il passato che non c'è più, e il futuro che non c'è ancora. Che cosa c'è? C'è l'atto, c'è il qui e adesso che connette questa idea del passato con l'idea del futuro, e che non è propriamente il presente, ma è l'atto, è l'attuale. E questo pensiero attuale pensa anche le altre menti e quindi è "me", è l'"Io" – come abbiamo richiamato – non in quanto sia questo mio essere un io particolare, "empirico", che esiste ed è pensato insieme agli altri oggetti, ma è l'"Io trascendentale", che pensa anche quella natura, quell'ignoto, quel Dio, che il realismo vorrebbe pensare come esterni al pensiero, ma che non sono così esterni da non essere, appunto, pensati; e pertanto il pensiero è "intrascendibile", ossia è, appunto, la totalità della realtà. Che è come dire che non c'è uscita dal linguaggio. In questo senso è intrascendibile: non si può trascendere il linguaggio, non si può andare oltre non c'è nulla oltre. Paragrafo 5. Si è detto che in Gentile il "pensiero" è la stessa "esperienza" autenticamente intesa e che essa, così intesa, è lo stesso fondamento ultimo dell'attualismo, la stessa "evidenza" originaria. La stessa esperienza, cioè: io mi esperisco in quanto parlante; posso esperirmi in quanto sono parlante. È questa l'esperienza originaria, l'esperienza che ciascuno non può non fare, se non questa, appunto, di esperirsi parlante, anche se magari non se ne accorge, però... ... e diciamo che l'atto dell'esperienza veramente esiste, e questo esistente non è quello (astratto) che è nello spazio e nel tempo (e che è astratto perché è una parte del tutto), ma quello piuttosto dentro al quale hanno senso spazio e tempo, "non potendo essere esso stesso (cioè l'esistente che non è astratto, ma è l'"atto dell'esperienza") contenuto dentro limiti di sorta", ed essendo pertanto la totalità dell'esistente. Questo atto dell'esperienza, in effetti, è il tutto, non è qualcosa che è contenuto da qualche parte; potremmo dire che è ciò che consente l'idea che qualcosa sia contenuta in qualche cos'altro. La prima esperienza è che parlo. "Esperienza o pensiero (che è lo stesso), questo esiste". Esiste l'"Io", cioè l'"uomo" autenticamente inteso. Cioè, come parlante. L'esperienza è l'esistente innegabile... Qui esperienza è sempre da intendere con esperienza di essere parlanti: questo è innegabile. Sappiamo bene anche il perché, in quanto, per negarlo, devo confermarlo: non posso dire che non sono parlante se non parlando. L'esperienza è l'esistente innegabile, il fondamento che, non avendo altro al di fuori di sé, essendo cioè il "tutto", l'"infinito", è il fondamento di se stesso. Questa è forse una delle migliori definizioni di linguaggio. Sì che, si dice nel passo che stiamo considerando, non potendo esistere alcun fondamento esterno all'esperienza (alcun Dio che, come "Ente" venga contrapposto, come nella "vecchia metafisica", all'esistente e venga inteso come causa di quest'ultimo), il fondamento in base al quale l'esistente si sa è il fondamento stesso in base al quale l'esistente si fa e viene ad esistere. Esso è un prodursi, autofondazione, "autoctisi". La ratio cognoscendi è la stessa ratio essendi: "l'essere del mio Io non è se non l'atto con cui affermo me stesso". L'atto con cui dico "Io sono". E questo esse è divenire, non il divenire presupposto all'esperienza, ma il divenire di essa. Per cui si può dire che essa, che è l'"Io", l'autentica "persona", "non sia mai, ma sia per essere". Nel futuro che non è egli non può essere. Ma appunto questo è il suo essere: il suo non esser quel che sarà: l'attualità di questo non essere": rispetto al futuro l'"Io" è nulla". È nulla, perché è sempre un dover essere; se questo atto di pensiero è in divenire, se diviene continuamente, è sempre un dover essere. Heidegger direbbe un progetto, è sempre un progetto, quindi, non è mai propriamente "presente"; non c'è perché è sempre un dover essere. Anche questo

è ripreso da Hegel, ricordate: il dover essere per cui non sono; se devo sempre essere altro, non sono mai. Infatti, dice, *rispetto al futuro l'“Io” è nulla*”, cioè, rispetto a questo dover essere: non ci sono in quanto proiettato – progetto gettato, diceva Heidegger. *“L’Io è questo essere che non è; ma non essendo: questa realtà che annulla se stessa al paragone di una realtà che non è, e si pensa (e pertanto è attuale): una realtà che si nega nel proprio idealizzamento”*, qualcosa che si nega nel proprio *“slancio verso se stesso quale non si è e si vuol essere”*: verso un ideale. *“Io dunque, è vero, sono Io: ma sono quell’Io che non sono e mi fo”*. Anche per l’attualismo, come per Hegel, questo *“essere che non è”* e che *“è non essendo”* è *“contraddizione”*: l’esistente può esistere solo come contraddizione. Paragrafo 6. Il Sistema di logica *“comprende”* la *“logica dell’astratto”* e la *“logica del concreto”*. Un apparente *“dualismo”* che può ingenerare equivoci, da cui Gentile mette peraltro continuamente in guardia. La logica dell’astratto – scrive – è infatti proprio *“fondata su quel principio di identità, che l’idealismo moderno dopo Kant ha battuto in breccia come ripugnante all’essenza più profonda de pensiero”*, che è divenire. Come può allora conciliarsi una logica dell’identità con una logica del divenire, quale appunto intende essere la logica del concreto? L’astratto è, sappiamo, l’oggetto; senza di cui non può esistere il soggetto (l’Io, il concetto), ma che è una parte, un *“momento”* del tutto in cui il soggetto consiste. La logica dell’astratto non è la logica realistica che concepisce astrattamente l’astratto... Ecco, qui Severino fa questa differenza tra l’astratto, che è inevitabile, e l’astratto dell’astratto, che immagina che l’astratto sia il tutto, il concreto. *...e che supponendo l’oggetto come esterno e indipendente dal soggetto, si chiude essa stessa nella parte senza vederla come parte*. La logica dell’astratto è invece quella che considera sì l’astratto, ma ne vede l’indissolubile unione col soggetto, cioè non concepisce l’astratto astrattamente; e quindi tale logica si sviluppa nella e come logica del concreto, cioè del soggetto. Come diceva Hegel: il sillogismo formale è inevitabile, ma il sillogismo formale è un momento del sillogismo compiuto: è questo il suo fine. Il presupposto realistico è chiamato da Gentile anche *“naturalismo”* – la parla *“natura”* essendo da lui usata per indicare, oltre alla natura in senso proprio, anche Dio e il soggetto stesso, quando siano intesi come esterni all’attualità del pensiero. Ora, il pensiero, pensando l’oggetto, è negazione del suo essere non pensato – è negazione dell’essere, in quanto essere che non è pensato. Un pensiero, mentre pensa l’oggetto, è negazione del suo non essere pensato: se io penso l’oggetto non penso al pensiero. È essenzialmente negazione, cioè non a un certo punto, dopo che l’oggetto abbia già incominciato ad esistere prima di essere pensato: lo è originariamente – *“negatività originaria”*, appunto. se non fosse questa negatività, non *“realizzerebbe se stesso”*. Essa non nega dunque qualcosa che esiste, ma qualcosa che non esiste e che il pensiero realistico, falsamente, ritiene esistente. La negazione originaria è la prima negazione in Hegel, cioè, qualcosa che ha di fronte a sé il suo opponente, la sua negazione. Quindi, la sua negazione lo nega, ovviamente, e soltanto negandolo lo fa esistere: soltanto se qualcosa non è ciò che non è allora è quello che è. Il *“naturalismo”* è anch’esso pensiero, ma pensiero astratto dell’astratto: pensa l’oggetto (l’astratto) ma non pensa se stesso, non sa di esistere o non si crede essenziale per l’esistenza dell’oggetto. E, si è visto, la concezione naturalistica della realtà porta a ridurre a niente l’evidente e innegabile divenire del pensiero. La Logica è la teoria della struttura concreta dell’atto, ossia della *“negatività originaria”* dell’atto. La concezione naturalistica pensa che la natura sia quella che è qualunque cosa io ne pensi, mentre per Gentile no, la natura cambia in relazione a come io la penso. Poiché l’atto del pensiero è condizionato da alcuna realtà esterna e ad esso presupposta, non è condizionato nemmeno dalla realtà spazio-temporale, che è invece esso a includere, pensandola. Anche questo è importante. Questa realtà spazio-temporale non è presupposta, come invece fa la fisica che presuppone uno spazio e un tempo. In questo senso l’attualismo può intendere l’atto come *“eterno”* e *“infinito”*. Tuttavia non è l’eternità di un essere *“immediato”*, cioè non unito al non essere: è l’eternità del divenire dell’atto, ossia della *“negatività originaria dell’atto che nega la natura per realizzare se stesso”*. cioè: l’Io che nega il non-Io per potersi dire Io. Questa realizzazione di sé (autocreazione, autoctisi, autoconcetto – cioè il movimento che traccia il circolo) è l’originario divenire dell’atto, dove è impossibile – ripetiamo – che il divenire incominci da

una natura non ancora pensata (cioè presupposta, come accade nello stesso pensiero hegeliano e nel “rude naturalismo evolucionistico” e pervenga al pensiero che nega la natura. Che sia così in Hegel, non direi. Che inizi da una natura non ancora pensata: questa cosa non l’ho trovata propriamente in Hegel; quindi, è un po’ discutibile. Ciò significa che il divenire originario, costituito dalla negatività dell’atto, dev’essere completamente interno all’atto, sì che è l’atto a produrre quella natura che esso nega pensandola, a produrre l’errore che esso nega. Questa natura, che si oppone all’atto, è l’atto stesso che la produce pensandola; quindi, una volta che ha pensato la natura, facendola esistere, la contrappone a sé; la contrappone a sé e negandola la conferma esistente. Come dire che produce lo stesso errore che nega.

Intervento: ...

È l’atto che produce quella natura che nega pensandola. Quando penso alla natura la nego nel senso che la pongo come non-Io; quindi, la produco per negarla. Questo è interessante rispetto al funzionamento del linguaggio, perché dicendo una qualunque cosa io produco questa cosa, ma nell’atto del produrla la nego perché, dicendola, già è un’altra cosa; quindi, la produco e la nego, potremmo dire, simultaneamente: la faccio esistere in quanto negata. Il soggetto produce l’oggetto, ma deve negarlo per stabilirsi come soggetto; quindi, produce ciò stesso che gli consente di esistere, ma nel produrlo deve negarlo. Tuttavia questa negazione non ha come risultato una semplice soggettività senza mondo concreto: la negazione dell’errore ha come risultato il pensiero che pensa il mondo, cioè l’esperienza concreta: quell’unità di essere e non essere che è il divenire dell’esperienza. (Tocando il proprio inizio, il movimento del circolo produce la dimensione del movimento dell’esperienza). Creando il mondo, io lo creo realmente. Inoltre questo realizzare se stesso non è, daccapo, qualcosa di diverso dall’evidenza dell’atto del pensare (come invece accade nell’idealismo classico), ma è quell’attuale pensare sé, da parte del pensiero, che è, appunto, assolutamente evidente quando il pensiero, pensando l’oggetto, sa di pensarlo – il che accade sempre. È come dire che, pensando una qualunque cosa, io non faccio nient’altro che pensare il mio pensiero; non penso l’oggetto, non posso pensarlo, penso il pensiero. Questo è il senso più profondo dell’opera di Gentile. L’oggetto del pensiero non è il semplice oggetto, ma l’oggetto pensato e il pensiero, pensando l’oggetto, pensa se stesso. È impossibile pensare qualcosa “senza avere coscienza del pensiero onde io penso”. L’autocreazione è autocoscienza, e l’autocoscienza è autocreazione. E va anche detto che se, da un lato, il pensiero di qualcosa è sempre pensiero del pensiero, dall’altro lato il pensiero può pensare sé solo in quanto si distingue dall’altro da sé, e quindi il pensiero è, per un verso, distinto dall’altro da sé, per altro verso è la coscienza di questa distinzione, è l’unità del pensare e dell’essere. È una questione abbastanza complessa, perché dice che il pensiero è sempre pensiero del pensiero, ma dall’altro lato, dice, il pensiero può pensare sé solo se si distingue dall’altro da sé, cioè, il soggetto può dirsi soggetto in quanto si contrappone all’oggetto: quindi, dice, il pensiero è per un verso distinto dall’altro da sé, cioè dall’oggetto, e per altro verso è la coscienza di questa distinzione, il sapere di questa distinzione, il sapere di questa distanza. L’autocreazione che è autocoscienza non è dunque il risultato di un ragionamento, ... Non è deducibile. ...bensì è principio, evidenza e certezza originaria del divenire in cui il pensiero si pensa: “Mirate con fermo occhio a questa vera e concreta realtà che è il pensiero in atto; e la dialetticità del reale vi apparirà evidente e certa come certo ed evidente è a ciascuno di noi l’aver coscienza di ciò che pensa” – dove la “dialetticità” è appunto il divenire del pensiero in quanto creazione di se stesso (e dove il “mirar con fermo occhio” è il lasciare che l’evidenza e la certezza appaiano). Questa evidenza, questa vera e concreta realtà, è il pensiero in atto, cioè il fatto di sapere che sto pensando o, più propriamente, sapere che sto parlando. Il divenire dell’esperienza è “slancio verso se stesso quale non si è e si vuol essere”, è “realtà che annulla se stessa”, dove l’Io (l’atto) “non è e non può essere nel futuro e tuttavia questo è il suo essere: il suo non essere quel che sarà”, “realtà che annulla se stessa al paragone di una realtà che non è” e verso cui l’Io si slancia, in uno “slancio verso se stesso”. Sta dicendo che il divenire rispetto all’esperienza – che è l’unico divenire in quanto non c’è un divenire estrinseco delle cose – è uno slancio verso se

stesso quale non si è e si vuol essere. È lo slancio del dire verso il detto, per cui questo dire è sempre un dover essere; infatti, ha bisogno di altro dire per significarsi, così come il significante ha bisogno del significato. Potremmo vederla così, come lo slancio del significante verso il significato. Ma, slanciandosi verso il significato, il significante si annulla, perché non è più significante, è diventato significato; ma in quanto significato non è nient'altro che ciò che il significante doveva essere, che però non è, non è più, perché, tornando significante, rimette in moto lo stesso meccanismo. Da un lato, il pensiero, creando se stesso, annulla l'errore di una natura sognata come indipendente dal pensiero, dall'altro lato il pensiero, come esperienza, è l'incessante annullamento del proprio contenuto per essere nel futuro, ossia è l'essere di questo incessante non essere se stesso. Queste due forme dell'unità dell'essere e del non essere vanno distinte; ma sono anche essenzialmente unite; come l'evidenza dell'una è essenzialmente unità all'evidenza dell'altra. Era molto chiaro l'esempio che faceva Hegel rispetto all'essere e al non essere: l'essere è quello che è in virtù del non essere, ma questo non essere deve scomparire, cioè ritorna sull'essere e solo a questo punto l'essere è effettivamente quello che è. Insistendo sull'unità di quelle due forme si può aggiungere: l'autocitisi è "essere che non è e non essere che è" perché l'atto del pensiero, creandosi, esce dal proprio non essere ed è questo suo non essere... Creandosi il pensiero è linguaggio. Creando un dire esce dal non essere. Ciò che dico è quello che è in quanto non è ciò che è. Come dire ancora, è soltanto se ciò che dico si annulla o, potremmo anche dire, scivola sotto verso ciò cui tende, e quindi scompare, solo a questo punto qualcosa si è creato. Forse qui occorrerebbe dire qualcosa di più: il linguaggio, la parola, autoproducendosi si nega e quindi mostra al tempo stesso di essere e di non essere, che è in quanto non è. Com'è il significante? È in quanto non è significante, perché se fosse solo significante senza il significato sarebbe nulla, e viceversa. ...non nel senso che essere e non essere siano immediatamente identici, ma nel senso che l'essere non è un puro essere che escluda da sé il non essere da cui invece esso esce – ed è un eterno uscire. Il linguaggio non si ferma. Ma questo eterno realizzare se stesso (questo senso dell'unità di essere e non essere) realizza sé come "slancio", processo, tempo, storia, ossia come l'altro senso dell'unità dell'essere e del non essere (che peraltro è il primo in cui ci siamo imbattuti in queste nostre riflessioni). Producendo sé, l'atto si produce cioè come produzione e annullamento di sé in quanto mondo. Qui è come se ci mostrasse la creazione del mondo. Crea il mondo, crea qualcosa d'altro da sé; propriamente non è altro che il suo significato, ma questo suo significato è ciò che appare, diciamola così, al soggetto come l'oggetto, quindi, come il mondo. Questo altro da me, che si crea nel momento in cui creo "me", diventa il mondo, diventa cioè quello che è poi considerato l'estrinseco, il mondo esterno. Il prodursi dell'atto non annulla se stesso, ma, appunto, si crea – e come "negatività originaria" mostra la nullità della natura esterna, ossia pone come nulla il proprio altro; ma l'atto, in quanto prodotto del prodursi, è creazione che annulla continuamente ciò che essa produce ("realtà che annulla se stessa"). Mano a mano che il dire procede, sì, certo, crea quella cosa che noi chiamiamo realtà esterna, ma al tempo stesso, dice, mostra la nullità della natura esterna, ossia pone come nulla il proprio altro, altrimenti l'oggetto sarebbe tutt'uno con il soggetto, non ci sarebbe più nessuna distinzione, sarebbe tolta la distanza, e quindi il linguaggio cesserebbe. Questa distanza deve permanere. Dice che la realtà annulla se stessa: crea la realtà per annullarla. Perché? Perché per potere porsi deve annullarla, deve crearla e annullarla; così come il significante, che deve avere il significato e annullarlo per potere essere significante. Paragrafo 7. L'attualismo mostra invece che, poiché è impossibile che esista una realtà esterna al pensiero, ad esso presupposta (giacché essa sarebbe un immutabile che rende impossibile il divenire, la libertà del pensiero), il pensiero esiste solo in quanto produce, "pone" se stesso (è "autocitisi"); e questo produrre non è qualcosa che agisca alle spalle dell'atto in cui il pensiero si pensa, bensì coincide con quest'atto. Ponendo sé, essendo cioè un Io, il pensiero pone il non-Io anche perché soltanto opponendosi al non-Io, distinguendosi dal non-Io, il pensiero può essere e pensarsi come Io, Soggetto. Soltanto ponendo questo non-Io posso pensarmi come Io. Ponendo il non-Io, l'Io pone un "limite" a se stesso, e "non può farne a meno; ma non lo pone senza superarlo", perché per l'Io "autolimitarsi è il solo modo di

infinittizzarsi". Soltanto se mi pongo un limite posso pensare l'infinito. Per pensare l'infinito occorre pensarlo come finito; devo porre un limite per potere pensare che questo limite sia superato. *Propriamente: l'atto dell'Io include nel proprio contenuto lo spazio e il tempo; quindi è "eterno"; ma questo atto eterno ha come contenuto, da lui prodotto, il divenire, che non sarebbe tale se superasse il limite una volta per tutte e si arrestasse e diventasse un che di immutabile, cioè una di quelle realtà (o "fatti") che rendono impossibile divenire.* Come se fosse l'infinito che rimane quello che è; a questo punto non è più oltrepassabile, quindi, non c'è più divenire, è diventato immutabile. *Che dunque non resta negato, soltanto se il divenuto non è tutto ciò che può e deve divenire reale – come invece, sia pure sul piano categoriale e non su quello delle determinazioni empirico-contingenti, accade nel risultato della dialettica hegeliana – e quindi soltanto se il divenuto è un contenuto limitato, che però, qualsiasi esso sia, ogni volta è superato; e così via all'infinito, in un processo dove, appunto, l'"autolimitarsi" dell'Io è il suo "infinittizzarsi".* Di qui le affermazioni di Gentile, che anche in questo testo della *Filosofia dell'arte* suonano con un timbro tipicamente fichtiano, ma il cui senso e fondamento è del tutto diverso da quello ad esse assegnato da Fichte: per la vita essenziale dello spirito, "tutto quello che in ogni momento può dirsi compiuto, non è nulla rispetto a quello che rimane da compiere... .. Gentile afferma sì che "nel fuoco del pensiero che incenerisce il suo combustibile ... il combustibile, non per anco cenere, è momento essenziale, ineliminabile" (*Sistema di logica*). Ma ciò non significa che il non-Io (l'oggetto), permanga indefinitamente nella sua irriducibile opposizione al pensiero, indipendente dal pensiero che ha il compito mai portato a termine di superare l'opposizione, come Fichte ritiene. Significa invece che "la verità non può mai esser altro che tutta la verità" ... Mentre per Fichte si tratta di un processo verso la verità, per cui quando tutto sarà compiuto, cioè quando l'Io avrà conosciuto tutto il non-Io... Solo che non si accorge che l'Io, per potere esistere, ha bisogno del non-Io, e quindi se elimina il non-Io elimina anche se stesso. ... cioè il "concreto", e quindi include, come negato, il pensiero astratto, ossia il pensare l'oggetto nel suo essere opposto al pensare. Sono sempre presenti, non si possono togliere. Tale astratto pensare è l'errore che si ferma al "convincimento che questo astratto (cioè il contenuto dell'astratto pensare) sia il vero concreto", e dove il pensare si limita a rispecchiare l'oggetto, inteso (da tale pensare) come indipendente ed esterno al pensare. ... Essenziale e ineliminabile, il combustibile... Il combustibile è l'oggetto rispetto al soggetto. ... perché, si è visto, l'astratto che è momento e grado del concreto non può esser combusto una volta per tutte... Non possiamo togliere l'astratto perché l'astratto è ciò con cui pensiamo, per dirla con Hegel, è il sillogismo formale che di per sé è una sciocchezza, ma non possiamo pensare se non in quel modo. Possiamo rendercene conto, certo, ma non possiamo non utilizzarlo, anche qui continuamente, non fa altro che fare sillogismi, tutti sillogismi formali, naturalmente. Non può non farlo. ... ogni volta che l'astratto è superato nel concreto, il risultato si presenta pertanto a sua volta come un astratto (un "fatto", un'"immediatezza") che deve essere a sua volta superato in una nuova configurazione della concretezza. La lampada che è sul tavolo: quando io la considero è astratta, ma astraendola è già inserita in un altro concreto, è già inserita in un'altra storia, in un altro racconto, e non può non esserlo, perché sennò quella lampada non esisterebbe.

9 settembre 2020

Siamo al paragrafo 8. *Logica e relazione. L'affermazione che il pensiero è il divenire dell'autocreazione e che in essa il pensiero crea sé come creazione del mondo, cioè come incessante creazione e annullamento di se stesso – l'affermazione cioè che l'unità evidente e certa di essere e di non essere ha il duplice senso indicato nel paragrafo 6 – costituisce il centro della "logica del concreto".* Qui sta distinguendo tra la logica del concreto e la logica dell'astratto. *La quale è la dimensione in cui si sviluppa la "logica dell'astratto".* Questo è sempre presente in Gentile, ma viene da Hegel, evidentemente, e cioè il concreto necessita dell'astratto e l'astratto necessita del concreto, sono due momenti dello stesso.

“La logica dell’astratto è la logica del pensiero astratto (cioè del pensiero come “momento” del tutto in cui consiste il pensiero concreto), ossia del pensiero in quanto oggetto a se stesso, considerato nel momento astratto della sua oggettività (considerato cioè come oggettività e quindi come “momento”, che essendo parte è astratto), e rinnovante nel pensiero la posizione dell’essere, che è puro essere”. Se io penso il concreto non posso pensarlo che astrattamente; posso pensarlo perché c’è il concreto, ma se lo penso lo penso astrattamente, cioè, lo determino. ...*la logica dell’astratto – consiste appunto in questo, che il puro essere non può riuscire a essere identico a sé perché (in quanto esterno al pensiero) non può essere relazione e divenire, mentre il concetto, essendo pensiero (sebbene astratto), riesce ad essere, ed è effettivamente identico con se stesso. Quindi, è inutile pensare a qualcosa fuori dal linguaggio. “Differenza che si può schematicamente fissare, dicendo che l’essere (naturale) è A, e il concetto, invece, o essere pensato, è A=A ..., che è la sola vera identità”.* Dove il testo lascia chiaramente intendere che se è impossibile che il puro essere sia divenire, invece l’“essere pensato” (pensiero astratto, concetto) *“riesce ad essere, ed è effettivamente”* divenire. Sta dicendo qui che la A da sola non esiste, ma ha bisogno per esistere di essere un concetto, e quindi di essere A=A. L’essere naturale, come dice Gentile, sarebbe la prima A della relazione, ma questa prima A della relazione non c’è senza il concetto, cioè se non è presa nella dialettica. Cosa che tra l’altro anche Peirce aveva inteso molto bene: gli elementi di una relazione esistono nella relazione, da soli non esistono. *Gentile porta quella tesi alla sua formulazione più rigorosa, derivandone l’essenza dal metodo hegeliano. Nel primo “momento” del quale, infatti, l’“intelletto” isola astrattamente la “determinazione” (sì che essa, così isolata, corrisponde al puro essere gentiliano); e la determinazione isolata “si contraddice” (secondo momento del metodo) e “passa nell’opposto” (diventa altro, che è opposto anche quando il passare è un circolo che ritorna al punto di partenza); dove questo passare è l’instaurazione essenziale della relazione. La relazione si produce nel passare in altro, cioè nel divenire. È divenire. Il divenire è relazione, nient’altro che questo. Certo, se per Hegel il divenire, e dunque la relazione, è la conseguenza dell’isolamento delle determinazioni, invece per Gentile esse, in quanto isolate, quindi isolate dal pensiero, sono un che di immediato e di statico, il loro isolamento non può cioè produrre alcuna relazione – e la relazione è il pensare, il pensare che è già presente nel “pensiero astratto” considerato dalla logica dell’astratto. A me non pare che per Hegel il divenire, e dunque la relazione, è la conseguenza dell’isolamento delle determinazioni: se sono isolate anche per Hegel non c’è nessuna relazione, deve esserci qualcosa che le mette in relazione, ovviamente. Paragrafo 9. Relazione e divenire. D’altra parte A=A è “rapporto originario”, che esclude un “A non ancora integrato nel rapporto A=A”... Come dicevamo prima, la A da sola non esiste. ...giacché A non ancora integrato è il puro essere naturale, che quindi non può appartenere a tale rapporto (e questo dar risalto alla differenza tra A e A=A è uno dei motivi per cui Gentile, come si diceva nel paragrafo precedente, lascia sullo sfondo l’identità di relazione e divenire).* Qui verrebbe da pensare che Hegel fosse più avanti: A=A, sì, va bene, però per lui, per via dell’*Aufhebung*, A=(A e non-A), e non A=A. *Ma, daccapo osserviamo, se la relazione A=A non fosse divenire, come potrebbe essere, tale relazione, “pensiero in quanto oggetto a se stesso”, “pensiero pensato”? visto che soltanto l’atto del pensiero può essere divenire, ciò che non è divenire (come appunto sarebbe un A=A che non fosse risultato di un divenire) non tornerebbe a costituirsi come puro essere presupposto al pensiero? Sì, certo, se pongo A=A fuori dal divenire, è chiaro che lo pongo come un presupposto fuori dal pensiero, perché non è più un concetto. La risposta di Gentile sta nel concetto di “circolo”, che sta al centro della logica dell’astratto. A=A è un ritornare a sé, dove il “sé” si costituisce nel punto di incontro tra l’inizio e la fine del circolo: “l’essere in tanto è pensato” (cioè può essere oggetto del pensiero), “in quanto ... ragguagliandosi a se stesso si differenzia tuttavia da se stesso”. È il movimento che indicavamo tempo fa come la spirale, cioè torna su se stesso ma spostato, non è più lo stesso. Sennonché – osserviamo – il “ragguagliarsi” è il chiudersi del circolo in A=A; ma proprio per questo il chiudersi è risultato di un “differenziarsi”, ossia di un divenire. Tale “differenziarsi” non può essere che l’uscire da un A che è soltanto A e non ancora A=A, per tornare ad A realizzando se stesso. Mentre abbiamo visto che la A, fuori da A=A,*

cioè da A come concetto, non c'è. Questa è l'obiezione che fa Severino. *Questo circolo non va confuso con il circolo costituito dalla "negatività originaria" di cui parla nel paragrafo 6, ossia dall'atto di autocreazione del pensiero. Il circolo dell'autocreazione, toccando il proprio inizio, si pone come produzione, cioè pensiero dell'essere, che in quanto "oggetto del pensiero" è quell'"essere identico a se stesso", quell' $A=A$ che è circolo nell'altro senso, peraltro complementare, cioè nel senso del "ragguagliarsi a se stesso". Ma proprio perché l'attualismo richiede che la relazione sia divenire, l'attualismo va incontro a un'antinomia di fondo. Infatti, l'A che è il punto di partenza del circolo non è forse daccapo il puro essere che il realismo presuppone al pensiero?* Qui è la questione del punto di partenza: da dove incomincia? Dalla A, certo, ma sappiamo che la prima A non c'è senza la seconda A. *Se si nega che la relazione sia divenire, essa si presenta come puro essere presupposto;...* Se io tolgo questa A dal divenire e la lascio lì da sola, è una presupposizione, perché rimane fuori dal concetto. *...ma se si afferma che la relazione sia divenire, il divenire procede da un inizio che, in quanto distinto dal risultato, è a sua volta puro essere presupposto al pensiero –...* Se io affermo che la relazione sia divenire allora questo divenire procede da un inizio, differente dal risultato. *...non essendoci pensiero prima della relazione e soltanto il pensiero essendo relazione. Il problema rimane aperto.* Rimane aperto a condizione di immaginare questo processo fuori del linguaggio. Solo così c'è la domanda e la ricerca del punto di partenza, dell'origine, del fondamento, cioè di qualche cosa che garantisca tutto quanto, che sorregga tutto. In effetti, pensato fuori dal linguaggio, il problema rimane aperto, ma rimane aperto perché fuori dal linguaggio non ha nessuna soluzione. Ma se noi, invece, consideriamo che questo cominciamento non sia nient'altro che l'essere già da sempre nel linguaggio, ecco che allora questa A non posso isolarla dal concetto, perché se io la penso in un modo qualunque – e qui ci rifacciamo alle pagine precedenti – se quindi la penso astrattamente, la posso pensare astrattamente perché c'è il concreto, perché sono nel linguaggio. Pensandola astrattamente, certo, la isolo, ma posso isolarla perché sono nel concreto, perché sono nel linguaggio. Quindi, posso dire che questa A è il *primum movens* perché sono nel linguaggio, cioè non è un immediato ma è sempre e comunque un mediato dal linguaggio: se lo penso in qualunque modo, anche il più astratto immaginabile, comunque è nel linguaggio. Quindi, la A non può assolutamente essere fuori dal pensiero, come vorrebbe Severino con la sua critica a Gentile, ponendo la necessità di un primo, che quindi è fuori della relazione. È la questione che poneva già Peirce nella relazione $A \text{ è } B$: certo, la A è il primo, ma è il primo perché c'è il secondo; se io tolgo il secondo, tolgo anche il primo; ed è questo il problema, che non c'è più il primo. È questo che sfugge, ma sfugge perché se si considera il tutto come una elucubrazione che non tiene conto del linguaggio, allora, sì, certo, il problema non solo rimane aperto ma non ha nessuna soluzione.

Intervento: ...

Esatto. Una *res cogitans* che pensa e una *res estensa* che sta lì. Due momenti, ma non dello stesso, come ha pensato Hegel, ma come due separati. *Con la piena valorizzazione della logica aristotelica, Gentile coglie il senso autentico di tale logica e del suo principio. In Aristotele, infatti, il "principio fermissimo" (principio di non contraddizione), come principio dell'ente in quanto ente, è innanzitutto principio della realtà diveniente (certamente disposto ad esserlo anche della realtà immutabile), ossia è il principio, innanzitutto, di un A che è sì, necessariamente, $A=A$, ma è $A=A$ sino a che A, divenendo, non è più e diventa non-A – dove è la stessa identità di A con sé a non esser più e a diventare altro da sé, e l'identità permane come identità degli altri enti B, C, D ... che continuano ad essere (fino a che non giungerà il loro turno) quando A non è più.* Qui c'è una questione che va ripresa, perché per Hegel non è proprio così, perché per lui A è uguale ad A e non-A. Se io tolgo l'*Aufhebung*, certo, la A rimane uguale a A finché la A rimane A, immaginando, come dicevamo prima, che la A sia fuori del linguaggio, cioè sia un ente a sé stante, quindi, fuori dal linguaggio. Solo così posso pensarlo come qualcosa di identico, di immutabile, qualcosa che è necessariamente A. Ma se, come dicevamo prima, lo pensiamo nel linguaggio, allora dire che $A=A$ non significa nient'altro che A,

in quanto la pongo e proprio perché la pongo, è nel linguaggio, e dicendo $A=A$ dico che è uguale a se stessa, ma anche non lo è, perché per essere A è necessario che sia anche non- A , e cioè che sia la negazione di ciò che non è. *Rifacendoci ora alle considerazioni svolte nel paragrafo 6 intorno alla logica del concreto, e riproponendo quanto si è osservato qui sopra sul rapporto tra il circolo della “negatività” originaria e il circolo dell’identità ($A=A$), il rapporto tra il contenuto della logica del concreto e di quella dell’astratto può essere indicato nel modo seguente. Da un lato, il divenire dell’atto del pensiero, che avendo coscienza di sé si crea (ed è la stessa autocreazione della realtà), è un circolo che, giungendo a sé, pensa il pensato (la realtà del mondo) come pensato da sé, atto pensante, ossia pensa sé come pensante la realtà del mondo; e tale realtà. In quanto pensata, è determinata, ossia è pensata secondo quell’altro circolo – il circolo della logica dell’astratto – che è la regola, cioè il principio della determinatezza della realtà del mondo. Per potere pensare il concreto devo pensarlo astrattamente; non posso separare il concreto dall’astratto: entrambi sono due momenti dello stesso. Dall’altro lato, la determinatezza di tale realtà... Cioè, l’astratto. ...è determinatezza della realtà diveniente, storica, spazio-temporale, in cui anche il mondo consiste. Sì che il divenire, in quanto unità di essere e non essere, in cui l’autocoscienza consiste (e questo è il primo dei due lati indicati), è, insieme, il divenire di quell’unità di essere e non essere nella quale consiste la storia, la dimensione spazio-temporale del mondo (e questo è il secondo lato), e di cui si è detto che, evocato per la prima volta dal pensiero greco, va dislocandosi via via, lungo la storia del sapere filosofico, in modi diversi (il divenire, inteso come realtà indipendente dal pensiero, come fenomeno, come pensiero, come linguaggio), fino a trovare la propria collocazione adeguata nell’attualismo, che pone il divenire come atto del pensiero attuale. Paragrafo 11. La società trascendentale. Si dice ad esempio, in quest’ultima opera: “Nessuno penserà mai, nell’atto di pensare qualche cosa, che si possa pensare che il suo non sia il pensiero vero: quello che prima o poi tutti accetteranno perché pensato bensì da lui, ma da lui fedele interprete di tutti” (Genesi e struttura della società, cap. II, par. 5). Anche la seconda parte di questa frase dipende da quel “nessuno penserà mai”: nessuno pensa, nell’atto di pensare qualcosa, che quel che egli pensa non sia ciò che è capace di essere accettato da tutti; e sia accettato non perché è lui a pensarlo, ma perché egli sente che esso ha questa capacità – “nessuno può sentire altrimenti, nonostante tutti gli errori ond’è cosparsa la storia delle umane asserzioni” (e nonostante “i problemi in cui può essere impegnata la sua vita, o quella del suo popolo, o quella di tutta l’umanità”). L’uomo è cioè sempre convinto, nell’atto in cui pensa e agisce, di pensare il vero e di compiere il bene, giacché anche quando, compiendo qualcosa, proverà rimorso, è convinto che il bene che sta per ottenere è superiore a quello che egli ha rimorso di non compiere. Nell’atto di pensare (o di fare, che in quanto umano è sempre un pensare) l’uomo – ogni uomo – è cioè convinto di pensare il vero; ma in verità (cioè secondo la verità innegabile della coscienza attualistica dello spirito) egli ha fede di pensare la verità. ha soltanto fede, che sarà superata da altre forme di fede. Un teorema, anche questo, troppo spesso dimenticato dalla cultura filosofica. Sta dicendo che la verità è una fede. In effetti, la verità è il prodotto di una serie di considerazioni, di argomentazioni fatte di sillogismi formali. Ora, sappiamo del sillogismo formale. Mendelson, senza saperlo, senza volerlo, è stato chiarissimo a questo proposito: il sillogismo formale non può garantire niente, non può nemmeno garantire se stesso. La deduzione non può dire di se stessa nemmeno di essere vera, non può garantirlo perché deve ricorrere a qualche cos’altro che non è lei. Questo qualcos’altro, che è l’induzione, ha bisogno della deduzione per essere garantito. Il teorema, quest’ultima formula valida di una proposizione, non garantisce nient’altro se non che è un teorema, ma non garantisce nessuna verità, in nessun modo. Non è possibile garantire nessuna verità al di fuori del gioco che si sta facendo e dalle regole che si stanno seguendo. Quella cosa che gli umani chiamano verità è una fede, garantita da niente e da nessuno. Ciò nondimeno, quando qualcuno pensa, quando pensa, pensa che ciò che pensa sia vero. D’altra parte Gentile scrive anche: “La verità allora (cioè per il fatto che nell’atto di pensare si è sempre convinti di pensare il vero) non è verità per quel certo contenuto che a volta a volta essa ha: qualunque ne sia il contenuto, essa ha certa forma per cui nell’atto del pensarla il pensiero non può pensarla che*

universalmente vera". Però questa stessa affermazione di Gentile non intende avere un contenuto qualunque, non intende essere la semplice fede che le cose stiano come essa dice che stanno, ma intende escludere come falsa la propria negazione. Così come l'attualismo non è la semplice fede in un certo contenuto, ma esclude, in base a una certa fondazione, il presupposto realistico e ogni affermazione di realtà immutabili. Ci sta dicendo, e questa è la critica che fa a Gentile, che non ha un contenuto qualunque, non tende a essere una fede che le cose stiano così; no, dice Severino, Gentile pensa davvero di dire la verità, e cioè che qualunque affermazione contraria sia falsa. Che è esattamente ciò che sta facendo Severino rispetto a Gentile. E mentre io critico Severino, che critica Gentile, Cesare può muovere le stesse obiezioni a me che critico Severino mentre critica Gentile, e così via all'infinito. Questo per dire che le cose sono più complicate di quanto alle volte appaiano. Severino in fondo sta dicendo che Gentile sta utilizzando dei sillogismi formali. È vero, ma anche lui sta facendo la stessa cosa. Come posso non utilizzare un sillogismo formale? Ma se poi, dopo avere utilizzato un sillogismo formale, immagino che quel sillogismo mi porti alla verità, allora lì il discorso cambia. *Sostenendo tutto questo, gentile non intende affatto trascendere l'Io intrascendibile e affermare come verità assoluta e innegabile l'esistenza di una molteplicità di coscienze che non si manifestano nell'esperienza. Affermare qualcosa al di là dell'unità dell'esperienza significa infatti, si è visto, rendere impossibile il divenire, peraltro evidente, dell'esperienza stessa.* Se c'è qualcosa al di là dell'esperienza, è qualcosa che io non posso pensare. *La quale d'altronde, rileva Gentile, mostra l'esistenza della convinzione di parlare agli altri e innanzitutto a se stessi: mostra, diciamo, la fede nell'esistenza di tale convinzione: "chi apre bocca, osa farlo nella fiducia di un consentimento, che potrà tardare, ma non mancare"*. Sta enunciando delle fantasie, non delle verità. *Tale fiducia è, appunto, fede. Aggiungiamo che, per l'attualismo, anche l'esistenza di tale consentimento non può essere che il contenuto di una fede. (Tale fiducia, si potrebbe aggiungere, sussiste anche quando non si apre bocca e si parla a se stessi lottando dentro di noi in base a opposte convinzioni che credono entrambe di essere portavoce del parlare altrui, ossia di tutti gli altri esseri umani).* Questa è una fantasia e sarà interessante vedere come Gentile la esplorerà. *Pertanto, "in fondo all'Io c'è un Noi, che è la comunità a cui egli appartiene", e che è la "legge" dell'esistenza di ciascuno: vox populi (che è vox Dei, nel senso che è voce che va facendosi voce di Dio. L'"Io" (stranamente scritto con la maiuscola) che "appartiene" alla comunità, essendo l'io empirico non può essere l'"Io trascendentale e intrascendibile: è trasceso dal Noi. Ma nemmeno questo Noi che è la comunità a cui l'"Io" "appartiene" può essere una realtà che trascenda l'Io intrascendibile.* Questa fantasia, per cui quello che io penso è vero e che tutti quanti, se sono in buona fede e sani di mente, dovrebbero pensare, manifesta la volontà di potenza. Ciò che io penso è necessariamente vero perché lo penso come un universale, non come qualcosa che penso io, ma come universale: se lo penso è necessariamente universale, cioè, è vero per tutti. *D'altra parte, questo Noi è contenuto dell'esperienza, e quindi è innegabile, solo in quanto è il Noi, la comunità a cui "ciascuno" crede (ha fede) di appartenere, e che è la "legge" di ciascuno in quanto ciascuno crede che la vox populi esista e sia la vox Dei che egli, nell'atto del pensare e del fare, ha "fiducia" di seguire ("onde ognuno dice la parola, che, nel pronunciarla, egli sente di dover dire, e compie l'atto che nel suo compiersi è da lui avvertito come una legge che è legge per lui in quanto è (ossia egli sente come) legge per tutti").* Non mi viene mai in mente che quello che io ritengo vero sia vero soltanto per me, perché se fosse vero soltanto per me sarebbe poca cosa. Lo penso vero perché ho fede che sia vero per tutti, e questo lo pensa ciascuno, ovviamente. Da qui qualche problema nelle relazioni. *Giacché l'esperienza, quale può essere intesa dall'attualismo, mostra sì che anche il mio io è problematico come o sono "gli altri", un problema che viene continuamente superato e che continuamente si ripresenta – e questo è l'incessante divenire della società (sottolineato anche in Genesi struttura), che compone i conflitti tra gli uomini e di continuo li riapre.* Il conflitto si sana nel momento in cui mi accorgo che anche gli altri sono problematici, hanno opinioni differenti e, quindi, c'è la possibilità di trovare un punto d'intesa, ma poi questo si scontra con il fatto che quello che io penso è universale. Il conflitto si "risolve" (tra virgolette perché non è mai risolto)

nel momento in cui penso che l'altro prima o poi possa ragionare e, quindi, pensare come penso io. Quando mi accorgo che non è così, ecco il conflitto, come in genere accade. *Ciononostante, il mio esser io si presenta con una "interiorità" ("psichismo", "coscienza") che gli altri non mostrano e che, certo, io "attribuisco" anche agli altri, ma, appunto credo, ho fede, "fiducia" che sia posseduta anche da essi, e credo che questa "attribuzione" sia verità.* È questo il problema, cioè il fatto di avere fede che altri pensino in un certo modo, avere fede che comunque abbiano una coscienza; che ce l'abbiano oppure no, io ho fede che sia così, così come ho fede che, per dire una cosa molto banale, quando gli parlo il mio cane mi capisca. Credo che sia così: questa la potenza della fede, cioè, la volontà che le cose siano come io credo che siano. *Ma, appunto, è del mio io che l'esperienza attesta che esso è così fiducioso, non degli altri. Che parlano, certo, e in modo che io posso credere che anch'essi siano convinti di pensare la verità; ma questo loro esser convinti non si presenta nell'esperienza così come si presenta il mio esser convinto: è qualcosa che trascende l'esperienza.* Io posso avere fede che gli altri pensano, ma è diverso dal modo in cui io esperisco il mio pensare, da come ho fede che altri possano farlo. Io non esperisco il loro pensiero. Come diceva Wittgenstein: io non sento il mal di denti che ha un'altra persona; posso immaginarlo, ma non lo sento. *La fiducia che compete al mio esser io empirico sembra venire estesa da Gentile a "ciascuno"...* Da dove viene questa idea della verità, che quello che io penso sia vero? Questo sfugge tanto a Severino quanto a Gentile: viene dal fatto che ho la certezza che parlando sto dicendo. Questo è ciò esperisco, è il mio dire che esperisco. Questo è vero – certo, poi lo estendo a ciò che il mio dire vuole determinare – ma ciò da cui muove è che è vero che io sto parlando, è vero che sto pensando: è questo che dice la mia esperienza, è questo ciò che io esperisco. È vero, è innegabile che sto parlando, e quindi sto pensando, certo; ma l'idea che ciò che io penso sia vero viene dal fatto che io sono certo, mentre penso, di pensare, o, mentre parlo, di parlare. *La fiducia che compete al mio esser io empirico sembra venire estesa da Gentile a "ciascuno" di coloro che io credo uomini come me, quando egli scrive, appunto, che "nessuno penserà mai, nell'atto di pensare qualche cosa, che si possa pensare che il suo non sia il pensiero vero" e che "ciascuno", nell'atto del pensare, pensa di esprimere la vox populi che è vox Dei.* Questo io non lo esperisco, non ho esperienza di questo direttamente, io ho esperienza di ciò che dico, di ciò che penso, ma non di ciò che altri pensano. Posso avere fede che gli altri pensino, posso immaginare varie cose, ma non ho esperienza del loro pensiero. Paragrafo 14, *Nuovo umanesimo e legge dell'uomo.* Qui c'è una questione. *Che cosa sia destinato a perdurare dell'"esperimento" fascista, lo si comprende meglio tenendo presente quel "costume" e quegli "interessi", dei quali lo Stato dev'essere "rappresentanza organica". Essi sono i diversi modi in cui un popolo trasforma e va creando il proprio mondo: la trasformazione creatrice in cui consiste il "lavoro": "La creazione della grande industria e l'avanzata del lavoratore, nella scena della grande storia, ha modificato profondamente il concetto moderno della cultura" e all'"umanesimo della cultura" succede l'"umanesimo del lavoro".* Qui è Gentile, ma anche Marx. *Che è lavoro differenziato, cioè di "corporazioni", dove "lavoratori" sono sia i cosiddetti "uomini di cultura" nel senso del vecchio umanesimo, sia quelli che trasformano la natura con le proprie mani e con le macchine. "Nessun dubbio che i moti sociali e paralleli moti socialisti del secolo XIX abbiano creato questo nuovo umanesimo la cui instaurazione come attualità e concretezza politica è l'opera e il compito del nostro secolo", ossia ciò che per Gentile è e deve essere il "fascismo", per fare avanzare la "liberazione dell'uomo", ossia l'incremento della potenza della volontà, le cui forme empiriche "si risolvono" (sono da concepire) nella volontà trascendentale dell'autocoscienza.* Questo è importante, anche perché qui si separa da Marx. L'incremento della potenza della volontà o volontà di potenza, per cui per Gentile è il ciascuno che, incrementando la sua volontà di potenza, diventa libero. Adesso vedremo come, mentre sappiamo che per Marx non è così, ma è l'unità dei lavoratori a fornire la libertà. *Il "fascismo" è lo Stato in cui la "creazione della grande industria" e l'"avanzata del lavoratore" danno vita al nuovo "umanesimo del lavoro". Ciò significa che, quello presente, è il tempo della tecnica. Anche se Gentile non lo dice esplicitamente, l'atto trascendentale dell'attualismo è la tecnica originaria dove il*

processo di creazione-distruzione della realtà – ossia l’unità di essere e di non essere – raggiunge la sua configurazione più rigorosa. Per Gentile la tecnica è la via della liberazione. Liberazione da che cosa? Potremmo dire, liberazione dall’idea dell’astratto dell’astratto, e cioè il riprendere possesso del concreto, in definitiva, del linguaggio. Riferendosi alla “scena della grande storia” e al “compito del nostro secolo”, allo Stato che è “Stato dei lavoratori” e non più “del cittadino” – (siamo tornati a Marx) ossi non più lo Stato storicamente limitato di un certo popolo e non di un altro (Siamo sempre con Marx) –, Gentile pensa al carattere planetario della creazione-distruzione della realtà. E qui ci allontaniamo da Marx. All’interno del contenuto dell’atto trascendentale, tale creazione ha la propria forma più avanzata nella “creazione della grande industria”, che pertanto è la forma più avanzata della “liberazione dell’uomo”. Qui siamo ben lontani da Marx. Gentile chiama “umanesimo” questa liberazione, perché essa è il processo di “spiritualizzazione” dove la volontà dell’Io trascendentale, in quanto unito al proprio contenuto, nega ogni risultato raggiunto. Per Gentile ogni risultato raggiunto non è altro che un trampolino per andare oltre, mentre per Marx l’obiettivo finale è statico. Non è casuale che Marx anteponga la prassi alla teoria, cioè il fare concretamente; un fare che deve concludersi, la dico in modo banale, con il potere degli operai, che potranno usufruire di tutto ciò che il padrone nega loro. Il nuovo umanesimo a cui pensa l’attualismo è cioè l’unità dell’uomo tecnico-lavoratore e del pensiero filosofico che mostra l’impossibilità di ogni Limite assoluto all’infinita “liberazione dell’uomo”. La suprema legge etica fonda la liberazione tecnica dell’uomo. Qui c’è una questione importante che ci sta dicendo Gentile: questo uomo tecnico-lavoratore è sorretto da un pensiero filosofico. Severino lo chiama “sottosuolo”, che sarebbe formato principalmente da queste tre figure: Leopardi, Gentile e Nietzsche; sottosuolo che dice: non c’è alcun limite. Cosa che invece la scienza ancora pensa, e cioè che ci sia un limite invalicabile; mentre questo sottosuolo dice che non c’è limite: puoi andare dove vuoi. “La legge dell’uomo: pensa”. È per Gentile la suprema legge etica. Sì, pensa, ma pensa se stessa, è autocoscienza. l’ultima proposizione di Genesi e struttura della società dice: “Ma nosce te ipsum: questo è il punto”. Per l’attualismo questa sentenza non può che essere ricolta all’uomo che conosce, cioè al conoscere stesso, che è l’essenza dell’uomo. Quindi il te ipsum è lo stesso conoscere. Ma il conoscere non può essere la semplice “contemplazione” che si limita a rispecchiare una realtà indipendente da essa e che essa non produce. Gentile ribadisce continuamente la propria critica alla distinzione tra teoria e pratica (intelletto e volontà), nella misura in cui tale distinzione significa che la teoria sia quell’impotente rispecchiamento della realtà presupposta al conoscere e la pratica sia quella volontà che si limita a produrre le cose umane ma non la natura: il pensiero (in quanto atto trascendentale) è volontà creatrice che produce il Tutto... Cominciate a vedere la prossimità tra la tecnica, la produzione di mezzi in vista di fini, e il pensiero, l’atto trascendentale; nel senso che questo atto trascendentale è quello che dice che io produco (autoctisi), che il mio pensiero è produzione – la poiesis è questo; quindi, non ha limiti perché il mio pensiero non si ferma, non ha limiti da nessuna parte e, quindi, posso continuare a creare all’infinito. Ecco la questione della tecnica. La tecnica fa esattamente questo, ma adesso vedremo la differenza. ...e la volontà, come radice ultima di ogni empirico atto di volontà, è lo stesso atto del pensiero trascendentale. Solo il pensiero è l’autentico divenire e il divenire non può essere che il divenire del pensiero; e poiché, dunque, non può esistere alcuna realtà presupposta al pensiero, il pensiero non può essere che produzione di se stesso – e pertanto del Tutto. ... E l’uomo diventa consapevole di ciò che egli è solo se si conosce come autocoscienza creatrice del Tutto. Il Dio di Gesù è, per Gentile, questa interiorità, presente in ogni uomo: è il “regno che non è di questo mondo”, per entrare nel quale si deve “perdere la propria anima”, cioè abbandonare il mondo quale si presenta ed è vissuto all’interno della concezione realistico-naturalistica della realtà. E – si ribadisca – l’autocoscienza è creatrice non nel senso che la creazione sia un’opera compiuta una volta per tutte, capace di pervenire a una realtà ormai immutabile in cui il divenire si arresti definitivamente; ma è un’opera sempre in atto, mai compiuta: una volontà che vuole superare all’infinito i limiti che, proprio perché essa è processo infinito, ad ogni passo necessariamente le competono: una potenza che all’infinito vuole incrementare la propria potenza

e che quindi è “libera”. *Tecnica trascendentale. La “legge dell’uomo”, ciò che egli deve avere come scopo, è il suo diventare consapevole di sé come divenire infinito dell’atto.* La libertà è qualcosa che si produce continuamente, e che non può essere fermata; è il motivo per cui Stalin decise di eliminare Trockij, che sosteneva qualcosa di simile: la rivoluzione permanente. Vale a dire, la rivoluzione non è qualcosa che si raggiunge definitivamente, ma è qualcosa che deve continuamente farsi – in parte Sartre riprenderà questa strada –, è sempre in fieri.

Intervento: ...

Le utopie, così come le ideologie, non funzionano mai, sono destinate inesorabilmente a schiantarsi contro una considerazione, che nessuno fa: le utopie e le ideologie devono, per essere quelle che sono, essere applicate agli umani, alle persone, e le persone sono volontà di potenza.

Paragrafo 15, Ripresa: tecnica e sottosuolo del nostro tempo. Come si sta dicendo dall’inizio, la volontà trascendentale dell’atto è dunque - sebbene Gentile non si esprima in questi termini – la Tecnica originaria. La volontà trascendentale è la Tecnica originaria, cioè la volontà di questa libertà. Libertà nel senso che non ho limiti; se sono io che creo le cose allora non ho limiti nel crearle, ovviamente. Il Tutto attualistico è la poiesis, intesa da Platone come “causa” (aitia) che fa passare le cose “dal non essere ente all’essere ente”. L’attualismo mostra che essa può farlo perché è causa sui ... Nella sua presente configurazione storica, la tecnica si fa innanzi, sulla “scena della grande storia”, tanto da far dire che la nostra è, appunto, la civiltà della tecnica. Non riesce ancora, però, a scorgere il contenuto del sottosuolo filosofico del nostro tempo... Leopardi, Gentile e Nietzsche. ...dunque nemmeno il senso autentico di quella configurazione. Non conosce la potenza concettuale degli abitanti del sottosuolo; tanto meno dell’attualismo. Conosce soltanto l’astratta “tesi” (senza il fondamento che nel sottosuolo la sostiene) che “Dio è morto”, che non può esistere alcuna realtà immutabile e alcuna verità definitiva, alcuna legge assolutamente inviolabile. In questa situazione, la volontà della tecnica di oltrepassare ogni limite, per quanto guidata dalla scienza moderna, si presenta, agli occhi delle sapienze del passato, come una prevaricazione incapace di giustificarsi. Questa è l’obiezione che, p. es., fa la religione alla scienza, e cioè che non sa autogiustificarsi, mentre la religione pretende di essere autogiustificabile. In questa situazione tale volontà è continuamente frenata, limitata, ammonita. Nemmeno la superficie filosofica del nostro tempo, sebbene affermi di voler voltare le spalle alla tradizione dell’Occidente, è capace, nel complesso, di rendersi conto della configurazione adeguata dell’inevitabilità di ciò che il sottosuolo peraltro sa concretamente mostrare: il tramonto di ogni immutabile – il tramonto che l’attualismo fonda nel modo forse più radicale. Un’incapacità, quella di tale superficie, dovuta anche a ragioni geopolitiche: un Paese di secondaria importanza come l’Italia, che diventa fascista e aggressivo nei confronti delle Potenze che hanno favorito la sua unificazione politica, che perde rovinosamente la guerra, dà spazio al più forte partito comunista dell’Occidente procurando problemi al capitalismo e alle democrazie parlamentari, parla una lingua non facile e senza diffusione, un Paese cosiffatto “non può” dare al mondo un pensiero che, come l’attualismo pretende, possa mostrare il senso autentico della storia del mondo e guidarla. Eppure, nella sua configurazione attuale, la tecnica non può liberare la propria potenza perché il mondo, nonostante il diffondersi della “modernità”, non è ancora certo che i propri dèi siano morti. Ancora, è la superficie della modernità a diffondersi: il sottosuolo essenziale del nostro tempo rimane ancora, appunto, un sottosuolo. Ma proprio per questo si comprende quanto sia decisivo che quanto vi si trova venga alla luce. La posta è la liberazione della potenza della tecnica: la dominazione del mondo da parte dell’apparato scientifico-tecnologico: il tramonto delle forze che ancora intendono servirsi della tecnica per realizzare i loro scopi. In questa situazione la presenza dell’attualismo è decisiva. Certo, la filosofia di Gentile è del tutto consapevole che, nella sua forma attuale, la volontà del mondo del lavoro e della grande industria, culminante nella tecno-scienza, è una volontà particolare (una forma teorico-pratica “particolare”, “provvisoria”, “astratta”, “dommatica”): non è, sia pure nel suo presentarsi sulla “scena della grande storia”, la volontà che compete all’atto trascendentale del pensiero in quanto autocreazione del mondo, del Tutto. Ma per l’attualismo “la legge dell’uomo”, che dice: “pensa” – il nosce te ipsum in cui consiste

la suprema legge etica dell'uomo -, è rivolta a ogni uomo, a ogni dimensione umana e quindi anche e soprattutto (data l'“avanzata” del lavoratore e della grande industria) alla tecno-scienza. Anche la suprema legge etica per la tecnica è di pensare; di conoscere se stessa come volontà di potenza che ha la propria radice nell'autocreazione del Tutto, cioè nell'atto trascendentale del pensiero. È questo per Gentile il fondamento, il sottosuolo della tecnica: questa potenza, che ciascuno ha, nell'autocreatarsi, in quella che Gentile chiama autoctisi, nella continua produzione, *poiesis*, del pensiero e, quindi, del mondo. *Non si tratta della velleitaria e patetica pretesa di una filosofia di insegnare alla tecno-scienza che cosa essa debba fare. Si tratta della legge secondo la quale la tecnica si libera dai limiti che ancora la frenano. Libera la propria potenza e diventa effettivamente potente – e sempre più potente.* Qui parla della tecnica, della tecnica trascendentale e non della tecno-scienza, cioè della tecnica che è in ciascuno, come linguaggio. Il linguaggio è tecnica, è la prima e fondamentale tecnica, come produzione di mezzi in vista di fini. È questo che fa il linguaggio: produce proposizioni per costruirne altre. A che scopo? Nessuno. *Se e poiché la tecnica intende essere, da ultimo, la volontà di incrementare all'infinito la propria potenza, la propria capacità di realizzare scopi, allora tale volontà non è, essa, velleitaria e patetica solo se – all'interno della fede nel divenire dal nulla e ritornarvi – un pensiero, venendo alla luce e facendosi largo sulla scena della grande storia e della grande politica, sa mostrare in modo incontrovertibile (secondo il senso che l'incontrovertibilità può avere all'interno di quella fede) l'impossibilità di ogni limite, di ogni realtà immutabile (la cui esistenza renderebbe impossibile l'evidenza del divenire, che peraltro può essere salvaguardata solo intendendo il divenire come l'esperienza che va producendosi nell'atto trascendentale del pensiero).* Questo è l'unico divenire che Severino accoglie, e cioè l'esperienza che si autoproduce da sé nel pensiero, nel dire. *L'attualismo riesce a mostrare quell'incontrovertibilità. Vi riesce, mantenendosi all'interno della convinzione, che ormai domina il Pianeta: la convinzione che il divenire – l'unità di essere e di non essere – sia, appunto, l'evidenza (e ormai l'unica evidenza) indiscutibile. Tale evidenza porta ormai sulle proprie spalle l'intera storia del mondo. Non ci si dovrà chiedere, allora, se essa è in grado di reggere questo peso immane?* La cosa che volevo farvi notare è questa posizione di Gentile rispetto alla tecnica, che vorrebbe non avere limiti, che ancora incontra naturalmente: limiti morali, etici, politici, ecc. Qui Gentile non parla della tecnica come linguaggio, è il linguaggio che non ha limiti e che continua a prodursi continuamente. E questa produzione è produzione di sé, è l'autoprodursi, è l'autocoscienza come autoproduzione.

16 settembre 2020

Questa sera iniziamo a leggere il testo di Giovanni Gentile. Capitolo I, *La soggettività del reale*. Dice alcune cose rispetto a Berkeley, filosofo inglese del XVIII secolo. *Fin dal principio del secolo XVIII, con la dottrina di Giorgio Berkeley, si pone chiaramente questo concetto: che la realtà non è pensabile se non in relazione coll'attività pensante per cui è pensabile; e in relazione con la quale non è solamente oggetto possibile, ma oggetto reale, attuale di conoscenza. Per modo che concepire una realtà è concepire anzi tutto la mente in cui questa realtà si rappresenta; e quindi è assurdo il concetto di una realtà materiale. Per Berkeley è evidente che il concetto di sostanza materiale, corporea, estesa, di corpi cioè che esistano fuori dalla mente in generale, è un concetto in se stesso contraddittorio, poiché noi possiamo parlare soltanto di cose che sono percepite, e sono quindi oggetti di coscienza, idee. /.../ L'oggetto, insomma, che, quantunque pensato fuori d'ogni mente, è sempre mentale. C'è una contraddizione di Berkeley. Lo stesso Berkeley, insomma, pur dicendo che esse est percipi, pur facendo coincidere la realtà con la percezione, distingue tra pensiero che pensa attualmente il mondo, e Pensiero assoluto, eterno, trascendente le singole menti, il quale renderebbe possibile lo sviluppo delle singole menti. Sarebbe Dio. Paragrafo 3. Ora è evidente che, se noi pensiamo il pensiero umano come condizionato dal pensiero divino (ancorché questo non ci si presenti come una realtà immediata), noi riproduciamo per il pensiero umano quella medesima situazione, per cui esso si trova di fronte alla*

natura materiale, cioè alla natura considerata come la considerava la filosofia antica, presupposta dal pensiero, realtà che non riceve incremento dallo sviluppo del pensiero. Realtà, concepita la quale, non sarà più possibile concepire il pensiero umano; poiché una realtà che, di fronte al pensiero, non cresca, non continui a realizzarsi, è una realtà la quale non si può concepire se non escludendo la possibilità di concepire questa presunta o apparente nuova realtà, che sarebbe il pensiero. Paragrafo 6. Il pensiero in atto. Il punto di vista trascendentale è quello che si coglie nella realtà del nostro pensiero quando il pensiero si consideri non come atto compiuto, ma, per così dire, quasi atto in atto, che non si può assolutamente trascendere, poiché esso è la nostra stessa soggettività, cioè noi stessi; atto, che non si può mai e in nessun modo oggettivare. Il punto di vista nuovo, infatti, a cui conviene collocarsi, è questo dell'attualità dell'Io, per cui non è possibile mai che si concepisca l'Io come oggetto di se medesimo. Ogni tentativo che si faccia, si può avvertirlo fin da ora, di oggettivare l'Io, il pensare, l'attività nostra interiore, in cui consiste la nostra spiritualità, è un tentativo destinato a fallire, che lascerà sempre fuori di sé quello appunto che vorrà contenere; poiché nel definire come oggetto determinato di un nostro pensiero la nostra stessa attività pensante, dobbiamo sempre ricordare che la definizione è resa possibile dal rimanere la nostra attività pensante, non come oggetto, ma come soggetto della nostra stessa definizione, in qualunque modo noi si concepisca questo concetto della nostra attività pensante. La vera attività pensante non è quella che definiamo, ma lo stesso pensiero che definisce. Qui c'è un problema, che a Gentile è sfuggito. Pensateci bene. Il pensiero pensante, che lui, per usare le sue categorie, contrappone al pensiero pensato, il pensiero pensante è quello in atto; quindi, io non posso mai riferirmi al pensiero pensante se non come pensato. Il che è la medesima cosa che dire che non si può pensare il concreto se non come astratto: se io penso il concreto, se lo determino, se me lo rappresento, lo penso come astratto, come definito. Quindi, qui avviene un fenomeno singolare, e cioè che il pensiero pensante non può mai apparire se non come pensato, perché se lo penso è pensato. Posso immaginarlo, rappresentarlo, supporlo in atto, ma non posso pensarlo, non posso approcciarlo se non come pensato, come astratto. Questo potrebbe indurci a considerare che il pensiero pensante, in quanto tale, non c'è se ogni volta comunque è pensato. E così anche il pensiero pensato: non posso se non pensarlo, pensarlo adesso – il pensato lo sto pensando adesso. Quindi, per pensare il pensato scompare il pensante; per pensare il pensante scompare il pensato. Come dire che una cosa è vera soltanto se non c'è, cioè posso immaginare il pensiero pensante a condizione di pensarlo come pensato; ma a questo punto non sto più pensando il pensante, sto pensando il pensato. Quindi, se posta in questo modo, come la sta ponendo Gentile, c'è una sorta di paradosso, e cioè il pensiero pensante in realtà non può essere pensato se non come pensato, cioè come un'altra cosa. È chiaro che la questione si risolve con Hegel, ma non con Gentile. Gentile tiene separati il pensiero pensante e il pensiero pensato; tenendoli separati è come se tenesse separato l'astratto dal concreto, e in questo modo è chiaro che sorgono problemi. Ora, il rilevare un paradosso nella teoria di Gentile invalida la teoria di Gentile? Sì e no. Sì, se si considera la logica formale, il criterio di verità: se così è, è chiaro che affermare che qualcosa esiste a condizione che non esista è paradossale, e quindi tutta la teoria verrebbe invalidata. Oppure, anziché appoggiarci alla logica formale, come criterio di verità, consideriamo invece che una cosa del genere è una cosa da pensare, qualcosa che dà da riflettere, cioè, qualcosa che apre a nuovi pensieri, a nuove considerazioni.

Intervento: Non ho inteso la differenza tra pensiero pensante e pensiero pensato.

Il pensiero pensante è quello che è in atto; il pensiero pensato è il pensiero che hai pensato. Potremmo avvicinare la cosa a ciò che diceva de Saussure: il significante è ciò che sta significando; il significato invece è ciò a cui si riferisce. Così anche il pensiero pensante è in atto, ma si riferisce al pensiero pensato, che appunto, se lo penso, diventa immediatamente pensiero pensato. Capitolo II. *La realtà spirituale.* Quando Gentile parla di spirituale intende il pensiero, usando termini che si utilizzavano nella filosofia del Settecento e dell'Ottocento. Per spirituale, usando termini più recenti, potremmo intendere il concreto. *Così la lingua, pur essendo un prodotto storico, si comincia*

*a distaccare da ogni soggetto particolare che è unico, e di cui è, momento per momento, un linguaggio unico; si estende ad un popolo. Si stacca mentalmente anche da tutti i popoli; e parliamo, non più di una determinata lingua, ma del linguaggio in generale, mezzo, come si dice, di espressione degli stati d'animo, forma del pensiero. La lingua, così concepita e fissata dalla nostra mente, pare si liberi da ogni contingenza o particolare determinazione, e si liberi nel mondo dei concetti, che non è soltanto il mondo che si realizza, ma anche il mondo che, semplicemente, si può realizzare. La lingua allora diventa un fatto ideale. Ed ecco, da una parte, la lingua sonante sulle labbra dell'uomo, che è un uomo vivo, e carne ed ossa: lingua la cui realtà consiste nell'uomo stesso che parla; e dall'altra parte, la lingua in sé, che può essere parlata, ma che è quel che è, anche se nessuno la parli. Ovviamente ci sarebbero molte obiezioni da fare. Innanzitutto, come fa a non accorgersi di quella cosa, di cui in realtà nessuno si accorge, e cioè che sta parlando, con tutto ciò che questo comporta. Ma adesso ci dirà una cosa più interessante. Paragrafo 2. *La verità è che la lingua, quando la si voglia conoscere in concreto, si presenta come lo svolgimento della lingua; ed è la lingua che suona sulla bocca degli uomini che la usano. La quale lingua non si stacca più dal soggetto, non è un fatto spirituale che si ossa distinguere dallo spirito in cui avviene. Quest'atto spirituale, che si chiama linguaggio, è appunto lo spirito nella sua concretezza. Sarebbe il pensiero pensante, la lingua parlante. Così quando, anzi che parlare di una lingua storica, crediamo di parlare della lingua come fatto psicologico, o come fatto ideale concepibile fuori della storia, quasi inerente alla stessa natura dello spirito quale idealmente è da ricostruire quando se ne sia inteso il principio; anche in questo caso, noi crediamo di esserci staccati dall'individuo, che è quello che parla a volta a volta un determinato linguaggio; e invece non facciamo altro se non, nel nostro concetto del linguaggio, ricostruire un momento della nostra coscienza, della nostra esperienza spirituale. Tolto il filosofo che ricostruisce il linguaggio, il linguaggio stesso come momento dello spirito vien meno; poiché questo linguaggio, per quanto ideale, trascendente e fuori del tempo e dello spazio, è il linguaggio così concepito dall'uomo, dall'individuo, che non può effettivamente rappresentarselo altrimenti che parlandolo; e tanto se lo rappresenterà, quanto lo parlerà. Lo sta dicendo, ma non se ne accorge: del linguaggio posso solo parlarne. È il parlarne che è il linguaggio, non è quello di cui sto parlando, è il parlarne che è il linguaggio. Distinguiamo pure la Divina Commedia da Dante che la scrisse e da noi che la leggiamo; ma avvertiamo poi che questa Divina Commedia, che così distinguiamo da noi, è da noi e in noi, dentro la nostra mente, pensata come distinta da noi. È cioè, essa stessa, in noi, malgrado la distinzione: in noi, in quanto la pensiamo. Sicché non è nulla di estraneo a noi che la pensiamo. Staccare, dunque, i fati dello spirito dalla vita reale di questo, è come perderli di vista e non ravvisarli più nella loro intima natura, per quel che essi sono quando si realizzano. Gentile qui è preciso: la lingua è ciò che si sta dicendo, e non posso non tenere conto che, quando parlo della lingua ideale, in realtà sto parlando e, quindi, sto mettendo in atto la "mia" lingua – tra virgolette perché non è mai propriamente mia, è sempre un prodotto storico. E qui ci troviamo di fronte a un'altra questione, che un po' ricalca quella precedente, e cioè è vero che ciascuna volta che parlo del linguaggio sto parlando di una cosa ideale, ma questa cosa ideale pure è presente in ciò che sto dicendo, stabilisce il modo in cui sto parlando. La storicità della mia lingua, il fatto che stia parlando un italiano del 2020, e non un italiano del 1800, già non è indifferente.**

Intervento: Perché è sempre in atto.

Esattamente. È sempre in atto. Quindi, parlando, sì, certo, è in atto ciò che sto dicendo della lingua ideale, ma la lingua ideale è anche ciò che sta costruendo ciò che io dico. La mia lingua personale non viene dal nulla. Paragrafo 4. *Gli altri e noi. Un mondo spirituale è concepibile soltanto in questo modo: che non si contrapponga all'attività di chi lo concepisce, se ha da concepirlo veramente come spirituale. Qui sta parlando di quello che Heidegger chiamava il "mondo", il mio mondo. Non posso concepirlo se non attraverso il mondo, cioè attraverso tutte le cose di cui sono fatto; quindi, parlo delle cose di cui sono fatto attraverso le cose di cui sono fatto. Altri, oltre di noi, non ci può essere, parlando a rigore, se noi lo conosciamo, e ne parliamo. Questo è già presente in Hegel:*

l'in sé non può parlare del per sé se non integrandolo e, quindi, integrandolo in sé. *L'altro è semplicemente una tappa attraverso la quale dobbiamo passare, se dobbiamo obbedire alla natura immanente del nostro spirito. Passare, non fermarci. Quando ci troviamo dinanzi a quest'essere spirituale come a qualche cosa di diverso da noi, da cui ci dobbiamo distinguere, e che presupponiamo anteriore alla nostra nascita, e talee che, se anche noi non ci pensiamo più, rimanga pur sempre, possesso, almeno possibile, degli altri uomini: allora è segno che noi non siamo ancora propriamente in presenza di quest'essere come essere spirituale, e non ne scorgiamo propriamente la spiritualità.* Noi possiamo considerare qualcuno, ma considerandolo lo consideriamo come un astratto, e, se è astratto, è astratto da un concreto, che deve esserci perché ci sia un astratto, così come l'astratto è indispensabile perché ci sia il concreto. L'astratto non è altro che il modo in cui io penso il concreto. Gentile, sin dai primi paragrafi, pone la questione che gli preme, e cioè stabilire che è il mio pensiero che è necessario perché le cose esistano. Come dicevamo tempo fa, domandarsi se la realtà esiste fuori dal linguaggio, è, parafrasando Wittgenstein, un non-senso, cioè, non significa niente questa domanda, perché se io penso la realtà già la sto pensando, non può darsi una realtà se non la sto pensando. È l'esempio che fa Gentile, ripreso da Severino nella Prefazione: se penso a un qualche cosa a cui nessuno pensa, e dico che questa cosa esiste anche se nessuno la sta pensando, in quel momento ci sono io che la sto pensando. Paragrafo 7. *Processo costruttivo dell'Io trascendentale. Affinché si possa intendere la natura di questo stesso soggetto che risolve sempre ogni oggettività degli esseri spirituali, e non è possibile che si arresti dinanzi a un essere spirituale diverso da sé, e non ha perciò dinanzi a sé se non se medesimo, bisogna prima di tutto considerare che questo soggetto unico e unificatore non è un essere o uno stato, m un processo costruttivo.* Questa questione del processo, del divenire, c'è sempre in Gentile. Questo soggetto unico e unificatore non è nient'altro che l'in sé che si unifica con il per sé di Hegel, e l'unificazione è l'*Aufhebung*, l'integrazione. *Il nostro Giambattista Vico nel De antiquissima Italorum sapientia (1710) disse una profonda verità in quel famoso motto: verum et factum convertuntur. Il vero e il fatto si convertono tra loro: se è vero, è un fatto, se è un fatto, è vero. Il concetto della verità coincide con quello del fatto. Vero è quel che si fa: il vero della natura è, secondo il Vico, per l'intelligenza divina che è creatrice della natura stessa; e il vero per l'uomo non può essere quello della natura, che non è fatta da lui, e nei cui segreti perciò non è dato a lui penetrare. Possiamo vederne solamente i fenomeni nei loro legami estrinseci di fatto (come dirà indi a poco David Hume), ma non possiamo sapere perché un fenomeno debba succedere a un altro, né in generale perché quel che è, sia.* La domanda fondamentale della filosofia, formulata da Leibniz e poi ripresa da Heidegger: perché esiste qualcosa anziché nulla? La risposta che non è mai stata formulata, in realtà, è molto semplice: perché esiste qualcosa anziché nulla? Perché stiamo parlando, sennò tutto questo non sarebbe mai esistito, né avrebbe mai la possibilità di esistere, compreso il concetto stesso di esistenza. *Dentro alla natura non vediamo se non buio, mistero. Di tutto quello invece che noi intendiamo come opera nostra, evidentemente il criterio della verità sta dentro di noi. Che cosa è, per esempio, la linea retta? Noi lo sappiamo perché siamo noi a costruirla per mezzo della nostra stessa fantasia, nel seno stesso del pensiero. La retta non è in natura, e noi la intendiamo mentalmente, non immediatamente, sibbene costruendola. Così nella Scienza nuova (1725) lo stesso Vico dirà che può la mente umana conoscere la legge dell'eterno processo storico (ossia dello svolgimento dello spirito), perché nella stessa mente umana è la causa e la prima origine di tutti gli avvenimenti storici.* È una questione importante per Gentile, come dicevo prima, quella del processo, perché con questa parola è come se mostrasse, tra poco lo dirà, che non si tratta del fatto in quanto tale ma di qualcosa che è sempre *in fieri*, cioè che si sta sempre facendo, non è mai fatto ma sempre facentesi. *Ebbene, qual è il significato di codesta dottrina del Vico? Essa c'insegna che noi possiamo dire di conoscere un oggetto soltanto se questo oggetto non è niente di immediato:...* Direbbe Hegel: è mediato. Noi potremmo aggiungere: è mediato dal linguaggio. *...niente che il pensiero nostro trovi innanzi a sé già incominciando a conoscerlo, reale perciò prima ancora che sia conosciuto.* Qui c'è tutta la dottrina di Gentile: non c'è

nulla di reale prima che questo sia conosciuto. *Immediata conoscenza è contradictio in adiecto.* Questo già Hegel lo sapeva: non posso conoscere immediatamente, perché questo immediato, se fosse veramente immediato, sarebbe irrelato; e se non è in relazione con nulla non rinvia a nulla; se non rinvia a nulla non è un elemento linguistico e, quindi, è nulla. *volete sapere che cosa è una lingua? Ricordatevi dell'avvertenza geniale di Guglielmo Humboldt: la lingua vera non è ἔργον (opus), ma ἐνέργεια (opera)...* L'opus sarebbe il fatto; l'opera è l'energia, è l'essere in atto di qualche cosa. *...non è il risultato del processo linguistico, ma appunto questo processo, che è sviluppo in atto.* Questo è ciò che già diceva Humboldt, e cioè la lingua è un continuo processo in atto. È impossibile determinarla, è impossibile localizzarla, anche se, come sappiamo, per poterne parlare dobbiamo determinarla, dobbiamo cioè necessariamente trasformarla in un astratto. *Dunque, la lingua, qualunque essa sia, non si conosce, nel suo essere definitivo (che non ha mai), ma a grado a grado nel suo concreto svolgimento. E come la lingua, tutto che sia realtà spirituale; e che voi conoscerete sì, come s'è detto, risolvendolo nella vostra attività spirituale; ma a grado a grado instaurando quella medesimezza o unità, in cui la cognizione consiste.* Potete, sì, pensarlo, ma mentre lo pensate è già un'altra cosa. *Distrugete i gradi dello svolgimento, e avrete distrutto lo svolgimento, ossia la stessa realtà che si tratta di realizzare, e d'intendere.* Che è esattamente come dire che se isolo l'astratto dal tutto cancello anche l'astratto, e viceversa. *Vero è che il fatto, con cui si converte il vero, essendo la stessa realtà spirituale che realizza (o che intende realizzando) se stessa, non è propriamente un fatto, ma un farsi. Sicché piuttosto dovrebbe dirsi: verum et fieri convertuntur.* Il vero è il farsi sono lo stesso. Capitolo III, *L'unità dello spirito e la molteplicità delle cose.* Paragrafo 1. *Verum factum quatenus fit. Il soggetto che risolve in sé l'oggetto...* Quando parla di risolvere pensate sempre all'*Aufhebung*. *...almeno quando quest'oggetto è realtà spirituale, non è essere, né stato dell'essere: non è niente d'immediato, come dicemmo, ma processo costruttivo.* Questa parola "processo" comparirà sempre in Gentile. *Processo costruttivo dell'oggetto in quanto processo costruttivo dello stesso soggetto.* Il soggetto integra in sé l'oggetto, lo pone come altro da sé; una volta posto, lo ha costruito, lo costruisce ponendolo; a questo punto l'oggetto, integrandosi nel soggetto – siamo pienamente in Hegel – costruisce anche il soggetto. Ecco perché il primo elemento, in questo caso il soggetto, esiste solo *a posteriori*. *E perciò, invece di verum et factum convertuntur, si dovrebbe dire, come s'è notato, verum et fieri convertuntur, ovvero: verum est factum quatenus fit.* Il vero è il fatto intanto che si fa; il vero è il fatto in quanto questo fatto si sta facendo. *Il soggetto è sempre soggetto di un oggetto, in quanto si costruisce soggetto del suo atto rispettivo. Questo è uno dei concetti vitali della nostra dottrina, e del quale occorre acquistare sicuro possesso, se non si vuol cadere negli equivoci grossolani di cui van gloriosi molti facili critici di questo idealismo.*

Intervento: ...

Il pensiero pensato per Gentile è qualcosa che deve scomparire a vantaggio del pensiero pensante. Io ho posto la questione rispetto al pensiero pensante che, in effetti, non posso pensarlo se non come pensiero pensato, cioè, non posso pensare il concreto se non come astratto. Paragrafo 4. *Spirito-sostanza e spirito-atto. Noi non conosciamo nessuno spirito che sia di là dalle sue manifestazioni; e consideriamo queste manifestazioni come la sua stessa interiore ed essenziale realizzazione. Il nostro spirito, possiamo anche dire, è solo lo spirito della nostra esperienza: badando bensì a non intendere per esperienza (come volgarmente s'intende, per un'interpretazione inesatta), il contenuto suo, ma l'atto stesso dell'esperienza, o la nostra esperienza pura: ciò che v'ha di più vivo, anzi che solamente è vivo e reale, nella nostra esperienza.* Ogni cosa per Gentile comporta l'essere in atto: questo è il criterio fondamentale. Naturalmente, trae tutto ciò da Hegel, e tra poco ne parlerà, ma ciascuna cosa è in atto, cioè, si sta facendo. Hegel diceva che tutto ciò accade in un processo dialettico, cioè ha sempre e necessariamente il suo opposto.

Intervento: ...

In effetti, tu pensi astrattamente ed è come se togliessi il concreto, ma per pensare astrattamente hai bisogno del concreto, cioè hai bisogno che questo elemento esista, e esiste solo in quanto esiste tutto il resto.

Intervento: ...

La questione è fondamentale, così come lo era per Hegel. Ecco, come potremmo pensare l'attualismo rispetto ad Hegel? In Hegel è presente questa cosa, non la chiama attualismo, ma parlando della dialettica dice che, mentre io pongo qualcosa, nel porlo pongo il suo opponente (il suo contrario, ciò che lui non è). Quindi, è nell'atto di porre qualche cosa che questo qualche cosa dilegua e ritorna come qualche cos'altro. Quindi, Hegel non ne parlava ovviamente, ma era già presente tutta la questione dell'attualismo. Paragrafo 7. *Per trovare lo spirito. Per trovare la realtà spirituale bisogna cercarla: e cercarla significa, non averla dinanzi a sé, ma lavorare, noi che la vogliamo trovare, per trovarla: e se per trovarla bisogna cercarla, e trovarla significa appunto cercarla, noi non l'avremo mai trovata, e l'avremo trovata sempre.* Qui sta dicendo una cosa importante, perché in effetti dicendo questo, *trovarla significa appunto cercarla, noi non l'avremo mai trovata, e l'avremo trovata sempre:* sta parlando del linguaggio, in realtà. Noi possiamo cercare il linguaggio, nel senso di definirlo, individuarlo, determinarlo, ecc., ma non lo potremo mai determinare, proprio perché lo stiamo parlando; parlandolo, lo modifichiamo continuamente, incessantemente. Quindi, non lo troveremo mai come l'astratto dell'astratto, per usare i termini di Severino, ma è già sempre trovato, perché è la condizione perché possiamo fare tutte queste cose. *Se vogliamo sapere quello che noi siamo, dobbiamo pensare, riflettere su quel che siamo; il trovare dura tanto quanto dura la costruzione dell'oggetto che i trova; tanto si trova quanto si cerca; quando si è cessato di cercare e si dice di aver trovato, non si è trovato nulla, non si ha più niente!* Qui Gentile è preciso perché, in effetti, quando ho trovato, o credo di aver trovato, che cosa ho trovato? Come direbbe Severino, l'astratto dell'astratto: è questo che ho trovato. Non ho trovato il concreto; il concreto non è altro che la condizione di tutte queste operazioni, ma quella non la trovo, è già sempre in atto, è sempre qui; se sto parlando, vuole dire che è qui. *Nolite iudicare, dice il Vangelo; perché quando avrete giudicato un uomo, voi non lo considerate più come uomo, come spirito, ma vi siete collocati al punto di vista da cui si ravvisa bensì ciò che è materiale e appartiene al mondo naturale, ma non lo spirito che si sta facendo, e che non si può intendere se non guardato nell'atto, che non è atto compiuto, ma atto nel suo prodursi.* Gentile utilizza qualunque cosa che torni a suo vantaggio, come accade sempre quando si formula una teoria. Anche il Vangelo torna comodo; ovviamente, le parti che non fanno comodo vengono cassate: è così che si costruisce una teoria, non ci sono altri modi. Paragrafo 8. *Il pericolo delle definizioni dello spirito. Anche la menzionata verità, dell'equivalenza degli angoli interni d'un triangolo a due retti, soltanto per astrazione è un che di chiuso e per sé state; in realtà si articola nel processo della geometria attraverso tutte le menti, in cui questa geometria del mondo si attua.* E cioè, questa proprietà degli angoli esiste perché esiste tutta la geometria. Paragrafo 9. *L'intuizione dello spirito. La conclusione è, che il concetto dello spirito come processo è un concetto difficile. Contro il quale operano di continuo tutte le astrazioni fissate dal pensiero comune e dalla scienza (che per sua natura si muove sempre nell'astratto) affollandosi incessantemente al nostro intelletto e traendolo di qua e di là, e non lasciandogli mantenere senza un'aspra fatica l'esatta intuizione della vita spirituale.* Potremmo dire, l'esatta intuizione o consapevolezza del linguaggio. Paragrafo 13. *L'infinità della coscienza. La coscienza infatti non si pone se non come una sfera il cui raggio è infinito; e qualunque sforzo si faccia per pensare o immaginare altre cose e coscienze al di là della nostra coscienza, quelle cose e coscienze rimangono dentro di essa, per ciò appunto che sono poste da noi, sia pure come esterne a noi.* Qualunque cosa io voglia pensare al di là del mio pensiero è sempre comunque il mio pensiero. *Questo fuori è sempre dentro. Designa cioè un rapporto tra due termini, che, esterni l'uno all'altro, sono tuttavia interni entrambi alla coscienza. Niente c'è per noi, senza che noi ci se n'accorga, e cioè che si ammetta, comunque definito (esterno o interno), dentro alla sfera del nostro oggetto.* Qualunque cosa penso, anche se penso qualcosa che è fuori del mio pensiero, comunque lo sto

pensando nel mio pensiero. Paragrafo 14. *L'infinità del pensiero secondo Spinoza. Movendoci col pensiero lungo tutto il pensabile, noi non troviamo mai né il margine del pensiero stesso, né l'altro che sia di là dal nostro pensiero, e innanzi a cui perciò il nostro pensiero si arresti. Di guisa che lo spirito non solo è uno psicologicamente, in se stesso, ma è uno anche gnoseologicamente e metafisicamente considerato, non potendo riferirsi a un oggetto che gli sia esterno, né potendo perciò concepirsi reale tra i reali come una parte sola della realtà.* Paragrafo 15. *La molteplicità degli oggetti. Ma ciò non basta. Noi abbiamo guardato finora un lato solo della questione; e una profonda esigenza, invincibile, ha fatto in ogni tempo arretrare la mente umana innanzi a quest'affermazione dell'unità immoltiplicabile e infinita dello spirito nella sua soggettività assoluta.* Il pensiero è un tutto. Il pensiero è linguaggio e, essendo linguaggio, è il tutto, è il concreto. *Lo spirito non può staccare niente da sé nel suo proprio seno, e non può uscir da sé:...* Il linguaggio non può staccare da sé un pezzo e dire che è fuori dal linguaggio, non lo può fare. ...*ma intanto questo stesso concetto del Sé, di questo centro attorno al quale ognuno seco stesso raccoglie tutti gli oggetti della propria esperienza, reale o possibile, accenna a qualche cosa di diverso come a termine correlativo essenziale. Chi dice soggetto, dice insieme oggetto. Nella stessa autocoscienza il soggetto oppone sé come oggetto a sé come soggetto: e se nel soggetto è l'attività della coscienza, l'oggetto suo, nella stessa autocoscienza, gli si oppone come negazione della coscienza, ossia come realtà inconsapevole (relativamente, almeno, alla coscienza che è propria del soggetto). E sempre l'oggetto si contrappone al soggetto in guisa che, quantunque concepito come dipendente dalla stessa attività di questo, non gli sia dato partecipare alla vita ond'è animato il soggetto. Giacché questo è attività, ricerca, movimento verso l'oggetto; e l'oggetto, sia che si consideri come oggetto di ricerca, sia che si consideri come oggetto di scoperta e di conoscenza attuale, è inerte, sta. Ne consegue che all'unità realizzata dall'attività del soggetto si oppone nell'oggetto la molteplicità propria del reale, appena si prescinda dalla forma sintetica che gli imprime il soggetto.* È chiaro che se io penso il soggetto come unitario penso all'oggetto come a una molteplicità di elementi. L'oggetto, infatti, è fatto di moltissime cose. *Le cose infatti nella loro oggettività, termine presupposto dall'attività teoretica dello spirito, sono molte: essenzialmente molte, in guisa che una cosa sola non sia pensabile se non come risultante dalla composizione di molti elementi. Una cosa unica e infinita non sarebbe conoscibile; perché conoscere è distinguere una cosa da un'altra: omnis determinatio est negatio. E tutta la nostra esperienza si libra tra l'unità del suo centro, che è lo spirito, e la infinita molteplicità dei punti costituenti la sfera dei suoi oggetti.* Questa è una cosa su cui aveva lavorato molto Hegel, questione che è poi quella di Parmenide, dell'uno e dei molti o, come la pone anche Hegel, del finito e dell'infinito. Sono tutti aspetti della stessa questione: non posso pensare l'infinito se non come finito: lo sto pensando io che sono finito e, quindi, è finito; e non posso pensare l'infinito se non in contrapposizione con qualcosa che non è finito, cioè l'infinito. Quindi, pensando l'uno penso l'altro, non c'è l'uno senza l'altro; pensando l'uno nego l'altro, lo nego ponendolo. Pensando il finito io pongo necessariamente l'infinito, sennò non posso pensare il finito, ma lo pongo in quanto negato, come prima negazione, direbbe Hegel; poi, con la seconda negazione, l'infinito ritorna sul finito e diventa un finito che comprende in sé anche l'infinito, come sua condizione di esistenza. Paragrafo 16. *Rapporto tra l'unità dello spirito e la molteplicità delle cose. Gli oggetti dell'esperienza non possono avere tra sé anche il soggetto, perché sono tutti esso.* Qui è arrivato a dire che tutti gli oggetti sono il soggetto, cioè, è il soggetto che è tutti gli oggetti. È una questione che poi, in modo differente e con altri termini, Heidegger poneva rispetto al mondo: ciascuno è il mondo in cui si trova, è tutte le cose perché tutte quelle cose partecipano dell'esserci; l'esserci è tutte queste cose che mi circondano continuamente e necessariamente, e non esisto senza tutte queste altre cose. Esattamente così come se tolgo il finito tolgo anche l'infinito, e viceversa. Paragrafo 17. *Apparente limite dello spirito come attività pratica. Lo spirito, si badi, non è mi propriamente quella pura attività teoretica che si immagina in opposizione all'attività pratica: non è mai teoria, contemplazione della realtà, che non sia intanto azione, e però creazione di realtà.* Perché una teoria, così come la sta ponendo Gentile, non è mai una contemplazione della realtà? Perché la teoria la crea. Per questo

non la contempla. Può anche contemplarla se vuole, ma solo dopo averla posta; dopo averla posta, e quindi negata, allora la contempla ma la contempla in quanto qualche cos'altro. *Infatti non c'è atto conoscitivo che non abbia un valore, ossia che non si giudichi, in quanto appunto atto conoscitivo, come conforme appunto a una su legge, per essere riconosciuto o no quale dev'essere. Volgarmente pensiamo che si sia responsabili di quel che si fa, e non di quel che si pensa, quasi non si potesse pensare altrimenti da come si pensa, e noi fossimo bensì padroni della nostra condotta, non però delle nostre idee. Mi è venuto in mente questo, e di ciò non sono responsabile. Non è proprio così. Le quali sarebbero soltanto quelle che possono essere, quelle che la realtà le fa essere. Ma questa volgare credenza, quantunque accettata anche da filosofi insigni, è un errore gravissimo. Se noi non fossimo autori delle nostre idee, se cioè le nostre idee non fossero pure azioni nostre, esse non sarebbero nostre, e non si potrebbero giudicare, non avrebbero valore: non sarebbero né vere né false. Sarebbero, sempre e tutte, quelle certe idee che una necessità naturale e irrazionale le farebbe essere: tutte e sempre indistintamente concorrenti nella mente umana impotente a ogni discriminazione e scelta. Il che è assurdo: perché questa stessa tesi scettica non si può pensare, se si vuole, se non ad un patto: che cioè la si tenga per vera, investita cioè d'un valore di verità, per cui essa deve pensarsi, e la sua contraria rifiutarsi.*

Capitolo IV. *Lo spirito come svolgimento.* Paragrafo 2. *Concetto astratto dello svolgimento.* Qui fa un esempio, riferito al concreto, cioè al pensare le cose come facenti parte di un tutto, che si possono astrarre, certo, ma perché c'è un tutto. *Un altro esempio, non tolto da vaghe immaginazioni, ma da sistemi scientifici e filosofici, è quello che ci fornisce da una parte la vecchia fisiologia vitalista, e dall'altra la recente fisiologia meccanica prevalsa nel secolo scorso per reazione alla prima, e incorsa nell'identico errore di questa, poiché sempre gli estremi si toccano. Il vitalismo poneva la vita come l'antecedente necessario o il principio delle varie funzioni organiche, forza organizzatrice, trascendente tutte le single specificazioni di struttura e funzione. Il meccanismo abolì quell'unità antecedente ai differenti processi organici; i quali, sottratta quella base, divennero semplici processi fisico-chimici. E vagheggiò un'unità postuma, conseguente al gioco molteplice delle forze fisiche e chimiche, che l'analisi positiva scopre in tutti i processi vitali. La vita non fu più il principio, ma il risultato; e parve che a una spiegazione metafisica movente da un'idea o ente puramente ideale, sottentrasse una vera e propria spiegazione scientifica e positiva, poiché punto di partenza divennero fenomeni particolari, oggetto dell'esperienza. In verità, a una metafisica spiritualistica e finalistica si sostituiva una metafisica materialista e meccanicistica: e una metafisica valeva l'altra, perché né l'unità da cui movevano i vitalisti né quella a cui pervenivano i nuovi meccanicisti, era unità: e gli uni e l'altri adoperavano l'astrazione per intendere il concreto.*

Paragrafo 7. *Dialettica del pensiero pensante.* Qui fa una critica alla posizione platonica e aristotelica. *Questa la posizione platonica e aristotelica, dove il principio di non contraddizione è condizione imprescindibile del pensiero. Per noi invece il vero pensiero non è il pensiero pensato, che Patone e tutta l'antica filosofia considerano per sé stante, presupposto del pensiero nostro che aspira ad adeguarvisi. Per noi il pensiero pensato suppone il pensiero pensante; e la vita e verità di quello sta nell'atto di questo. Il quale nella sua attuosità, che è divenire o svolgimento, pone bensì come suo proprio oggetto l'identico, ma appunto mercé il processo del suo svolgimento, che non è identità, cioè unità astratta, ma, come si è detto, unità e molteplicità insieme, identità e differenza. Il pensiero pensante sta nell'attuosità, è in atto. Certo, rimangono le obiezioni che ho rivolte all'inizio: il pensiero pensante non può darsi se non come pensiero pensato, e viceversa.*

23 settembre 2020

Siamo al Capitolo IV, paragrafo 16, *L'assurdo concetto di natura.* Parla della legge meccanica ... *quale si conviene a una realtà collocata di là dallo spirito, per sé stante, nella sua brutalità, dalla quale quando che sia dovrà pur sorgere, per effetto del meccanismo medesimo, la più alta specie animale, e la sua psiche, che è ragione, volontà, realtà che si oppone a quella di tutte le altre specie animali e di tutta la natura, e la intende, e la signoreggia. Ora, sottratto lo spirito, che è ancora da nascere, l'evoluzione*

sta alla natura darwiniana come la dialettica al mondo platonico delle idee. L'evoluzione, cioè, non può essere più un processo, perché importa un sistema di rapporti già tutti posti e consolidati. S'immagini infatti realmente un momento in cui una data specie ci sia, e non ci sia ancora quella superiore che ne deve scaturire, secondo la teoria evoluzionistica pretende; e ove ben si rifletta, non sarà difficile avvertire che il passaggio da un grado all'altro della natura non è intelligibile se non trascorrendo colla mente da quel momento, in cui il secondo grado non c'è, al successivo, in cui c'è il primo e il secondo e il loro rapporto. In guisa che, in generale, in tutta la lunghissima catena dell'evoluzione il primo anello si pone sempre innanzi al nostro pensiero insieme con tutti gli altri, fino all'ultimo; cioè fino all'uomo, che non è più natura, e distrugge quindi, col solo suo intervento, la possibilità di concepire la natura, in quanto tale, evoluzionisticamente. Ci sta dicendo che la teoria di Darwin comporta un problema, e cioè il fatto che non tiene conto che in questo passaggio da un momento all'altro il precedente si conserva, si mantiene - qui siamo in piena dialettica hegeliana - ma è come se si procedesse per salti; quindi non si capisce come avvenga il passaggio da un momento all'altro, se non si tiene conto già del primo momento e di tutti gli altri come implicazioni del primo momento. Paragrafo 17. *Critica della dialettica hegeliana. L'impossibilità di pensare dialetticamente una realtà che ci si proponga di pensare prescindendo dall'atto stesso del pensarla, come realtà in sé, presupposta dall'atto con cui si pensa, fu sperimentata dallo stesso Hegel, che ha il merito di avere affermato la necessità del pensiero dialettico del reale nella sua concretezza. Hegel appunto vide che non si concepisce dialetticamente il reale, se non si concepisce il reale stesso come pensiero: e distinse l'intelletto che concepisce le cose, dalla ragione che concepisce lo spirito: l'uno che si rappresenta astrattamente le cose analitiche, ciascuna per sé, identica a sé, differente da tutte le altre; e l'altra che le intende tutte nell'unità dello spirito, come identica ciascuna a sé, ma anche diversa; e quindi diversa da tutte le altre, ma identica anche a tutte le altre. È una derivazione del concetto di Aufhebung. Ebbene Hegel stesso, volendo definire nei momenti del suo ritmo la dialettica del pensiero, che intende sé come unità del vario, e quindi le cose come varietà dell'uno; Hegel, dico, tornato a rappresentarsi questa dialettica come legge archetipa del pensiero in atto, e quindi suo ideale presupposto, non poté non fissarla egli pure in concetti astratti e quindi immobili, che sono affatto privi di ogni dialettismo, e di cui perciò non è dato intendere come possano, per se stessi, passare l'uno nell'altro e unificarsi nel reale continuo moto logico. Qui Gentile pone un'obiezione, ma, come dicevamo l'altra volta, è un'obiezione che può essere posta a lui stesso. Per potere pensare i vari momenti deve determinarli, deve individuarli, cioè, deve astrarli; quindi, non poteva non fissare questi momenti se non come elementi astratti per poterne parlare, per poterli descrivere. Cosa che non può non fare lo stesso Gentile, ovviamente. Il divenire è identità di essere e non-essere; poiché diviene l'essere che non è. Ed ecco Hegel muovere dal concetto dell'essere, puro essere, scevro d'ogni determinazione, che è infatti il meno che si possa pensare, che non si può non pensare, nella sua assoluta indeterminatezza, per astrazione che si faccia da ogni contenuto del pensiero. Posto così innanzi al pensiero e determinato mediante la sua stessa indeterminatezza codesto concetto dell'essere, è possibile indi passare al concetto del divenire, e dimostrare così che niente è, ma tutto diviene? Sì, secondo Hegel; perché l'essere come tale non è pensabile: non è pensabile come affatto identico, e non altrimenti che identico, seco stesso. Non è pensabile perché, pensandolo privo di ogni contenuto, assolutamente indeterminato, lo si pensa come nulla, o non-essere, o essere che non è; e l'essere che non è, diviene. Ma, è stato osservato, se l'indeterminatezza assoluta dell'essere lo ragguglia davvero al nulla, noi non abbiamo così quell'unità di essere e non-essere, in cui consiste il divenire: non c'è quella contraddizione tra essere e non-essere, di cui parla Hegel, e che genererebbe il concetto del divenire. Che se l'essere è per un verso identico e un altro diverso dal non-essere, si ha allora un essere che non è non-essere e un non-essere che non è essere, e non ci sarebbe quell'incontro e quell'urto dei due, da cui Hegel vede sprizzare la scintilla della vita. In conclusione, siamo, da una parte e dall'altra, innanzi a due cose morte, le quali non concorrono in un movimento. È vero in parte quello che Gentile sta dicendo di Hegel: del puro essere come indeterminato non posso dirne niente. Ma Hegel dice che l'essere è*

in quanto c'è il non-essere, in quanto non è non-essere; quindi, dà per inevitabile a compresenza di essere e di non-essere, ed ecco, quindi, che si instaura il movimento dialettico. Certo, l'essere puro è nulla, ma non posso pensarlo come essere puro se non penso ciò che l'essere necessariamente non è. Questa è una questione importante. Ciascun elemento è quello che è in quanto esclude di essere ciò che non è. Solo a questa condizione è quello che è, essere compreso. L'essere non sfugge a una cosa del genere, anzi, Hegel lo dice in modo molto chiaro, e cioè l'essere è tale in quanto c'è il non-essere, ciò che l'essere non è. Questo ci mostra qualcosa di più di quello che lo stesso Gentile ci sta dicendo, vale a dire, un problema, che è il linguaggio stesso. È come se in questo modo il linguaggio ci si sottraesse continuamente, come se svanisse continuamente. Riprendendo l'esempio di Hegel, svanisce continuamente, l'essere per essere essere deve diventare non-essere, quindi, diventare ciò che non è; il quale non-essere, tornando sull'essere, fa diventare l'essere ciò che prima non era. Quindi, è come se, ciascuna volta che si pone qualche cosa, questo qualche cosa si volgesse in altro, per il solo fatto di essere posto. Quindi, che cosa sto ponendo, di fatto? Sempre attenendoci alla questione dell'essere, sto ponendo l'essere? Sì e no. Lo sto ponendo perché lo sto dicendo, ma dicendolo già implico il fatto che per potere pensare l'essere ho dovuto introdurre la considerazione che l'essere è quello che è perché non è altro da sé; quindi, pongo qualcosa, ma già ponendola la altero, è un'altra cosa. Torno alla questione: che cosa pongo realmente? Pongo un qualche cosa a condizione di non porla. Cioè, la pongo, ma ponendola non l'ho propriamente posta, perché ciò che ho pensato di porre è già un'altra cosa rispetto a ciò che pensavo di porre. L'essere che io pongo è tale perché c'è il non-essere, che torna sull'essere; soltanto dopo, dopo inteso logicamente, dopo aver posto il non-essere esiste l'essere e posso porlo, cioè, posso porlo dopo che ho pensato di porlo. Pongo questo essere, ma lo pongo perché non avendo potuto porlo nell'immediato ma soltanto mediatamente, cioè attraverso il non essere, solo allora mediatamente l'essere ritorna dal non-essere, e solo allora posso porlo.

Intervento:

Sì, una volta che torna non è più quello di prima, c'è stato un movimento, una distanza.

Intervento:

Gentile parla di cose morte perché, secondo lui, questi due momenti sarebbero in Hegel separati, e quindi, non più nel movimento dialettico, perché è il movimento dialettico che è la vita. È in questo senso che parla di cose morte, perché secondo lui Hegel li avrebbe separati. Cosa che, invece, non ha mai fatto in vita sua, ma, anzi, ha sempre posto i due momenti, sì, come distinti ma non separabili. L'essere non è separabile in nessun modo dal non-essere, non è separabile da ciò che l'essere non è. Questione, come dicevo, di straordinaria importanza, che tra un po' vedremo, perché lì che c'è l'autocritica autentica; cioè, è come se io ponessi solo l'essere, ma ponendo l'essere pongo anche il non-essere, pongo cioè un'altra cosa, faccio esistere un'altra cosa, la autoproduco. In questo autoprodursi di qualche cosa ciò che viene prodotto è ciò stesso che fa esistere anche il primo. L'autocritica non è soltanto l'atto pensante, di cui parla Gentile, ma è il fatto che, dicendo una qualunque cosa, hegelianamente faccio esistere il suo contrario, che è necessario affinché esista il primo; soltanto quando esiste il suo contrario esiste anche il primo, e, quindi, esistendo posso porlo. È come se potessi sempre porre qualche cosa, ma sempre a posteriori. È per questo che dicevo che il linguaggio sfugge continuamente di mano mentre si parla: parlandolo, è un susseguirsi di cose che sfuggono ininterrottamente. Da qui la domanda, che verrebbe da porsi: quando parlo, di che cosa parlo? Parlo di questo continuo sfuggire: ecco di che cosa parlo. Gentile arriva a un certo punto alla disputa sugli universali. Perché a Gentile interessa la questione degli universali? Gli interessa perché in questa disputa viene mantenuta la differenza, la separazione tra l'individuo e l'universale, mentre per Gentile questa separazione non può essere mantenuta se entrambi sono pensati nell'atto del pensare. Per Gentile la separazione è possibile soltanto se non è considerata nell'atto. È un po' ciò che Hegel considerava rispetto al discorso religioso. La disputa sugli universali fu una grossa disputa che avvenne nel XII-XIII

secolo tra alcuni filosofi, una disputa molto accesa. Nel Medio Evo queste dispute intorno al pensiero, all'ontologia e alla metafisica, erano molto sentite. C'erano, come sempre succede, due fazioni: i nominalisti e i realisti. I nominalisti erano coloro, Roscellino, ad es., che pensavano che l'universale non avesse di per sé nessuna esistenza, nessuna realtà, forse soltanto un *flatus vocis*, nient'altro che questo. Quindi, l'universale può intervenire, come dicevano allora, *post rem*, dopo la cosa, dopo l'individuo, perché è l'individuo che è reale e non il concetto; il concetto, in quanto universale, viene eventualmente dopo. La fazione opposta, quella di Guglielmo di Champeaux, sosteneva invece il contrario, e cioè che reale è l'universale, abbastanza platonico; il vero universale è il concetto, perché senza il concetto non c'è neanche l'individuo, che non può essere concettualizzato, non può essere compreso, inteso, in nessun modo. Quindi, in questo caso l'universale è *ante rem*. Poi, altri, come Guglielmo di Occam, lo stesso Tommaso d'Aquino, Boezio, hanno tenuto posizioni intermedie, considerando l'universale come qualcosa che non è propriamente né *post rem* né *ante rem*, ma è *in re*, nella cosa. Sono modi differenti ma è una questione che ancora oggi è presente. Capitolo VI, *L'astratto universale e il positivo*. Paragrafo 3. *Critica del nominalismo. Il nominalismo evidentemente è una soluzione naturalistica e materialistica; la quale, risolvendo la realtà negli individui, tende a sopprimere la loro intelligibilità, negando il valore assoluto di quegli universali, onde sono intelligibili.* Se li considero soltanto come enti materiali togliendo il concetto, è chiaro che questi elementi sono *post rem*, ma il fatto che l'universale venga dopo costituisce un problema, perché viene dopo che cosa se non ho nessun concetto per potere determinare, definire l'individuo, se non in attesa del concetto che viene dopo? Prima con che cosa lo concepisco? Questa è la critica al nominalismo. *Il realismo, d'altra parte, cade nel difetto opposto. Tant'è vero che in vitium ducit culpa fuga si caret arte (alle volte il rimedio è peggio del male).* Se l'universale è già reale, e l'individuo non può aggiungere nulla a quella realtà, in che consisterà, dunque, l'individualità dell'individuo? Si ritorna alla grande difficoltà di Platone, chiuso nel circolo delle idee, senza poter più tornare in quel mondo, a spiegare il quale le idee erano state da lui escogitate. Se l'unica realtà è quella dell'empireo, allora che realtà hanno, in che cosa consiste propriamente l'individuo? Come si passa da questa idea all'individuo? Passiamo al paragrafo 15. *L'unità dell'universale e del particolare.* Gentile comincia ad accorgersi che universale e particolare sono tutt'uno. *L'errore nasce sempre dal non guardare all'unità dell'universale e del particolare, in cui consiste precisamente l'individuo; e nel credere che innanzi al pensiero universale, come antecedente e conseguente, si ponga fuori de particolare, e viceversa. Fallace credenza, in cui non s'incorrerebbe se non si considerassero i due astratti momenti, che l'analisi coglie nell'individuo, astrattamente, come elementi dell'individualità pensata (che per sé è inerte e inorganica) anzi che pensante.* L'individuo per Gentile incomincia a essere l'unità del particolare e dell'universale; sono giustamente inscindibili. Paragrafo 18. *Il positivo. Orbene, la natura di Aristotele, l'individuo, è appunto questo essere che è, e non soltanto deve essere: è il positivo. Positivo è ciò che è posto, è in essere, e non più in fieri: ove si concepisca come effetto, o risultato di un processo, di esso non si pensa che ci sia solo il principio, o magari il processo tuttavia in corso; ma c'è già il risultato.* Il posto è già il risultato, è ciò che c'è. *Il fatto che lo spiega, ha ceduto il luogo al fatto; il processo della sua formazione è esaurito. Questo il significato che si dà tutti al positivo. Positivo è il fatto storico, in quanto non è più l'ideale di un popolo o di un uomo, ma una realtà già attuata, e che nessuno potrebbe fare che non fosse. La quale perciò s'impone con forza ineluttabile allo spirito, che pare la subisca, nella forma puramente teoretica del suo operare. Positivo è ogni fatto della natura, in quanto osservato, cioè già osservato: che non sarà, perciò, ma è; ossia, propriamente, è stato. Positivo, in conseguenza, diciamo l'uomo che nello speculare o nel fare si attiene non a quel che deve essere, e potrà anche non essere, ma a quel che è già, effetto del passato, che, in quanto tale, nessuno può disfare: terreno ben saldo, su cui si può camminare sicuri. Al pensiero, come Platone lo concepì, e come rimase poi sempre concepito, quale universale che non è lo stesso particolare delle singole cose, manca, non ogni realtà, ma questa realizzata, che è il positivo. Manca, noi sappiamo già, ed esso non può generarla; poiché l'idea se è irreali rispetto a quell'altra*

realtà, in se stessa intanto è realizzata. E l'individuo di cui si va in cerca è appunto il positivo. Questa è la posizione di Gentile. Ci sta dicendo che il positivo è sempre stato posto come qualcosa fuori dal pensiero, perché il pensiero è pensiero pensante, mentre ciò che è posto è qualcosa che è già pensato, è già attuato, è già lì. Come risolve questo problema. Ovviamente, dicendo che il positivo non è altro che l'Io penso. È questo che si pone: l'Io penso. Capitolo VII. L'individuo come Io. Paragrafo 2. L'intuizione dell'extrasoggettivo. Ma questa intuizione o sensazione, eliminando dal rapporto tra i due termini (soggetto e oggetto)... Soggetto sarebbe il soggetto pensante; l'oggetto, rispetto all'esempio che faceva prima, il pensato, il posto. /.../ tutto ciò che si può ritenere secondario e derivato dall'azione del soggetto, non può infine distruggere il rapporto stesso, per porre innanzi al soggetto un oggetto tutto puro, in quella extrasoggettività, che fantasticamente si può immaginare in origine gli compete. L'oggetto irrelativo al soggetto è un nonsenso. E non c'è quindi originarietà e immediatezza d'intuizione che possa svestire l'individuo della sua veramente immanente relazione al soggetto. Qui incomincia a porre la questione così come la intende lui, e cioè l'individuo è l'Io penso. È qualcosa, quindi, che necessariamente unisce in sé universale e particolare. Universale e particolare sono due momenti dello stesso individuo, ma non in quanto posto; più propriamente, è posto, ma è un porre sempre in atto, mai posto una volta per tutte, è qualcosa che si sta sempre ponendo. Paragrafo 7. L'universale come categoria. L'universale è il predicato con cui s'investe il soggetto del giudizio, termine della nostra conoscenza, in quella sintesi a priori che è ogni nostro atto conoscitivo. La stessa intuizione, secondo che abbiamo visto, non è intelligibile se non come rapporto necessario, che è sintesi a priori tra l'elemento ideale onde il soggetto illumina a sé il termine intuito, e questo termine stesso che è il soggetto del giudizio in cui si può esplicitare. Ebbene, il vero universale, o categoria, è appunto l'universale che può fare soltanto da predicato; l'individuo, quel soggetto che può fare soltanto da soggetto. Questo è il vero universale. Che cosa può fare soltanto da predicato? Lo dice qui: è appunto l'universale che può fare soltanto da predicato; l'individuo, quel soggetto che può fare soltanto da soggetto. Come dire che soggetto e predicato sono due momenti dello stesso. La categoria poi (secondo quanto dimostrò Kant) è funzione del soggetto del conoscere, lo stesso soggetto attuale; come l'individuo è il contenuto dell'intuizione per cui il soggetto del conoscere uscirebbe da sé. Ma è possibile fissare il soggetto del conoscere, la categoria, l'universalità? Fissare una categoria significa definirla, pensarla: ma la categoria pensata è la categoria fatta soggetto di un giudizio, e quindi non più predicato, non più atto del soggetto. Tant'è vero che prima di Kant nessuno aveva mai pensato a quelle categorie, che tutti usavano, e di cui tanti, anche dopo Kant, non riescono a rendersi conto chiaramente. E prendiamo pure la categoria nel suo significato primitivo, aristotelico, di predicato universalissimo, che, come tale, non può essere mai soggetto:... Ma è sempre qualcosa che si predica di qualche cosa. ...e sia l'universalissimo concetto dell'"essere". Può questo esser pensato, voglio dire semplicemente affisato (fissato) dal pensiero, nella sua posizione di universale che non funge da soggetto? Ma affisarlo significa dire a se stesso: l'essere è essere; affermarlo, sdoppiarlo internamente nell'essere soggetto e nell'essere predicato; rispetto al quale l'essere soggetto, che è quello che solo realmente si possa dir di affisare, non è punto universale, ma particolarissimo, e precisamente individuale: giacché, se ogni cosa è essere (universale comprendente sotto di sé tutte le cose), l'essere non è ogni cosa: esso è soltanto se stesso, distinguendosi assolutamente da ogni altro possibile oggetto del pensiero come l'unico Essere. E altrettanto si dica della sostanza, della causa, della relazione e di ogni altro qualsiasi oggetto, a cui si voglia conferire il valore di categoria. La categoria, per così dire, non bisogna guardarla in faccia: e sarà categoria. Se la guardo in faccia la determino, ne faccio un particolare. Ma se ci volgiamo ad essa e la mettiamo in luce, essa s'individua, si puntualizza, si pone come un quid unico, e ha bisogno essa stessa di ricevere lume da un predicato a cui deve esser riferita. Allora non è più categoria. Incomincia ad accorgersi che c'è un problema: se io individuo un qualche cosa, questo qualche cosa non è più un universale, ma diventa un particolare, qualcosa di determinato. Si accorge anche che questo universale non posso non considerarlo e, considerandolo, lo pongo come particolare. Paragrafo 8. Particolarità dell'universale. L'universale,

*in conclusione, ha tanto bisogno, davvero, come vogliono i nominalisti, di particolarizzarsi nell'individuo, che, quando quest'individuo non c'è, e si cerca, esso stesso si pone come individuo, se non altro, di fronte a se stesso. L'essere che è essere, come diceva prima, ma lo diceva già Hegel: A è A. questo sdoppiarsi non è altro che lo sdoppiarsi del linguaggio mentre si fa. ...facendo insieme da individuo e da universale. E la ricerca pertanto, con cui si crede di dover integrare l'universale come puro universale, è ricerca che tornerà, poiché l'universale come puro universale non si troverà. Il puro universale non si trova, se non come particolare, perché nel momento in cui lo considero diventa necessariamente un particolare. Così come il concreto: se lo definisco, lo penso, lo dico, ne faccio un astratto. Paragrafo 9. *La concretezza dell'universale e del particolare. E in conclusione, la ricerca del concetto dell'individuo è stata sempre orientata verso un'astrazione, movendo dall'altra astrazione dell'universale come idea da realizzare, o categoria da individuare. È stata una ricerca, la quale, trattando i due termini tra cui si muove il pensiero (individuo da assumere sotto la categoria, categoria che deve compenetrare l'individuo), non ha tenuto conto, niente meno, del pensiero stesso, a cui i due termini sono immanenti. Dall'universale che si può pensare ma non si pensa, e dall'individuo che si può intuire ma non si intuisce,...* Intuisco l'individuo ma lo intuisco attraverso un universale; quindi, lo intuisco ma in realtà non lo intuisco. ...bisogna tornare alla concretezza del pensiero in atto, unità di universale e di particolare, di concetto e di intuizione; e può darsi che il positivo scevro di contraddizioni sia per essere una volta raggiunto. Il positivo, cioè ciò che si pone, non è altro che l'integrazione di questi due elementi, perché, come abbiamo visto, non può darsi l'uno senza l'altro. È una questione alla quale Gentile sta girando attorno; ma lo stesso Hegel, quando parla dei sillogismi, pone la stessa questione; lo stesso Mendelson, il quale ci ha mostrato in modo precisissimo, da matematico qual è, che non è possibile la deduzione senza l'induzione: se io dico "se A allora B" devo garantire, per farne un teorema, per poter validare questa inferenza, devo garantire che da A sia possibile arrivare a B. Come lo garantisco? Attraverso l'induzione, attraverso l'idea che ci siano una serie di passaggi che sono in qualche modo legittimati; quindi, per potere provare la deduzione ho bisogno dell'induzione, ma l'induzione, con che cosa la provo se non con la deduzione, se non con questo sistema inferenziale che è inevitabile e inesorabile per trarre una qualunque conclusione. È un altro ancora per porre la questione dell'inafferrabilità, dell'impalpabilità del linguaggio di cui siamo fatti, e cioè del fatto che quando parliamo ci troviamo sempre a fare un'altra cosa da quella che si pensava di fare, sempre e comunque. Siamo al Capitolo VIII. *Il positivo come autoctisi. Autoctisi, autoporsi. Autòs, il da sé, e thesis, la posizione. Paragrafo 5. Il pensiero come concretezza dell'universale e dell'individuo. Ebbene, cerchiamo, dunque, nel pensiero concreto la positività che sfugge al pensiero astratto, sì dell'universale e sì dell'individuo.* Ci sta dicendo la positività sfugge tanto all'astratto dell'universale quanto all'astratto dell'individuo. Naturalmente, per giungere a intendere il pensiero concreto occorrerà fare quel passo dall'astratto al concreto. Il problema è: come lo faccio? Posso farlo? Questo è un problema enorme. Intanto, poniamo la prima domanda: come posso effettuare il passaggio dall'astratto al concreto? Come posso anche solo pensare che ci sia il concreto, dal momento che qualunque pensiero è messo in atto – questo ce lo ha detto Hegel molto bene - da sillogismi formali e non da un sillogismo compiuto? Quindi, di fatto, che cosa sto pensando? Il concreto? No, se lo sto pensando è astratto. E questo ci porta alla seconda domanda: posso pensarlo veramente il concreto o è una pura deduzione, una costruzione che io faccio, che immagino? Questo potrebbe essere un grosso problema. Vediamo come lo approccia qui Gentile. *L'astratto universale è quello a cui il pensiero pensa, ma non è il pensiero. L'astratto individuo è pure un termine del pensiero, che si vuol intuire, sentire, afferrare quasi d'un tratto, di sorpresa. Ma non è il pensiero né anch'esso: ed è perciò naturale che né l'universale si individui come dovrebbe, per essere reale; né l'individuo si universalizzi, come pure dovrebbe, per essere ideale, cioè vero reale (reale pel pensiero). Ma quando Cartesio volle essere certo della verità del sapere disse: cogito ergo sum.; cioè non guardò al cogitatum, che è astratto pensiero, ma piuttosto al cogitare stesso, atto dell'Io, centro da cui tutti i raggi del nostro**

mondo partono e a cui tutti tornano. Secondo Gentile Cartesio ha intuito la questione del pensiero pensante: io sono pensante, quindi, sono. Paragrafo 6. *La vera positività. Qui si ha la positività vera, che Platone cercava; la positività senza la quale ad Aristotele giustamente parve non si potesse serbar fede alle idee: la positività, che è realizzazione di quella realtà di cui l'idea è il principio, e che integra perciò dall'intrinseco l'idea stessa. Giacché, se l'idea è idea, o ragione della cosa, la cosa dev'essere prodotta dall'idea: il pensiero che è vero pensiero, deve generare l'essere di cui è pensiero. Questo è appunto il significato del cogito cartesiano: io – questa realtà che io sono, la più certa che io possa avere, e, abbandonata la quale, smarrirò ogni possibilità di accertarmi di una realtà qualsiasi; il solo punto fermo, al quale io possa legare il mondo che penso – quest'io sono in quanto penso: lo realizzo, pensando, con un pensiero che è il pensiero (l'esatto pensiero) di me. L'Io, infatti, come si vedrà meglio più innanzi, non è se non autocoscienza, non come coscienza che presuppone il Sé, suo oggetto, anzi come coscienza che lo pone. E già ognuno sa che la personalità, ogni determinata personalità, non si può pensare che si costituisca se non in virtù delle sue proprie forze, le quali si assommano nel pensiero.* Ne accennavamo, forse, la volta scorso: come so che quello che penso è vero? Perché lo sto pensando, e se lo sto pensando sono io che lo penso: questa è l'unica certezza che posso avere. Certezza che viene ovviamente dal linguaggio, perché è il linguaggio che mi consente di fare questa operazione; però, se questa è l'unica certezza che ho, allora la estendo non solo al mio pensare, al cogitans, ma anche al cogitatum, a ciò che sto pensando: la trasferisco, semplicemente, e il mio pensiero diventa necessariamente vero. Paragrafo 7. *Il pensiero sottratto all'intellettualismo. Il pensiero pertanto, che nella posizione intellettualistica alla maniera di Platone, si trova innanzi alle idee e non ha modo di passare al positivo dell'individuo, scopre l'individuo perché lo realizza tosto che si sottrae a quella posizione e pertanto non si trova più alla presenza delle idee, fuori delle idee, che egli ha costruite e proiettate innanzi a sé; ma si trova alla presenza di se medesimo, ossia di quel processo in cui le idee stesse sorgono e vivono, appena dall'astratto si rivolga al concreto.* Che cos'è questo passaggio, il volgersi dall'astratto al concreto? Non è altro che il chiedere conto all'astratto di mostrare di che cosa è fatto. Possiamo dirla così: dicevamo che non posso pensare a qualunque cosa se non astrattamente; ma questo pensiero astratto come si struttura, da dove arriva? Heidegger ha pensato al mondo, al tutto, e, in effetti, aveva ragione se il tutto è pensato come il linguaggio, come l'intero. Quindi, l'astratto da dove viene? Viene dal linguaggio, che è appunto l'intero, il tutto. E, allora, posso pensare il concreto? Sì e no. Posso pensarlo, ma pensandolo penso l'astratto; ma non posso non pensarlo, perché anche pensandolo l'astratto il concreto è già qui mentre lo penso. Sta qui la questione, l'*Aufhebung*, per darle un termine nobile, e cioè che pensando l'astratto – non posso non pensare astrattamente qualunque cosa; se penso, penso astrattamente – è necessario il concreto, è necessario il linguaggio, è necessario il tutto. Quindi, penso il concreto ma, per poterlo pensare, ho come condizione che esista il concreto. Paragrafo 8. *Universale e particolare nell'Io. Infatti io, che sono in quanto penso, non posso trascendere l'atto puntuale del pensare senza trascendere me stesso. Non si può escogitare maggiore unicità di questa. Non posso dirmi che non sto pensando mentre sto pensando; è come se cancellassi me stesso. Ma se nel mio pensare sta la mia unicità, il mio stesso pensare è la maggiore universalità che ci sia: perché questo pensiero onde penso me, è quel medesimo pensiero appunto onde penso tutto; e, – ciò che è più, e assai più esatto, – è quel pensiero onde penso me veramente, cioè sentendo di pensare ciò che assolutamente è vero, e perciò da pensare universalmente. Qui ci si ricollega a ciò che diceva precedentemente: ciò che io penso è pensato da tutti necessariamente vero, se sono sani di mente, ecc. L'atto del pensare, adunque, per cui sono, mi pone come individuo universalmente; come, in generale, pone universalmente ogni pensiero o, se si vuole, ogni verità.*

Intervento: ...

Adesso lei introduce un elemento differente, e cioè l'apprendere, che meriterebbe un discorso a sé. È un discorso che ci porta a un certo punto alla domanda: come imparo a parlare? Come accade che a un certo punto parlo e prima no?

Intervento: Per imitazione.

Questo fino a un certo punto. Non posso imitare un qualche cosa se non so se questo qualche cosa ha un significato, ha un senso. Per imitare occorre che io già sappia una serie di cose. Questo ha indotto molti a pensare che per potere imparare a parlare occorre già sapere parlare. È una conclusione a cui molti sono giunti, dalla quale è difficile uscire. Apprendere non è come l'apprendere un'altra lingua; se qualcuno mi dice che chiama il rosso "red" posso facilmente intendere indicando la cosa, ma questo perché entrambi siamo nel linguaggio, quindi, abbiamo già un sistema funzionante. Se questo sistema non è funzionante, uno può indicarmi tutto quello che vuole, non significherà niente. Perché significhi occorre che ci sia un concetto; perché ci sia il concetto occorre che ci sia il linguaggio; quindi, per imparare a parlare devo già essere nel linguaggio. Questa è la conclusione cui giungono molti. Lo stesso Heidegger, quando diceva che ciascuno nasce già nel linguaggio...

Intervento: ...

Una volta instaurato il linguaggio, è ovvio che è una continua mutazione ed evoluzione. Il problema si poneva rispetto al modo, al come, non soltanto come si impari a parlare, ma il modo in cui sia possibile imparare a parlare. Paragrafo 10. *Conciliazione del realismo e del nominalismo. Questo rigoroso nominalismo, che non lascia luogo né pure per nomi, fuori della concretezza individuale, e questo non meno rigoroso realismo, che non ammette nulla oltre l'universale, trovano ciascuno la propria verità nella verità dell'altro, sottraendosi perciò all'opposizione, in cui pei passato essi rimasero schierati l'un contro l'altro. Giacché oltre l'universale del pensiero non c'è l'individuo, essendo che l'universale stesso è il vero individuo; e fuori dell'individuo non c'è né anche il nome di un universale, poiché l'individuo stesso, nella sua genuina individualità, non può non essere, per lo meno, nominato, e investito di un predicato, e insomma della universalità del pensiero.* Se ci pensate bene, in effetti, la questione della disputa degli universali si può considerare una disputa vana nel complesso, perché tutto si può risolvere facilmente utilizzando un approccio semiotico alla questione, dicendo che il significante non può darsi senza significato, cioè, per essere un significante intanto deve essere qualche cosa, quindi, deve avere già un significato, è qualcosa, e, quindi, è già un rinvio. Al tempo stesso, il significato, per essere tale, deve essere detto, pensato, e, quindi, deve esserci un significante che lo dice, sennò non è niente. Ecco perché non c'è l'uno senza l'altro. Cosa cui arriva qui Gentile dicendoci che non c'è individuo senza universale. Non c'è significante senza significato e non può darsi nessun significato senza significante. Che è un modo più semplice di come la ponevano Roscellino e Guglielmo di Champeaux. Paragrafo 11. *Vanità degli universali-nomi. Ma il nome, ogni volta che suona sulle nostre labbra, è un nome nuovo, rispondente a un atto che, per definizione, come atto spirituale, non ha passato: e fuso nell'unità dell'atto spirituale a cui appartiene, nulla ha di comune con tutte le altre voci materialmente identiche, usate altre volte a designare oggetti simili della nostra esperienza.* Qui sta ponendo una questione posta poi tanto dalla semiotica quanto dalla psicoanalisi. Lo stesso Freud diceva a modo suo che, una volta che interviene un elemento, questo viene inserito in un racconto che non è lo stesso racconto, la stessa narrazione con cui era stato inserito la volta precedente. *La regola non comprende sotto di sé, quasi genere che abbracci una serie indefinita d'individui, una molteplicità di casi: poiché la regola astratta dai casi è una regola sempre inapplicabile, per definizione: e la vera regola è quella che investe a volta a volta singolarmente il caso, facendo tutt'uno con esso. Onde l'estetica moderna sa che ogni opera d'arte ha la sua poetica propria, e che ogni parola ha la sua grammatica. Così la legge, e così ogni universale, empirico o speculativo che sia, non si distacca mai dal fatto, dall'individuo: anzi vi aderisce e vi si immedesima, se noi non consideriamo l'una o l'altro in astratto, ma in quel che l'un e l'altro significano allo spirito ogni qual volta effettivamente si pensano:...* Come dire che non esiste un atto di parola che sia isolabile dal discorso, dal linguaggio. ...*giacché essi non sono allora se non la trasparenza logica, la pensabilità dei fatti e degli individui, altrimenti evanescenti di là dai limiti estremi dell'orizzonte logico.* La questione della disputa degli universali è

una questione che permane in qualche modo ancora oggi. Se si tengono separati la realtà dal pensiero allora sorgono questi problemi: è la realtà che costituisce l'elemento su cui si forma, si foggia il pensiero, o è il pensiero che costruisce la realtà? Entrambe le cose, ci sta dicendo Gentile, perché l'una non può darsi senza l'altra, non può esserci l'individuo senza l'universale, non c'è l'essere senza il non-essere, che è il suo significato, per tornare a Hegel. Paragrafo 15. *L'individuo e la molteplicità della natura. Vero è che con ciò non abbiamo ancora soddisfatto tutte le esigenze, per cui sorse nella storia della filosofia il concetto dell'individuo come natura. ... Soltanto gli Eleati unizzarono, secondo l'energica frase aristotelica. Ma dal monismo oggettivo di Parmenide procede lo scetticismo agnostico di Gorgia, il quale, traendo al suo estremo rigore il pensiero di Parmenide circa l'identità del pensare con l'essere, negò la possibilità di quella opposizione del primo al secondo, che è un momento indispensabile al concetto del conoscere, e negò quindi la possibilità del conoscere. Conoscere è distinguere; e quindi, non affisarsi in un termine unico, ma in più termini.* Anche qui rileva la necessità del molteplice. Dice che non esiste una molteplicità pura che non sia anche unità. Perché lo dice? Paragrafo 18. *Impensabilità di una molteplicità pura. Ancora: data pure questa molteplicità, come la fantastica l'atomista, a che gli servirebbe essa? Gli atomi, come le idee, sono escogitati quale principio del reale: in cui c'è la unità, ma c'è anche la molteplicità (dove l'inservibilità delle idee, messa in chiaro da Aristotele); c'è la molteplicità, ma c'è anche l'unità, il rapporto, l'urto degli atomi, l'aggregazione della materia, ecc. Ma posti i semplici assolutamente irrelativi, l'urto è impossibile, perché esso è relazione, per quanto estrinseca; e posto l'urto, finisce la irrelatività, la semplicità e la molteplicità. Difficoltà non nuove, poiché più o meno chiaramente, più o meno energicamente, sono state sempre sollevate contro l'atomismo, e, mutatis mutandis, contro ogni pluralismo. Ma esse non hanno impedito che da tutti i filosofi, anche avversari del pluralismo, il mondo fosse rappresentato nello spazio e nel tempo, e che ogni individuo positivo fosse pensato come determinato hic et nunc: esistente in quanto esiste nello spazio e nel tempo. Perciò converrà pur dire dello spazio e del tempo. Che è ciò di cui ci occuperemo mercoledì prossimo, questa idea che comunque l'individuo sia un punto determinato nello spazio e nel tempo. Si chiederà ovviamente se è possibile una cosa del genere, e se sì a quali condizioni.*

30 settembre 2020

Ciò di cui parleremo questa sera è una questione complessa. Una delle più difficili, non soltanto nel pensiero di Gentile, ma nel pensiero in generale. È la questione della simultaneità. Abbiamo già incontrata la simultaneità in varie occasioni, ma si tratta adesso di precisare un po' di più la questione, che abbiamo già incontrata in molti passi di Hegel e in modo particolare quando parla dei sillogismi. Il sillogismo compiuto è la simultaneità delle tre forme di sillogismi (deduzione, induzione e analogia). Questione poi ripresa in modo molto preciso da Mendelson quando parla del teorema di deduzione. La simultaneità è l'impossibilità che qualche cosa esista senza che ne esista un'altra; è la necessità di una qualunque cosa di avere il suo opposto per potere essere, per potere stabilirsi, per potere affermarsi. Anche qui dove Gentile parla dello spazio fa un discorso che ci riconduce immediatamente alla questione della simultaneità. Lui intende lo spazio come una molteplicità: se si parla di molteplicità si parla di spazio, molteplicità di oggetti, in definitiva, di punti. Un punto, dice Gentile, è individuato dall'intersezione di due rette, le rette cartesiane. Un punto non è chiaramente definibile e, infatti, è indefinito, non ha forma, figura, ecc., è una costruzione, non esiste in natura. Come dire che il concetto, che ciascuno ha o può avere, di spazio è determinato da una serie di punti che, in realtà, non esistono in quanto tali, ma sono costruzioni. Il che ci induce a pensare che lo stesso spazio di per sé non esista, ma sia una costruzione. Dicevo prima che il punto è determinato dall'intersezione di due rette, ma la retta a sua volta viene per lo più definita come una successione di punti che vanno nella stessa direzione; ma ciascuno di questi punti è determinato dall'intersezione di rette; cioè, la retta si definisce con il punto e il

punto si definisce con la retta. Che è esattamente ciò che accadeva con il teorema di deduzione rispetto all'induzione: l'uno si definisce rispetto all'altro, non può essere definito da sé, ma necessita dell'altro, come già vedevamo in Hegel: l'in sé non può definirsi se non attraverso il per sé che ritorna sull'in sé; l'essere non può definirsi se non attraverso il non-essere, in quanto eliminato, è il non-essere che determina che cos'è l'essere, cioè, l'essere è non non-essere. A questo punto la questione della simultaneità ci mostra, con estrema precisione, il funzionamento del linguaggio, cioè che cosa accade mentre si parla. Ciò che accade è un qualcosa di notevole, dal momento che tutto ciò che si dice di per sé vale unicamente come rinvio ad altro. Questa è la sua costituzione, diciamola così: di essere, di valere in quanto rinvio ad altro, e questo per un rinvio ad altro ancora. Quindi, che cosa vale per sé? Nulla, evidentemente, ma ciascuna cosa vale sempre per l'altra, nel senso che trova nell'altra la sua determinazione. Ma torniamo a Gentile. Dicevo prima dello spazio, della molteplicità; da dove arriva questa idea? Viene dalla chiacchiera, indubbiamente; è la chiacchiera che costruisce la possibilità di pensare il tempo, lo spazio, il punto, la retta e tutti gli accidenti annessi e connessi, cioè, il mito, vale a dire, una qualunque costruzione fantastica prodotta al fine di avere il controllo sul trascendente, cioè, su ciò che sfugge. Che cosa sfugge? È ovvio che se una qualunque cosa vale unicamente in quanto rinvio ad altro, mi sfugge quella cosa, perché non posso intenderla, quindi, possederla, dominarla, se non la sposto immediatamente su un'altra, perché se non la sposto la prima non è niente. La costruzione fantastica è questa: la possibilità di pensare di potere controllare ciò che sfugge, ciò che inevitabilmente sfugge mentre si parla. La volontà di potenza si impianta lì, nel momento in cui, di fatto, parlando mi trovo preso in questo rinvio continuo e, quindi, mi sfugge la cosa. Da sempre gli umani, prima attraverso i miti e prima ancora non si sa, hanno tentato di controllare, di arginare, di fermare, senza riuscirci. Anche l'idea della religione, di un dio, per avere un controllo sul trascendente, su ciò che sfugge. Qualcuno potrebbe chiedersi perché voler avere un controllo su ciò che sfugge. È una domanda legittima. Per potere avere la possibilità – questa è l'idea – di potere continuare a parlare, di potere continuare a costruire sequenze. Se non ho il controllo su ciò che sto affermando, cioè, se ciò che affermo non è così come io lo sto affermando, allora non posso affermare; non potendo affermare, non ho quell'elemento da cui partire per la sequenza successiva. Sarebbe come trovarsi in balia del nulla, che di per sé non sarebbe un problema se non fosse che impedisce di proseguire. Ora, siccome non c'è la possibilità di fermare il linguaggio, allora tutto questo viene messo in atto, potremmo dire automaticamente dal funzionamento stesso del linguaggio, che produce ciascuna volta, affermando qualcosa, il suo contrario. Come dicevamo, è l'autocitisi, la produzione: dicendo una cosa ne produco un'altra, che non c'era prima; ma che si produce necessariamente nel momento in cui pongo la prima; si produce in quanto è ciò che la prima è necessariamente, cioè la negazione della sua contraria. Questo è ciò che da una parte gli umani tentano di arginare, ma dall'altra è esattamente ciò che è la vita, è ciò che consente loro di esistere, di vivere. È come se ogni sforzo fosse indirizzato alla morte, in un certo senso, cioè all'arresto del linguaggio, di questa infinita deriva, che comporterebbe appunto la morte, cioè, la cessazione del linguaggio, del pensiero e, quindi, di ogni esistere. È questa autocitisi, questa autoproduzione, la simultaneità. Gentile ha avuto la intuizione di porre la questione in modo straordinariamente interessante. Pensate al sillogismo, così come ne parla Hegel: la deduzione prevede l'induzione, ma l'induzione non c'è già, viene prodotta dalla deduzione; così come l'analogia: non c'è già, è qualcosa che si produce nel momento in cui la deduzione si mette in atto. Se pensate alla dimostrazione che fa Mendelson, lì la cosa è ancora più evidente: non posso affermare, stabilire la deduzione senza compiere questa altra operazione – che devo compiere altrimenti la deduzione è nulla – ma l'induzione non c'è prima, è posta nell'atto, ed ecco l'attualismo e la simultaneità. La deduzione non può farsi, non può stabilirsi senza l'induzione: sono simultanee, non c'è l'una senza l'altra, tolgo l'una e tolgo anche l'altra. Il passo che ha fatto Gentile rispetto al pensiero filosofico è stato quello di intendere tutto ciò, e cioè la deduzione e

l'induzione non esistono prima, ma vengono prodotte nel momento in cui qualcosa si dice. Il che comporta appunto la simultaneità, che può cogliersi bene anche rispetto al tempo, così come comunemente viene inteso, e cioè come tempo lineare, come una successione di eventi o di stati. Se penso al passato lo sto pensando adesso, non posso mettermi al posto di com'ero il mese scorso, non ci sono più lì, sono qui adesso. Quindi, il passato è una costruzione; per citare Borges, è un animale fantastico. Potremmo anche dire, se volessimo, che non è mai esistito; così anche il futuro, e il presente? Il presente, nel momento in cui lo penso, è già passato, per cui, se vogliamo dirla tutta, è assente, non c'è mai, c'è soltanto come passato. Quindi, che cosa rimane nell'atto? Se io tolgo il passato, il presente e il futuro, non mi rimane che l'eterno, ma l'eterno nell'accezione di Severino e non nella accezione di un infinito perdurare del presente, ma come una cancellazione del tempo linearmente inteso. Il tempo inteso in questo modo, e cioè linearmente, è una costruzione fantastica, che ovviamente non esiste in natura. Ma se pensiamo all'atto, ecco che allora l'atto è eterno, ma in questa accezione, e cioè non sottostà a questa costruzione fantastica che è il tempo nell'accezione che indicavo prima.

Intervento: ...

È esattamente il discorso che facevamo rispetto al concreto e all'astratto. Anche dicendo che non c'è il tempo linearmente inteso, io sto utilizzando un concetto di tempo linearmente inteso, cioè sto pensando astrattamente il tempo, sto, per dirla con Hegel, utilizzando dei sillogismi formali. Il tempo linearmente inteso non può togliersi, nel senso che se io penso il tempo, anche pensandolo come eterno, lo penso astrattamente; pensandolo astrattamente, lo pongo fuori dal concreto, anche se il concreto è necessario per poterlo pensare. Pensandolo fuori dal concreto, lo pongo come un tempo lineare, come una successione di stati. Qui ci troviamo sempre di fronte a questo "problema" – tra virgolette nel senso che non è un impiccio, ma qualcosa da pensare – del linguaggio. È come se per potere pensare il linguaggio dovessi cancellarlo per poterlo utilizzare. Naturalmente, lo posso cancellare, ma posso fare questo perché c'è. Cosa intendo con cancellarlo? Fare come se il linguaggio non fosse quello che si mostra essere, cioè come un concreto, come un tutto, ma devo astrarne delle parti. Solo in questo modo posso parlare del linguaggio, che deve esserci ovviamente perché io possa parlarne. Ecco il problema del linguaggio: per potere dirsi, per potere mettersi in atto, necessita tanto del concreto quanto dell'astratto. Non posso parlare del linguaggio se non astraendo, ma non posso astrarre nulla se non sono nel concreto, se non sono nel linguaggio. Da qui l'interrogazione di Gentile; prima sullo spazio e il tempo, con i problemi che questo comporta, paradossi che lui rileva, anche se sono paradossi fino a un certo punto. Per esempio, lo spazio è un molteplice, ma essendo "il" molteplice è uno, non sono tanti molteplici, quindi, c'è l'unità; quindi, lo spazio è il molteplice ma è anche uno. Se voglio prendere lo spazio come una molteplicità di individui, allora questa molteplicità è fatta dell'individuo. Sono questioni marginali rispetto alla questione centrale, che è quella della simultaneità, che, torno a dirvi, è forse la cosa più difficile da pensare, perché non posso che pensarla astrattamente. Quindi, per potere pensare questa simultaneità, devo astrarla dal concreto; ma fuori dal concreto non c'è nessuna simultaneità, e quindi di che cosa sto parlando? È il problema che ciascuno incontra parlando, è la domanda che ciascuno potrebbe farsi parlando, e cioè: di che cosa sto parlando? Rispondere a questa domanda potrebbe essere arduo, perché di fatto alla domanda "di che cosa sto parlando?" posso soltanto rispondere che sto parlando di altro, e questo altro a sua volta ha il suo altro, che immediatamente compare appena lo astraggo, cioè appena voglio parlarne. Questo rende conto della complessità, della difficoltà del linguaggio e anche della difficoltà di parlare e, quindi, della necessità, in un certo senso, che gli umani hanno sempre rilevato – probabilmente da quando hanno incominciato ad accorgersi che parlavano – di dominare, di controllare il trascendente, cioè ciò che non si riesce a gestire. Il trascendente, vale a dire, ciò che non è qui, perché non posso parlare, non posso controllarlo, ma pur tuttavia è qui perché se non ci fosse non ci sarebbe neanche questa cosa di cui sto cercando di parlare, di controllare. Qui si pone una

questione complessa per quanto riguarda il pensiero di Gentile, a cui avevo già accennato, e cioè: come posso parlare del concreto se non lo posso pensare? Quando parlo del concreto, di che cosa sto parlando? Di fatto, dell'astratto, di qualcosa che è astratto. Ma, ecco la simultaneità, questo astratto non potrebbe esistere se non ci fosse il concreto, cioè se non ci fosse il tutto, l'intero, il linguaggio. La simultaneità non è gestibile, non è dominabile in alcun modo, né è possibile arrestarla. Come dicevo prima, il tentativo degli umani di fermarla, di gestirla, porta alla morte necessariamente. La morte è la cancellazione del linguaggio, sempre se questo fosse possibile, ma visto che siamo qui da milioni di anni, così dicono, evidentemente questa operazione ha qualche difficoltà nel compiersi. Ed è per questo che Gentile dopo lo spazio e il tempo, che vi ho raccontato, parla dell'immortalità. Immortalità da intendere in una certa accezione, non è l'immortalità di cui parla la religione, anche se a modo suo, come direbbe anche Hegel, la religione ha intuito qualcosa. Immortale è l'atto puro, ed è immortale in quanto fuori dal tempo, fuori dal tempo in quanto successione lineare di stati: prima c'è questo, poi quest'altro, poi quest'altro ancora, ecc. No, se c'è la simultaneità, allora non c'è prima una cosa e dopo un'altra. C'è una questione che lui affronta, quella del limite dello spazio. Lo spazio in quanto tale si oppone come opposto dello spirito. Lo spirito è uno e lo spazio, come abbiamo visto, è il molteplice – vedete che ricalca la dialettica hegeliana, l'in sé e il per sé –; lo spazio, quindi, è limitato, ma limitato come, se tutto questo avviene nell'atto? Questa limitazione avviene chiaramente nell'atto, ma questa limitazione non è e non può essere definitiva, perché l'atto successivo porrà un nuovo limite a questo spazio, e l'atto successivo ancora porrà un altro limite ancora. Quindi, questo limite c'è ogni volta ma è indefinito, cioè è un limite che si sposta continuamente, vale a dire, ogni atto è un atto di creazione, di autocritica, di autocreazione. Capitolo X. *L'immortalità*. Paragrafo 3. *L'infinito dello spirito come negatività del limite spaziale. Lo spazio pertanto è finito, senza essere un certo finito. E questa negatività d'ogni suo limite determinato con la conseguente impossibilità d'assegnargli un limite assoluto, costituisce la sua indefinitzza. Non c'è un limite assoluto, questo limite viene spostato continuamente, perché è l'atto che produce questo limite. Questo è fondamentale da intendere in Gentile: è l'atto che produce il limite, è l'atto che produce la deduzione, l'induzione, che produce il sillogismo; non c'è prima, perché non c'è un prima e un dopo. Poco più avanti. Non c'è dunque spazio senza limite; ma non c'è limite che non sia negato; e chi nega sempre, né può riconoscere il limite, è lo spirito, che lo pone per toglierlo, e celebrare in tal modo la propria infinità assoluta. È lo spirito che pone questo limite, lo pone per toglierlo, per toglierlo con l'atto successivo, dove ci sarà un altro limite. La quale, per altro, non importa astensione da ogni limitazione (perché la limitazione, che è la stessa sua moltiplicazione nella spazialità, è la sua stessa vita), ma soltanto trascendere ogni limite, e quindi non arrestarsi mai a nessun limite assegnabile, per quanto remoto. L'infinità insomma è l'esclusione di ogni limite; esclusione, che coincide con l'immanente assegnazione del limite all'oggetto nella sua immediata positività. Nel momento in cui pongo il limite, questo limite viene negato, perché è l'atto che lo pone; dà a questo limite un'esistenza che è presente solo in quanto è nell'atto, non esiste fuori dell'atto. E la vertigine della violenta sottrazione d'ogni limite non pure all'infinito ma allo stesso indefinito, come avviene nel già ricordato idillio leopardiano dell'Infinito, non conduce alla celebrazione, anzi all'annientamento dello spirito, espresso dal poeta dove dice che in quegli interminati spazi e sovrumani silenzi per poco il cor non si spaura, e che tra l'immensità s'annega il pensiero. Paragrafo 6. Il significato dell'immortalità. L'Io è anche, e prima di tutto, unità, per cui tutti i coesistenti dello spazio si abbracciano d'un solo sguardo nel soggetto, e tutti i successivi del tempo sono i compresenti in un presente che nega il tempo. È chiaro che lui usa questi termini, non ne ha altri a disposizione; deve usare il termine presente, anche se lo usa con delle accortezze dicendo, quando se ne ricorda, che intende presente ma come fuori del tempo. L'Io domina lo spazio e il tempo;... L'Io è l'Io pensante, l'atto. Se volessimo tornare a Hegel, sarebbe il sillogismo compiuto. ...e si oppone alla natura, unificandola in sé e trascorrendo da un termine all'altro di essa, nello spazio e nel tempo, anzi spingendosi di là da ogni*

termine. *Lo spirito perciò non può schierarsi in mezzo al molteplice, senza pur intravedere che gli sovrasta e lo domina e ne trionfa, sottraendosi alla sua legge. L'Io, l'Io pensante, l'autocoscienza per Hegel, si oppone al tempo, è fuori del tempo, perché è lui che lo crea, non preesiste all'atto. Lo intravede subito che s'accorge (accorgimento essenziale ad esso e originario) del valore del suo porre l'oggetto e contrapporvisi, ossia del valore d'ogni propria affermazione, intelligibile come tale senza la discriminazione del vero e del falso. Né il vero è relativo come ogni elemento della molteplicità, in cui ci sono tanti elementi: il vero è uno, assoluto (nella sua stessa relatività, non potendo essere se non quel che è). Talché un elemento del molteplice ne ha accanto a sé altri; e il vero, se è vero, è solo. È chiaro che con vero intende l'atto puro. Questa verità non può essere per ciò soggetta alla spazialità e temporalità delle cose naturali: le trascende, pur essendo quel che deve pensarsi di esse; e si pone come eterna. L'eternità del vero importa l'eternità del pensiero in cui il vero si manifesta: dal quale la speculazione potrà in seguito distaccarlo, ma in quanto ve lo trovi. Potrà astrarlo, ma potrà farlo perché c'è. Sicché la stessa trascendenza dell'eterno, come risultato (ché non può esser altro) d'una induzione speculativa, presuppone una certa presenza dell'eterno nello spirito, e una certa identità dei due termini. E questa sarà la ragione per cui, fatto trascendente il vero, bisognerà pur fare trascendente lo spirito, con la vita oltremondana, se non premondana, dell'anima. Ma sentire in sé la verità, non può esser altro che sentire in sé l'eterno, o sentirsi partecipi dell'eterno, o comunque altrimenti si voglia dire. Ogni atto, potremmo dire ogni atto di parola, è in sé eterno. Eterno in questa accezione, ovviamente, perché non è soggetto al tempo, perché è l'atto che produce il tempo. Autoctisi: questo è il concetto fondamentale di Gentile. L'atto non è sottoposto al tempo perché è lui che lo produce, e lo produce come simultaneità. Paragrafo 7. *Assoluto valore dell'atto spirituale. L'immortalità dell'anima non ha originariamente e sostanzialmente altro significato. E tutti i motivi a cui s'è appoggiata ogni fede nell'immortalità (tralasciando le ragioni, con cui si è voluta dimostrare la razionalità, proporzionate troppo spesso a concezioni filosofiche inadeguate a questa essenziale affermazione, immanente allo stesso atto dell'Io, che noi ci siamo indugiati a dichiarare) si risolvono nell'affermazione dell'assolutezza del valore di tutte le affermazioni dello spirito.* Sta dicendo che ogni affermazione dello spirito, quindi del pensiero, dell'atto di parola, è assoluta. Assoluta in che senso? Si potrebbe dire che non è assoluta, ma relativa ad altre cose. Sì, certo, ma è assoluta nel senso che si sta ponendo lì, in quel momento, non c'era prima e non ci sarà dopo. Come dire che ciascuna volta in cui qualche cosa si dice è come se stesse avvenendo tutto lì, in quel momento: è in gioco tutto. È per questo che ciò che si afferma ha quel valore; come ci chiedevamo forse l'altra volta, da dove arriva questa idea che ciò che affermo abbia tutto questo valore, che sia necessariamente vero, ecc. Lo dice qui alla fine del Paragrafo 8. *Religione e immortalità. Ed è quindi il concetto della propria immortalità, o dell'assoluto valore della propria affermazione, che genera quel concetto di Dio, a cui si connette il concetto di un'anima immortale: ovvero il concetto di un Dio vero e proprio, che è essere eterno.* Ma quel Dio che sono io. Questo era già presente in Hegel: tutto ciò che gli umani attribuiscono a Dio occorre che se lo riprendano, perché appartiene a loro. Paragrafo 11. *L'immortalità come attributo dello spirito. Cercare che cosa era al principio della natura e che cosa sarà alla fine è proporsi un problema privo di senso: perché la natura è concepibile soltanto come una data natura (questa natura), chiusa entro certi limiti di tempo, assegnabili soltanto in quanto non sono assoluti, e lo spirito li supera nell'atto stesso di porli. Ma questa indefinitezza della natura, a sua volta, non sarebbe intelligibile se non fosse effetto della infinità dello spirito, che pone tutti i limiti di tempo superandoli, e quindi accogliendo in sé e risolvendo nella propria immanente unità ogni molteplicità temporale.* Sta dicendo che l'andare a cercare com'era prima o come sarà dopo è un tentativo privo di senso, perché in ogni caso ciò che era prima non esiste più e non è più possibile recuperarlo, per lo stesso motivo per cui il pensiero pensato non è il pensiero pensante: il pensiero pensante è altro rispetto al pensiero pensato, ciascun pensiero è pensiero pensante, anche se per pensarlo dobbiamo porlo come pensiero pensato. Paragrafo 12. *La personalità immortale. La sola immortalità, dunque, alla quale si possa pensare, e alla quale effettivamente si è sempre pensato,**

affermando l'immortalità dello spirito, è l'immortalità dell'Io trascendentale; non quella, in cui si è fantasticamente irretita la mitica interpretazione filosofica di quest'immanente affermazione dello spirito, l'immortalità dell'individuo empirico; onde nel regno dell'immortalità si viene a proiettare la molteplicità, e per conseguenza la spazialità e temporalità della natura. Dice che questa è l'unica immortalità, quella dell'Io penso, quella dell'atto puro. Paragrafo 15. L'immortalità non è un privilegio. Niente si ricorda e tutto si ricorda; niente è immortale, se la immortalità si vuol riconoscere dal segno dell'empirico ricordo; e tutto è immortale, se il ricordo, onde il reale si perpetua e vince il tempo, s'intende come soltanto si può intendere a rigore. Già lo abbiamo visto: la memoria, come conservazione del passato mummificato e sottratto alla mente lungo la serie stessa degli elementi del tempo, è un mito. Uno dei tanti miti che gli umani hanno e che continuano a costruire. Niente si ricorda in questo senso, niente sta o si ripete dopo essere stato, e tutta la realtà inesorabilmente investe, per definizione, l'innumerabilis annorum series et fuga temporum, di cui parla il poeta. Ciò che si sottrae alla dea Libitina, e sta, monumento più duraturo del bronzo, è il carme nella fantasia del poeta, nell'atto della creazione, col suo eterno valore, onde risorgerà sempre nell'umana fantasia, non perché sia sempre quella poesia, anzi perché è sempre una poesia sempre nuova, reale nell'atto del suo ravvivarsi, in modo che sarà sempre nuovo, perché sempre unico. La poesia d'Orazio, quale noi possiamo collocarla in un punto della serie degli anni, è travolta dalla fuga del tempo; e Orazio, come uomo che nacque e morì, è ben morto; e il suo monumento sorge in noi, in un Noi che, in quanto noi, soggetto e atto immanente, non è diverso da quello di Orazio. Giacché Orazio, oltre che oggetto tra gli altri molteplici compresenti nella storia che noi sappiamo, quando lo leggiamo, ci si presenta come non altra cosa da noi, ma nostro fratello e padre, anzi il nostro Noi stesso, nella sua interiore trasparenza, nell'identità di sé con sé. Onde ciò che è reale nel ricordo, non viene a noi dal passato, ma si crea nell'eternità del nostro presente, dietro al quale non c'è passato, come innanzi ad esso non c'è futuro. Questo è il concetto fondamentale in Gentile. Per Gentile ogni cosa si produce nell'atto, non c'è nulla fuori dell'atto; è l'atto che crea il passato, il presente, il futuro, crea, come lui giustamente li chiama, i nostri miti, che sono sì utilissimi per orientarci nel mondo in cui viviamo, ma non hanno nessuna validità al di fuori di essere quegli strumenti per orientarsi, come dicevo prima. La cosa fondamentale è che tutti questi miti sono creati nell'atto – tenendo sempre conto che quando parliamo di atto parliamo di atto di parola – e solo lì, nell'atto di parola, possono esistere. Tutto ciò che è passato, lo ha detto molto bene, non può che essere presente qui e adesso, perché ciò che credo di ricordare è un altro mito o, come direbbe Borges, un animale fantastico, non c'è. Non c'è perché non determino in nessun modo il passato, il presente e il futuro, e questo non potere determinarli in nessun modo è la conseguenza di argomentazioni costruite con sillogismi formali. Tutto ciò che passa, non può neppure rappresentarsi empiricamente se come confluyente, compresentemente al futuro, nell'attualità del presente: il quale, inteso in maniera speculativa, non è un presente in bilico tra due termini opposti, ma l'eterno, negazione di ogni tempo. L'eterno è tale in quanto nega il tempo, così come è comunemente inteso, e cioè come successione di stati, che, come abbiamo visto, propriamente non c'è, è un mito. Passato, futuro, non ci sono. Anche il presente. Come dicevo all'inizio, il presente è assente; quando lo evoco è già assente, non c'è già più, è un'altra cosa, un altro presente perché preso in un altro atto. La questione dell'eterno è stata poi ripresa da Severino, viene da qui, naturalmente. Eterno, non come un infinito perdurare del presente, che non esiste, ma come l'impossibilità del tempo: se tolgo il passato, il presente e il futuro, mi resta l'eterno. Paragrafo 17. L'individuo immortale. L'individuo, dunque, è mortale o immortale? L'individuo aristotelico, che è pur quello del pensare comune, è mortale; e cioè la sua immortalità è la sua mortalità, perché la sua realtà è nello spirito immortale. La mortalità è una costruzione dello spirito immortale – spirito immortale in quanto eterno, in quanto non soggetto al tempo. Ma come immortale è l'individuo come atto spirituale, che è individuo individuandosi. Nell'atto, come puro atto, fuori del quale nulla c'è che non sia astrazione, è dunque il regno dell'immortalità. Qui ha colto la questione dell'atto come atto puro, che è il concreto, fuori del

quale non c'è nulla che non sia astrazione. Il fatto è che è solo con l'astrazione che possiamo avere a che fare, ma, torno a dire un'altra volta, possiamo avere a che fare con l'astrazione perché esiste il concreto, perché siamo nel linguaggio, sennò non astraggo assolutamente niente, da che cosa astraggo? *Se l'uomo non fosse questo atto, e non si sentisse, per quanto oscuramente, in questo suo essere che è immortale, egli non potrebbe vivere, perché incorrerebbe in quell'assoluto scetticismo pratico, il quale non sarebbe un semplice tentativo di non pensare, – com'è stato sempre lo scetticismo teorico o astratto, che s'è fatto tante volte strada nei petti umani, – ma l'arresto effettivo del pensare; del pensare, con cui non si può percepire se non il vero nel mondo dell'eterno.* Qui dice una cosa importante. Dice che in qualche modo l'uomo avverte l'immortalità, cioè avverte questa simultaneità, questa compresenza e coesistenza degli elementi, perché se così non fosse si arresterebbe il linguaggio. È ciò che dicevo all'inizio: gli umani fanno di tutto per dominare il linguaggio, senza rendersi conto che, dominandolo, muoiono, è la loro morte. Quindi, lo scetticismo, che, dice, non sarebbe soltanto un modo per non pensare, è qualcosa di più, cioè, comporta l'arresto effettivo del pensare – io aggiungerei: l'arresto definitivo della possibilità di pensare, se l'uomo non si sentisse, per quanto oscuramente, in questo suo essere che è immortale, in questo atto che è ogni volta un atto che crea il mondo, l'autocritica, lo crea letteralmente. Da qui l'immenso valore che ciascuno dà al proprio atto di parola, estendendolo poi inopinatamente a cose che non hanno più nulla a che fare con quello, ma rende conto del motivo per cui per ciascuno la sua parola, il suo atto di parola, è l'eterno, l'universale, e deve essere così per tutti, perché è l'assoluto. E lo è, ma non nel modo in cui lo si pensa generalmente, lo è in quanto effettivamente quell'atto ha creato ciò che intende fare o intende dire, lo ha creato, lo ha prodotto in quel momento. Questo non ha nulla a che fare con la cosiddetta fantasia di onnipotenza, che è l'idea di poter avere il controllo sul linguaggio, di poterlo dominare, anziché accorgersi di essere linguaggio, di essere quell'atto puro; puro non nel senso che è senza macchia e senza peccato, ma puro nel senso che non è condizionato da alcunché, come il linguaggio non è condizionato da altro, ché questo altro sarebbe fuori dal linguaggio. Sono questioni che Gentile sta ponendo in modo radicale, perché il problema che pone, quello della simultaneità, spazio, tempo, è il problema centrale del linguaggio. Non c'è nessuna possibilità di dominare, di gestire il linguaggio per via della simultaneità: ciascuna cosa avviene simultaneamente con ciò che è la sua condizione, e cioè il suo opposto, che deve essere presente perché quell'elemento sia quello che è.

7 ottobre 2020

Capitolo XI. *Causalità, meccanismo e contingenza. Attraverso la dottrina del tempo e dello spazio siamo ritornati da capo al nostro concetto dell'unità infinita e immoltiplicabile dello spirito. Il positivo dell'individuo si pone bensì nella molteplicità spaziale, che è anche temporale; ma senza spezzare mai l'unità dello spirito, né poterla mai trascendere. Così dal seno dello spazio abbiamo veduto risorgere lo spirito infinito, e dal seno del tempo lo spirito immortale. C'è qualcosa che è impossibile trascendere: è il linguaggio, ovviamente; non c'è la possibilità di uscirne. Si fa poi un'obiezione e dice: *E sia, si potrà tuttavia opporre: avete detto che il passato del tempo e la natura spaziale sono annullati nell'unità dell'atto spirituale; ma avete pur detto che il passato confluisce nel presente. Questo adunque è condizionato dal passato, senza il quale pertanto non potrà concepirsi.* Questo gli fornisce l'occasione per incominciare una riflessione intorno alla condizione. Paragrafo 2. *Condizione necessaria, e condizione necessaria e sufficiente. La condizione si può intendere in due modi assai diversi: e cioè, come semplicemente necessaria, o come necessaria e sufficiente. La condizione necessaria di un reale (metafisicamente ed empiricamente considerato) è un altro reale, la cui realizzazione rende possibile la realizzazione del primo. La condizione necessaria e sufficiente è un altro reale, la cui realizzazione rende necessaria e immancabile la realizzazione del primo. Nel primo caso il condizionato non si può pensare, senza pensare insieme la sua condizione, ma la condizione si può pensare senza il**

condizionato; nel secondo caso c'è una relazione assoluta tra condizione e condizionato, e nessuno dei due si può pensare senza l'altro. È la questione che la logica ha da sempre affrontato, e cioè nel condizionale "se *a* allora *b*" la *b* nell'implicazione necessita per essere della *a*, ma la *a* non necessita della *b*; mentre quello che lui intende con condizione necessaria e sufficiente darebbe la doppia implicazione, e cioè "*a* se e soltanto se *b*". La questione della necessità è interessante perché è intesa, sì, come ciò che non può non essere, ma come ciò che non può non essere perché se non fosse allora non sarebbe né questa né nessun'altra cosa. Questa è la definizione di necessità che potremmo dire definitiva, perché è la definizione del linguaggio. È il linguaggio a essere necessario e senza il quale non c'è nessun'altra cosa: tolto il linguaggio, anche tutte queste considerazioni scompaiono. Ed è l'unica cosa che si pone come una sorta di giudizio analitico, non nell'accezione kantiana – per Kant sarebbe una sintesi a priori –, ma analitico logicamente in quanto riguarda la logica formale, e cioè pone un giudizio $A=A$, il linguaggio = linguaggio: il linguaggio è la condizione, il linguaggio è anche il condizionato, nel senso che è anche ciò che produce, sono la stessa cosa. Ora, Gentile fa qualche considerazione intorno a questa questione. Paragrafo 4. *Unità metafisica di causa ed effetto. Ma il carattere propriamente metafisico di una siffatta causalità giace più in fondo, in un principio, del quale la necessità del rapporto tra causa ed effetto è conseguenza, e che è atto a spiegare ben chiaramente perché il prevalere dell'empirismo per opera di Locke e di Hume, e il suo insinuarsi nella metafisica per opera di Geulincx, Malebranche e dello stesso Leibniz, abbia condotto nella filosofia moderna al superamento del concetto di causalità metafisica. La metafisica è concezione dell'unità giacente in fondo alla molteplicità dell'esperienza (quando, beninteso, questa esperienza sia pensata). Metafisica è l'acqua di Talete, in quanto ha in sé la possibilità di tutte le forme più disparate offerte dalla natura all'osservazione sensibile, e ne è il principio; metafisico è l'essere di Parmenide, come quella unità, alla quale il pensiero riduce tutte le cose, volendole pensare; metafisica è l'idea di Platone, in quanto aduna in sé l'essere disperso e fluente nei molti e fuggevoli oggetti dello spazio e del tempo. L'empirismo è quella intuizione del reale che è orientata verso la molteplicità; la metafisica, invece, è l'intuizione del reale orientata verso l'unità. La causalità, rapporto necessario tra due termini del pensiero, dal punto di vista metafisico dev'essere concepita alla luce dell'unità, ossia mediante un'unità che stia alla base della dualità. E la necessità reciproca di concepire l'un termine insieme con l'altro, sì che la realizzazione dell'effetto si presenti come conseguenza necessaria del realizzarsi della causa, come altrimenti si potrebbe concepire se la dualità dei due termini non si risolvesse in un'unità fondamentale? L'empirismo pone la questione in modo differente. Come diceva prima, non riconduce all'unità, ma insiste sul molteplice. Paragrafo 6. Causalità empirica e scetticismo. Ordinariamente si contrappone la causa empirica alla metafisica per questa differenza: che la metafisica è causa efficiente, laddove l'empirica è semplice successione dell'effetto alla causa. Ma l'efficienza della causa è una idea oscura, la quale, ben rischiarata, si dimostra l'unità o identità della causa con l'effetto; perché efficiente è quella causa che si concepisce come condizione necessaria e sufficiente, ossia un reale la cui realizzazione è realizzazione del reale di cui esso è condizione. Poco più avanti. L'efficienza è una deduzione logica che suppone l'identità; e non aggiunge nulla all'identico. E l'empirismo, squarciando la rete di concetti che l'intelletto metafisico intesse intorno a se medesimo e volendo irrompere nella stessa realtà immediata, non può incontrarvi se non assoluta molteplicità: e se alla relazione logica della necessità sostituisce la relazione cronologica della successione di antecedente e conseguente, può farlo soltanto perché non ha coscienza dell'unità che permane tuttavia nella semplice relazione di tempo implicante un'elaborazione soggettiva del presupposto materiale sensibile. Sta dicendo che l'empirismo, che vuole togliere di mezzo la causa efficiente della metafisica, si ritrova comunque di nuovo a reinserirlo perché immagina, ponendo due elementi temporalmente separati, che ci sia una successione, una consequenzialità temporale. Che se raggiungesse questa coscienza nella pura molteplicità, il vincolo causale si spezzerebbe,...* Perché a questo punto non c'è neppure la successione cronologica. ...e l'empirismo smarrirebbe ogni criterio e mezzo di intelligibilità del reale. Ma quello rimane, nella inconsapevolezza della soggettività del

tempo, l'estremo limite al quale si possa spingere la concezione empiristica del rapporto di condizione e condizionato, e l'ultimo punto di appoggio sul quale la negazione dell'unità possa tuttavia reggersi. Se fosse totalmente coerente, ci sta dicendo, dovrebbe anche togliere anche questa connessione temporale, perché è pur sempre una connessione; ma se lo facesse, dice Gentile, perderebbe ogni possibilità di comprendere alcunché. Paragrafo 10. Assurdo della causalità metafisica. Ma, esclusa la possibilità di fermarsi a un punto intermedio tra la metafisica della causalità efficiente e l'empirismo della causalità intesa come semplice concomitanza contingente, è forse possibile arrestarsi al concetto di causalità metafisica, o al suo estremo opposto della causalità empirica? Che il concetto di causalità metafisica, come condizione necessaria e sufficiente, sia assurdo, è ovvio. Il concetto di condizione infatti importa la dualità della condizione e del condizionato, cioè la possibilità di concepire ciascuno dei due termini senza l'altro: possibilità negata dall'apriorità metafisica del rapporto causale, che importa unità e identità dei due termini. Parlare quindi di causalità nel senso metafisico è dire, quando ci si voglia render esatto conto di quel che si dice, cosa priva di senso. La metafisica vuole ricondurre all'uno, ma non può farlo perché rimane sempre una dualità tra condizione e condizionato, che sono diversi. Vi ricordate Hegel: se volessi togliere la condizione dal condizionato, questo non sarebbe più un condizionato, perché non c'è nulla che lo condizioni; dall'altra parte, se togliessi alla condizione il condizionato, non sarebbe più condizione di niente, sarebbe nulla. Ecco, quindi, che questa dualità inesorabilmente persiste, permane, non può togliersi, per cui non c'è più quella unità che la metafisica della causa efficiente vuole raggiungere. A proposito della contingenza... Ricordate i tre modi della modalità aristotelica: necessario, impossibile, contingente. Necessario è ciò che non cessa di accadere; impossibile è ciò che non cessa di non accadere; contingente è ciò che cessa di non accadere. Paragrafo 15. Il principio della filosofia della contingenza. Cita Boutroux. "A qual segno si riconosce che una cosa è necessaria? Quale il criterio di necessità? Se ci si prova a definire il concetto di necessità assoluta, s'è condotti ad escluderne ogni relazione che subordini l'esistenza d'una cosa a quella di un'altra, come a sua condizione. La definizione che vi ho fornito prima di necessario, come ciò che non può non essere perché se non fosse non sarebbe né quella né nessun'altra cosa, in effetti, va oltre questo problema, perché ciò che pone come necessario è appunto la relazione. È la relazione che è necessaria, e il linguaggio non è altro che relazione. Il tipo più perfetto della connessione necessaria è il sillogismo, nel quale si dimostra che una proposizione particolare deriva da una proposizione generale, perché vi è contenuta, cosicché essa era implicitamente affermata nel momento in cui si affermava la proposizione generale stessa. Il sillogismo, insomma, non è altro che la dimostrazione d'una relazione analitica esistente tra il genere e la specie, il tutto e la parte. Sicché dov'è relazione analitica, è connessione necessaria. Ma questa connessione necessaria, in sé, è puramente formale. Ora, sappiamo, dopo Hegel e anche dopo Mendelson, che questa connessione, sì, la poniamo come necessaria, ma non possiamo dimostrarlo. Se la proposizione generale è contingente, la proposizione particolare che se ne deduce, almeno come tale, è ugualmente e necessariamente contingente. Per mezzo del sillogismo non si può giungere alla dimostrazione di una necessità reale se non nel caso che si rannodi tutte le conclusioni a una maggiore necessaria in sé. Questa operazione è compatibile con le condizioni dell'analisi? – Dal punto di vista analitico, la sola proposizione interamente necessaria in sé è quella che ha per formula $A=A$. Ogni proposizione nella quale l'attributo differisca dal soggetto, come accade quand'anche uno dei due termini risulti dalla scomposizione dell'altro, lascia sussistere un rapporto sintetico come il rovescio del rapporto analitico. Può il sillogismo ridurre le proposizioni sinteticamente analitiche a proposizioni puramente analitiche?". Parrebbe di no. Paragrafo 16. Contingenza o necessità? A cominciare dall'essere, nella sua massima universalità e astrattezza, si può dire che esso sia necessario? Si può dedurre analiticamente l'esistenza dell'essere dalla sua possibilità, così come dalle premesse di un sillogismo si deduce la conclusione? "Senza dubbio, in un senso, nell'essere non c'è niente di più che nel possibile, poiché tutto quello che è, prima di essere era possibile. Il possibile è la materia di cui l'essere s'è fatto. Se non che l'essere, ridotto così al possibile, rimane puramente ideale: e per ottenere l'essere reale, è

forza ammettere un elemento nuovo. In se stessi, infatti, tutti i possibili pretendono ugualmente all'essere, e non c'è ragione, in questo senso, perché un possibile si realizzi a preferenza degli altri. Nessun fatto è possibile senza che sia possibile del pari il suo contrario. Se dunque il possibile resta abbandonato a se stesso, tutto ondeggerà in eterno tra l'essere e il non essere, nulla passerà dalla potenza all'atto. Così, lungi dall'essere contenuto nel possibile, l'essere contiene il possibile e qualche cosa di più: la realizzazione d'un contrario a preferenza dell'altro, l'atto propriamente detto. L'essere è la sintesi di questi due elementi, e questa sintesi è irriducibile". Ed ecco la contingenza dell'essere. Contingente l'essere, contingente radicalmente tutto ciò che è, in quanto è essere. E se dall'astrattezza dell'essere si viene a grado a grado salendo alla maggiore concretezza della realtà offertaci dall'esperienza, vediamo sempre più restringersi il campo del necessario, allargarsi quello del contingente, e farsi quindi strada sempre più quella libertà, che nella concezione meccanica e matematica del mondo è assurda. Porre l'essere come contingente comincia a dirci una cosa importante per Gentile e anche per noi, vale a dire, l'essere non è necessario che sia, non preesista l'atto ma esiste nell'atto, esiste in atto. È lì, nell'atto, che c'è l'essere, non c'è né prima né dopo. Se lo presuppongo allora mi trovo nella condizione, dice Gentile, di pensare all'essere come possibile, come possibile che sia, perché non è ancora in atto e, quindi, è possibile. Perché si realizzi occorre l'atto. Paragrafo 18. *Antitesi tra contingenza e libertà. L'essere, p. es., non è derivabile dal possibile. E sta bene: ma perché? Perché l'essere è essere, e il possibile è semplicemente possibile, scevro di quella realizzazione di sé, che è pure l'esclusione del suo contrario. Ma se, dietro all'essere realizzato che non è il possibile, noi non sappiamo pensare altro che questo possibile, toto caelo diverso, è chiaro che l'essere è pensabile solo in quanto si pensa come immediato: non realizzantesi, ma realtà già posta. La quale è talmente identica con se stessa (immutabile) che neppure può dirsi identica con se stessa: poiché anche l'identità è relazione (di sé con se stesso); e con un termine solo, che non ne abbia un altro di fronte, che sia magari esso stesso, ma sdoppiatosi e postosi contro si sé (che è appunto la relazione spirituale, base di ogni altra relazione), non c'è possibilità di relazione. Come dire che in ogni caso l'essere non è derivabile dal possibile. L'essere, dice, non è derivabile ma accade in atto, accade soltanto nell'atto, potremmo aggiungere nell'atto di parola. Solo a questa condizione, che accada nell'atto di parola, possiamo parlare di essere, sennò non ha alcun senso. Capitolo XII. Paragrafo 2. *Il contingente come fatto necessario. Il reale, antecedente della stessa immediata esperienza, è il fatto, che l'empirismo fa conto di non trascendere. Il quale fatto, nella sua assoluta, insuperabile posizione, è quella necessità assoluta,...* Qui considera l'altro aspetto, il fatto come semplice necessario: se è fatto è fatto. ...che il contingentista crede di metter subito da parte movendo dallo stesso punto di vista della scienza: laddove esso rimane, si può dire, il suo postulato fondamentale. O che la natura, questo mondo dell'esperienza, si prenda nel suo complesso, o che si prenda in ciascuno dei suoi elementi, essa è un fatto: il quale, già effettuato, è legato alla ferrea legge del passato, che *infantum fieri nequit...* Cioè: il passato non si può modificare. Il fatto è appunto quell'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, bruta.* Questo sarebbe il fatto. Adesso vediamo che cosa ha da dire sul fatto, perché posta così il fatto parrebbe essere quella assoluta necessità, di cui parlava prima. Paragrafo 4. *Legge e uniformità naturale. ...Galileo, uno dei più chiaroveggenti osservatori de' fondamenti logici della scienza empirica, soleva dire la natura "inesorabile e immutabile e nulla curante che le sue recondite ragioni e modi d'operare sieno o non sieno esposti alla capacità degli uomini; per lo che ella non trasgredisce mai i termini delle leggi imposte".* Fermissima credenza, la quale per altro non gli impediva di combattere la pretesa immutabilità della sostanza celeste, che gli aristotelici sottraevano alla continua vicenda di generazione e corruzione propria delle cose naturali, oggetto della nostra esperienza sulla terra. Galileo considerava il fatto una cosa immobile, immutabile, eterna, ma questo non gli ha impedito, invece, di mettere in discussione i cieli di Aristotele, che li considerava immobili ed eterni, immutabili. *Immutabilità, dunque, e mutamento continuo, senza che l'una cosa contraddica all'altra. La Legge naturale non è la negazione del mutamento – come pensò Platone e**

quindi Aristotele con la immutabilità conseguente de' suoi cieli, dalle cui forme (idee, leggi) doveva venir norma alla natura terrena ma la negazione della mutabilità di questo mutamento. Il quale è un fatto; e se è fatto, è immutabile. È fatto, poiché noi ci proponiamo di conoscerlo; e quindi esso c'è già, ed è nulla curate, come dice Galileo, che alla nostra capacità sieno esposte le sue ragioni e i modi ond'esso è accaduto. Esso, cioè, è posto innanzi a noi, e non da noi, e quindi è indipendente da noi.

Paragrafo 5. *Il passato come futuro. Or, la distinzione tra i due momenti del passato e del futuro, per cui si parla di "prevedere", non importa già un prevedere che si aggiunga al semplice conoscere, come atto diverso da questo. Si prevede in quanto si conosce, perché il futuro è presente nello stesso passato del fatto, quale sta innanzi a noi, come fatto compiuto. E però immutabile, vale a dire tale che il pensiero non possa pensarlo come non ancora compiuto e in via di compiersi (ché allora non sarebbe un factum, ma un fieri). Il futuro insomma si prevede sì, ma in quanto nell'oggetto, quale noi empiricamente lo concepiamo, esso è, non già come quel che è già (il passato). Stupenda perciò di verità l'immagine del Manzoni... Questa è una figura retorica, nota come enallage. Se voi andate a vedere i vari manuali di retorica, troverete sempre la stessa citazione di Carducci: "il divino del pian silenzio verde". È una metatassi, cioè uno spostamento della disposizione, per cui un oggetto, il verde nel *il divino del pian silenzio verde*, viene messo dopo il silenzio anziché essere posto a fianco del piano; il piano è sì verde, lo può essere, ma il silenzio sicuramente no. L'immagine del Manzoni: *E dagli anni ancor non nati Daniel si ricordò. Tipico il caso della previsione astronomica, che non è altro che il risultato di un calcolo matematico su dati già posti. Il calcolo è, per l'astronomo, la conoscenza affatto obbiettiva di situazioni, distanze, masse, velocità già date: sicché quel che apparisce previsione, non è se non proiezione nel futuro di ciò che è antecedente piuttosto all'operazione del prevedere: proiezioni, il cui significato logico si riduce al concetto dell'immutabilità del fatto in quanto tale, e che annulla quindi il futuro nell'atto stesso in cui lo pone. Il movimento della cometa, che sarà a una certa ora avvenire in un punto del cielo, è mutamento continuo; ma è immutabile il fatto del suo mutarsi: e in quanto immutabile, il movimento si definisce, e la previsione ha luogo. La previsione (questa previsione... del passato) sarebbe impossibile, se nello stesso movimento si potesse ammettere una variazione non rientrante nel quadro delle proprietà onde questo movimento si considera già determinato. E allora il movimento non sarebbe più determinato, com'è per ipotesi nella posizione dell'empirista, che l'apprende come un fatto. Sta mettendo in discussione proprio la possibilità stessa di prevedere alcunché, perché il fatto si può prevedere attraverso i fatti, come se il fatto fosse fuori dell'atto; come se nel fatto si trattasse di un qualche cosa su cui non è più possibile legiferare. Qui ci sarebbe da fare una interessante connessione con Severino rispetto a ciò che dice degli eterni.**

Paragrafo 7. *Il fatto negazione della libertà. Per distruggere e superare questo attributo del fatto, bisognerebbe dunque non appellarsi alla novità dei fatti, come fa il contingentista, ma criticare la stessa categoria del fatto, mostrandone l'astrattezza, e come essa si risolve in una categoria ben più fondamentale, in quella cioè dell'atto spirituale che pone il fatto.*

Paragrafo 15. *L'astratto incondizionato. In realtà, l'unità astratta, a cui mettono capo tanto la metafisica quanto l'empirismo, assorbendo la realtà condizionata nella condizione, o questa in quella, è quel che dicesi incondizionato, non nel senso di libero, bensì in quello di necessario: quel necessario che il contingentismo teme e in cui esso precipita. Ora cotesto incondizionato non si può affermarlo senza negarlo, secondo il nostro consueto rinvio dal pensiero astratto al concreto. Questa è l'obiezione più forte alla questione del fatto, appunto, come incondizionato, come ciò che necessariamente è. Giacché, in quanto si pensa, l'incondizionato va pensato, non come puramente pensabile, ma come appunto pensato: ossia come quello che si pone nel pensiero. Incondizionato sì, dunque, ma, in quanto tale, pensiero, o nel pensiero, che ne è perciò la condizione. In altri termini, incondizionato pel pensiero che astrae da sé, e pensa il suo oggetto senza pensare a è, a cui l'oggetto inerisce: condizionato, in quanto l'oggetto così incondizionato è pensato nella sua immanenza al soggetto, e questo è consapevole della propria attività positiva di quell'incondizionato. Insomma, l'oggetto è condizionato dal soggetto, anche se l'oggetto, come puro oggetto astratto, sia incondizionato. È chiaro che per Gentile la questione centrale è sempre*

questa: qualunque cosa io ponga, compresa qualunque certezza assoluta, incrollabile, immutabile, ecc., la pongo nell'atto di pensarla. Cioè: l'esistenza di questa cosa che io pongo come assoluta, incrollabile, ecc., ha sempre e comunque come condizione il pensiero che la pensa; quindi, non è mai incondizionata. Potremmo dire che è sempre e comunque condizionata dall'atto di parola, da quell'atto che la dice, che la pone dicendola. Paragrafo 16. *Il vero incondizionato. Il rapporto poi del soggetto con l'oggetto è quel rapporto di condizionalità, che solo è dato effettivamente di concepire, importando esso l'unità e la dualità insieme, e non obbligando perciò il pensiero né a fermarsi nell'unità che è assurda, né a finire nell'astratta dualità, egualmente assurda perché riproduce in ogni suo elemento la posizione stessa dell'unità. Esso è, evidentemente, il rapporto della sintesi a priori propria dell'atto del pensiero, che si realizza nell'opposizione del soggetto e dell'oggetto, di sé e d'altro da sé. Qui è pienamente hegeliano.* Paragrafo 17. *Aporie della metafisica e dell'empirismo. L'ignoranza di tale rapporto ci spiega l'origine di tutte le difficoltà già illustrate della metafisica e dell'empirismo. Il condizionato della metafisica infatti, pensato rigorosamente, deve fondersi con la sua condizione, poiché la condizione non è condizione vera e propria, ma è essa stessa il condizionato. Aristotele con celebre argomento dell'assurdità del processo all'infinito credette appunto di potere fare Dio motore immobile, condizione incondizionata o causa prima; ma il suo Dio non può spiegare il mondo come altro da sé;... Questo è il problema di Aristotele: Dio dovrebbe spiegare il mondo come qualcosa che è altro da lui; se è altro da lui non è più in lui, con tutti i problemi che questo comporta. ...e da Aristotele perciò si dovrà necessariamente venire a Plotino. Dio come motore non è altro che il movimento che si trattava di spiegare; è la forma stessa, la cui realtà la filosofia indaga nella natura, e così trova già realizzata prima della natura. E insomma la stessa natura, pensata ed ipostatizzata di qua dalla natura immediata: cioè l'opposto del pensiero. Opposto, che è un puro fatto, sempre, in quanto non si coglie nel suo farsi, nel processo del pensiero. Questo è il passaggio dal fatto al farsi. Per Gentile il fatto è sempre e comunque un farsi in quanto posto dal pensiero, cioè dal linguaggio: è una cosa che è sempre *in fieri*, non è mai fatto, si sta sempre facendo; si fa mentre lo penso, mentre lo dico. È un po' come il passato: il passato, sì, certo, lo evoco, ma che cosa evoco esattamente? Sto evocando un qualche cosa che si sta facendo, costruendo in questo momento. E qui occorrerebbe inserire un elemento importante: perché ricordo il passato? A che scopo? Cosa direbbe Nietzsche? Per la volontà di potenza. Il passato, quella cosa che chiamiamo passato, è uno degli strumenti della volontà di potenza: il controllo, il dominio. La condizione della metafisica non può spiegare a sua efficienza e produttività, poiché non essa è produttiva, ma è piuttosto un semplice prodotto del pensiero: è un pensiero che suppone l'attività del pensiero che lo realizzi. E l'empirista Hume ha ragione di contro alla metafisica, perché intende profondamente il punto di vista della metafisica. Il quale oppone egli medesimo la causa (la sola vera causa, che è Dio, così per gli Scolastici come per i Cartesiani) al pensiero che la pensa come causa: e, data l'opposizione, non è possibile che il pensiero penetri nell'operare della causa, come dovrebbe, per intenderlo e quindi scorgere la necessità del rapporto onde la causa si connette con l'effetto. ... L'empirista, d'altra parte, per serbare alla sua causalità un minimo di valore logico... Lo abbiamo visto, sono come delle monadi, degli elementi separati, irrelati apparentemente tra loro, ma connessi tuttavia da una relazione temporale, perché, diceva giustamente Gentile, se leviamo anche questa... non facciamo più niente. Non potendo altro, crede lecito anche all'empirismo mantenere il vincolo cronologico della successione, che accenna a una certa sintesi, e quindi a un principio di unificazione, accusante l'opera del soggetto. E né anch'egli quindi realizza il suo concetto della pura condizionalità di fatto; e non è possibile che vi riesca, perché anch'egli, come il metafisico, pone tanto il condizionato quanto la condizione di contro al pensiero... Come fossero elementi fuori della parola, fuori del linguaggio. ...là dove non è concepibile quell'unità del molteplice, che occorre a lui per la semplice connessione temporale, come al metafisico per l'efficienza.* Paragrafo 18. *Dialettica della condizione e del condizionato. La sintesi a priori della condizione e del condizionato è dialettica: ed è ovvio per noi che una dialettica fuori del pensiero sia inconcepibile. Si guardi invece nella dialettica del pensiero; e il*

*pensamento della causalità metafisica, come d'ogni altra forma del concetto della condizionalità, si sottrarrà a tutte le difficoltà che abbiamo indicate. Appena si pongono come processo dialettico, cioè come atto. Giacché la difficoltà fondamentale della metafisica consiste nell'intendere in che modo l'uno generi l'altro, e l'identico il diverso. In fondo, è il problema posto da sempre, da Parmenide in poi, quello dell'uno e dei molti: come dall'uno, dall'essere, si producono i molti? E, infatti, per Parmenide non si produce niente. Ma quando la metafisica intenda per Uno l'Io, questo lo troverà appunto autogeneticamente principio dell'altro, del diverso da sé. Come lo produce? Lo abbiamo visto in varie occasioni: lo produce semplicemente quando qualcosa si pone; per il solo essere posto questo qualche cosa comporta l'altro da sé, altro da sé che non è sé. Ma questo altro da sé, che non è sé, c'è nel momento in cui io pongo qualche cosa, non c'è prima. È questo il movimento dell'autoctisi, dell'autoprodursi di qualche cosa; il primo movimento dell'autoproduzione è il linguaggio che produce se stesso. Così, quando l'empirismo acquisti consapevolezza del rapporto immanente dell'altro, appunto come altro, alla sua condizione, che è l'Io, continuerà bensì a vedere l'altro e il molteplice, ma con l'unità e nell'unità. Anche qui, che cosa fa Gentile? Fonde insieme la metafisica e l'empirismo. È un'operazione che anche Hegel a modo suo aveva avviata. Molti pensatori hanno colto la questione, ma non si sono accorti che se non si pone a fianco anche la contraria, la prima non ha valore; ha valore quando si pone anche la contraria: è il procedimento dialettico, né più né meno. È questo che è fondamentale in Gentile, ma lo era forse ancor più in Hegel. Hegel ci diceva che non possiamo mantenere due elementi separati; nell'atto i due elementi sono lo stesso, sono la relazione, ed è nell'atto che diventano unità, che diventano, Severino direbbe, l'eterno. Diventano l'eterno nel senso che è nell'atto che si produce il tempo, il passato, il presente e il futuro, che non ci sono prima dell'atto perché è l'atto che li pone, pensandoli. Quindi, eterno non nel senso di un presente perdurante, ma del tempo che è assente in quanto linearmente inteso, ma come simultaneità. Paragrafo 20. *La causa sui. La necessità dell'essere coincide con la libertà dello spirito. Perché l'essere, nell'atto del pensare, è l'atto stesso;... L'essere è l'atto, non c'è un altro essere. Per Hegel l'essere era l'apparire, però con Gentile è come se si precisasse ancora la questione. Sì, è l'apparire, ma appare in quanto c'è l'atto, è l'atto che fa apparire qualcosa. ...il quale non è, ma si pone... Non è mai, ma è sempre ponentesi. ... (e quindi è libero), non presupponendo nulla (e quindi è veramente incondizionato).* Infatti, il linguaggio non presuppone nulla. se presupponesse qualcosa presupporrebbe qualcosa che sarebbe fuori del linguaggio, qualcosa come condizione del linguaggio, e quindi non è linguaggio. Ma questo è improbabile che possa accadere. *La libertà è assolutezza (infinità dell'incondizionato), ma in quanto l'assoluto è causa sui. Sui, si badi, che suppone il sé, il soggetto, l'autocoscienza, onde l'essere causato non è effetto, ma fine, valore; il termine a cui si tende, e che si conquista. La quale libertà non è negazione della necessità, se non in quanto per necessità s'intenda la necessità che compete all'astratta oggettività dell'essere; ma coincide con la necessità dell'essere, che è, in concreto, la stesa dialettica dello spirito.* Libertà, quindi, coincide con la necessità dell'essere. Ma necessità nell'accezione che indicavo prima, come ciò che non può non essere perché se non fosse sarebbe nulla. È questo che occorre porre in termini molto precisi. Paragrafo 23. *L'Io incondizionato e il condizionato. Per uscire dall'imbarazzo, conviene por mente che l'Io trascendentale si pone come empirico; e come tale è condizionato. E se per realtà noi no vogliamo intendere soltanto quello che è nell'oggetto dell'esperienza (esperienza pura), certo la nostra sintesi, onde l'Io è assoluto incondizionato, libero e perciò condizione di tutto, è sintesi puramente gnoseologica, e non reale. Ma intendendo la realtà come solo oggetto, scisso dal soggetto, ne dovremmo ormai essere persuasi, commettiamo uno sproposito; il quale sarà eliminato soltanto se si guarderà più in fondo, alla radice di cotesta realtà, dove l'oggetto è la vita del soggetto, la cui sintesi è perciò assolutamente reale. Dice l'oggetto è la vita del soggetto, il per sé è la vita dell'in sé, è ciò che gli dà vita, è ciò che lo fa essere quello che è, come il significato rispetto al significante. In tutto questo discorso che ci ha fatto ci ha lasciato intendere che non ci sono fatti, ma che ciascuna cosa, fatta oppure no, è sempre in fieri, cioè è sempre in atto.**

Intervento: Quindi, anche il pensato.

Sì, certo. Questo è il problema che avevo posto rispetto a Gentile, e cioè che il pensiero pensante non può essere pensato, appunto, se non come pensato. Ma se non posso pensare il pensiero pensante in quanto tale, se non come pensato, allora il pensiero pensante non posso che porlo, potremmo dire con Hegel, come il concreto, o come linguaggio, cioè, come la condizione del pensato. Il pensato sarebbe l'astratto, il pensante il concreto. Il fatto è l'astratto. Io astraggo dal concreto, dal pensante, dal parlante, dall'atto, astraggo qualche cosa, astraggo il pensato, astraggo il fatto. Ma per poterlo astrarre occorre che ci sia il concreto.

14 ottobre 2020

Siamo al Capitolo XIII. *L'antinomia storica e la storia eterna*. Paragrafo 2. *Chiarimenti*. *Già la lingua che parliamo, le istituzioni che reggono la nostra vita civile, le città che abitiamo, tutti i monumenti dell'arte che ammiriamo, e i libri e gli avanzi tutti della civiltà e le tradizioni religiose e morali, di cui, pur senza uno speciale interesse storico, nutriamo la nostra cultura, ci stringono per mille vincoli a spiriti, che non appartengono al nostro tempo, ma la cui realtà è presente a noi e intelligibile soltanto come realtà spirituale e libera*. Paragrafo 3. *La storia e i valori dello spirito*. *In generale, lo spirito storicizzato...* C'è un motivo per cui si occupa della storia, ovviamente. Lo spirito, essendo l'atto puro, è fuori del tempo, perché è lui che lo crea; quindi, come si combina con la storicizzazione? /.../ *si converte in un'entità naturale; mantenuto nel suo valore spirituale, si sottrae alla storia, e si pone nella sua idealità eterna. La quale non presenta nessuna difficoltà finché l'eterna realtà dello spirito si concepisca come un'ipostasi del contenuto dello spirito, com'è l'idea platonica, che, nella sua trascendenza, si sottrae, per definizione, al contatto del flusso storico. Ma quando si è abbattuta la trascendenza, e la realtà spirituale nella sua stessa eternità si è concepita, non più come qualcosa di fisso, bensì quale processo in atto, allora non si ha più la storia fuori dell'eterno, né l'eterno fuori della storia. La difficoltà consiste appunto in questo concetto del reale che è eterno ed è storico...* Questo è il problema. Paragrafo 4. *Il platonismo e il protagorismo*. *Appunto questa difficoltà di concepire l'eternità nella storia, e la storia nell'eternità, trasse Platone a negare valore alla storia e chiudere ogni essere in una realtà trascendente. E trae gli empiristi di tutti i tempi, da Protagora in poi, a negare ogni valore assoluto, che si sollevi al disopra di ogni condizione particolare e contingente. Ma l'antinomia deriva dall'impossibilità di fermarsi o con Platone a un valore trascendente che non sia spirito (negazione della storia), o con Protagora al puro fatto storico dello spirito (negazione del suo valore)*. Paragrafo 5. *Soluzione dell'antinomia*. *Come si risolve l'antinomia? Essa si risolve, come tutte le altre, riportando la realtà spirituale, il valore e la storia dal pensiero astratto al concreto. La realtà spirituale attualmente conosciuta non è altra cosa dal soggetto che la conosce. Il solo Ariosto che conosciamo, autore del Furioso, non è altro, come abbiamo detto, che lo stesso poema. Come dire che la storia è qui, adesso, nel momento in cui la penso*. Paragrafo 6. *Il fatto storico astratto e il processo reale*. *Bisogna astrarre l'Ariosto da questa realtà per avere innanzi un Ariosto condizionato. Astratta che sia, si tornerà poi, o meglio si tenderà a tornare ad introdurre meccanicamente nel processo spirituale a cui appartiene. Si cerca di storicizzarlo. Invano. La realtà è nel processo. Ma questo processo poi, nella sua attualità, dov'è la realtà del poema e la sua valutazione, si porrà esso stesso in ogni momento come condizionato da' suoi momenti precedenti? Evidentemente no, per la stessa ragione, che tale condizionamento suppone il frazionamento del processo, che è reale nella sua unità; che si pone bensì come molteplicità...* Sta dicendo che non posso immaginare l'Ariosto astrattamente come il prodotto di una serie di circostanze, ecc. Il che va bene, ma, di fatto, quando lo penso o leggo la sua opera, diventa un uno, diventa un intero, non è più frazionato, per così dire. *Così io posso sempre empiricamente distinguere il mio presente dal mio passato, e porre in questo la condizione di quello: ma, così facendo, astraggo dal vero Me stesso, a cui sono compresenti passato e presente nella dualità che rende intelligibile il rapporto di condizione a*

condizionato; laddove il suo vero Me, immanente in cotesti due Me temporalmente distinti, è la radice di questa come di ogni altra condizionalità. Ci sono io, che mi rendo conto di che cosa sto facendo, e ci sono io che penso al mio passato, ma sono sempre io. Questo è il ricondurre all'unità. Paragrafo 7. *I due concetti della storia. Ci sono, in questa guisa, due modi di concepire la storia. Uno, quello dei relativisti, storicisti e scettici, che non vedono altro che il fatto storico, nella sua molteplicità; ... L'altro, il nostro, reso possibile dal sopra esposto concetto della spiritualizzazione dell'Uno, che pone il fatto come atto, e quindi, ponendosi nel tempo, non lascia mai effettivamente nulla dietro di sé.* Questo è importante in Gentile. Questo Uno, come dice lui, il porre il fatto come l'atto, significa lasciare nulla dietro di sé, cioè, significa che tutto è sempre presente, anche il passato, che è qui e adesso. Paragrafo 9. *Unità della storia eterna e della storia del tempo. L'antinomia pertanto si risolve nel concetto di processo dell'unità, la quale si moltiplica restando una: di una storia, perciò, ideale ed eterna, che non è da confondere con quella del Vico, che ne lascia fuori di sé una che si svolge nel tempo: laddove il nostro eterno è lo stesso tempo considerato nell'attualità dello spirito.* In Gentile il tempo non è pensato, come abbiamo già visto, come una linea in cui si susseguono eventi o stati o punti, perché questa nozione di tempo la facciamo preesistere all'atto, mentre, come dice lui, è l'atto che crea il tempo. Ma come lo crea? Questo lo aveva già detto in precedenza: lo crea nella simultaneità di tutti questi punti della linea temporale, dove sono compresenti tutti simultaneamente nell'atto. Paragrafo 11. *Circolo di storia della filosofia e filosofia. La storia, comunque, è storia razionalmente ricostruibile. E come? Per Hegel la storia della filosofia ricostruibile sarà, anzi è, certamente, la sua; e così per ognuno, egualmente, la propria. Ebbene, che cosa ciascuno includerà nella sua storia come materia appartenente alla storia della filosofia? Una scelta del materiale è inevitabile; e una scelta richiede un criterio. E il criterio, in questo caso, non potrà essere altro che una nozione della filosofia.* Ciascuno costruisce una storia della filosofia in base alla propria filosofia. *Ancora: non c'è storia che non disponga con un ordine e una prospettiva i vari materiali; e anche l'ordine e la disposizione conveniente, onde campeggi in rilievo ciò che più importa, e sia respinto nello sfondo via via più remoto quello che ha importanza proporzionatamente minore, implicano una scelta tra vari ordinamenti e disposizioni possibili. E quest'altra scelta richiederà novellamente un criterio; e quindi l'intervento di un modo d'intendere e giudicar la materia, che qui non può esser altro che una filosofia. Donde la conclusione che quella storia della filosofia che deve precedere la filosofia, presuppone tuttavia la filosofia. Ed ecco il circolo.* Paragrafo 13. *Obbiezione e risposta. La difficoltà che tuttavia s'incontra e incontrerà a veder chiaramente l'identità del processo, in cui la filosofia e storia della filosofia s'identificano, e quindi si differenziano mantenendo sempre la loro identità, proviene dal solito errore di non concepire i due termini nell'attualità del pensiero che li pensa, e presentarli piuttosto astrattamente:...* Per Gentile questo è l'errore che fa sempre il pensiero in generale, e non solo la filosofia, lo avevamo già visto in Hegel: mantenere separati i due termini. ... *ond'è necessario che alla filosofia sia esterna la storia della filosofia, e viceversa, poiché entrambe sono esterne al pensiero, in cui soltanto consiste la loro realtà. La storia della filosofia, invece, a cui bisogna guardare per vedere se essa sia identica con la filosofia, è quella che è per noi storia della filosofia nell'atto del filosofare. È nell'atto del filosofare che interviene la storia della filosofia. Quando qualcuno vuole fare della filosofia, è presente nel suo fare filosofia la storia della filosofia, inesorabilmente. Non se la inventa ex nihilo. In questo atto è presente la storia della filosofia ed è, come dice Gentile, l'unico modo di pensare la storia della filosofia. Si porta appresso non solo la storia della filosofia ma ben altro, tutta la storia della parola, si porta il tutto, l'intero, il linguaggio. I fatti della storia della filosofia sono tutti anelli di una catena, che non si può spezzare, e che, nella sua totalità, è sempre, nel pensiero del filosofo che la ricostruisce, tutto un pensiero, il quale si articola in se stesso e si dimostra, cioè si realizza, diventa se stesso una realtà, nel processo concreto di queste sue articolazioni. I fatti della filosofia nel suo passato, pensateli; e non possono essere che l'atto, l'unico atto della vostra filosofia, che non è nel passato, né in un presente che sarà passato, poiché esso è la vita, la realtà stessa del vostro pensiero, centro d'irradiazione d'ogni tempo, passato o futuro che sia. La storia, dunque, quella*

*appunto che è in tempo, è concreta soltanto nell'atto di chi la pensa come storia eterna. Eterna, torno a dire, non nel senso di un presente infinito, ma eterna in quanto fuori del tempo, in quanto è ciò che costruisce il tempo. Capitolo XIV. L'arte, la religione e la storia. Qui prende in questione queste tre istanze per mostrare, alla fine, che l'arte, come la religione e la storia, non si può considerare come la storia dell'arte, o come la storia della religione, perché dice che se si fa la storia dell'arte non si fa arte, e se c'è arte non c'è storia dell'arte, è già lì. Esattamente come con la filosofia: se faccio filosofia non faccio storia della filosofia, quest'ultima è già nell'atto. Paragrafo 1. *Il carattere dell'arte. Nessuna osservazione è forse più atta a introdurre nel concetto dell'arte, in quanto esso si distingue dal concetto della filosofia, di questa: che un sistema filosofico non esclude nulla di pensabile dal campo della propria speculazione; e c'è filosofia in quanto il reale, alla cui intelligenza mira lo spirito, è il reale assoluto, tutto ciò che si può pensare; laddove un'opera d'arte esprime sì anch'essa un mondo, ma un mondo che è il mondo dell'artista; il quale, quando dall'arte ritorna alla vita, sente di passare ad una realtà diversa da quella della sua fantasia. La vita vagheggiata dal poeta è una vita il cui valore consiste appunto nel non inserirsi nella vita a cui mira l'uomo pratico, e che il filosofo tenta di ricostruire logicamente nel suo pensiero: nel non potersi inserire, perché essa è libera creazione del soggetto che si stacca dal reale, in cui il soggetto stesso si è realizzato e quasi incatenato, e si pone nella sua astratta, immediata soggettività. Quel che il Leopardi dice della sua donna;**

*Viva mirarti omai
 Nulla speme m'avanza;
 S'allor non fosse, allor che ignudo e solo
 Per novo calle a peregrina stanza
 Verrà lo spirto mio. Già sul novello
 Aprir di mia giornata incerta e bruna,
 Te viatrice in questo arido suolo
 Io mi pensai. Ma non è cosa in terra
 Che ti somigli; e s'anco pari alcuna
 Ti fosse al volto, agli atti, alla favella,
 Saria, così conforme, assai men bella.*

*quella situazione come di sogni, che lo stesso Leopardi rappresenta nel Dialogo di Torquato Tasso e del suo genio familiare, è la situazione di ogni poeta e di ogni artista rispetto alla propria donna e, in generale, a ogni creatura della propria fantasia. Vi ho letta la nota 2 tratta dal Dialogo di Torquato Tasso e del suo genio familiare. "Quale delle due cose", domanda il Tasso al suo Genio, "stimi che sia più dolce; vedere la donna amata o pensarne? E il Tasso: "Non so. Certo che quando mi era presente, ella mi pareva una donna; lontana mi pareva e mi pare una dea". Coteste dee, ripiglia l'ironico Genio, "sono così benigne, che quando alcuna vi si accosta, in un tratto ripiegano la loro divinità, si spiccano i raggi d'attorno, e se li pongono in tasca, per non abbagliare il mortale che si fa innanzi". Né è colpa loro. "Qual cosa del mondo ha pure un'ombra o una millesima parte della perfezione che voi pensate che abbia a essere nelle donne?". Meglio, molto meglio vederla in sogno colei che si ama. "Anzi ho notizia di uno che quando la donna che egli ama, se gli rappresenta dinanzi in alcun sogno gentile, esso per tutto il giorno seguente, fugge di ritrovarsi con quella e di rivederla; sapendo che ella non potrebbe reggere al paragone dell'immagine che il sonno gliene ha lasciata impressa, e che il vero, cancellandogli dalla mente il falso, priverebbe lui del diletto straordinario che ne ritrae". Paragrafo 3. *L'arte come lirica. In questo senso giustamente dice il Croce, che l'arte è, sempre, essenzialmente, lirica. E in questo senso del pari giustamente era stato detto dal De Sanctis, che l'arte è forma, in cui il contenuto è fuso, assorbito, annullato. L'arte è solo forma, come se il contenuto svanisse di fronte alla forma. In questo senso, ho detto: perché forma è anche la filosofia, come pensiero nella cui attualità è la vita dell'oggetto. Ma l'arte è la forma della soggettività o, come si dice anche, dell'individualità immediata dello spirito:**

per cui nel Leopardi non va cercato un pensiero filosofico, un concetto del mondo, ma il sentimento del Leopardi, e cioè la sua personalità, il Leopardi stesso che dà vita concreta ed anima a un mondo – che è pure un sistema d'idee. Togliete l'anima del Leopardi al suo mondo, cercate ne' suoi canti e nelle sue prose anzi che l'espressione del suo sentire, o meglio, il suo sentire, una filosofia da discutere e far valere con argomenti razionali; e avrete distrutto la poesia leopardiana. Qui, però, Severino non era del tutto d'accordo, anzi, poneva Leopardi come suo principale riferimento filosofico; dopo venivano Gentile e Nietzsche, ma il primo era Leopardi. Paragrafo 5. L'individualità dell'opera artistica. L'autocoscienza è coscienza di sé;... L'autocoscienza è il mio sapere di sapere; la coscienza è il mio sapere, ma il sapere di sapere è l'autocoscienza. ...ma la coscienza di sé è soltanto un lato della dialettica spirituale che si compie nella sintesi della coscienza di sé (tesi) e della coscienza dell'oggetto come altro da sé (antitesi). Qui c'è Hegel, ovviamente: l'in sé è la coscienza di sé, la tesi, ciò che si pone; la coscienza di sé si contrappone a ciò che pongo. È una cosa che vedremo più avanti. L'arte è coscienza di sé, pura, astratta autocoscienza che si dialettizza bensì (altrimenti non potrebbe realizzarsi), ma in se stessa, e astraendo dall'antitesi in cui si è realizzata; e quindi chiudendosi in un ideale, che è sogno, ma dentro di cui essa vive cibandosi di se medesima, o meglio creando un suo proprio mondo, che creazione soggettiva apparisce anche al pensiero comune che il mondo reale non ritiene creato dallo spirito. Questo è quello che pensano tutti dell'arte: una visione di sogno, che on ha a che fare con la realtà. Paragrafo 6. Storia dell'arte come storia della filosofia. Tale essendo l'arte nella sua nota caratteristica come potenziamento dell'autocoscienza nella sua astratta immediatezza, per cui si stacca dalla coscienza e si ritrae nel sogno della fantasia, è chiaro che una storia dell'arte in quanto arte non è concepibile. ... Noi bensì facciamo le storie delle letterature e delle singole arti; e dicemmo nel precedente capitolo che intendere l'Ariosto è intendere il suo linguaggio, e quindi uscire dal suo poema, da lui stesso, come individuo determinato, e retrocedere e profondarsi nella storia della cultura da cui germoglia tutta la sua spiritualità, che suona nella parola parlata dal poeta. Ma quando abbiamo imparato a conoscere quel linguaggio, e possiamo perciò leggere il poema, ci tocca dimenticare tutta la vita attraverso la quale siamo giunti a impararlo. Anzi, con la nostra mentalità acquisita attraverso tanta erudizione e storia, noi dobbiamo dimenticarci nel mondo del poeta, e sognare con lui, traendoci insieme con lui in disparte, fuor della via maestra per cui procede nella storia la realtà spirituale; a quel modo stesso che sognando ci dimentichiamo del mondo e spezziamo tutti i legami che ci tengono avvinti alla realtà degli oggetti, in cui dialetticamente si concreta la nostra vita reale. Così è vero che la storia di una letteratura, o dell'arte di un popolo è possibile; e una delle maggiori opere storiche nostre, dove più palpita la vita della dialettica dello spirito, è la Storia della letteratura italiana del De Sanctis; ma, quando una storia letteraria non sia galleria o museo, in cui ogni opera d'arte, per quanto illuminata dalla vicinanza delle opere affini d'una stessa scuola, d'uno stesso tempo, è quindi, in generale, della stessa, o meglio, di una simile tecnica, non ha nessuna intrinseca relazione con nessuna delle sue compagne; essa non è se non la storia dello spirito nella sua concretezza, da cui l'arte si spicca come fiore dal suolo. Io posso anche fare la storia della letteratura, però, poi, ogni volta che mi accosto a un autore è come se in un certo senso tutta questa storia svanisse e rimane solo l'autore. Talché una storia artistica nelle sue valutazioni estetiche spezza sempre necessariamente il filo storico. E quando rannoda questo filo, cessa di essere pura valutazione estetica e fonde questa valutazione nella dialettica generale della storia, che è posizione del valore unico dello spirito costruttore della storia. Dove insomma si guarda all'arte, non si vede la storia; e dove si guarda alla storia, non si vede l'arte. La stessa cosa, dice Gentile, accade con la religione.

Intervento: Religione come antitesi dell'arte, dice.

Antitesi dell'arte, però, anche il pensiero religioso... lui dice che l'arte mette in primo piano il soggetto, è una cosa soggettuale; mentre nella religione è l'oggetto che è posto in primo piano, l'oggetto nella sua opposizione al soggetto, e ciò che si oppone al soggetto è Dio, l'oggetto trascendente. Però, anche nel caso della religione rimane esattamente lo stesso problema, e cioè il fatto che o si fa la storia della religione oppure si intende che oggetto e soggetto sono lo stesso, e

in questo modo la religione si dissolve. Paragrafo 8. *Impossibilità di una storia della religione.* Orbene, data questa posizione del divino, assoluto, immobile e misterioso, è possibile che lo spirito, dal punto di vista religioso, concepisca una storia, uno svolgimento? Ma lo svolgimento potrà essere del soggetto, che, religiosamente, non ha valore. Né, d'altra parte, è possibile che lo spirito si fissi nella sua mera posizione religiosa, annullando se medesimo come soggetto; giacché lo stesso annullamento non può aver luogo, come osservammo altra volta, se non per affermazione di attività dello spirito. Il quale è portato così dalla stessa sua natura a superare a volta a volta ogni posizione religiosa, riscotendosi nella autonomia, criticano il suo concetto del divino, e procedendo quindi a forme sempre più spirituali di religione. In guisa che nella sua religiosità lo spirito è immobile; e si muove soltanto superando ogni volta il suo momento religioso, e assorbendolo nella filosofia. Paragrafo 9. *Storia della religione come storia della filosofia.* Di guisa che, una storia dell'arte e una storia della religione, in quanto realmente concepibili, e quindi eseguibili, sono storie della filosofia, e, come tali, anch'esse storie in tempo che si risolvono nella storia ideale, giusta quanto s'è dimostrato della natura propria della storia della filosofia. È lo stesso discorso che Gentile applica. Capitolo XV. *La scienza, la vita e la filosofia.* Paragrafo 1. *Scienza e filosofia.* Oltre l'arte e la religione, dalla filosofia si distingue la scienza strictu sensu, in quanto la scienza non è filosofia, pur avendo della filosofia il carattere conoscitivo. Ma essa non ha della filosofia la universalità dell'oggetto; è quindi il carattere critico e sistematico. Ogni scienza ha altre scienze accanto a sé, ed è perciò una scienza particolare; e dove supera i limiti del proprio oggetto particolare, tende a trasformarsi in filosofia. Come scienza particolare, mirante cioè a un oggetto che è esso stesso particolare e può intendersi separatamente dagli altri oggetti, con i quali coesiste, la scienza si fonda su un presupposto naturalistico; poiché la realtà soltanto se si consideri come natura può pensarsi composta di più elementi, tra i quali l'uno o l'altro possa essere assunto ad oggetto di indagine particolare. A base, dunque, del carattere analitico d'ogni scienza sta un'intuizione naturalistica. Donde la tendenza logicamente necessaria della scienza in tutti i tempi verso il meccanismo e il materialismo. Paragrafo 2. *Caratteri della scienza.* Ancora, ogni scienza presuppone il suo oggetto, e nasce dal ritenere che l'oggetto ci sia innanzi al pensiero, e sia tuttavia da conoscere. Per intendere l'oggetto come creazione del soggetto, la scienza dovrebbe proporsi prima di tutto il problema della posizione del reale in tutta la sua universalità; e allora non sarebbe più scienza, ma filosofia. Presupposto 'oggetto come un dato che non è da dimostrare, e come un dato naturale, come un fatto, la scienza particolare è necessariamente empirica. Non può infatti concepire la conoscenza se non come rapporto estrinseco dell'oggetto col soggetto; estrinseco alla natura così dell'uno come dell'altro. Questo rapporto sarà la sensazione o altro fatto del conoscere, ma puro fatto, sul quale la mente potrà lavorare con l'astrazione, la generalizzazione, ecc. La scienza perciò è dommatica. Non dimostra, né può dimostrare questi due fondamentali suoi presupposti: 1° che esista il suo oggetto; 2° che abbia valore quel fatto iniziale e sostanziale del conoscere, che è l'immediato rapporto con l'oggetto, la sensazione. In effetti, questi sono i punti fondamentali della scienza: in nessun modo può dimostrare che esista l'oggetto. E poi, il rapporto tra l'oggetto e il conoscere: come conosco qualche cosa? In che modo il soggetto viene a conoscere l'oggetto? È come se nella scienza ci fosse un salto, che però non impedisce alla scienza di operare. Paragrafo 5. *La scienza come naturalismo.* Le stesse scienze matematiche, stabiliti che abbiano i loro postulati, con cui si costituisce il mondo della pura quantità, non trattano questa loro postulata realtà altrimenti dalle scienze naturali. Con le quali hanno comune il carattere della particolarità dell'oggetto e della dommaticità delle affermazioni; dommaticità derivante dal concepire l'oggetto stesso per sé stante, nella sua necessità assoluta, di contro al soggetto, il quale dalla sua parte, non può far altro, rispetto ad esso, che presupporlo e analizzarlo. Paragrafo 6. *Impossibilità d'una storia della scienza.* Ma, oltre che particolare, ogni scienza è, abbiamo detto, empirica e dommatica, perché presuppone al conoscere il conosciuto: appunto come Platone presupponeva allo spirito le idee, che son pure l'oggetto del suo conoscere. Questo è un altro problema della scienza, cioè il presupporre al conoscere il conosciuto, come se il conoscere venisse dopo il conosciuto. Però, se io presuppongo il conosciuto do già per acquisito che ci sia stato un conoscere,

e quindi mi trovo in questa situazione in cui è come se il conoscere e il conosciuto rimbalzassero l'un l'altro continuamente.

Intervento: ...

Sì e no, nel senso che per Gentile, ma già per Hegel, la questione si pone, non rispetto alla scienza ma al pensiero, come l'unità dei due estremi, una unità che è possibile soltanto nel pensiero. Fuori del pensiero, è chiaro che ci sono delle antinomie, dei paradossi irrisolvibili, e infatti tutte le scienze naturali, se incominciano a interrogare se stesse, incontrano dei paradossi che non hanno soluzione, se si mantengono i due estremi separati. Queste antinomie, questi paradossi, procedono dal considerare qualcosa come fuori del linguaggio. Io considero il soggetto che naturalmente è parlante, ma non l'oggetto che devo conoscere, che è fuori del linguaggio; ed è a questo punto che sorgono problemi irrisolvibili, nel momento in cui il soggetto deve conoscere un qualche cosa che è fuori del linguaggio. Questione che aveva già sollevata Aristotele rispetto alla materia: quando io voglio sapere che cos'è la materia io mi avvicino alla materia, però, quando mi avvicino è come se di fatto non trovassi mai la materia, trovo sempre un qualche cosa che si avvicina. C'è l'esempio rispetto al punto di origine, il Big Bang: mi avvicino a questo punto, ma nel momento in cui mi avvicino, anche di pochissimo, ciò che trovo non è il punto iniziale, è già un passo dopo. Il punto iniziale sarebbe quel punto che, diciamola così, è fuori del linguaggio, per cui io mi avvicino ma avvicinandomi mi trovo di fronte a qualcosa che non è il punto di origine, e non lo è perché lo sto considerando e, quindi, è qualcosa che è già "incominciato", non è l'origine. E, allora, faccio un altro passo in avanti per avvicinarmi, ma di nuovo trovo qualcosa che è già incominciato, che è già principiato. Come dire: troverò sempre il principiato e mai il principiante. Cercare il punto di origine è come cercare l'elemento fuori del linguaggio. Io mi avvicino, penso che il punto di origine sia quello lì; però, se lo sto considerando, vuol dire che è già nel linguaggio; e, allora, faccio un altro passettino immaginando di avvicinarmi, ma di nuovo mi troverò a considerare un qualche cosa e, considerandolo, è già linguaggio; e, allora, un altro passettino... Sarebbe trovare il punto in cui il linguaggio è iniziato.

Intervento: Sarebbe la massima volontà di potenza.

Esatto. Avere il controllo su tutto. Solo che questo paradosso non ha soluzione, perché non c'è uscita dal linguaggio. Il paradosso rimane se io immagino che qualcosa sia fuori del linguaggio, che ci sia un inizio del linguaggio. Perché non c'è inizio del linguaggio? Certo, dice bene Heidegger quando dice che nasciamo nel linguaggio, ma non c'è inizio perché questo punto non lo posso strutturalmente trovare. Come dicevo, man mano che mi avvicino mi trovo sempre a considerare quell'elemento che è vicinissimo al punto d'inizio ma che non lo è perché lo sto considerando, perché è già linguaggio.

Intervento: I matematici risolverebbero la questione dicendo che tra due punti c'è un'infinità di punti.

Sì. In qualche modo colgono la questione, perché pongono l'infinito attuale, cioè, non è più qualcosa da raggiungere, è già raggiunto. Un po' come la questione dei limiti: si è già arrivati a fine corsa, per finta, ma ci si è arrivati, cioè, si pone come già dato l'insieme di tutti i punti possibili e immaginabili. È attuale, appunto, infinito attuale, cioè, in atto. Paragrafo 8. *Analogie tra scienza e religione. D'altra parte, la scienza che ha innanzi a sé un oggetto, che non lei ha posto, colloca lo spirito di fronte a un reale, la cui realtà esclude la realtà dello spirito. Perciò essa è agnostica, per sua natura, e pronta a dire non solo ignoramus, ma anche, e prima di tutto, ignorabimus, come fa la religione innanzi al suo dio ignoto e tremendo nel suo mistero. Ignorante del vero essere imperscrutabile delle cose, la scienza ne sa quello che stima puro fenomeno, apparenza subiettiva, unilaterale e frammentaria, come l'immagine del poeta, che lampeggia alla fantasia in un sogno che estrania lo spirito del reale. La scienza perciò, oscillando tra l'arte e la religione, non le unifica, come la filosofia, in una sintesi superiore, anzi assomma col difetto di obbiettività e universalità dell'arte il difetto di subbiettività e razionalità della religione; e quindi è che anche essa, ponendosi come scienza in quanto astrae dall'uno o dall'altro lato dell'unità concreta dello spirito, non si attua poi se non superano la*

propria astrattezza di scienza, nell'atto spirituale che soltanto è reale come unità inscindibile del soggetto e dell'oggetto: quell'unità, il cui processo è la filosofia nella sua storia. Paragrafo 11. Significato della distinzione. La teoria appare diversa dalla pratica, e la scienza altra cosa dalla vita, non perché l'intelletto non sia volontà o la volontà non sia intelletto, ma perché una volta il pensiero (l'atto reale e vivo dello spirito) si prende in astratto, e un'altra in concreto. Altro certamente è parlar di morte, come dice il proverbio, altro morire: e così l'altro sarebbe l'idea d'una buona azione, altro la buona azione. Ma l'idea della buona azione non è già differente dalla buona azione perché la prima sia una semplice idea e la seconda invece un'idea attuata; bensì perché l'una è un'idea e l'altra un'altra idea (o, se si vuole, l'una è un'azione, e l'altra un'altra azione). E la differenza tra la prima e la seconda idea consiste in ciò, che la prima è idea astrattamente considerata, e la seconda idea concreta. Per cui l'idea della buona azione e la buona azione sono idee tutte e due; solo che l'una è presa astrattamente, immaginando che abbia un suo valore indipendentemente da tutto, mentre l'altra è presa concretamente, cioè è presa nel tutto, nel concreto. Con la prima infatti si pensa all'idea che è contenuto, o astratto risultato del pensiero, ma non all'atto onde si pensa, e in cui veramente consiste la realtà concreta dell'idea; e con la seconda si pensa all'idea non come oggetto o contenuto del pensiero, bensì come atto realizzatore di una realtà spirituale. Questo è importante perché c'è, sì, una differenza, solo che l'una viene presa in astratto e l'altra in concreto, ma entrambe sono idee. Un atto non è l'altro, mai, ben s'intende: ma quando noi paragoniamo due o più atti, è da avvertire che allora non guardiamo all'attualità dello spirito, in cui la molteplicità è unità. Noi possiamo pensare a due atti come due atti distinti soltanto se non prendiamo in considerazione che questi due atti fanno parte di una unità, di un atto, che è atto di pensiero, dice Gentile. In questa attualità il paragone non è possibile. E quando un atto è azione che si oppone a un'idea, l'idea non è atto spirituale, ma mero termine ideale dello spirito che vi pensa: oggetto, non soggetto. E parimenti, quando un'azione è compiuta e la guardiamo teoricamente, l'azione non è più atto del soggetto, ma semplice oggetto, a cui lo spirito nella sua attualità, guarda, e che risolve perciò nell'atto presente della coscienza che ha di quella azione. Atto della coscienza, che ora appunto è la vera azione. La vera azione è la coscienza, è il sapere che cosa sto facendo, e cioè che sto pensando; sto creando mentre penso. Quello dunque che, come vita dello spirito, si oppone alla filosofia quasi oggetto suo, in astratto bensì è cosa diversa dalla filosofia, ma, in concreto, vive come filosofia; e quando si pone come realtà già vissuta innanzi alla coscienza, questa la risolve nella conoscenza in cui la riassume, e la conserva quindi come filosofia. Di guisa che la filosofia è veramente la immanente sostanza di ogni vita spirituale; e non potendosi concepire storia della filosofia che rimanga alle spalle della filosofia, rimane chiaro che nel concetto della identità dell'una con l'altra e dell'eterna risoluzione dell'una nell'altra è la più aperta e perfetta conferma dell'assolutezza della realtà spirituale, inconcepibile come limitata in un suo momento da condizioni che la precedano e comunque la determinino. In cotesto concetto è, se non c'inganniamo, la più solida dimostrazione e la più evidente illustrazione del concetto della libertà dello spirito. Diciamola alla Hegel: dal momento in cui ci accorgiamo che i due momenti sono lo stesso, non possiamo più fare né la storia del pensiero né la storia della scienza, ecc., ma siamo nella filosofia, ovviamente in questa accezione, cioè, siamo nel concreto.

21 ottobre 2020

Siamo al Capitolo XVI. *La realtà come autoconcetto, il male e la natura.* Siamo alle ultime pagine della *Teoria generale dello spirito come atto puro*, prima di iniziare il *Sistema di logica*. Paragrafo 1. *Il principio e la conclusione della dottrina.* *La nostra dottrina dunque è la teoria dello spirito come atto che pone il suo oggetto in una molteplicità di oggetti, e insieme risolve la loro molteplicità e oggettività nell'unità dello stesso soggetto. Teoria, che sottrae lo spirito a ogni limite di spazio e di tempo e da ogni condizione esteriore; rende pure impensabile ogni sua reale moltiplicazione interna,...* Infatti, l'Io è uno, non si moltiplica in tanti Io. ...per cui un momento suo possa dirsi condizionato da momenti

anteriori ... Come dicevamo, non c'è l'anteriore, perché il tempo non c'è prima. ... e fa quindi della storia, non il presupposto, ma la realtà e concretezza dell'attualità spirituale, fondando così la sua assoluta libertà.

Intervento: È interessante questo: l'Io è l'unica cosa che non si moltiplica; quindi, è l'unica cosa che non si divide.

Gentile, ponendo il pensiero come atto puro, lo pone come eterno. Eterno, come abbiamo detto tante volte, non come un presente infinito, ma come ciò che è la condizione del tempo, ché non c'è prima dell'atto. Questa è una delle questioni più importanti e anche più difficili da intendere rispetto all'atto puro, cioè, al pensiero. Il pensiero, che poi non è altro che l'atto di parola... ogni volta che penso a qualche cosa, sono io che la penso in quel preciso momento. Questa è l'unità, che non è divisibile. Dividendola, come dicevi giustamente, è un altro atto, che ha le stesse caratteristiche del precedente. *Quando la realtà ci apparisce molteplice, egli è che non se ne vede la radice, in cui è la sua concretezza, e in cui tutta quanta, pur molteplice è una.* Sarebbe quello che Gentile chiama l'Io, in definitiva. *Sicché il vero concetto della realtà molteplice deve consistere non in una molteplicità di concetti, bensì in un concetto unico, che sia intrinsecamente determinato, mediato, svolto in tutta la molteplicità dei suoi momenti positivi. In conseguenza, poiché l'unità è del soggetto che concepisce il concetto, la molteplicità dei concetti, ossia delle cose, non può essere se non la scorza superficiale di un nocciolo che è un concetto solo: il concetto del soggetto centro di tutte le cose. Il vero concetto, che propriamente ci sia, è perciò autoconcetto (conceptus sui). E poiché di realtà, in universale, noi possiamo parlare soltanto mediante concetti, in guisa che la sfera del reale combacia con la sfera del concetto, la necessità di concepire il concetto come conceptus sui ci porta pure a concepire la realtà come conceptus sui. Il soggetto, che concepisce sé concependo tutto, è la realtà stessa.* Questo è veramente il nocciolo del pensiero di Gentile. *La quale non è, come pensò Schelling traendo le conseguenze di tutta la speculazione neoplatonica, prima realtà e poi concetto di sé (prima Natura e poi Io), ma soltanto autocoscienza o autoconcetto, appunto perché il concetto non può intendersi se non come conceptus sui: e il concetto della realtà naturale, non ancora Io, sarebbe concetto non di sé, ma d'altro.* Vedete qui la questione centrale per quanto riguarda il pensiero come atto puro, come conceptus sui, concetto di sé, dove non c'è altro che questa unità, che è il tutto, l'intero, il linguaggio. Ci sta dicendo che è come se volessimo moltiplicare il linguaggio; lo moltiplichiamo, ma ogni volta che compiamo questa operazione siamo sempre nel linguaggio, che è un intero, e non c'è modo di porre la questione altrimenti. Adesso parla della forma e della materia. Paragrafo 5. *La forma come attività. Due concetti, anche questi, che sono un concetto solo: giacché essi sono come l'alfa e l'omega di un alfabeto che non è una linea retta, ma un circolo, in cui la fine è lo stesso principio. La forma infatti può e deve intendersi come assoluta, non avente contro a sé una materia, in quanto il concetto non solo va inteso come attività (come già, prima di Kant, badava ad avvertire Spinoza), ma come attività che non produce nulla che espella da sé e abbandoni fuori di sé, inerte e bruto. Niente quindi che si ponga innanzi al pensiero senza essere radicalmente identico al pensiero stesso. Sicché concepire il pensiero come forma assoluta, è lo stesso che concepire la realtà come conceptus sui.* Non posso anteporre niente al pensiero che non sia un altro pensiero; che cosa gli antepongo? Adesso, ecco la questione del male, dell'errore, ecc. È chiaro che anche il male, così come l'errore, è qualcosa che è creato dal pensiero, non esiste di per sé, ovviamente. Paragrafo 8. *Il male. Così il concetto è certamente vero, perché la verità non è altro che l'attributo proprio del pensare come concetto; e se il concetto non avesse in se medesimo differenza di sorta, e insomma fosse immediatamente concetto, come la pietra è pietra, e il due è due, né più né meno di quell'astratta quantità determinata che si pensa, è chiaro che l'errore non sarebbe concepibile.* Perché non ci sarebbe nessuna possibilità di confronto. *Ma per l'errore è da ripetere quel che è stato detto del dolore. Il concetto non è già posto, ma è il positivo che si pone; è un processo di autoctisi che ha per suo momento essenziale la propria negazione, l'errore di contro al vero.* L'errore non è altro che la negazione, ciò che per Hegel era l'opponente. *Sicché errore c'è nel sistema del reale in quanto lo sviluppo di cotesto processo pone l'errore*

stesso come suo momento ideale, una posizione, cioè, già superata, e quindi svalutata. Si prenda qualunque errore, e si dimostri bene che è tale; e si vedrà che non ci sarà mai nessuno che voglia assumerne la paternità e sostenerlo. L'errore, cioè, è errore in quanto è superato: in quanto, in altri termini, sta di rimpetto al concetto nostro, come suo non-essere. Esso è pertanto, come il dolore, non una realtà che si opponga a quella che è spirito (*conceptus sui*), ma la stessa realtà di qua della sua realizzazione: in un suo momento ideale. È interessante, perché è come se dicesse che il vero, ciò che idealmente è considerato il vero, è come un momento che non ha ancora preso in considerazione il suo aspetto dialettico; è come se lo volessi astrarre dalla dialettica. E, quindi, è un vero sempre manchevole. Da qui tutta la rincorsa per millenni alla verità, ecc., perché togliendo l'errore dalla verità e ponendola idealmente come separata, mi trovo nella condizione di immaginare la verità non più come momento, che insieme al falso costituisce l'intero, ma come una figura presa per sé. E qui subentra sempre lo stesso problema: se io prendo un momento del processo dialettico e lo pongo come figura, quindi, separato, poi mi tocca dimostrarne la verità; paradossalmente, la verità è richiesta di dimostrare la sua verità, in un rinvio infinito. Paragrafo 9. *L'errore come colpa. Concepite il mondo come altro da voi: e la necessità del vostro concetto è una pura (perché astratta) necessità logica; ma concepite (come lo dovete concepire, e in fondo perciò lo concepite sempre) lo stesso mondo, senz'altro, come la vostra realtà in possesso di sé; e allora voi non potete parvi fuori della necessità del vostro concetto, come se la legge non vi riguardasse: ma la razionalità del vostro concetto vi apparirà la vostra legge stessa, il vostro dovere.* Paragrafo 10. *L'errore nella verità e il dolore nel piacere. Non dunque errore e verità, ma errore nella verità, come suo contenuto che si risolve nella forma; né male e bene; ma male onde il bene si nutre, nel suo assoluto formalismo.* Se ci pensate bene, è la questione, detta in un altro modo, posta da Mendelson: l'errore nella verità; la verità intesa come procedimento deduttivo preciso, ma questo procedere deduttivo ha in sé l'errore, nel senso che la deduzione non riesce a porsi autonomamente se non attraverso qualche cosa che è altro da sé; in questo caso specifico, l'induzione. Cosa che già Hegel aveva inteso rispetto ai sillogismi. Paragrafo 12. *Immanenza della natura dell'Io. L'autoconcetto, in cui soltanto lo spirito cioè tutto, è acquistar coscienza di sé; e questo Sé non è pensabile anteriormente e separatamente dalla coscienza di cui è oggetto nell'autoconcetto.* Cioè: io sono questo pensiero che sta pensando, io sono quella cosa lì. *Il quale si realizza dunque realizzando il proprio oggetto, o, dicendo altrimenti, si realizza come posizione di sé soggetto e di sé oggetto.* È come se mi "vedessi" io che penso in quanto oggetto, ma questo oggetto sono sempre io che penso. *Questo è l'Io: identità di sé con sé; non identità immediatamente posta, sibbene identità che si pone.* Questo è un altro aspetto fondamentale del pensiero di Gentile: non c'è mai qualcosa che è posto, ma qualcosa che si sta ponendo. *È riflessione: sdoppiarsi come sé ed altro, e ritrovarsi nell'altro. Il Sé che fosse sé senza essere altro, evidentemente non sarebbe né pur sé, perché questo esso è in quanto è l'altro.* questo Hegel lo aveva inteso perfettamente: soltanto se mi pongo a fronte di ciò che non sono posso dire che sono. *Né l'altro, poi, sarebbe l'altro, se non fosse lo stesso sé, poiché l'altro non è pensabile se non come identico al soggetto, e cioè come lo stesso soggetto quale questo ritrovasi innanzi a sé, ponendosi realmente.* Paragrafo 14. *Necessità dell'oggetto. Se non ci fosse il soggetto, chi penserebbe? E se non ci fosse l'oggetto, che cosa penserebbe il pensante? Non è possibile concepire il pensiero senza personalità, perché il pensiero (qualunque concetto, che si voglia porre, dommatico o scettico) è conceptus sui, cioè Io; e quindi non solo pensiero come attività, bensì attività che si ripiega su se stessa, e si pone pertanto come persona. Ma non è possibile nemmeno concepire il pensiero che non abbia il suo termine o punto di appoggio, perché il concetto di sé realizza infatti il Sé, come oggetto del conoscere.* Vedete come questo continuo movimento è quello di Hegel, né più né meno. *Dunque, il pensiero è concepibile a patto che non si concepisca tanto il soggetto quanto l'oggetto: reale il primo e reale il secondo, poiché reale è il pensiero, anzi niente è reale fuori del pensiero.* Paragrafo 15. *Spiritualità dell'oggetto. Di guisa che la tesi e l'antitesi, concorrenti nella realtà dell'autocoscienza (essere e non essere soggetto), hanno la loro profonda realtà nella sintesi. La quale non è soggetto e oggetto, ma soltanto soggetto, come reale soggetto*

che si realizza nel processo onde si supera la idealità del puro soggetto astratto e la concomitante idealità del puro astratto oggetto. Di nuovo Hegel: tra coscienza e autocoscienza è la coscienza che alla fine rimane, è la coscienza ciò con cui ho a che fare, ma ha bisogno dell'autocoscienza, perché senza l'autocoscienza io non so di avere coscienza. Capitolo XVII. *Epilogo e corollari*. Paragrafo 1. *Caratteristica dell'idealismo. Un assoluto idealismo non può concepire l'idea se non come pensiero in atto, e quasi coscienza dell'idea...* È questa la definizione di idealismo che dà. *Una concezione idealistica mira a concepire lo stesso assoluto, il tutto come idea: ed è perciò intrinsecamente idealismo assoluto. Ma assoluto idealismo non può essere, se l'idea non coincide con lo stesso atto del conoscerla; perché – è questa la più profonda origine delle difficoltà in cui si dibatte il platonismo, – se l'idea non fosse lo stesso atto per cui l'idea si conosce, l'idea lascerebbe fuori di sé qualche cosa, e l'idealismo pertanto non sarebbe più assoluto.* Naturalmente qui è da intendere l'idea, il pensiero, come l'atto di parola. Qui c'è tutta la questione che Gentile manca, e cioè la questione del linguaggio, perché nessuna idea, nessun concetto può darsi fuori del linguaggio, ma è costruito dal linguaggio: il pensiero non è altro che un prodotto del linguaggio. Mentre, così come lo pone Gentile, pur accorgendosi in qualche modo che sta parlando del linguaggio, di fatto pone il pensiero come se si producesse da sé, certo, come autoctisi ma si produce da sé perché è linguaggio, cioè, si produce nell'atto di parola. Paragrafo 3. *Principio dell'idealismo attuale. Il pensare è attività, e il pensato è prodotto della attività, cioè cosa. L'attività come tale è causa sui, e perciò libertà; la cosa è semplice effetto, che ha fuori di sé il principio del proprio essere, e perciò è meccanismo. L'attività diviene; la cosa è. La cosa è come altro, termine della relazione ad altro. In ciò è la sua meccanicità. Quindi è uno tra molti; cioè, il suo concetto implica già la molteplicità, il numero. L'attività invece nell'altro realizza sé; ossia si realizza in se stessa come altro; quindi è relazione con se stessa: unità assoluta, infinita, senza molteplicità.* Qui c'è una questione importante, e cioè la questione del pensiero pensante e del pensiero pensato. Lui ci sta dicendo che il pensiero pensante ha già in sé la sua alterità, cioè, non avrebbe bisogno del pensiero pensato per porsi come unità, perché il suo altro, dice, *La cosa è come altro... è uno tra molti; cioè, il suo concetto implica già la molteplicità, il numero.* Quindi, l'atto è già uno e molteplice; però, stando a ciò che lui ci dice questo atto puro posso pensarlo? È questa la questione. E come faccio a pensarlo se non lo pongo come un oggetto, come una cosa tra le cose? Non posso pensarlo, lo dirà tra poco, perché è l'impensabile, perché non posso pensare il pensato. Se lo penso, questo pensato lo sto pensando; ma questo “sto pensando” quando io lo pongo come pensiero è pensato, non lo sto più pensando; certo, lo sto pensando di nuovo, e poi ancora di nuovo. Ma ogni volta che lo penserò, lo penserò come un pensato, pur pensandolo come pensiero pensante, ma è un pensiero pensante che pensa il pensato. È una questione complessa perché è come se stessimo dicendo che l'atto puro, l'atto di pensiero, non posso realmente pensarlo perché pensandolo lo pongo come se fosse qualcosa che è fuori dal pensante e, quindi, lo pongo come cosa, come pensato. È la stessa cosa rispetto al significante e al significato di de Saussure: non posso dire il significato se non dicendo un significante; ma questo significante non posso dirlo se non è significato.

Intervento: È come se Gentile si contraddicesse da solo. Da una parte, parla dell'eterno; dall'altra, introduce questa distinzione tra pensiero pensante e pensiero pensato.

In teoria non potrebbe ma non può nemmeno non farlo, perché non può appoggiarsi al solo pensante, in quanto nel momento in cui lo penso svanisce, si dissolve. Come lo penso questo pensante se non come pensato? Non posso farlo.

Intervento: È come se spiegasse la necessità del tempo lineare?

In un certo senso, sì.

Intervento: Del nesso causale, del sillogismo.

Sì, come stesse dicendo, hegelianamente, che non possiamo pensare se non con sillogismi formali. Paragrafo 6. *Doppio aspetto del pensato. Il pensato ha in se stesso come una doppia natura; e la sua intrinseca contraddizione è una forma dell'attività irrequieta del pensiero. Il pensiero infatti è*

impensabile perché pensato, e pensato perché impensabile. Il pensato non lo posso pensare, perché se lo penso lo sto pensando adesso come atto pensante. *Il pensato è cosa, natura, materia, tutto ciò che si può considerare limite del pensiero; e ciò che limita il pensiero, è impensabile.* Sarebbe fuori del pensiero. *Il pensato è l'altro dal pensiero, quel termine innanzi al quale sentiamo che il pensiero si arresta, e la cui essenza è destinata a sottrarsi sempre mai al nostro sguardo.* È vero, ma è vero per entrambi, sia per il pensante che per il pensato. *Conosceremo le proprietà o qualità; ma dietro ad esse rimarrà la cosa, inattuabile. E ogni pensato è così, e solo a questo patto, pensato: perché ogni pensato è cosa, e, in quanto tale, incommensurabile con lo spirito.* Cioè: con il pensiero pensante. *E pure, perché impensabile, la cosa è pensata: la sua stessa impensabilità è pensiero. Non essa è in se medesima impensabile di là dalla sfera del nostro pensare; ma noi la pensiamo come impensabile...* Che è quello che stiamo facendo in questo istante. *...nella sua impensabilità, cioè, essa è posta dal pensiero; o meglio in essa come impensabile si pone il pensiero. Il quale ha questa natura di porsi, ed esiste soltanto ponendosi. Soltanto ponendosi: il che vuol dire, che se si guarda come semplicemente posto, come risultato del porsi, esso non è più un porsi, non è più pensiero; e il pensiero, non potendo non essere pensiero, si pone senza fissarsi come posto: si pone cioè come atto che non è mai fatto, ed è quindi atto puro, atto eterno.* La natura, nell'atto stesso che vien affermata, è negata, spiritualizzata. *E solo a questo modo essa vien posta.* Questo è il tentativo di Gentile di cavarsi d'impaccio da questa posizione. Dice che il pensiero è soltanto pensiero autoponentesi, mai posto. Ma posso dire, è questo lo direbbe anche Hegel, che è autoponentesi se non è mai posto? Se è ponentesi vuole dire che si sta ponendo; è participio presente, nel senso prende letteralmente parte a ciò che sta accadendo. Quindi, non è autoponentesi se non può porsi in nessun modo; pertanto, ha bisogno di porsi. Ponendosi, diventa pensato. Questa è l'obiezione che viene da fare a Gentile, e cioè che pensiero pensante e pensiero pensato non sono due figure da tenere separate, per cui solo una è quella buona: il pensiero pensante avrebbe già in sé, come dice lui, l'uno e i molti integrati. Sì, va bene, ma non basta, perché se è autoponentesi in qualche modo deve porsi; se non si pone mai, allora non è autoponentesi e se è autoponentesi si pone, e si pone come pensiero pensato. Paragrafo 7. *La natura dell'Io. Ma per potere concepire questa natura come realtà assoluta, dovrei poter pensare l'oggetto in sé, laddove questo oggetto che penso, non è se non aspetto del soggetto attuale. Né tale oggetto, si badi, ha soltanto un valore gnoseologico. Esso è realtà intrinsecamente metafisica. L'Io, dalla cui dialettica nasce questo oggetto, che poi non è altro che la stessa vita di esso Io, è l'Io assoluto: la realtà stessa che noi, volendo e non potendo non mantenere valore alla conoscenza con cui poniamo ogni realtà, non possiamo concepire se non come Io. L'Io che è, sì, l'individuo, ma l'individuo come soggetto, il quale non ha nulla da contrapporre a se stesso, e che trova tutto in sé; e perciò è il concetto attuale universale. Orbene, questo Io, che è lo stesso assoluto, è in quanto si pone: è causa sui.* E qui c'è scritta la contraddizione: l'Io in quanto si pone. Come fa? È impossibile. L'Io, che è lo stesso assoluto, in quanto si pone è causa sui. Ma proprio in quanto si pone, perché finché è autoponentesi, ma non si pone mai, non è mai neanche causa sui, ma è qualcosa di indeterminato – i greci antichi avrebbero parlato di ἄπειρον, l'indeterminato. *Privato della sua interiore causalità, esso è annullato. Causando se stesso, è il creatore di sé e, in sé, del mondo: del mondo più saldo che si possa pensare: del mondo assoluto. Questo mondo è l'oggetto di cui parla la nostra dottrina, che perciò è gnoseologica in quanto metafisica.* Si è dato del metafisico, va bene, non c'è nulla in contrario, però, sta parlando del linguaggio. È il linguaggio che è *causa sui*, che si autoproduce continuamente, e sappiamo anche come fa ad autoprodursi, perché dicendo qualche cosa io autoproduco ciò che quella cosa non è: dicendo A autoproduco non-A, che mi dà l'esatta determinazione di A; quindi, posso dire A solo a condizione che ci sia non-A. È in questo senso che si autoproduce, produce se stessa, cioè si produce in quanto dialettica; se non ci fosse dialettica non ci sarebbe neanche produzione. Paragrafo 12. *Contro l'astratto soggettivismo. Il che non vuol dire già, come corre a immaginare spaventato chi s'affidi al pensiero volgare, che la realtà sia illusione soggettiva; ché la realtà è vera realtà, e realtà saldissima, ripeto, in quanto è lo stesso soggetto, l'Io.* Questa è la realtà saldissima:

l'io, cioè, l'intero, il tutto, il linguaggio. *Il quale non è autocoscienza, se non come coscienza (di sé determinato come qualche cosa). La realtà dell'autocoscienza è nella coscienza, è la realtà di questa in quella. Cioè: parlo e so che sto parlando. La scienza d'una autocoscienza è bensì la sua realtà, non chiusa in sé come risultato, ma quale momento dialettico. Cioè quello che sappiamo, è incremento della nostra intelligenza; la quale non ha tale incremento come una qualità acquisita e quindi conservata senza ulteriore bisogno di attività; ma con questo incremento si realizza in un nuovo sapere. Così sempre, senza che si possa distinguere tra un sapere e l'altro, se non per analisi e astrazione: poiché l'autocoscienza è una; e la coscienza è coscienza dell'autocoscienza. È l'autocoscienza che mi dice che sono cosciente. Lo sviluppo perciò dell'autocoscienza o, senza pleonaso, l'autocoscienza è lo stesso processo del mondo (natura e storia) in quanto autocoscienza realizzata nella coscienza; e se diciamo questo sviluppo dello spirito, la storia che è coscienza, è la stessa storia dell'autocoscienza. Quello che diciamo il passato, non è se non l'attuale presente nella sua concretezza. Questo è il passato: l'attuale presente nella sua concretezza, cioè, l'essere presente del tutto. Capitolo XVIII. Idealismo o misticismo? Paragrafo 2. Differenza. Ma se l'idealismo attuale partecipa del pregio, esso si sottrae nelle sue stesse tesi fondamentali al difetto del misticismo. L'idealismo risolve tutte le distinzioni ma non le cancella come il misticismo, e afferma il finito non meno risolutamente che l'infinito... Questo lo faceva già Hegel, naturalmente. ...la differenza non meno che l'identità. Questo il punto sostanziale in cui le due concezioni divergono, per modo che l'una, la mistica, si può considerare come una dottrina essenzialmente intellettualistica (malgrado le apparenze) e idealmente anteriore perciò al Cristianesimo; laddove l'altra, l'idealistica, è dottrina essenzialmente antintellettualistica, e fors'anche la forma più matura della moderna filosofia cristiana. Paragrafo 8. Come si supera l'intellettualismo. L'intellettualismo può esser vinto soltanto se non gli si volti le spalle, ma gli si va incontro, e si concepisce il conoscere nel solo modo in cui è possibile formarsene un'idea adeguata: che è quello, adottato da noi, di non supporgli come logico antecedente il reale che ne è oggetto; di concepire cioè esso stesso l'intelletto come volontà, libertà, moralità: e cancellare dal mondo quella natura, che par base allo spirito, e non è se non un suo momento astratto. Il vero antintellettualismo insomma è il vero intellettualismo, o meglio, l'intellettualismo vero, che non ha fuori di sé il volontarismo: non è più un solo dei due vecchi termini antagonisti, ma l'unità di entrambi. Paragrafo 9. Antitesi tra idealismo e misticismo. Quell'io assoluto è appunto l'io che ciascuno di noi realizza in ogni ritmo della propria esistenza spirituale: quello appunto, che pensa e sente, teme e spera, vuole ed opera ed ha una responsabilità, e diritti e doveri, e costituisce a ciascuno di noi il cardine del suo mondo. Questa è un'altra obiezione che era stata fatta all'intellettualismo di essere fuori della realtà. Gentile continua a dire che questa è l'unica vera realtà: il fatto che io parli. Lui parla del pensiero, certo, ma se lo poniamo in termini più precisi, l'unica realtà vera è questa, e cioè che parlo. Paragrafo 10. Idealismo e le distinzioni. Non c'è la natura, né la storia; ma, sempre, questa natura, questa storia, in questo atto spirituale. Potremmo dire: in questo atto di parola. E cioè: c'è la storia in ciò che sto dicendo, c'è la natura in ciò che sto dicendo, non c'è niente fuori. Paragrafo 13. Distinzioni e numero. Le distinzioni sono un infinito dell'immaginazione, o potenziale, se si considerano come pura storia astratta dalla filosofia, forme della coscienza scisse dall'autocoscienza. In questa invece le distinzioni sono sempre un infinito attuale, l'immanenza dell'universale nel particolare: tutto in tutto. Questa potrebbe essere la sintesi del pensiero di Gentile: tutto in tutto. Paragrafo 14. La conclusione dell'idealista. Io non sono mai io, senza essere tutto in quello che penso; e quello che penso è sempre uno, in quanto vi sono io. La mèra molteplicità appartiene sempre al contenuto della coscienza astrattamente considerato; e in realtà è sempre risolta nell'unità dell'io. Se sono io che la penso è sempre uno. La vera storia non è quella che si spiega nel tempo, ma quella che si raccoglie nell'eterno dell'atto del pensare, in cui infatti si realizza. Potremmo dire: l'atto di parola in cui si realizza. In questo si raccoglie l'eterno: l'eterno dell'atto di parola, che non ha un prima e un dopo, cioè non ha condizioni, non è condizionato. Questo non vuol dire che non ci sia la storia, lo ha detto continuamente, la storia c'è, ma è sempre qui nel concreto. Rileggo: *La vera storia ... è quella che**

si raccoglie nell'eterno, potremmo dire, dell'atto di parola. Questa è la vera storia: quella che è qui in questo momento mentre sto parlando, e che mi fa parlare nel modo in cui parlo. Non ce n'è un'altra da qualche parte, se non con l'astrazione, però l'astrazione ci toglie il concreto, immagina che qualche cosa possa darsi fuori dell'atto di parola; solo a questa condizione posso pensare che qualcosa rimanga esattamente lo stesso, cioè, rimanga fuori dell'atto di parola. Forse lo abbiamo già detto, ma è il caso di ripeterlo: ogni volta che io astraggo, e sappiamo che non posso non astrarre, è come se ponessi in qualche modo ciò che sto astraendo come fuori dal linguaggio, come se lo stessi astraendo dal linguaggio. Chiaramente, faccio questa operazione nel linguaggio. Gentile direbbe: sì, penso qualche cosa che è fuori del pensiero, ma intanto lo sto pensando; il che è un altro modo per dire che non c'è uscita dal linguaggio.

Intervento: Non riesco ancora a capire come abbia potuto introdurre questa distinzione tra pensante e pensato, nonostante egli stesso affermi dell'eterno.

Nonostante che lui stesso a un certo punto dica che l'Io che si autoproduce è posto. Che è esattamente il contrario di ciò che diceva, e cioè che non è mai posto ma è sempre *in fieri*, è sempre ponentesi.

Intervento: Mi sembra lo stesso problema di Hegel quando parla dell'infinito, arrivando poi, alla fine, al cattivo infinito, perché non vogliono pensare al punto di inizio, e allora cercano di confondere le acque...

Per trovare una scappatoia per reinserirlo in qualche modo. Sì, è possibile, certo. Se non si arriva a intendere che tutta la questione non è altro che il linguaggio si autoproduce dicendosi, è come se ti mancasse sempre un pezzo, il pezzo fondamentale, quello che dà l'avvio a tutto. E, allora, ecco, come dicevi giustamente, la ricerca di dov'è il cominciamento, dov'è che si principia; comincio da lì, ma se comincio da lì, questo non più il cominciamento, è già un'altra cosa, è già qualcosa che sto pensando, è già un'idea... È come il famoso Big Bang di cui dicevamo la volta scorsa: mi avvicino, sì, ma se lo prendo in considerazione già non è più il punto d'inizio. E così il punto dove incomincia il linguaggio.

Intervento: ...

Si comincia sempre dall'ente, mai dalla relazione. È la relazione che fa l'ente. Bisogna arrivare a Peirce per porre una questione del genere, e cioè è la relazione che fa i due enti, A e B, quello che sono. Prima della relazione non ci sono né A né B. Lì è detta in modo semplice e inequivocabile. È la relazione che li fa esistere, fuori della relazione A e B non sono niente. Lo diceva già Hegel: se A non ha a fianco un qualche cosa che non è A, come la B, A non è niente. Lo diceva ma senza arrivare alla questione. Hegel ha mancato la questione fondamentale della relazione, quindi del linguaggio, perché è il linguaggio che è relazione, non è altro che relazione.

Intervento: ...

Anche de Saussure la pone, anche se non arriva alla determinatezza di Peirce: che la A e la B non ci sono. Che esattamente ciò che diceva Hegel, senza avvedersene: la A, senza non-A, non c'è, e dall'altra parte la B, senza la A, non c'è. È la relazione che c'è.

Intervento: È come se entrambi non ponessero la questione al loro stesso pensiero.

Sì. Questo è stato l'innescò per incominciare a pensare in un altro modo, cioè, applicare le conclusioni di un'argomentazione all'argomentazione stessa. Queste conclusioni cui giungo sono fatte delle stesse argomentazioni; quindi, queste conclusioni erano già implicite in qualche modo, c'erano già nell'argomentazione. Che è la stessa cosa che dire, come ho già detto altre volte, che è già tutto nel linguaggio; ciò che è stato fatto duemila anni fa, ciò che si farà tra diecimila anni, è già nel linguaggio, non può non esserci; sennò sarebbe fuori del linguaggio e, quindi, totalmente inaccessibile, non potrebbe accadere mai. La questione della relazione è ciò che manca, e cioè, appunto, la questione del linguaggio.

Intervento: Non ha mai pensato il suo pensante.

In un certo senso, sì. Avrebbe dovuto pensare al pensante come al pensato e pensarlo. Vedremo se nelle pagine della *Logica* affronterà il problema. Lo spero, perché non è un problema da niente, cioè, ne va di tutto il suo pensiero, della affermabilità del suo pensiero.

SISTEMA DI LOGICA COME TEORIA DEL CONOSCERE

28 ottobre 2020

Dalla prefazione al Sistema di logica come teoria del conoscere: *Io infatti ho concepito questo sistema di logica nella speranza di dar soddisfazione a un mio antico bisogno, di colmare l'abisso che nella storia della filosofia del secolo decimonono s'era aperto fra la antica concezione analitica del pensiero definita nella logica aristotelica e la nuova dialettica dell'idealismo inaugurata da Kant e sviluppata da Hegel. Due logiche apparse fino a ieri tra loro opposte, senza possibilità di passaggio dall'una all'altra, rappresentanti due filosofie antitetiche, anch'esse conseguentemente concepite come separate e incapaci di integrarsi reciprocamente per unificarsi in un processo unico di svolgimento. A proposito di Hegel e del suo sistema dice qualche riga dopo E urtava pure, a parer mio, nell'ovvia esperienza del pensare logico, alla quale invano si ribellano seguaci dell'antica e della nuova logica, gli uni gridando all'assurdo della identità dei contrari e gli altri schernendo l'idem per idem della logica dell'identità; laddove né gli uni possono pensare se non per sintesi a priori, né gli altri riescono a sottrarsi all'eterna legge del pensiero che definisce e deduce, e che, elaborando e rielaborando costantemente i concetti, ribadisce la verità nella sua intrinseca coerenza, fermamente combaciante con se medesima. ... Il sistema quindi si configurò in una triplice trattazione: una indirizzata a dedurre la nuova posizione del problema logico, che non guarda più a una astratta tecnica del pensare, ma al concetto che il pensiero acquista di sé come realtà universale; e le altre due, ad esporre le due forme assunte storicamente dal pensiero nel suo sviluppo consapevole, come esse possono vedersi dal punto di vista di questa nuova posizione del problema. Ecco, questo è quello che intende fare. Capitolo I. La logica come scienza filosofica. Già il porre la logica come scienza filosofica pone una distanza da ciò che la logica è stata sempre pensata. Paragrafo 1. La logica come scienza particolare. Giova fin da principio distinguere nettamente la logica come dottrina che interessa il filosofo, dalla logica che è disciplina scientifica come scienza particolare, simile a tutte le altre, derivante da un particolare interesse, rispondente a uno speciale bisogno teoretico, destinata ad appagare una curiosità che può sorgere sì nell'animo del filosofo, e sì di qualsiasi scienziato che prenda a considerare la natura e la proprietà dello strumento che tutti adoperiamo nella ricerca del vero. Paragrafo 2. Sistema di scienze particolari. Né il concetto di scienza particolare è superabile con l'osservazione, fatta prima da Augusto Comte e poi ripetuta da altri, che le stesse scienze particolari sono ordinate gerarchicamente secondo la generalità e la complessità crescente in cui si presentano naturalmente i fenomeni; in guisa da formare tutte insieme un sistema, in cui la scienza più astratta può bensì prescindere dalla più concreta, ma questa non può prescindere da quella, poiché i fenomeni che essa deve spiegare sono gli stessi fenomeni della scienza più astratta, ma diventati più complessi per l'intervento di nuovi caratteri. Qui la logica, quindi, è utilizzata per analizzare sistemi via via sempre più complessi. D'altra parte, basta aprire un manuale di logica formale per vedere come dai primi assiomi semplici si arrivi a dei sistemi di una grande complessità. Affinché questa scomposizione del concreto non fosse possibile, bisognerebbe pensare che non il concreto non è senza l'astratto, ma né anche l'astratto è senza il concreto; che non solo non c'è chimica senza fisica, ma né anche fisica senza chimica. Il che pure è stato pensato: e doveva esser pensato da quanti han filosofato sugli stessi fatti che, come fatti, non possono concepirsi se non come quei fatti della natura, che sono oggetto delle scienze particolari. Ci sta dicendo che la logica non è una scienza della natura, né si occupa di enti di natura. È stato pensato introducendo nel meccanismo del puro fatto, dato dell'esperienza, un elemento estraneo, il fine, che non è più natura, ma*

spirito, o scienza; e rende possibile infatti il superamento del concetto di scienza particolare, perché ne modifica la base, a cui il positivismo comtiano e ogni positivismo tien fermo. Come dire che la logica aristotelica non ha pensato la logica come un fatto, in definitiva; ma per tutto il pensiero greco, e in buona parte anche quello attuale, non si è tenuto conto dello spirito, e con spirito Gentile intende il pensiero, naturalmente, e quindi ha mantenuto questa opposizione tra spirito e natura, tra immanenza e trascendenza, ecc. Paragrafo 4. La filosofia scienza universale. Le scienze particolari si distinguono dalla filosofia... Quando Gentile parla della filosofia intende sempre la sua. ... appunto per questo, che esse sono particolari, laddove la filosofia è stata sempre, ed è la scienza universale. Ma la differenza tra il particolare e l'universale è qualitativa, e non quantitativa, come può parere a chi si fermi al primo significato del particolare. Giacché il particolare è certamente, in primo luogo, parte del tutto; ma, in quanto parte, esso non solo non è il resto del tutto, ma non è né anche se stesso. Si consideri invero che, per esser parte, esso dev'essere in relazione (per lo meno di reciproca esclusione) col resto, e deve pertanto comprendere nel proprio concetto (cioè, in sé) tale resto, come elemento costitutivo, ancorché in modo negativo, del proprio essere. Di che nasce, che il particolare, in quanto, ripeto, mera parte quantitativamente intesa, non che da meno del tutto o universale, è niente: niente di tutto ciò che l'universale è. Esso non è, e questo è. Se considerato in quel modo, non è. Orbene, questo particolare, verso di cui il pensiero si orienta, ma in cui non è possibile si fermi, è l'empirico e il dommatico, che sono di ogni scienza particolare i caratteri propri, per i quali essa si distingue dalla filosofia, e dei quali non si può spogliare se non trasformandosi in filosofia, per attingere nella sua universalità la razionalità e la critica proprie del vero sapere. Come dire che se ci si orienta solo sul particolare non si può evitare l'empirismo e il dogmatismo. E adesso ci dice perché. Paragrafo 5. Empirismo e dommatismo del sapere particolare, e necessità di superare l'uno e l'altro mediante l'universalità del sapere. Empirico e dommatico nessuno vuol essere: né il sapere particolare, in quanto sapere, può a rigore dirsi tale. Ma il sapere particolare, oltre che sapere, è anche particolare; ossia, sa bensì, ma anche non sa. Se è particolare allora vuol dire che esclude tutto il resto. E dal suo limite proviene così il suo empirismo, come il suo dommatismo. Empirica infatti è la conoscenza del dato, che è dato in quanto questo non è costruito; e non è costruito perché è immediato, essendo innanzi alla mente che lo conosce senza connettersi con tutti gli altri elementi della realtà che la mente conosce, e in rapporto ai quali farebbe sistema, si medierebbe, e mostrerebbe la propria necessità, ossia la necessità, per la mente, di pensarlo. Se io pongo il dato come qualche cosa che è per sé, qualcosa di immanente, cioè, di immediato, vuol dire che non è mediato nemmeno dal pensiero, e se non è mediato dal pensiero non lo posso pensare. E così cesserebbe di essere empirico, e diventerebbe razionale, cioè conforme, e però connaturato, a ragione, che è quella stessa mente che lo conosce, e lo considera estraneo a sé solo finché non lo veggia nel suo sistema. Qui sta incominciando a porre una questione, della quale fra poco diremo. Paragrafo 6. Particolarità e universalità del problema filosofico. Il sapere particolare, in quanto tale, non ha né razionalità, né certezza. Per acquistarle, poiché non ne può fare a meno, dalla logica immanente al suo stesso svolgimento è portato ad universalizzarsi, e a diventare filosofico: conoscendo non già il tutto invece della parte, bensì la stesa parte nel tutto. Il difetto, in verità, che si tratta di correggere, è questo: che l'oggetto del conoscere sia immediato; poiché abbiamo visto che l'immediatezza dell'oggetto è il carattere essenziale dell'empirismo e dommatismo delle scienze particolari. Né l'immediatezza cesserebbe, se la parte si barattasse col tutto; perché anche questo, al pari della parte astratta, per la mente sarebbe solo perché sarebbe; né ci sarebbe modo di rappresentarselo in un sistema, in cui fosse la sua mediazione, la sua necessità razionale, e da cui scaturisse quindi la certezza della mente rispetto ad esso. Sta semplicemente dicendo e ripetendo che non è pensabile qualcosa che è fuori dal linguaggio. Solo il linguaggio può universalizzare. L'universalità, dunque, che sola può sanare il vizio della conoscenza particolare, non è l'astratta universalità del tutto indifferenziato, ma quella universalità concreta che unifica di parte e di tutto: la parte nel tutto, e il tutto nella parte. E si può anche dire: la differenza dell'identico, e l'identità del differente. Manchi l'identico o manchi il differente, si ricasca nel particolare, e si esce dalla filosofia.

Il che, a rigore, non può mai accadere in modo assoluto. Secondo Gentile, si ricade comunque sempre nella filosofia a un certo punto, quando si incomincia a ragionare. Paragrafo 7. *Immanenza della filosofia in ogni pensare. La parte nel tutto è il tutto stesso nella parte.* Questo ci rimanda immediatamente alla questione dell'atto, che noi possiamo considerare legittimamente come atto di parola: la parte nel tutto, cioè l'atto di parola nel linguaggio; e il tutto nella parte, cioè il linguaggio, che è la condizione dell'atto di parola. Ci sta dicendo Gentile, tra le righe perché non lo dice in modo esplicito, che nell'atto di parola c'è già tutto; come dire che all'atto di parola non manca di niente, non è debitore di qualche cosa per poter essere, ma è quello che è, sempre tutto intero. *Non ci sono due forme diverse di conoscenza, una diretta alla parte, e l'altra al tutto. Ogni conoscere è unità inscindibile della conoscenza della parte e della conoscenza del tutto: conoscenza del particolare nella sua universalità: come dire, conoscenza dell'universale nella sua concreta particolarità.* Qui dice una cosa che riprende ciò che dicevamo la volta scorsa, perché dicendo *universale nella sua concreta particolarità*, ci sta dicendo che il pensiero, in quanto pensante, non si disgiunge dal pensiero pensato. La concreta particolarità sarebbe il pensiero pensante, che è concreto ma particolare, è quello che sto pensando in questo istante; ma questo non può essere attinto alla conoscenza se non universalizzato; ma per universalizzarlo devo porlo come qualcosa di determinato, di pensato; quindi, ecco che non pensante senza pensato. *È facile infatti avvertire che non solo il tutto, come puro tutto (identità senza differenze), si particolarizza, ponendosi come un immediato; ma la stessa parte, nella sua astrattezza (differenza senza identità), divien tutto: poiché la parte è parte solo verso il tutto, e parte cessa di essere appena prescinda dal tutto, e si consideri in sé, chiusa nella sua rigida particolarità irrelativa.* Come se non avesse nessuna relazione. Il che potrebbe dirsi anche rispetto a ciò che lui afferma del pensiero pensante, che appare, così come lo pone, come irrelato. È lì, accade. Un momento, il pensiero pensante non è che viene dal nulla, viene da un pensato; il quale, sì, certo, viene da un pensante, e così via, il cattivo infinito. Ma se noi vogliamo rendere un buon infinito, dobbiamo considerare che le due cose sono simultanee, e che ciascuna è debitrice della propria esistenza da parte dell'altra.

Intervento: Noi tendiamo a ritenere la parola infinito come senza fine nel tempo. Qui, invece, la parola infinito la dobbiamo intendere come senza separazione.

Esatto. Come simultaneo. Un infinito attuale. Però, per pensare, per descrivere l'infinito attuale, io devo costruire una sequenza argomentativa. Questa sequenza argomentativa si snoda nel tempo, cioè, ha un elemento successivo a un altro. il caso più emblematico e banale è la frase. Una frase è costituita da un certo numero di parole in sequenza, una dopo l'altra; non posso dirle tutte simultaneamente. Di nuovo, ritroviamo la stessa struttura, e cioè questa apparente dualità di fatto si mostra come simultaneità di un elemento e del suo opposto. In questo caso dell'infinito attuale e dell'infinito potenziale, di nuovo dobbiamo dire che non può darsi l'uno senza l'altro. Non possiamo pensare l'infinito attuale senza ordinare un'argomentazione, senza metterla in ordine, e per farlo dobbiamo disporla sequenzialmente. Anche in qualunque argomentazione c'è una premessa, quindi un'argomentazione e una conclusione: sono momenti diversi in tempi diversi. Come dicevo prima, non posso dire tutto simultaneamente. *I due opposti, considerati astrattamente, si equivalgono e s'identificano affatto, poiché la loro differenza si regge sulla loro relazione, che è la loro unità differenziata (particolarità dell'universale, universalità del particolare).* Dice *la loro differenza si regge sulla loro relazione, che è la loro unità differenziata*: questo è Hegel. La loro differenza non è altro che la loro relazione, non è qualcosa che li separa. La relazione è ciò che li integra, è la loro unità, differenziata, perché l'uno non è l'altro, ma è unità. Fa poi un breve discorso sui filosofi. Paragrafo 9. *La logica come scienza del pensiero presupposto: descrittiva e normativa. La logica, infatti, nel suo doppio ufficio, descrittivo e normativo, nella sua millenaria tradizione da Socrate a Kant, – e dopo Kant per quanti non si sono accorti della nuova logica sorta con la logica trascendentale da lui sborzata e della impossibilità di mantenere in piedi accanto alla nuova la vecchia logica, – è sorta e rimasta semplice scienza particolare, perché fondata tutta sul principio che*

essa presupponga il suo oggetto. Oggetto della logica è il logo, il pensiero vero, ossia la verità nella sua intelligibilità o proporzione al pensiero. La logica aristotelica, secondo Gentile, ha sempre posto il suo oggetto come fuori, come qualcosa su cui deve lavorare; mentre per Gentile la logica è questo lavorare stesso del pensiero intorno alla logica. Cosa che aveva già fatto Hegel, peraltro: all'inizio della *Scienza della logica* dice esattamente questo, con altre parole, ma dice questo. *La logica descrittiva, rispondente alla posizione più ingenua dello spirito rispetto al logo, gli si pone innanzi e studia le forme principali e le leggi della sua struttura, sforzandosi di rappresentarle fedelissimamente nel loro essere, immanente al logo che è già, e dev'essere già, affinché si possa togliere ad oggetto di studio.* La logica prende un oggetto e lo studia secondo le proprie leggi; però, immagina che ci sia qualcosa da prendere in considerazione, anziché tenere conto che ciò che deve prendere in considerazione è questo stesso suo prendere in considerazione. *Così gli Elenchi sofistici sono resi possibili dallo sviluppo della sofistica; così la teoria del concetto presuppone il socratismo; e, quel che è più, ogni dottrina è costruibile in quanto esempla il tipo eterno del logo, a cui l'autore della dottrina deve guardare.* Cioè: si immagina che il logo sia questo, che il linguaggio sia fatto in un certo modo, che sia quello che decido io e, allora, posso determinarlo; ma lo do come già dato, appunto come un dato, come un ente di natura. La logica aristotelica ha considerato il pensiero come un ente di natura. *Di guisa che questa logica descrittiva, al pari delle analoghe discipline coetanee, come la retorica, la poetica, la grammatica, si riduce a una sorta di storia, il cui valore dipende dalla congruenza sua col modello esemplato.* Per questo verso, è chiaro che il logo è presupposto della logica. Come dire che prima c'è il logo e poi la logica. Per Hegel, già non era così: il logo e la logica sono lo stesso. *Né diversa è la relazione tra logica e logo se si guarda all'ufficio normativo della logica,...* Prima aveva parlato dell'aspetto descrittivo della logica, cioè come avviene un ragionamento corretto. Poi Gentile parla della logica normativa: *la cui normatività guarda bensì innanzi e non indietro: si riferisce al futuro invece che al passato; ma vale a regolare, o si pensa valga a regolare, ogni eventuale uso avvenire del pensiero,...* La logica ha tradizionalmente questi due aspetti: è descrittiva e normativa. Da una parte, dice come stanno le cose e dall'altra, in base a come stanno, dice quello che si deve fare. *E in verità la logica normativa non è se non la stessa logica descrittiva, poiché l'oggetto descritto (e però presupposto) ha una funzione normativa, ha cioè valore.* Se io descrivo una certa cosa, la mia descrizione immagino che abbia valore, che cioè descriva le cose come stanno; e se le cose stanno così, ovviamente, devo muovermi in un certo modo anziché in un altro. *Una tale logica, proponendosi d'essere descrittiva e normativa, ci vuol poco a convincersi che non può riuscire né descrittiva né normativa. Non descrittiva, perché presuppone un logo, che, una volta presupposto, non è il pensiero, ma un di là dal pensiero; e non si può mutare in pensiero (nella teoria logica risultante dalla descrizione) senza alterarsi e cessar d'essere quel presupposto che è in sé fuori del pensiero.* Cioè: immagino un pensiero fatto in un certo modo, ma se incomincio a descriverlo lo sto già pensando, e pensandolo lo penso in un altro modo, non è più quella cosa lì. Che è poi quello che accade quando si parla, tra l'altro. *Né normativa, perché il logo, presupposto di ogni pensiero, si trova innanzi al pensiero e questo innanzi ad esso, senza che né esso partecipi essenzialmente di questo, né questo di esso. In esso e esterno al pensiero, niente può fare che il pensiero veda quella norma di sé, che trasformi il puro essere del logo nel suo dover essere. Sarebbe come una autorità politica estranea, non riconosciuta, anzi ignorata dal volere del cittadino per cui tuttavia dovrebbe valere.* Paragrafo 10. *La logica matematica. La logica descrittiva e normativa ha potuto perciò rivestire carattere matematico, partecipando dell'empirismo e dommatismo proprio delle intuizioni matematiche; le quali generano una realtà intuitiva, in cui lo spirito non riconosce se stesso, e che presuppone quindi alla propria attività meramente descrittiva e regolativa. Alla matematica occorre l'ipotesi e il postulato, per cui si pone una realtà, data la quale è data insieme la possibilità della sua descrizione; poiché infatti la descrizione non succede, ma è identica alla posizione stessa della realtà. E come l'ipotesi matematica, anche l'ipotesi logica non presuppone, né può presupporre altro che un particolare. Il suo logo è quello che è; come lo spazio tridimensionale. Ma come questo spazio non toglie la razionalità delle ipotesi di*

altri spazi, così, presupposto il logo della logica descrittiva, niente impedisce di pensare la possibilità di un logo diverso. È un fatto che noi non si sappia ragionare altrimenti di come si ragiona e come la nostra logica umana ci fa ragionare. Ma quale necessità può competere a un fatto? E chi può dire che in un altro mondo, diverso da quello a cui appartiene il fatto della nostra logica, non s'abbia, o non s'avrebbe, a ragionare altrimenti? Messa la logica sul terreno dei fatti ben è stato detto, con coraggiosa consequenzialità, che anch'essa è il risultato d'una formazione naturale. Ci si immagina che logica descriva dei fatti naturali. Capitolo II. *Il problema della logica nella filosofia greca.* Paragrafo 1. *La storia del concetto del logo e la storia della filosofia. Il problema della logica dipende dal concetto del logo: tale logo, tale logica. Il nostro logo è l'atto puro del conoscere; e come tale pare a noi che debba concepirsi se si rifà il cammino che il pensiero umano ha fatto nel suo sforzo di concepirlo. Che è l'unico modo di sperimentare la legittimità di un concetto. Il logo, abbiamo detto, è la realtà nella sua intelligibilità: la realtà universale a cui mira la filosofia. La sua storia, essendo la storia del concetto suo, coincide pertanto con la storia della filosofia, e, se si vuole, del problema fondamentale della filosofia. Giacché questa dà luogo bensì a vari problemi distinti; ma che sono tutti filosofici, in quanto forme distinte d'un problema unico, che è il concetto dell'universale come universale immanente in ogni particolare: né è possibile separare un problema dall'altro spezzando questo filo rosso che tutti li unisce, senza distruggere un ciascun di essi il suo carattere filosofico.* Paragrafo 2. *Il logo come realtà intelligibile. Ora, del logo o realtà universale nella sua intelligibilità, se raccogliamo nelle sue linee principali tutto il movimento del pensiero filosofico, scientificamente elaborato, dai primordi della filosofia greca fino a noi, si può dire che due siano stati i concetti, o due le vie percorse dalla mente per concepirlo: 1° in astratto, come semplice realtà; 2° in concreto, come intelligibile: ossia non realtà fuori dell'intelletto, ma quella realtà che è inerente all'intelletto, dove dimostra la sua intelligibilità. Non è dato altro modo di considerare quella realtà, poiché anche le filosofie esplicitamente negative, che oppugnano la intelligibilità del reale, non si sottraggono al concetto della filosofia come scienza della realtà intelligibile,...* Paragrafo 3. *Differenza tra il logo della filosofia greca e quello della filosofia cristiana. Questo il ritmo eterno dell'intelletto: che prima fingit creditque...* Prima si immagina qualche cosa e poi crede che quello che ha immaginato, che ha costruito, sia vero, sia reale. Questo potrebbe essere l'epitaffio di tutto il pensiero contemporaneo: *fingit et creditque*, finge e poi crede a quello che ha immaginato. ...e poi s'avvede di trovarsi innanzi al prodotto della sua stessa attività creativa. *Pone la realtà in un primo momento per trovarsela innanzi come altro da sé, in guisa da crederla per sé stante, di là e prima della sua medesima attività, e per ciò stesso base solida e ferma all'esercizio di questa. E questo è il momento ingenuo della spontanea creatività. Al quale segue l'altro momento della riflessione e della critica, ond'egli riconosce se stesso nell'oggetto in cui si è posto.* Naturalmente, occorrerà arrivare ad Hegel perché una cosa del genere possa accadere. Qui sta già ponendo la questione dell'universale e del particolare. È una questione importante che generalmente è stata posta come una semplice disquisizione di filosofi che non ha nulla a che fare con la realtà delle cose, ma semplicemente un modo dei filosofi per giustificare la loro esistenza. Ma la questione dell'universale e del particolare è invece una questione di fondamentale importanza perché riguarda il funzionamento del linguaggio. È una questione nata con Parmenide, si è sviluppata poi nel Medioevo, con la famosa disputa sugli universali, fino ad arrivare a oggi. La questione può porsi in questo modo, e cioè come volontà di potenza. Ho bisogno del particolare, per dire qualche cosa devo determinarlo, isolarlo, ma perché questo qualche cosa sia effettivamente qualche cosa necessita di un significato, di una universalità. Questo comporta un problema, e cioè: se io voglio affermare un qualche cosa, questo qualche cosa che affermo devo affermarlo in quanto universale. Ma se lo affermo come universale dico com'è; dicendo com'è si crea un problema. Perché se io dicessi a Gabriele come stanno veramente le cose, questo, indipendentemente dal fatto che ci creda oppure no, crea in me un problema, perché se le cose stanno così non si modificano, e cioè non c'è spazio per il mio superpotenziamento. Se io affermo che una cosa è così, non mi sta più bene, ma devo farlo per potere esercitare la volontà di potenza,

devo fare credere a Gabriele che le cose stanno veramente così e non altrimenti. Ma se davvero stessero così sarebbe un problema, perché a questo punto io non ho più niente da dire e il mio superpotenziamento si arresta e, come direbbe Nietzsche, a ogni arresto del superpotenziamento corrisponde un immediato depotenziamento. Quindi, la volontà di potenza si esercita attraverso un qualche cosa che deve rinnegare immediatamente, proprio per potersi esercitare, cioè, deve dire come stanno le cose, perché se non dice come stanno le cose non convince nessuno, ma dicendo come stanno le cose si blocca. Quindi, anche la volontà di potenza ha anche lei questi due lati della questione: la volontà di potenza ponentesi e la volontà di potenza posta. Ponentesi, in quanto afferma che le cose stanno in quel modo; posta, in quanto deve negare che stanno in quel modo, perché se stessero davvero in quel modo, la volontà di potenza si arresterebbe per sempre. Questo è uno dei motivi, forse l'unico, per cui Nietzsche parlò dell'eterno ritorno dell'uguale. Lui si era posto il problema, analogo a questo, del passato. La volontà di potenza nei confronti del passato non può niente, il passato è quello che è; come lo modifico? Ecco che il passato costituisce un impedimento alla volontà di potenza, la quale invece non riconosce nessun impedimento, se ne vuole sbarazzare all'istante appena ne vede uno. E, allora, come risolve Nietzsche il problema? Con l'eterno ritorno dell'uguale, ma da intendersi a questo punto, non come qualcosa che ritorna da un passato immaginato remoto, ecc., ma come qualcosa che ritorna nel senso che non se ne è mai andato. Questo è il modo di intendere l'eterno ritorno in modo più interessante: ritorna perché non se ne è mai andato, è sempre stato qui. E qui siamo, come vorrebbe Gentile, nell'atto, nell'atto in cui il passato è qui adesso, perché il tempo non è più lineare ma è la simultaneità, che consente di pensare che è tutto qui in questo momento. Ma, come sappiamo, per poterlo pensare dobbiamo utilizzare invece la sua linearità. Stiamo parlando del tempo, non quindi come ente di natura ma come di un concetto; non è che il tempo sia una cosa che sta da qualche parte; il tempo è ciò che a me serve descrivere, è quella cosa che io voglio che sia, e che mi serve per procedere, per andare avanti con la volontà di potenza. Ecco che allora la questione dell'universale e del particolare non è altro che l'atto di parola. Ci sono voluti duemilacinquecento anni per accorgersene, cioè da Parmenide fino a noi, che descrive soltanto l'atto di parola: il particolare, cioè il significante, e l'universale, cioè il significato. Che non stanno in opposizione, così come si voleva nel Medioevo; questo non ha nessun senso, sono momenti dello stesso. Sarebbe come fare due partiti: l'uno, il partito del significante e l'altro, il partito del significato. Non ha nessun senso perché non c'è l'uno senza l'altro, sono la stessa cosa. Detto questo, possiamo dire che il problema dell'universale e del particolare non è altro che il problema del linguaggio, e cioè il problema che ciascuno incontra nel momento stesso in cui apre bocca, o il pensiero. Dicendo qualche cosa – e se dice qualche cosa è per manifestare la sua volontà di potenza – nel momento in cui pone questo qualche cosa, deve essere quello che è perché la sua volontà di potenza possa esercitarsi, ma al tempo stesso, se è quello che è, blocca la sua volontà di potenza. E, quindi, che fa? Se ne inventa un'altra, naturalmente, e incontra un paradosso che non ha nessuna soluzione: se tengo separate queste due cose, non c'è nessuna soluzione; così come non c'era nessuna soluzione nel Medioevo rispetto agli universali. Come dire che per affermare la mia volontà di potenza devo affermare qualche cosa, rispetto alla quale cosa io stesso non posso credere; non posso credere perché, se ci credessi veramente, si arresterebbe la mia volontà di potenza. Paragrafo 4. *L'oggetto della filosofia come principio del dato. La realtà del filosofo non è la realtà immediata dell'esperienza. La filosofia comincia quando questa realtà che ci riempie gli occhi e s'affolla nella coscienza da tutti i sensi, o da tutti gli spiragli dell'immediato conoscere, non ci soddisfa più perché incoerente, nella sua molteplicità, e seco stessa contrastante, e riluttante a quell'unità che è propria del nostro pensiero.* Ha detto in modo un po' diverso quello che vi stavo dicendo rispetto alla volontà di potenza: io dico una certa cosa, ma, se proprio non sono totalmente ingenuo, questa stessa cosa affermata non mi soddisfa, non basta, perché rinvia ad altro e, quindi, non è quella che pensavo che fosse. *Nello sforzo di cogliere l'unità attraverso la molteplicità dell'esperienza sorge la filosofia. Sorge, sorpassando quella forma di*

conoscenza da cui nasceva il problema, e quindi spingendosi di là dalla realtà che è contenuto di questa forma di conoscenza: dalla realtà che il filosofo ha già innanzi a sé, e che non egli, con la sua specifica attività di filosofo, ha posto in essere, e che rappresenta perciò a lui un dato. Restare al dato è non filosofare; filosofare è procedere oltre il dato, oltre l'esperienza, a che? Il termine a cui fin dall'origine aspira la filosofia, poiché non è il suo dato, non può esser altro che un suo prodotto: un principio, come ben presto fu detto, ossia una realtà che, a differenza di quella da cui la filosofia prende le mosse, appaghi l'esigenza dello spirito, gli sia conforme, diventando intelligibile, e spogliandosi della caotica frammentarietà che la rende estranea e refrattaria a quell'intima compenetrazione onde lo spirito tende a investirla. Che è quello che facciamo noi, nel senso che... prendiamo l'esempio della volontà di potenza: affermo qualche cosa, che è quella che è, ma ponendola si altera; e allora che cosa succede? Che rifletto su quello che sta accadendo, cioè, rifletto sul funzionamento del linguaggio; e, allora, mi accorgo che ogni volta che pongo qualche cosa, nello stesso porsi questo qualche cosa dilagua e un'altra ne appare. Anche se è stata pensata come tale per millenni, non è una maledizione ma è il funzionamento stesso del linguaggio, è ciò per cui posso pensare, ciò per cui letteralmente esisto. Quindi, è ciò che mi fa esistere, ma, facendomi esistere, all'istante cancella la mia esistenza per riprodurla altrimenti, perché ogni atto è sempre quell'atto, e se io voglio determinarlo sarà un altro atto. Paragrafo 9. *Ritorno della filosofia greca alle sue origini nell'età alessandrina. Se tutto è quell'Uno che dice Plotino dopo l'intero sviluppo della filosofia greca, la filosofia attinge la meta, quando si persuade che filosofare non giova, e che le tocca trascendere se stessa. Punto d'arrivo fatale d'una filosofia partita dal concetto che il reale sia un antecedente dello spirito, al quale perciò non rimanga posto nel reale inteso nella sua genuina natura.* Qui critica Platone e Aristotele, i quali in ogni caso partono dall'idea che il reale sia sempre l'antecedente dello spirito: c'è una realtà e, poi, lo spirito, che si adatta, si adegua, ecc., ma è qualche cosa che lo preesiste. Paragrafo 10. *Carattere generale della filosofia greca rispetto al logo. Giacché ben può dirsi che il naturalismo filosofico sia la filosofia costruita col metodo stesso delle scienze naturali. Metodo implicito tutto in quel principio del presupporre dommaticamente il proprio oggetto: presupposto il quale, non è dato più di sollevarsi all'universale che è il termine della filosofia; poiché, come s'è visto, non c'è più luogo per lo spirito,...* Se la natura è il tutto, lo spirito non c'è più. ...che non solo deve pur rientrare nella realtà universalmente concepita, ma è tutta la realtà così concepita. Sul terreno del pensiero greco, in questo senso può dirsi dunque che non sorga mai vera filosofia, poiché non sorge il concetto dello spirito come quell'attività conoscitiva che esso è in rapporto con la realtà che si vuole spiegare. ... Il logo della logica antica, con grande rigore sistematico trattato nell'Organo aristotelico, è un logo naturalisticamente inteso, astratto antecedente del conoscere; e dà luogo perciò a una scienza empirica e dommatica, che, diventata nel periodo discensivo di quella filosofia parte propedeutica e precettistica della filosofia, proietta il suo empirismo e dommatismo su tutta la filosofia, che in essa dovrebbe attingere la propria giustificazione. E si può quindi considerare il suggello dell'antico naturalismo da cui deriva. Questa l'invettiva di Gentile nei confronti della filosofia pre-gentiliana. Capitolo III. *Il problema della logica nella filosofia moderna.* Paragrafo 1. *Il problema filosofico come problema morale nella filosofia greca della decadenza. La filosofia antica comincia dalla natura e vuole raggiungere lo spirito; ma non può raggiungerlo, come abbiamo veduto. La filosofia moderna comincia dallo spirito, e attraverso lo spirito mira a restaurare l'intelligibilità d'ogni reale, quello compreso che empiricamente si presenta come natura.* Qui siamo a Cartesio. *Comincia dallo spirito per la stessa ragione che aveva fatto cominciare l'antica dalla natura; perché il problema che ne costituisce il motivo fondamentale è il problema morale, il bisogno di rendersi conto della realtà spirituale, che l'antica speculazione non aveva potuto giustificare.* Cioè: non più "che cosa è" ma che cosa "deve" essere. Questo è il passaggio, passaggio segnato in realtà dal cristianesimo. *Il problema morale si acuisce nella dissoluzione della stessa filosofia greca, nel periodo post-aristotelico, acquistando sul problema fisico una preminenza, che non aveva mai avuto fino ad Aristotele, quando durava invitta in tutto il suo vigore la fede razionalistica in una filosofia puramente contemplativa, naturalistica e incuriosa*

degli interessi umani. Ma Stoici ed Epicurei, accentuando le tendenze antispeculative dei Cinici e dei Cirenaici, giungono a concepire sostanzialmente il sapere filosofico come arte del vivere, sottraendo lo spirito all'oppressione delle forze avverse, quantunque non siano in grado di smentire le origini del loro filosofare, né sappiano quindi vedere questa rivendicazione delle energie morali se non in una maniera meramente negativa, come soppressione d'ogni loro ripugnanza alla natura originaria, sia essa ragione immanente nell'essere divino, che è in fondo a tutte le cose, siano istinti e tendenza edonistiche. E, quindi, ecco, occorre il cristianesimo. Paragrafo 2. *Il nuovo spirito del Cristianesimo (volere, non intelletto). Nasce uno spirito nuovo. Socrate aveva ammonito i filosofi greci che lasciassero da parte le ricerche intorno alla natura, che è realtà divina (τά δαιμόνια), per volgersi al mondo che dipende dall'uomo (τά ἀνθρώπινα). Ma le cose umane, nel nuovo avviamento della filosofia, erano state assorbite tra le divine; e sola era rimasta l'opera divina, la natura, unica realtà nota ai filosofi. Fiat voluntas tua, dice invece la nuova preghiera; poiché comincia a vedersi che questa volontà non è già fatta, non è quella natura che, come presupposto dello spirito, è un factum. Per la filosofia greca ogni cosa è un factum, non resta quindi che la contemplazione. Da qui il fatto che la logica greca, cioè la logica aristotelica, non sia altro che contemplazione e analisi del logo. Ora la volontà divina deve farsi, e farsi in terra come in cielo; farsi della volontà umana. Il mondo pertanto non è più quello che c'è, ma quello che ci deve essere;... Ecco il passaggio fra quello che c'è e quello che deve essere, fra la filosofia contemplativa e la filosofia morale. ...non quello che troviamo, ma quello che lasceremo:...* Questo viene dal cristianesimo, cioè dal fatto che la filosofia morale ha preso il posto della filosofia contemplativa, naturalistica. È sorto il dover essere e, quindi, il ciò che sarà. Il ciò che sarà è il ciò che io preparo oggi con il mio fare. ...quello che nasce in quanto con l'energia del nostro spirito lo facciamo nascere. Paragrafo 3. *Ritorno della Scolastica all'intellettualismo greco. Lo strumento del sapere attuale, ridotto a semplice funzione didattica d'analisi e di ripetizione, non può essere se non il sillogismo, il quale presuppone le premesse come quella cognizione in cui la conseguenza è già implicita. Quindi anche il principio d'autorità; poiché il valore del pensiero non consiste nel suo atto, ma nella base che esso presuppone e non pone. Cioè: la validità di un'argomentazione consiste soprattutto nella sua premessa, che presuppone. Quindi il macchinoso formalismo con cui il pensiero in atto s'industria e s'adopra attorno al vero pensiero; il quale non deve nascere né svolgersi, ma c'è, intero, infinito, destinato, malgrado tutti gli sforzi che la mente del filosofo faccia per chiuderlo dentro a una somma ponderosa (destinata ad apparire essa stessa ad altri pensatori testo da interpretare e illustrare), a rimanere, per definizione, trascendente l'elaborazione scientifica che possa farsene. Quindi la scienza ridotta a commento. Le cose ci sono già e sono quelle che sono, non posso che commentarle. E qui siamo a Tommaso. Tutto il basso Medioevo non è che un commentare continuo, in tutti i campi.*

11 novembre 2020

Riprendiamo la lettura del *Sistema della logica* di Gentile. Siamo al Capitolo III, Il problema della logica nella filosofia moderna, paragrafo 5, *Il problema della certezza e la riforma della logica in Bacone e in Cartesio*, dove si interroga sulla questione della certezza. *Il Nuovo Organo di Bacone abbozza il disegno di una logica, che è una nuova filosofia; per cui il sapere non è fatto, ma da fare; non ci sono premesse da svolgere, ma un'instauratio ab imis (tr.it. un incominciare dall'inizio) da promuovere. E promuovere si può soltanto abbandonando la vecchia logica inutilis ad inventionem scientiarum, e il suo sillogismo che assensum costringit, non res (porta al consenso, non alla cosa); e affidandosi all'esperienza, cioè alla cognizione immediata del senso, in cui l'oggetto non è un presupposto, ma quello che consta al soggetto: un momento della vita stessa del soggetto. Cioè: ciò che appare al soggetto, ciò che in quel momento il soggetto sta considerando. La certezza è il problema filosofico cartesiano: risoluto col cogito, ergo sum, che non è un'argomentazione sillogistica, ma la costruzione di un concetto del reale, ignoto a tutta la filosofia antica: del concetto di quell'essere che il pensiero realizza realizzando se stesso: cioè della realtà come coscienza di sé. Gentile qui ci dice che il*

cogito ergo sum non è un'argomentazione sillogistica. Che è anche vero, anche se non possiamo non considerare che procede da un sillogismo, non viene dal nulla. *Non quindi quel pensiero del pensiero che, s'è già veduto, la realtà fu già per Aristotele (poiché il pensiero del pensiero restava pur sempre oggetto di mera speculazione, antecedente del pensiero in atto del filosofo);...* Nella teoria di Gentile, sarebbe il pensiero pensato anziché il pensiero pensante. *...ma il pensiero stesso che cerca l'essere e, intanto che lo cerca, lo realizza. Non intelletto, dunque, spettatore della sua realtà; ma volontà piuttosto, creatrice di quanto per lei è reale. Anche il Descartes osserva che "i dialettici non possono formare nessun sillogismo che concluda il vero, senza averne avuto anticipatamente la materia, cioè senza aver conosciuto innanzi la verità che questo sillogismo sviluppa".* Sta dicendo, in altri termini, che per conoscere il vero, cioè per giungere alla conoscenza del vero, occorre già sapere il vero. Adesso vedremo meglio. *La logica corrisponde sempre all'intuizione filosofica. La filosofia dello spirito che presuppone l'oggetto, ha la sua forma nella logica del sillogismo; la filosofia dello spirito che invece pone il suo oggetto, comincia dal negare il sillogismo e tutta la logica fondata sul concetto della precedenza del sapere al conoscere.* Come fa Hegel. Paragrafo 6. *Empirismo e idealismo nel Sei e nel Settecento. Hume, d'altro canto, messa da parte come affatto sterile e tautologica ogni conoscenza analitica, dimostra che se la conoscenza è empirica, ove l'esperienza s'intendesse quasi commercio del soggetto con una natura opposta e sorgente d'ogni elemento della esperienza, la conoscenza sintetica non avrebbe giustificazione di sorta, e tutta la scienza si ridurrebbe a un fatto privo di valore, convalidabile soltanto con un atto di fede.* Paragrafo 7, *Nuovi bisogni dello spirito. Per tutte queste vie le menti, urgendo da ogni parte i bisogni attuali dello spirito conscio del proprio valore e del proprio diritto, sono spinte verso il concetto di una filosofia radicalmente opposta all'antica, tradizionale e mai del tutto spenta nelle scuole. Si ricordino cotesti bisogni, brevemente. La formazione della scienza moderna era un fatto vivo, a cui partecipavano e s'interessavano perciò personalmente tutti i grandi pensatori: Galileo, Bacone, Cartesio, Spinoza, Leibniz appartengono, con tati altri nomi dei più illustri, così alla storia della filosofia come a quella della scienza moderna. Scienza nuova, e ogni giorno in pieno svolgimento. Veritas filia temporis, ripete Bacone; l'aveva detto Bruno, lo dice Galileo, lo ripete Pascal; lo sentono tutti. Non ci sono testi, da cui apprendere la verità della scienza: essa è frutto della mente in progresso. Qual è il valore di questa mente? Non Dio con la rivelazione, e tanto meno Aristotele con la sua veneranda antichità e miracolosa onniscienza possono più garantire il possesso del vero. Al risveglio tumultuoso dello spirito religioso della Protesta son seguite le guerre di religione; e se la pace di Vestfalia pone termine ad esse nei paesi tedeschi, il fermento e la lotta, più o meno dura, continuano in tutti i paesi (Italia, Inghilterra, Francia, Olanda) dove più vigoroso è l'impulso del pensiero. Le dottrine di libertà e di tolleranza, la scuola del diritto naturale sono proteste e compromessi, quasi tentativi di dividere quel che è unito, poiché non si riesce a risolvere l'intero contrasto da cui la realtà spirituale, come organizzazione, disciplina, vita comune e universale da una parte, ma individualità e persona libera e padrona di sé, dall'altra, è travagliata. Si sono organizzati i grandi Stati con la pacificazione e alleanza degl'interessi feudali e chiericali, ma nel loro seno s'è venuta formando una borghesia, che non potrà a lungo restar compressa dentro le vecchie forme politiche; e gli animi sentono già l'intollerabilità di uno Stato che non è la loro volontà, ma il limite piuttosto e l'antitesi di questa. E da ogni parte scrittori, pedagogisti e politici attaccano i sistemi e chiedono una riforma (finché non scoppi essa nella Rivoluzione), la quale riedifichi la società su altre basi, facendo l'uomo libero da ogni giogo di autorità non derivanti dal suo stesso sviluppo spontaneo e razionale.* Vi ho letto questa paginetta perché è interessante la considerazione di Gentile intorno alla storia del pensiero di questi ultimi secoli; anche se, come sappiamo, la rivoluzione tende a riprodurre esattamente ciò che distrugge, anche perché ciò che distrugge è, di fatto, l'unica cosa che conosce e, quindi, tende a ripeterla. Paragrafo 9. *Residui intellettualistici nell'idealismo kantiano.* Sta parlando di Kant. *Ma con la sua filosofia si pone in termini esatti il problema cristiano o moderno: di concepire la realtà non come il limite dello spirito, anzi come lo stesso spirito, che per essere reale deve avere tutto dentro se stesso; poiché la sua natura è tale da non consentire compagnia e divisione di dominio. Qui si pone la*

questione, che abbiamo già visto in varie occasioni, e cioè lo spirito come il tutto: l'atto di parola è il tutto, ha in sé tutto ciò che occorre al parlante. Come dire ancora, il parlante non manca di nulla. Paragrafo 10. *Il problema della logica come scienza del conoscere dopo Kant. Alla logica del conosciuto si vuol sostituire la logica del conoscere.* Qui è evidente la priorità dell'atto sull'agito. La logica del conoscere è una logica che è in atto, mentre la logica del conosciuto è una logica che suppone di lavorare su qualcosa di già dato. Sulla questione del dato tornerà tra poco. Paragrafo 11. *Concetto della nuova logica filosofica. E la conclusione intanto vuol essere, che una logica, degna di questo nome, si può costruire, sul terreno di una filosofia il cui oggetto non è l'opposto dello spirito filosofante, sì questo spirito stesso.* In effetti, conferma quello che diceva prima, cioè una filosofia che, per essere degna di questo nome, deve essere qualche cosa che lavora su ciò che sta facendo, sul suo stesso fare, anziché immaginando di lavorare su qualcosa di fatto. Passiamo alla Parte Prima, *Il logo o la verità.* Capitolo I, *La verità trascendente.* Sono ancora questioni che Gentile si sta ponendo intorno alla logica, alla verità, naturalmente, visto che la logica si presuppone che sia uno strumento di conoscenza della verità. Paragrafo 1. *Origine storica e ideale della logica. La verità come pensiero necessario. La scienza della logica è sorta con la distinzione di pensiero vero e pensiero falso: o, più precisamente, quando si cominciò a distinguere il pensiero come fatto dal pensiero che ha un valore.* Questa è la questione da cui parte Gentile: la logica sorge nel momento in cui ci si accorge che il proprio pensiero ha un valore e, quindi, può essere utilizzato per stabilire che cosa seguire e che cosa no, in quale direzione andare e in quale no. Paragrafo 2. *La verità come pensiero universale.* Fa una breve disamina delle teorie che l'hanno preceduto. È una cosa che non abbiamo mai fatto propriamente. Il modo in cui noi procediamo non è quello di esaminare ciò che ci ha preceduto per dire altro, ma di muovere direttamente da altro, cioè muovere direttamente dal pensiero stesso. In questo siamo sempre stati molto "gentiliani"; ci ha sempre interessato molto di più l'atto del farsi di un pensiero piuttosto che considerare gli atti di pensiero passati. *Ma dire necessità del pensiero è lo stesso che dire universalità... Dire che il pensiero è necessario vuol dire che è universale, che non può non essere che così com'è. ... perché la necessità si dimostra nella esclusione della possibilità che altri soggetti, o lo stesso soggetto in circostanze diverse (onde verrebbe a essere diverso da sé, e quindi un altro soggetto) pensino altrimenti. Si dimostra quindi nella esclusione della possibilità che il soggetto, in quanto soggetto d'un dato pensiero, funzioni da soggetto particolare.* Si considera, quindi, il soggetto nella sua universalità e non un soggetto particolare, perché non è possibile da un soggetto particolare trarre una considerazione che debba essere universale. *E a questa universalità del vero, già molto prima di Platone, aveva pensato Eraclito, che oppone la conoscenza individuale (ἰδίᾳ φρόνησις) al logo che è comune (συνόν), come Parmenide aveva insistito con insuperabile energia sul concetto della necessità. Il logo è il solo pensiero a cui guardi la logica: pensiero, dunque, vero necessariamente e universalmente; o vero senz'altro, nel senso più proprio della parola.* Quindi, ciò che necessariamente è vero. Adesso vedremo come Gentile affronta la questione, ma, come sappiamo, l'unica cosa di cui possiamo dire che è necessariamente vera è che stiamo parlando. Il fatto è che non possiamo in nessun modo negare questo: possiamo negare che parliamo? Quindi, se con verità dobbiamo intendere qualcosa di universale, qualcosa che non può non essere, l'unica cosa che non può non essere, e cioè il fatto che sto pensando, p. es., la verità. Questa è la verità, non la verità in qualche modo reperita, trovata, determinata; la verità consiste nel fatto che sto pensando la verità o, in modo più generale, consiste nel fatto che sto pensando ciò che sto pensando: questa è la verità. È chiaro che questo concetto non è utilizzabile dalla metafisica, perché in questo modo la verità non porta a prendere decisioni sul da farsi, ma unicamente a considerare ciò che si sta facendo in atto. Paragrafo 4. *Necessità della differenza e della identità dei due loghi. Comunque, il pensiero soggettivo nella sua opposizione al logo assoluto non è vero, non si distingue dal falso, e non può esser materia della logica: la quale ha per oggetto soltanto il pensiero come unità di pensiero soggettivo e oggettivo, e, come tale, vero.* Paragrafo 6. *Verità formale e materiale. Né più giustificata è la tradizionale distinzione tra verità materiale e verità formale del*

pensiero, intendendo per materiale la verità del pensiero conforme all'essere o logo obbiettivo, e per formale la verità di un pensiero in sé, congruente e coerente nelle sue varie parti, astrazione fatta da ogni ragguaglio con l'essere. È ciò che fa anche la logica moderna, distinguendo tra validità e correttezza: la validità è la validità formale, la correttezza è la validità formale più la correttezza semantica, cioè l'adæquatio rei et intellectus. Andiamo al paragrafo 11. Sopravvivenza del concetto antico della verità trascendente nella filosofia moderna immanentistica. Questa è una delle questioni affrontate rispetto alla verità: la verità come prodotto dell'intuito: qualcuno intuisce la verità. Ma come fa? L'intuito può dirsi il primo corollario gnoseologico dell'astratto concetto della verità concepita trascendente al pensiero: poiché, se la verità è tutta di là del pensiero, ne segue immediatamente che vera cognizione potrà essere soltanto quella in cui non intervenga attività di sorta del soggetto, e questo piuttosto sia fatto soggetto dalla presenza (automatica evidenza) dell'oggetto. Questa è la prima obiezione, cominciando a considerare le due posizioni, l'una che considera la verità come trascendente e l'altra come immanente. Poi, vedremo come di fatto siano due momenti dello stesso, ma l'obiezione qui è precisa: se la verità è trascendente al pensiero, è chiaro che il soggetto non può in nessun modo intervenire rispetto alla verità ma la subisce. Tale la concezione del conoscere in Platone e in tutta la sua scuola. Tale pure la concezione del conoscere in Aristotele, che fa dell'anima, prima della sensazione, una tabula rasa; e quando essa abbia raccolto come anima sensitiva tutto il materiale della conoscenza, ne fa una semplice potenza di conoscere che ha bisogno, come s'è ricordato, dell'accessione estrinseca dell'eterno intelletto per conoscere in atto. E tutto l'innatismo o razionalismo, da una parte, come tutto l'empirismo, dall'altra, che dopo Platone e Aristotele per venti secoli si contrastano il campo, muovono sempre, con temperamenti talvolta, ma insufficienti a scalzare alla base il concetto della trascendenza della verità, da questa idea di un conoscere, in cui non solo la prima parte, ma il tutto spetti all'oggetto, e il pensiero non sia se non passività e contemplazione affatto inoperosa. È il soggetto che subisce la verità, che non può che contemplarla. Poi, da qui il cristianesimo con l'idea del paradiso, la contemplazione di Dio, ecc. Paragrafo 12. Assurdo di tale concetto. Tale concetto della verità, è agevole argomentarlo da tutto ciò che abbiamo premesso intorno alla sua genesi ideale, è assurdo. E con la sua impensabilità esso è stato uno dei fermenti del pensiero speculativo; una voglio dire, delle cause più efficaci del suo svolgimento storico. La teoria dell'intuito invocata a garantire l'oggettività (necessità, universalità) del pensiero, cioè la sua verità, pare, a primo aspetto, riesca all'intento: ma la verità che esso può garantire, rimane un nome vano. Giacché la verità che si cerca è quella del pensiero; e il pensiero nell'intuito non c'è più. L'intuito è completamente assorbito dall'oggetto. Il pensiero, che si concepisce come intuito, per affissarsi tutto nel proprio oggetto, fa astrazione da se stesso, e cioè sopprime se stesso sopprimendo anche l'oggetto, termine del suo affissarsi. Questo è interessante perché l'assurdità qui sta nel fatto che il soggetto dovrebbe scomparire, ma, scomparendo il soggetto, scompare anche l'oggetto, ovviamente. Certo, lo sopprimerebbe, se riuscisse infatti a sopprimere se stesso, facendo astrazione da quell'attività con cui pone sé e l'oggetto, l'uno di fronte all'altro senza termine medio. Dove, senza che ne abbia coscienza riflessa, il vero oggetto non è il contenuto dell'intuito (di un intuito irrealizzabile), ma questo rapporto in cui si fa consistere l'intuito; rapporto tra due termini, pensati entrambi dall'attuale soggetto, mercé un laborioso processo dottrinale, che non è davvero niente d'immediato, anzi una faticosa filosofia (non sofia!) del pensatore che parla di questo intuito. L'intuito sarebbe qualcosa che arriva, come direbbe Hegel, come un colpo di pistola. Però, questo colpo di pistola è stato preparato da una notevole quantità di cose. Insomma, per giungere all'intuizione c'è un lavoro filosofico non indifferente; quindi, l'intuito, di per sé, non c'è da nessuna parte. Capitolo II, La verità immanente. Abbiamo visto la verità trascendente; ora, considera la verità immanente, cioè l'idea che possa esistere una verità immanente nella cosa. Paragrafo 1. Conciliazione della trascendenza del vero con l'attività dello spirito. L'assurdo della verità trascendente porta il pensiero al concetto opposto della verità immanente, quando non lo abbandoni nello scetticismo; che però non può essere mai se non dubbio che spinga di collo in collo, come dice Dante: cioè principio di nuovo filosofare positivo. Ma la

verità immanente a gran fatica si libera dalle spire della filosofia che avvolge il pensiero e lo affligge e stringe a quell'ideale inattuabile d'una verità extrasoggettiva. Ci sta dicendo che la verità immanente comunque è debitrice dell'idea della verità trascendente. Paragrafo 3. *Difficoltà di questa nuova posizione. Questo tentativo immanentistico conserva tuttavia i difetti della concezione della trascendenza assoluta, perché, chi ben guardi, l rivendicazione che esso fa dell'energia del soggetto, è solo apparente. ... Il dato, per proteste che si facciano di non volerlo trascendere, e di considerarlo piuttosto come il principio (principio d'una conoscenza puramente fenomenica, come dice l'empirista)... L'empirista dice: io vedo soltanto il fenomeno e mi attengo a quello. ...per industria che si ponga (p. es., in Descartes) a immedesimarli con lo stesso intelletto, rimane sempre un dato, che suppone il dante, un'attività esterna al soggetto. Quindi, l'idea di una verità immanente, che vorrebbe attenersi al dato, non tiene conto del fatto che se c'è il dato c'è un dante: il participio passato prevede il participio presente. D'altra parte, qual è il motivo che spinge l'empirismo moderno... Quello che, usando i termini di Gentile, vorrebbe affisarsi al dato. ...ad opporsi al dommatismo della dottrina delle idee innate e d'ogni cognizione a priori, se non il concetto che l'attività spirituale, per sé, è un'attività vuota, e che tutto il suo contenuto debba pervenire a lei dall'esterno mediante la sensazione? Appunto, l'idea che debba venire dal dato. Noi non conosceremo il come e il quale di quest'essere esterno, che limita lo spirito e lo governa (benché, una volta concepitolo come esterno, abbiamo con ciò determinato la qualità sua, perché, negato lo spirito, non resta che la molteplicità della materia spaziale);... sta dicendo che, sì, io lo posso considerare come esterno, ma nel momento in cui lo considero non è già più esterno. Potremmo dire che è già un atto di parola. ...ma ne sapremo bene il che: poiché sapremo che senza di esso non sorgerebbe in eterno in sensazione. Cioè: sappiamo che è qualcosa, non sappiamo che cosa ma sappiamo che è qualcosa. E allora abbiamo, come a dire, due principii (o verità) al nostro conoscere: un primo principio che sarà il dato; e un secondo principio, a cui si appoggia il primo, e che sarà il dante. Il dante, cioè ciò che fornisce al dato la sua daticità. Il quale sarà poi il vero e assoluto principio, senza del quale cadrebbe tutta la verità del conoscere. Perché se c'è un dato, questo dato lo ha dato qualcosa, qualcuno, e pertanto c'è un dante. E chi proverà questo secondo principio, radice del primo? Si argomenterà dall'intelletto? Ma se l'intelletto ha la sua base legittima nel primo principio, prescindendo dal quale esso cade nel vuoto! Ecco il dommatismo della verità trascendente, che risorge insieme col suo assurdo insanabile. Il dante è ciò che trascenderebbe il dato, ciò che rende il dato il dato. Per riprendere un'analogia che facciamo spesso con de Saussure: il dato sarebbe il significante, ciò che è dato, che è qui adesso, l'immanente; il dante sarebbe il significato, ciò che rende un significante significativo. Ancora. Il dato non è l'attività elaboratrice del dato: l'intuito, per usare il linguaggio giobertiano, non è la riflessione. L'intuito è tutto, e la riflessione deve adeguarsi all'intuito. Ma, posta la dualità, hic Rhodus, hic salta... È un modo latino per dire "dimostra quello che stai dicendo, qui e adesso". ...o si resta nella dualità, e non c'è intuito per la riflessione, e non c'è conoscenza,... Dualità tra il dato e il dante. Se io rimango in questa dualità, è chiaro che il dato ha un risvolto trascendente. Quindi, non posso conoscerlo in quanto tale se non conoscendo anche il dante. ...perché questa è la riflessione sull'oggetto intuito; o si abolisce la dualità, risolvendo affatto la riflessione nell'intuito; e rimane il solo intuito, senza riflessione; verrà calata bensì, miracolosamente, dentro il soggetto, ma giacente qui, inafferrabile alla coscienza, ossia riprodotto in questo spirito, così fantasticamente concepito, la stessa posizione di dianzi tra lo spirito e il suo opposto, la quale rende impossibile lo spirito: e quello che nel seno dello spirito rimarrebbe a rappresentare la funzione veramente spirituale, vien soffocato dall'oggettività del vero, contenuto dell'intuito. Per dirla brevemente, l'intuito dovrebbe bloccare il dato nell'immediato senza il dante. Letteralmente immediato, in quanto non mediato da altro. Chiaramente, in questo modo elimina lo spirito, cioè elimina la stessa possibilità di conoscerlo. Paragrafo 6. *Lo scoglio dell'immanentismo. Ormai è chiaro che: 1° una verità trascendente il soggetto non è verità o realtà conoscibile... Se la verità è trascendente, sarà sempre spostata, sarà sempre altrove, e, quindi, non è conoscibile. ...2° né è verità una verità immanente**

*al soggetto, ma trascendente l'atto al soggetto conoscente;... Cioè: una verità che sarebbe nel soggetto ma trascendente l'atto del soggetto conoscente, cioè, è nel soggetto, ma il soggetto non la può utilizzare. ...3° né è verità una verità immanente al soggetto stesso come conoscere, ma trascendente l'attualità di questo conoscere in una concezione naturalistica del pensiero. La sola verità che noi possiamo abbracciare e legare con ferrea catena, secondo il legittimo desiderio di Platone e l'eterno bisogno dell'uomo, è quella che nasce e si sviluppa col soggetto, in quanto conoscere in atto. Perché appunto diceva nel terzo punto: trascendente l'attualità di questo conoscere. Come può trascendere l'attualità di questo conoscere? In effetti, se potesse farlo si porrebbe fuori del conoscere e, quindi, non è più un conoscere. Ma qui la verità, come dicevo prima, si pone come qualcosa di più fine. Sì, certo, è una relazione, come diceva già Hegel, ma qui Gentile aggiunge una cosa in più, e cioè che la verità è il fatto stesso di pensare la verità, è il mio pensare la verità, è il mio essere in atto nel pensiero che pensa la verità. Questa è la verità, una verità non utilizzabile dalla metafisica, in quanto non fornisce criteri decisionali, ma consente al parlante di accorgersi che l'unica certezza, sulla quale può fare conto, è che è nel linguaggio, cioè, ciascuna cosa che accade è nel linguaggio. Naturalmente, a questo punto occorrerebbe, come abbiamo fatto, un'analisi approfondita sul modo in cui funziona e accade il linguaggio. Paragrafo 8. *Il principio della teoria volontaristica della verità. ...data l'immediatezza dell'essere, data l'immediatezza dell'intuito intellettuale, dato che la verità è già in noi senza l'opera nostra, come spiegarsi l'errore?* Questa è la domanda che ci si poneva nei secoli addietro rispetto alla verità immanente: se la verità è già tutta in noi, come è possibile che ci sbagliamo? In effetti, non ha tutti i torti se si pensa che se consideriamo come verità il fatto che stiamo pensando alla verità, non ci sbagliamo, non c'è nessuna possibilità di errore nell'affermare che sto pensando ciò che sto pensando. *Gli errori dipendono, dice Cartesio, "dal concorso di due cause, cioè, dalla potenza di conoscere che è in me, e dalla potenza di scegliere, e del mio libero arbitrio: cioè del mio intelletto e della mia volontà. Giacché, con l'intelletto solo io on affermo né nego alcuna cosa, ma concepisco solamente le idee delle cose, che posso affermare o negare"*. Quindi, l'errore è dato dal fatto che concepisco soltanto le idee delle cose – qui è molto platonico – ma non le cose stesse. Soltanto quando concepisco, penso la cosa stessa, allora non posso sbagliarmi. Nel pensiero di Cartesio l'unico pensiero che non può sbagliarsi è il *cogito ergo sum*, naturalmente. *Non si potrebbe esprimere meglio l'astrattezza della verità come posizione intellettuale immediata (oggetto d'un vedere); e la concretezza e la vita che essa acquista nell'atto libero della volontà che la fa sua, aumentando il proprio essere soggettivo, cioè ponendo, a rigore, se stessa come quella tale volontà affermatrice e valutatrice. Il sottomettersi alla verità non dipende dall'esserci la verità; bensì dal riconoscerla che fa il soggetto come tale; riconoscimento, prima del quale la verità può essere intuita, ma senza essere dell'intuente, cioè senza potersi dire tuttavia in relazione col soggetto, per cui dev'essere verità. Di qui parrebbe che la verità non astratta, come è possibile, ma concreta, come quella che essa è sempre, in quanto è legata all'animo nostro e lega l'animo nostro, fosse creta dalla volontà nell'atto di creare se stessa.* Qui vediamo che c'è una prossimità con il pensiero di Gentile, cioè: io creo la verità nel momento in cui incomincio a parlare; incominciando a parlare, pongo la verità nel mio incominciare a parlare. Paragrafo 9. *Veritas adæquatio voluntatis et intellectus. Ma la dottrina volontaristica della verità (adæquatio voluntatis et intellectus) incorre nel duplice difetto della teoria della verità come adæquatio intellectus et intellectus...* Cioè, l'adeguamento dell'intelletto a se stesso. *...e non riesce a fondare il giustissimo principio, a cui accenna, dell'unità di libertà e di verità. In essa infatti perdura l'astrattezza (bisogna dir così) del concetto originario della volontà, quale si trova, p. es. in Paolo Tarsense, per cui lo spirito (come volontà) dovrebbe essere tutto. Si pone infatti questa grande esigenza; ma lo spirito ha di contro di sé il suo limite, la natura, la carne, il peccato: che sono, non prodotto dello spirito, ma suo limite o antecedente, rispetto al quale esso è perciò, non volontà (spirito produttore del suo mondo), ma intelletto (spirito spettatore passivo del suo mondo). Ora, la volontà che sia soltanto volontà, lasciando fuori di sé e accanto a sé l'intelletto, non può essere vera volontà: tale essendo la natura prepotente dello spirito, di dover essere tutto o nulla, assolutamente. Aut**

Caesar aut nihil. La volontà è volontà se libera, e però creatrice del suo essere; ma, se è con l'intelletto, vuol dire che oltre l'essere che è veramente suo perché da lei posto, ce n'è un altro, termine dell'intelletto; e quest'altro la limiterà, e ne renderà quindi impossibile la libertà. Dal domma del peccato deriva di necessità, come avremo occasione di ricordare, quello della grazia. Porre la verità come libertà potrebbe essere un concetto interessante. Certo, ha queste limitazioni, che se si pensa in modo religioso tutto questo non funziona più, ma la libertà, in effetti, è la libertà del linguaggio: è il linguaggio che crea, che produce, che pone in essere le cose, e, ponendo in essere le cose, fa esistere l'essere. È questa la questione, che è già presente in Hegel: dicendo qualche cosa, io pongo questo qualche cosa che ha di contro il suo opponente, e quindi dicendo qualche cosa faccio esistere, creo letteralmente l'opponente; quindi, ho creato qualcosa che prima non c'era. Però bisogna sempre tenere conto che questo dire, che prima non c'era, è problematico, perché questo che sto dicendo non sarebbe mai potuto esistere senza l'opponente. Non è che viene prima, ma vengono entrambi simultaneamente, non c'è un prima e un dopo, ma c'è un dire che dicendosi si apre, si altera, ponendosi dilegua in altro, in un altro che è se stesso. Paragrafo 10. *Critica del volontarismo. Così la dottrina dell'adæquatio voluntatis et intellectus si fonda, come abbiamo detto, sull'opposizione tra volontà e intelletto: quella infinita e libera, avverte Cartesio, questo finito e determinato.* Ora, l'opposizione tra intelletto e volontà. *La quale è invocata a celebrare un atto di libertà, per cui la verità riesca tutta cosa del soggetto,...* La verità deve essere un affare del soggetto, è il soggetto che la produce. *...valore della sua personalità; ma è messa in condizione di non potere esercitare nessuna libertà, e perché, come facoltà distinta dall'intelletto, si potrà forse pensare che agisca, ma non potrà mai prendere cognizione di quel che è già conosciuto dall'intelletto;...* Può agire ma non sapere cosa sta succedendo. *...e potrà quindi spiegare un'azione ragguagliabile a un puro fatto naturale, ma non un giudizio, quale dovrebbe essere l'adesione o scelta; e perché, presupponendo, ancorché astratta e non sua, una verità, quando pur la vedesse, non potrebbe non essere condizionata da essa, e per essa quindi privata della propria libertà.* Questo è il problema: o il linguaggio e la libertà sono la stessa cosa, in quanto il linguaggio non ha limiti; oppure, si pone un problema se si considera la questione come fuori del linguaggio, perché a questo punto sorgono i problemi che qui Gentile ci sta elencando, e cioè la questione dell'intelletto e della libertà. Se io oppongo alla libertà, cioè al linguaggio, un intelletto che sia fuori del linguaggio, che si opponga al linguaggio, è chiaro che questo intelletto costituirà, da una parte, il limite della libertà, perché è lui che mi consente di conoscere le cose; dall'altra, il limite, in quanto è qualche cosa che la libertà non può oltrepassare, cioè si ferma dove incomincia l'intelletto. Quindi, a proposito della verità, come immanente e trascendente, a questo punto potremmo dire che la verità deve necessariamente essere queste due cose simultaneamente: essere immanente, cioè essere il dato, ed essere trascendente, cioè essere il dante. Questo perché, come Gentile ci ha mostrato bene, non è possibile immaginare o pensare se non nella simultaneità di questi due momenti, il dato e il dante. Se c'è un dato allora c'è qualcosa che lo ha fornito, che lo ha prodotto; il dato, come ci diceva, non arriva per intuito, come il colpo di pistola, ma è il risultato di una serie di mediazioni, senza le quali non c'è nessun dato. E questo è l'effetto dell'essere il dato un elemento linguistico, e cioè è il risultato, non di ciò che vedo, non del fenomeno che mi appare così magicamente, ma è il risultato di una serie di inferenze, di una serie di sillogismi che, per quanto formali siano, ha il dato come risultato. Il Capitolo III si intitola *La verità come certezza e valore.* È interessante perché la verità come certezza è anche verità come valore, cioè vale ciò che è certo. Ma vale per che cosa? Vale per la volontà di potenza.

18 novembre 2020

Siamo al Capitolo III, *La verità come certezza e come valore.* Paragrafo 1. *Il germe di vero della teoria volontaristica. La dottrina volontaristica, insufficiente per suo opporre la volontà all'intelletto, ha tuttavia il gran merito di mettere in evidenza un attributo essenziale della verità, sfuggito a tutto*

*l'intellettualismo antico, quantunque sempre oscuramente incluso nel concetto di verità: l'attributo della spiritualità del valore e, si può dire, della moralità della verità. Giacché essa accentua il momento della soggettività del vero, come posizione o dimostrazione della presenza del soggetto nel vero medesimo: che è uno degli aspetti caratteristici della verità immanentisticamente intesa. Il proprio infatti del volontarismo è questa conversione dell'attenzione diretta a cogliere il vero, per dir così, della verità. La differenza è di capitale importanza, perché quando a un logo obiettivo astratto si è sostituito un logo subiettivo, nel baratto non si guadagna nulla, come risulta da tutte le analisi precedenti: immediato l'oggetto, immediato il soggetto, sia che si consideri come intuito, sia che si consideri come riflessione, il cui valore è reale solamente quando essa sia adeguata e immedesimata con l'intuito che presuppone. Qui Gentile incomincia a porre la questione della verità come ciò che è già da sempre in atto. Ne ha già parlato e ne parlerà ancora, ma si tratta qui di incominciare a precisare come la verità non sia qualcosa che precede l'atto né lo segue, ma è nell'atto esclusivamente. La verità ha a che fare con la certezza. Infatti, nel paragrafo 3: *Il concetto della certezza e la logica della fede*, dice *La certezza, dunque, che nel Discorso sul metodo (come pure nel Nuovo Organo) diventa il problema logico principale, e quindi il vestibolo di tutta la filosofia moderna, non è la verità che essa astrattamente presuppone, ma l'integrazione e la concretezza della verità, sottratta per lei al dommatismo proprio di ogni realtà intellettualisticamente concepita, e quindi particolare, e non filosofica. La verità d'una logica filosofica non può essere se non questa verità che è contenuto della certezza. Con questa dottrina si rovescia tutta la logica della fede, propria della filosofia intellettualistica. Per la quale, la verità è certa quando è oggettiva; e la πειθώ ρητορική di Gorgia è il surrogato della scienza oggettiva, per lui impossibile. La retta opinione di Platone è creduta vera, ma non è vera, perché non veduta con quella σύννοψις, che è la funzione mentale caratteristica del filosofo, il quale scorge ogni idea nella logica necessità del sistema obiettivo.* Qui continua con la critica al concetto tradizionale di verità, che è sempre posta come qualcosa che precede l'atto, anzi, il più delle volte è considerata come ciò che determina l'atto. *È evidente che questa attribuzione dell'immediatezza alla fede come adesione del soggetto alla verità sua, e della mediazione, e conseguente certezza, a un logo obiettivo e per sé stante, ideal termine della cognizione soggettiva, si regge su un presupposto, che è quello innanzi illustrato del concetto della trascendenza della verità. Per cui la verità, in quanto trascendente, è il principio, e la certezza si consegue solo quando il soggetto si spogli di tutta la sua soggettività e si risolve ed annulli nell'oggetto astratto, in cui, mediante la logica, può immedesimarsi.* Di nuovo la questione della verità come ciò che accade nell'atto e, quindi, esclude la verità posta come trascendente. Se la verità è trascendente allora il soggetto si risolve, come dice Gentile si annulla nell'oggetto. Il problema è che se il soggetto si annulla nell'oggetto, cioè, scompare nell'oggetto, allora scompare anche l'oggetto: questo era il problema della verità trascendente. Paragrafo 4. *L'unità della fede e della certezza. Al punto cui siamo pervenuti, giova rilevare accuratamente il significato di questa unità di fede e certezza, che è la certezza moderna, come concretezza della verità. La quale è concreta – questo ormai è evidente dalle precedenti indagini – se è certa; ed è certa: 1° se è contenuto immanente nell'atto libero del soggetto; che è il carattere della fede; 2° se quest'atto importa in sé, e quindi nel suo contenuto, una mediazione; che è il carattere della certezza.* Qui abbiamo la certezza posta come mediazione e, di conseguenza, tutto ciò che si può pensare della verità come immanente viene sgomberato del tutto. Paragrafo 5. *La verità come valore.* Qui arriviamo alla questione centrale. *Per raggiungere il pieno concetto di questa certezza, che è il solo per cui si possa concepire quella verità del pensiero a cui mira la logica, bisogna ritornare al primo principio dell'idealismo cartesiano, che non presuppone l'essere al pensare, ma lo fa consistere appunto nel pensare; e intendere questo pensare come unità dei due termini da Cartesio separati; intelletto e volontà. La quale, in Cartesio, per presupporre l'intelletto, che presuppone l'essere, riesce anch'essa una sorta d'intelletto, e in ultima analisi presuppone, anche lei, l'essere. Qui si scopre subito quell'aspetto della verità che s'è andato finora cercando – che fu l'esigenza implicita di tutto il pensiero antico – ma che doveva restare avvolto nella più oscura nebbia finché non sorgesse il tutto il suo splendore il sole che può illuminarlo: il valore della verità. Che è**

*l'aspetto a cui sempre si è guardato, ma che non si è potuto veder nettamente, ancorché di rado, sopra tutto negli ultimi tempi, energicamente asserito; poiché la posizione intellettualistica non si è superata davvero mai in modo speculativo. La verità come valore, dunque. Ma che cosa effettivamente vale per il parlante? Qui, naturalmente, si apre una questione importante, perché è quella che affronta Nietzsche. Voglio leggere alcuni passi della *Volontà di potenza*, a partire dall'aforisma 320. Si dovrebbe sapere, che cosa è l'essere, per distinguere se questa o quella cosa sia reale (per es., i "fatti di coscienza"); e così pure ciò che è la certezza, la conoscenza e simili. Ma poiché noi non sappiamo ciò, così una critica della conoscenza non ha senso: come potrebbe lo strumento criticare se stesso, mentre appunto per la critica non può usare che sé? Esso non può nemmeno definirlo se stesso! Aforisma 325. Una morale, una maniera di vivere provata, dimostrata da una lunga esperienza ed esame, si presenta infine alla coscienza come legge, come dominante. E con essa entra l'intero gruppo dei valori e degli stati affini; essa diviene rispettabile, inattaccabile, santa, veridica; e proprio del suo sviluppo che la sua origine sia posta in oblio. È un segno che ha acquistato il dominio. Potrebbe accadere la stessa cosa circa le così dette categorie della ragione: queste medesime potrebbero, dopo molto brancolare e tentare qua e là, essersi confermate mediante una relativa utilità. Vi fu un punto nel quale l'uomo si raccolse, si portò alla coscienza come un tutto e nel quale si ordinavano queste categorie, vale a dire esse agirono come ordinatrici. Da allora esse valsero come a priori, come al di là dell'esperienza, come innegabili. E forse tuttavia non esprimono altro che una determinata finalità di razza e di specie, soltanto la loro utilità è la loro "verità". Qui la questione si fa molto interessante. Il valore della verità, quindi, della verità come morale. La morale, ci dice appropriatamente Nietzsche, non è altro che un modo di pensare stabilito, dominante, che alla fine diventa vero. È quella cosa che Peirce chiamava "verità pubblica" o che Heidegger chiamava la "chiacchiera". Ma la cosa più interessante è proprio all'ultima riga di questo aforisma, dove dice "soltanto la loro utilità è la loro verità". Qui si riferisce a delle categorie, ma è l'utilità a stabilire la verità, come dire che ciò che è utile alla volontà di potenza è ciò che è vero. Sta dicendo anche di più, e lo dirà ancora più fortemente tra breve: non c'è un altro modo di approcciarsi alla verità che sia più appropriato. Dice nell'Aforisma 326. *Che il valore del mondo si trovi nella nostra interpretazione (che forse in qualche luogo siano possibili interpretazioni diverse da quella puramente umana) che le interpretazioni fin qui date siano apprezzamenti prospettici, per mezzo dei quali noi ci sosteniamo in vita, vale a dire nella volontà di potenza, di aumento di potenza, che ogni elevazione dell'uomo tragga seco la vittoria su più anguste interpretazioni, che ogni nuovo rafforzamento e ampliamento di potenza schiuda nuove prospettive, e dia fede a nuovi orizzonti — questo risulta da tutti i miei scritti. Il mondo, che tanto ci importa, è falso, cioè non è fatto reale, ma una coloritura e un arrotondamento di una magra somma di osservazioni; il mondo è "un fluire", come qualcosa che diviene, come una falsità che si sposta sempre, che non si avvicina mai alla verità: infatti non vi è alcuna "verità". Aforisma 328. L'errore della filosofia consiste in ciò, che invece di vedere nella logica e nelle categorie di ragione un mezzo per il riordinamento del mondo a scopo di utilità (quindi "principalmente" per un'utile falsificazione), si credette di avere in esse il criterio della verità, e rispettivamente della realtà. /.../ Lo scopo era di ingannarsi in modo utile: i mezzi per ciò erano la scoperta di formule e segni con l'aiuto dei quali si riduceva la molteplicità imbarazzante ad uno schema utile e comodo. Ma ahimè! ora si mise in giuoco una categoria morale: nessun essere si vuole ingannare, nessun essere può ingannare, quindi vi è soltanto una volontà di verità. Che cosa è la "verità"? Il principio di contraddizione offerse lo schema: il mondo reale, pel quale si cerca il cammino, non può essere in contraddizione con se stesso, non può mutare, non può divenire, non ha né principio, né fine. Questo è l'errore più grave, al quale si sia giunti, la vera fatalità dell'errore sulla terra: si credette di avere un criterio della realtà nelle forme della ragione, mentre si avevano per divenire padroni della realtà, per fraintenderla, per disconoscerla in modo abile. Qui si potrebbe fare un accenno alla questione del principio di non contraddizione. Non è che Nietzsche propriamente neghi il principio di non contraddizione; sicuramente non gli attribuisce la realtà delle cose o la via per conoscere la realtà delle cose, perché, di fatto, il principio di non contraddizione non può**

in nessun modo essere negato, perché negandolo lo affermo. Potremmo enunciare così il principio di non contraddizione, nel modo più radicale, e cioè che per affermare che non sto parlando devo parlare; quindi, devo necessariamente contraddirmi. Non è possibile eliminare il principio di non contraddizione per il semplice fatto che negandolo lo affermo. Per dirla più chiaramente, potremmo dire che il principio di non contraddizione dice soltanto questo: non c'è uscita dal linguaggio. Posto così, è chiaro che diventa più interessante e anche più comprensibile: non c'è uscita dal linguaggio, cioè non posso negare che sto parlando, perché, per negare che sto parlando, devo parlare. Aforisma 329. *La forma vale come qualcosa di durevole e avente per ciò maggior valore; ma la forma è trovata soltanto da noi; e quando anche spesso "la stessa forma" è raggiunta, ciò non significa, che è la stessa forma, bensì appare sempre qualcosa di nuovo e soltanto noi, che le compariamo, contiamo il nuovo, in quanto assomiglia al vecchio, insieme nell'unità della "forma".* Qui c'è la questione interessante dell'identità. Come stabiliamo l'identità? Qui è facile il richiamo a ciò che diceva Hegel a proposito del sillogismo formale: deduzione, induzione e analogia. Alla fine, diceva Hegel, è l'analogia quella che regge tutto. L'analogia non è che un mettere a confronto delle cose e dire che si assomigliano e, quindi, prendere questo come un'identità su cui costruire tutto quanto. Infatti, poco più avanti dice *noi formiamo così un mondo che per noi è descrivibile, semplificato, intelligibile, ecc.* È sempre per noi, siamo noi che formiamo il mondo; quel mondo che descriviamo, che ci appare intellegibile, è una nostra costruzione. E conclude l'aforisma così *Il mondo ci appare logico, perché noi prima lo abbiamo logicizzato.* Questo è l'unico motivo per cui ci appare logico: lo abbiamo logicizzato, cioè, ne parliamo, lo abbiamo posto come linguaggio; e, in effetti, il mondo non è altro che linguaggio. Da qui si potrebbe anche considerare che questo è il motivo per cui non è né può essere autocontraddittorio, perché il linguaggio non può autocontraddirsi: non può affermare di sé di non essere linguaggio se non utilizzando se stesso, che dovrebbe negare. Aforisma 338. *Ammettere l'ente è necessario, per poter pensare e ragionare...* Questo è interessante. Lo abbiamo visto anche in Gentile: non possiamo non ammettere l'ente, non possiamo non pensare attraverso enti, non possiamo non pensare se non attraverso delle determinazioni. Qui c'è anche la critica a Gentile, che in effetti il pensiero pensante, per potersi pensare, non può che porre se stesso come un ente, e cioè come un pensiero pensato. *...le formule della logica sono soltanto per ciò che dura eguale a se stesso. L'ente che dura eguale a se stesso. E, infatti, come posso stabilire con assoluta certezza che questo ente non cambi, non muti, non divenga continuamente? Perciò questa concezione non avrebbe alcuna forza probativa per la realtà: "l'ente" appartiene alla nostra ottica. L'"io" come ente (non toccato dal divenire e dallo sviluppo). /.../ "Verità" e volontà di diventar padroni della molteplicità delle sensazioni: un ordinare i fenomeni in determinate categorie. Qui noi usciamo dalla fede nell'"in-sé" delle cose (consideriamo i fenomeni come reali). Il carattere del mondo del divenire come non riducibile a formule, falso, contraddicentesi. Conoscenza e divenire si escludono. Quindi il "conoscere" dev'essere qualcosa di diverso: una volontà di rendere conoscibile deve precedere, una specie dello stesso divenire deve produrre l'illusione dell'ente. Conoscenza e divenire si escludono. Certo, perché se c'è il divenire, cioè le cose sono continuamente mutevoli, che cosa conosco? Qui ci viene in soccorso Gentile: l'unica cosa che posso conoscere è il mio conoscere stesso, è il mio essere conoscente, cioè essere in quanto conosco. Questo conoscere, quindi, non è altro che la volontà di rendere conoscibile, e, quindi, produce l'illusione dell'ente. In effetti, non si risolve altrimenti questo dilemma che ci pone Nietzsche, per cui conoscenza e divenire si escludono: devo porre illusoriamente l'ente. Aforisma 339. *Affermare e negare la stessa cosa non ci è possibile; è questo un principio sperimentale subiettivo, col quale non si esprime alcuna "necessità", ma soltanto un'incapacità.* Su questo però potremmo porre un'obiezione. In effetti, anche Nietzsche sembra non avere inteso la questione relativa al principio di non contraddizione, perché occorre porla in modo radicale per intenderla. Ci si è avvicinato molto Severino. Nietzsche dice che *affermare e negare la stessa cosa non è possibile ... non si esprime alcuna "necessità", ma soltanto un'incapacità.* Potremmo dire con lui che, sì, è un'incapacità, ma un'incapacità di uscire*

dal linguaggio, che però non è propriamente una incapacità, perché non c'è la capacità, non è possibile uscirne. Quindi, la questione si pone in tutt'altro modo. *Se, come dice Aristotele, il principio di contraddizione è il più certo di tutti i principi fondamentali, se esso è l'ultimo e il più fondamentale al quale si riattaccano tutti i processi dimostrativi, se in esso trovasi il principio di tutti gli assiomi, tanto più rigorosamente si dovevano vagliare le affermazioni che esso già in fondo presuppone. O con esso viene affermato qualche cosa rispetto al reale, all'essere, come se lo si conoscesse già prima per altra via; vale a dire che ad esso non possono venir attribuiti predicati opposti; ovvero il principio significa che al reale non devono venir riferiti predicati opposti. Allora la logica sarebbe un imperativo, non per la conoscenza del vero, ma per la posizione e l'ordinamento di un mondo, che per noi deve dirsi vero.* In questo non ha affatto torto, in effetti: la logica è un imperativo. Ma il principio di non contraddizione va pensato in un modo un po' differente, e cioè che non c'è uscita dal linguaggio, che non posso affermare in nessun modo di essere fuori del linguaggio. *In breve, ecco la questione: sono gli assiomi logici adeguati al reale, o sono essi misura e mezzi, per creare a noi stessi il reale, il concetto di "realtà"? Per poter affermare la prima tesi si dovrebbe, come s'è detto, conoscere in precedenza l'essere; il che disgraziatamente non è possibile. Il principio non contiene dunque alcun criterio di verità, ma solo un imperativo intorno a ciò che deve essere considerato come vero. Posto che non vi sia un tale A identico a se stesso, come presuppone ogni principio della logica (anche della matematica), A sarebbe già una illusione, e la logica avrebbe come presupposto un mondo solo apparente. In realtà noi abbiamo fede in quel principio sotto l'impressione dell'infinita esperienza, che sembra durevolmente confermarlo. La "cosa" cioè il substrato proprio di A; la nostra fede nella cosa è il presupposto per la fede nella logica. Potremmo dire: la fede nell'ente, la fede nell'identità dell'ente, la fede in questa illusione dell'ente. L'A della logica è, come l'atomo, una costruzione posteriore della "cosa". Non comprendendo ciò, e facendoci della logica un criterio del vero essere, noi siamo già sulla via di porre come realtà tutte quelle ipostasi: sostanza, predicato, oggetto, soggetto, azione, ecc.: ossia di concepire un mondo metafisico, cioè un "mondo vero", (ma questo è ancora una volta il mondo apparente).* Questo lo aveva già inteso anche Hegel quando parlava di "mera apparenza" rispetto a ciò che è fuori dall'atto puro, direbbe Gentile, ma in generale dalla dialettica. *Gli atti più originari del pensiero, l'affermazione e la negazione, il ritenere-vero e il non-ritenere-vero, in quanto presuppongono non soltanto una abitudine, ma un diritto di tener per vero o per non vero, sono già dominati da una fede, che vi è per noi una conoscenza, che il giudicare può realmente cogliere la verità: in breve la logica non dubita di poter dire qualcosa del Vero in sé (e cioè che non gli si possono riferire predicati opposti).* Anche questo è interessante, e cioè il fatto che si parta dall'idea che la conoscenza sia possibile. Ora, abbiamo appena visto che la conoscenza non è possibile se c'è divenire; quindi, tutto ciò che ne segue è una pura illusione o, più propriamente, è un artificio della volontà di potenza. Potremmo addirittura dire questo, che la volontà di potenza crea l'ente per dominarlo, cioè, per agire, per avere qualcosa su cui agire. Aforisma 340. *...la volontà di eguaglianza è volontà di potenza, la fede, che qualcosa sia così e così (l'essenza del giudizio) è la conseguenza di una volontà, che debba essere più che sia possibile uguale.* Cioè, il principio di identità è un atto della volontà di potenza: io voglio che A sia eguale ad A, perché soltanto se A è eguale ad A io posso utilizzarlo per proseguire, per andare avanti con la volontà di potenza, quindi, per costruire altre proposizioni, che saranno vere se e soltanto se saranno funzionali alla volontà di potenza; perché è questo l'unico criterio di verità, l'unico approccio alla verità che, tutto sommato, abbia un senso. Aforisma 341. *Infatti, perché si pensi e si concluda logicamente, deve anzitutto essere immaginata questa condizione come effettiva.* La condizione che A sia eguale ad A. *Ciò significa: la volontà di una verità logica può attuarsi solo quando siasi avuta una falsificazione fondamentale di tutto il divenire.* Come dire che la verità logica, quella che si va cercando generalmente, sarebbe possibile a condizione che sia falsificato totalmente il divenire. *Dal che deriva che qui domina un impulso, capace di entrambi i mezzi, dapprima della falsificazione e poi della esecuzione del suo punto di vista: la logica non procede dalla volontà del vero.* Non è il vero che

interessa alla logica, ma interessa soltanto che ci sia un qualche cosa che sia utilizzabile dalla volontà di potenza, e solo allora lo chiama vero. Aforisma 342. *...l'ipotesi che gli offre nel più alto grado sentimento di potenza e sicurezza, sia da esso massimamente preferita, pregiata, e per conseguenza considerata come vera? L'intelletto pone la sua capacità e il suo potere più libero e più forte come criterio del maggior valore e quindi del vero. È vero ciò che mi dà potere. "Vero": dal lato del sentimento: ciò che più fortemente lo eccita ("Io"); dal lato del pensiero: ciò che gli dà il più grande sentimento di forza; dal lato del tatto, della vista, dell'udito: ciò contro cui è da esercitare la più forte opposizione. Vale a dire, ciò contro cui si esercita la volontà di potenza, che deve andare contro qualcosa e distruggerlo per potere manifestarsi. Pertanto i più alti gradi dell'azione risvegliano per l'oggetto la fede nella sua "verità", cioè realtà. Il sentimento della forza, della lotta, della opposizione, persuade a credere che vi è qualcosa a cui si resiste. Qui ci dice che anche la realtà, che è una questione molto prossima a quella della verità, procede dalla volontà di potenza. Ciò che mi resiste, ciò che resiste alla volontà di potenza e che io devo contrastare, abbattere, allora, dice Nietzsche, questa cosa è considerata reale. Aforisma 344. *Il pensiero razionale è un interpretare secondo uno schema, da cui non possiamo liberarci.* Questo era già emerso quando diceva che l'ente è un'illusione, ma non possiamo non partire dall'ente, non possiamo non utilizzarlo. Se parliamo, allora parlando determiniamo le cose; determinandole, diamo loro la possibilità di svanire, perché, ponendole, queste cose si spostano e, quindi, scompaiono, si alterano, dileguano in altro. Aforisma 347. *Qui non ha agito un'"idea" preesistente: ma l'utilità, il fatto che solo se vediamo le cose grossolanamente eguagliate, esse diventano per noi calcolabili e maneggevoli.* Quindi, solo se le vediamo grossolanamente eguagliate, cioè se stabiliamo che A è eguale ad A: non possiamo dimostrarlo in nessun modo. Ecco che torniamo a Hegel, al fondamento del sillogismo formale, e cioè l'analogia: questo somiglia a quello, sembra che sia quello, quindi, è quello. Questo è il fondamento di tutto il pensare degli umani, dalla filosofia alla logica, ecc. Aforisma 352. *Non basta che tu riconosca in quale ignoranza vivano l'uomo e l'animale: devi anche avere e imparare la volontà dell'ignoranza; è necessario che tu capisca bene, che senza questa specie di ignoranza la vita sarebbe impossibile, che essa è una condizione, per la quale soltanto il vivente si sostiene e prospera; una grande, salda sfera di ignoranza deve circondarti.* Questa è una bella questione, perché è come se ci stesse dicendo è che per potere parlare occorre ignorare il funzionamento del linguaggio. Non dice questo, naturalmente, però in un qualche modo pone la questione. In effetti, se io considerassi che ogni parola che mi trovo a dire ha una quantità infinita di significati e, quindi, di rinvii, ecc., non riuscirei a chiudere questa parola se non ignorando tutti gli altri significati a vantaggio di uno, quello che sto utilizzando. Quindi, Nietzsche non ha tutti i torti quando dice che occorre questa "volontà di ignoranza"; occorre necessariamente non tenere conto di tutti gli infiniti significati, ma non si può d'altra parte non tenere conto che un significato è infinito. Si tratta non di tenere conto di tutti gli infiniti significati simultaneamente, ma di sapere che questo significato è infinito. Questo ha naturalmente un effetto sul fatto che posso rendermi conto che ciò che sto dicendo non ha nulla a che fare con qualche cosa di stabilito, di determinato, di certo, di sicuro, ma è soltanto un modo per proseguire a parlare, cioè un modo per mettere in atto la volontà di potenza, per confrontarmi cioè con qualche cosa che resiste. Ciò che resiste, in effetti, è il significato, resiste alla comprensione; ma è con quello con cui ciascuno si cimenta, e ne ha bisogno per mettere in atto il linguaggio, cioè la volontà di potenza. Aforisma 354. *Lo sviluppo della scienza risolve sempre più il "noto" in un ignoto: ma essa vuole appunto il contrario e procede dall'istinto di ridurre l'ignoto al noto. In summa la scienza prepara un'ignoranza sovrana, un sentimento, che non esiste "conoscere", che era una sorta di orgoglio il sognare questo, più ancora, che noi non possiamo conservare il più piccolo concetto, per considerare il conoscere anche come una semplice possibilità, che lo stesso "conoscere" non è se non una rappresentazione contraddittoria. Come diceva prima, l'impossibilità della conoscenza nel divenire. Noi traduciamo una vecchia mitologia e verità dell'uomo nel duro fatto; come non vi è una "cosa in sé", così non vi è una "conoscenza in sé", nemmeno ammessa come concetto.**

La seduzione per opera del “numero e della logica”, la seduzione mediante la “legge”. “Saggezza” come tentativo di superare le valutazioni prospettive (cioè la “volontà di potenza”): un principio antivitale e dissolvente, un sintomo come negli Indiani ecc. di indebolimento della forza di appropriazione. Torniamo a Gentile. Siamo al paragrafo 7. Il valore come libertà o necessità spirituale. Ed è pure evidente che pel pensiero la necessità è quella sola che rampolla dal seno stesso del pensiero. Il quale di fronte al fatto, alla così detta “verità di fatto”, non può vedere nessuna necessità, perché il fatto, per definizione, è accidentale: è ciò che non può non essere, essendo tuttavia il pensiero. Ma di fronte a ciò il cui non-essere importi il non-essere del pensiero, questo sente la necessità, poiché il pensiero non può e questa è la sola necessità che ci sia per lui, astrarre realmente, consapevolmente, da se stesso. Questo è ciò che dicevamo anche rispetto a Nietzsche, circa il modo di intendere il principio di non contraddizione. Gentile pone la questione in questi termini: il pensiero non può astrarre da se stesso, perché astraendosi compie comunque un atto di pensiero. Ma la cosa posta in termini più radicali è rispetto al linguaggio, ovviamente, e cioè qualunque cosa io voglia o non voglia fare comunque devo affermarla, devo pensarla, quindi, dirla, cioè, non posso uscire dal linguaggio. Questo è in fondo il criterio fondamentale del principio di non contraddizione, vale a dire, non c'è uscita dal linguaggio. Paragrafo 8. La necessità dello spirito sola necessità assoluta. Ora ciò da cui il pensiero non può prescindere senza negare se stesso,... Sappiamo che il pensiero non può negare se stesso; per farlo deve affermarsi. *È soltanto quell'essere che è la realtà in cui esso si realizza (la substantia cogitans di Cartesio, lo spirito come autotisi). Questa realtà ci si presenterà in infinite forme, poiché infinite sono le forme in cui si realizza il pensiero: ma tutte queste forme infinite sono quello che sono in quanto essere del pensiero che pensa. Intendere la necessità di ciò che dev'essere, ossia di ciò che ha valore, è intendere questo essere del pensiero. /.../ giacché l'essere del pensiero noi lo possiamo intendere come oggetto di contemplazione o cognizione intuitiva: oggetto intuibile soltanto in virtù di una attività intuitiva che gli si opponga, e che sarà pure pensiero; e lo possiamo, e dobbiamo, intendere pure come quest'attività, che si rappresenta, sia pure intuitivamente, la realtà del pensiero. Se noi, p. es., parliamo di idea, questa idea può essere ideato e ideare: termine del pensiero o pensiero, pensiero pensato o pensiero pensante. “Può essere”, bensì, qui significa soltanto “si può credere che sia”. E si può credere infatti che sia or l'una or l'altra cosa; perché oltre a pensare, noi analizziamo il pensiero, e astragghiamo un elemento, così analiticamente fissato, dagli altri elementi. Ma, in realtà, non c'è pensiero se non in quanto pensante, il quale non è oggetto di contemplazione, anzi, se mai, attività contemplante, vera e propria azione, produzione, creazione di essere. Certo, ha ragione. Tuttavia, rimane la questione: quando il pensiero pensa se stesso pone se stesso come ente. È chiaro che lo astraе, compie un'astrazione, ma astraendosi diventa pensiero pensato, inesorabilmente. Non è che questo pensiero pensante permanga in eterno, perché se rimanesse sempre e comunque pensiero pensante non ci sarebbe mai una riflessione su se stesso, sarebbe un continuo svolgersi infinito senza mai un ritorno, senza mai un'autocoscienza, direbbe Hegel. Quell'altro pensiero, che sarebbe pura contemplazione, fredda e passiva, esterna alla realtà (quindi non sarebbe reale!), quello non è pensiero, ma concetto del pensiero partorito dall'intuizione intellettualistica (falsa) della realtà in generale, e dello stesso pensiero. Un concetto insomma che è uno sproposito, e che bisogna pure una volta risolversi, con un po' di buona volontà, a metter da parte, quando si voglia entrare nella via maestra della filosofia consapevole delle sue conquiste più sicure. È tutto vero quello che dice Gentile, ma questo concetto non è propriamente uno sproposito. Sì, è un'intuizione intellettualistica, ma se voglio pensare il pensiero pensante allora devo porlo come pensiero pensato, cioè, o non lo penso affatto, e quindi non è pensiero né pensante né pensato, non è niente. Ma se so che è pensiero pensante è perché lo ho pensato, e quindi è intervenuto come pensiero pensato. Torno a dire, è ovvio che questi due momenti sono inseparabili, ma rimangono due momenti; mentre, per Gentile, questi due momenti sembrano risolversi e ridursi a un'unica istanza, e cioè pensiero pensante, che esclude il pensiero pensato, cioè esclude la possibilità che il pensiero pensante pensi se stesso. Paragrafo 9. Idealità della realtà spirituale. Orbene, se si considera*

il pensiero come questa realtà in via di prodursi, ci si trova, com'è naturale, innanzi a una realtà sui generis, imparagonabile a qualsiasi altra, che a sua volta non si può pensare se non in funzione di questa e in opposizione a questa. L'essenza affatto unica di questa realtà è di essere unità di realtà e idea: realtà in quanto idea, idea in quanto realtà. ... E ogni volta che si pensa checchessia, noi siamo il nostro pensiero, che è coscienza di sé, fuori della quale non saremmo quello che, a volta a volta, siamo. Tale essere unico del pensiero, in cui la realtà è l'idea e l'idea è realtà, in cui cioè la realtà si idealizza in quanto si realizza, e l'idea si realizza per idearsi, questo è la necessità, il dover essere di ciò che ha valore. Una realtà non ideale è un fatto; e un fatto è un'idea non reale (idea platonica, in sé considerata, scissa dalla natura, che è innamorata della bellezza di lei, e a lei quindi aspira). Ciò che non è un fatto, sibbene ciò che deve farsi, ed è bene farsi, male non farsi, ossia ciò che propriamente e solamente è necessario, è l'idea nel suo realizzarsi, la realtà nel suo idealizzarsi, e insomma lo spirito come unità dei due termini, che sono soltanto opposti e ripugnanti appena si esca dall'atto del pensiero e si getti lo sguardo sull'astratto oggetto di esso. Di fatto, non si risolve in Gentile il problema, nel senso che continua a porre un unico pensiero pensante, giustamente entro certi limiti, perché anche il pensiero pensato io non lo posso pensare se non come pensiero pensante, ma il pensiero pensante non posso pensarlo se non come pensiero pensato. In effetti, sono due facce della stessa cosa, come l'in sé e il per sé di Hegel, né più né meno. Paragrafo 10. Il valore come unità del soggetto e del logo. Con la dottrina della volontarietà del vero e con quella della certezza la filosofia si è accostata al concetto del valore della verità, del dover essere del pensiero. Concetto che però non si ottiene se non quando si sia superato ogni dualismo d'intelletto e di volontà, ossia ogni dualismo di pensiero ed essere, idea e realtà, e la certezza non appaia più immediata presenza di fatto del soggetto nel suo oggetto, né come integrazione d'una verità preesistente, ma come quell'unità del pensiero con l'essere che consiste nell'autocitisi propria del pensiero in atto, che, pensando, pone il suo essere. Il valore è il δεσμός (trad. legame) platonico: non il logo obiettivo, né il subiettivo che astrattamente si ponga di fronte al soggetto di cui è logo (pensiero pensato): ma l'unità del soggetto e del suo logo. Il qual logo, inteso in maniera trascendente, apparisce come il λόγος συνός di Eraclito, come l'idea di Platone, come l'intelletto attivo aristotelico... Qui rimane sempre la questione, che ovviamente non si risolve in Gentile. Non tiene conto del fatto che il pensiero pensante, se ne sta parlando, è perché l'ha pensato, in un modo o nell'altro, anzi, l'ha pensato parecchio. È chiaro che pensandolo ci si trova nel pensiero pensante, ma questo pensiero pensante non ha nessuna validità se non c'è il pensiero pensato, perché sarebbe come dire che il pensiero pensante non è pensato né pensabile, e se non è pensato né pensabile non è pensiero e, quindi, è niente.

25 novembre 2020

Siamo al Capitolo IV, *LA DIALETTICA DEL VALORE*. § 1. *L'UNITÀ DI REALTÀ E IDEA, PROPRIA DEL VALORE, NON È PRESUPPOSTO DEL PENSIERO IN ATTO. Il valore, si è detto, appartiene alla verità in quanto la verità è certezza; e certezza è in quanto essa è l'essere del pensiero, che è unità di realtà e idea; quel processo di produzione di sé, in cui il pensiero consiste. Il concetto del valore compie, anzi realizza il concetto della verità, perché esso si concepisce come la negazione di ogni immediatezza. In queste poche righe ha detto delle cose essenziali, vale a dire, la verità non è un'immediatezza, ma è sempre e comunque una relazione, e la verità è tale perché ha un valore, o, come dicevamo la volta scorsa, il suo valore è l'essere utile alla volontà di potenza.* § 2. *IMMEDIATEZZA DELL'ESSERE CHE È PURO ESSERE. L'unità, di cui si tratta, non è presupposto di pensiero...* Come dice sempre Gentile, nulla è presupponibile al pensiero, qualunque presupposizione è già di fatto un altro pensiero. ...cioè non è realtà realizzata, soltanto quando sia l'atto del pensiero nel suo svolgimento. Solo in questo svolgimento avviene quell'unificazione di essere e non-essere (idea e materia), che Platone cercò sempre invano, e lasciò dopo di sé come il segreto della filosofia. Quale sarebbe il segreto della filosofia? Che il pensiero è in atto, sempre e soltanto in atto, in qualunque

occasione e comunque in qualunque modo lo si voglia concepire. *L'immediatezza è infatti dell'essere puro, tutto essere:...* Questa sarebbe l'immediatezza, che non ha a che fare con il pensiero. *...categoria universalissima, onde noi pensiamo ogni pensabile. Posto il pensabile, esso è. Esso è Dio, esse quo maius cogitari nequit, e che non potrebbe definire se stesso (se potesse) altrimenti che dicendo: Sum qui sum. Né è possibile che alcuna determinazione estrinseca acceda all'essere, come essenza universalissima della realtà oggetto del pensiero; perché ogni determinazione è bensì negazione di altre possibili determinazioni (delle contrarie, che sono non dell'essere, sì del pensiero che all'essere si contrappone); ma in se stessa, in quanto determinazione dell'essere, è posizione di essere. Questa impossibilità, pel pensiero che chiuda la realtà nel suo opposto, di uscire dal concetto dell'essere, è la immutabilità dell'essere, illustrata dalla filosofia parmenidea: ossia la negazione di ogni processo, che, restando nei confini della stessa realtà, importi a grado a grado una realtà nuova, una forma nuova di essa, una distinzione di essa tra sé e sé. La distinzione infatti implica una differenza, e l'essere è essere, identico con se stesso, immutabile.* Questa è una delle critiche che Gentile muove al concetto di immediatezza, ricordandoci che l'atto di pensiero è sempre, comunque e necessariamente mediato, cioè, è una relazione in atto. § 4. *LA MEDIAZIONE DEL PENSIERO COME UNITÀ DI ESSERE E DI NON-ESSERE. Vedremo a suo luogo che questo preteso essere, così, immediato, esterno al pensiero, è impensabile; e se si è presunto e si continua e continuerà sempre a presumere, non è stato mai, né sarà mai pensato. Il pensiero è mediazione. Appunto, come dicevo, è relazione. Platone, non risolve dunque il problema; ma il bisogno, che nei suoi dialoghi dialettici ha sentito, si introdurre il non-essere nel seno stesso del suo contrario, per renderlo pensabile, è l'indicazione della via di uscita dal chiuso concetto dell'essere immediato. Nell'essere, che è immediato se non è pensiero, la mediazione può venire soltanto dal non-essere. Cioè l'essere che è pensabile, e non immediato, è l'essere che è sì essere, ma è anche non-essere.* Questa è una cosa difficile, della quale tuttavia sarebbe sempre opportuno tenere conto in ciascun atto di pensiero, dunque, in ciascun atto di parola. § 5. *IL PENSIERO NEGAZIONE DELL'ESSERE NELLA DIALETTICA E NELLA VITA. Codesto infatti è il pensare, che ci addita Platone: l'essere che non è soltanto, ma anche non è, e non è, per essere quel che è. Concetto che si fa chiaro ed evidente se si approfondisce assai più che non fosse possibile a Platone, impigliato nell'opposizione da cui era partito, tra l'essere, che è puro ente, e il pensare, che è divenire. Il pensare infatti che non presupponga il suo essere (guai a chi presupponga quale vuol essere, e non lavori ad essere tale!), è quel che non è. Si ricordi la sapienza di Socrate riposta nella coscienza della propria ignoranza: che, tradotta in altro linguaggio, è pure la bontà somma di chi rabbrivisce della coscienza della propria miseria morale; ed è ogni alto valore o realtà spirituale, in quanto coscienza di non aver nulla fatto, e dover tutto fare.* Questa è una delle implicazioni de pensiero di Gentile, e cioè che non c'è nulla di fatto, ma è sempre tutto da fare o, più propriamente, è sempre tutto *in fieri*, cioè, si sta facendo. *Quel che siamo già – se qualcosa già siamo – costituisce la nostra natura (prima o seconda natura, temperamento naturale o abito acquisito, ma già meccanizzato), che non ha valore, né la possiamo far valere come quella nostra personalità, in cui riponiamo più propriamente il nostro essere. La scienza stessa non è quel "ritenere", dopo aver inteso, di cui parla Dante, se non in quanto la conservazione del già inteso si dimostra un nuovo intendere, rispetto al quale il già inteso è nulla. Così è che tutti sentiamo il nostro essere nel nostro farci quel che si è: dico "nostro essere" in relazione a quel "noi", che si afferma e dice "Noi"; ed è insomma l'autocoscienza, il principio attivo e sostanziale dello spirito.* Anche qui, questa questione è notevole. Ci sta dicendo che tutto ciò che la scienza costruisce, determina, ecc., nel momento in cui è stato determinato diventa nulla, perché non è altro che un punto da cui partire per fare altro, ma ciò che è stato fatto non ha più nessun interesse. Ed è esattamente ciò che dice Nietzsche rispetto al superpotenziamento e al depotenziamento nel momento in cui il superpotenziamento si arresta: se si arresta il superpotenziamento non c'è che il depotenziamento. § 6. *Né essere, né non-essere. Né essere, né non-essere, il pensiero non può dire di non essere senza essere: il suo dubbio è certezza, la sua negazione è affermazione. L'astrazione, che esso tentasse di fare da sé, sarebbe sempre posizione di sé.* Questo si intende bene rispetto alla parola. Se io cerco di

astrarre una parola per individuarla, questa individuazione, questa determinazione, sarà sempre e necessariamente fatta di altre parole, che io sto ponendo in quel momento. *Il pensiero da cui si può fare astrazione, e che si può ben dire non sia, non è già il pensiero che astra e nega, ma un altro pensiero che, rispetto al pensiero astraente e negante, viene a trovarsi come un presupposto; perciò non pensiero, ma fatto, natura, realtà immediata, non avente nulla di quel valore che è proprietà del pensiero. Quando il pensiero si prenda come tale, nel suo valore, com'è possibile solo quando si consideri non dall'esterno, come pensiero diverso da quello che pensa, allora non c'è modo di negarlo, perché è quello appunto che dovrebbe negare, con un atto che sarebbe sempre la sua affermazione. Ecco, quindi, l'impossibilità della negazione del principio di non contraddizione. Qui lo ha espresso in modo molto preciso. § 7. *Unità di essere e di non-essere, come svolgimento, spirito. Il divenire è la categoria della realtà universale, ma solo se questa realtà nella sua universalità s'intende come pensiero. Perché, secondo già abbiamo osservato, una realtà, che non sia pensiero, è perciò immediata, senza divenire; e quel divenire che a una tale realtà si può attribuire è l'essere del divenire, ossia il divenuto, astrattamente considerato, fuori del processo dello stesso divenire. Come dire che non c'è nulla al di fuori del divenire, che significa ancora che non c'è nulla fuori dal linguaggio, ché il linguaggio è divenire, cioè, è relazione. § 8. **RISPOSTA A CHI NEGHI IL CONCETTO DEL DIVENIRE COME ATTO DELLO SPIRITO.** Per superare il fatto, l'essere, l'immediato, ancora una volta, non c'è se non un modo: rientrare nel pensiero, rivolgersi all'atto in funzione del quale l'essere è, e il fatto è già in essere. Ci sta dicendo che per andare oltre il fatto non c'è altro da fare che pensare al fatto: pensando al fatto stiamo già pensando altri fatti: siamo già quindi nel divenire, in una relazione, nel mediato, e abbiamo dunque abbandonato l'immediato. *Da qui la difficoltà singolare e insieme l'estrema facilità del concetto del divenire. Il quale, se si vuol fissare con quello stesso pensiero con cui si pensa l'essere, che è la categoria fatta per pensare tutto ciò che il pensiero oppone a se stesso (cioè tutto, tranne se stesso),...* Posso opporre al pensiero tutto quello che mi pare, ma non posso opporre al pensiero il pensiero, perché non sarebbe altro che un altro pensiero; come dire che affermo ciò che sto negando. ...è troppo chiaro che non potrà parere mai altro che un'idea confusa, e ogni sua esposizione un semplice esercizio verbalistico. *Ma, quando si sia capito che tal concetto può essere pensato soltanto come pensiero del pensiero, come quell'autocoscienza, che salta fuori vigorosa anche dall'avversario e ironista della categoria del divenire, allora nulla più evidente di quell'essere che non è e di quel non-essere che è, in cui questa categoria consiste. Se l'avversario di Zenone poteva contentarsi di passeggiare per credere di opporre il più valido argomento contro la negazione del movimento, noi possiamo contentarci anche di molto meno contro chi ci contesti la realtà del nostro concetto del divenire; basta lasciarlo parlare (esprimersi, affermarsi). Se qualcuno dovesse opporsi a questo concetto del divenire, cioè del fatto che l'atto di parola non è altro che relazione, ci dice Gentile, basta lasciarlo parlare; parlando non farà niente altro che porre in atto delle relazioni, una dopo l'altra, senza fine. § 10. **CONCILIAZIONE DELL'ANTITESI.** Il divenire, con cui si ragguaglia la verità, che è il vero divenire, non quello del molteplice /.../che è quel divenire apparente e reale essere, che abbiamo visto. Il divenire è soltanto quell'unità; e dell'unità che è vera unità e non elemento della molteplicità e partecipa quindi dell'essenza dei molteplici. E l'unità è eterna. È eterna sempre nell'accezione che avevamo indicata, cioè, è eterna in quanto è lei che determina il tempo, che lo stabilisce e lo definisce. La verità pertanto, chi intenda a rigore il significato dei termini, è assoluto eterno valore appunto perché divenire; né risplende infatti mai sull'orizzonte, che è suo, della coscienza, senza sottrarsi nell'atto stesso del suo sorgere al flusso del tempo, e sublimarsi nell'idea che in sé accoglie e risolve ogni tempo. Come vi dicevo, nel momento in cui si parla, il tempo si, si produce nel momento in cui si parla; del tempo non si produce altro che come simultaneità, Gentile direbbe, di realtà e idea, la realtà del concetto, direbbe invece Hegel. Direi io, invece, la simultaneità del pensiero pensante e del pensiero pensato. Siamo al Capitolo V. **IL VALORE COME LIBERTÀ. § 1. IL PRINCIPIO ORIGINARIO O TRASCENDENTALE DELL'AUTOCOSCIENZA, E LA DISTINZIONE.** Il valore della verità immanente nel conoscere in atto è insieme suprema necessità e suprema libertà, poiché, come quell'unità ch'esso e***

di realtà e di idea, ha due facce distinte. E da nessuna di queste può il nostro sguardo distrarsi senza perdere di vista quella stessa faccia che rimarrebbe da pensare. Il pensiero non conosce, se non realizzando se stesso; e quel che conosce non è altro che questa stessa realtà che realizza: non guardata nell'astrattezza, si torni ad avvertire, onde la vecchia filosofia intellettualistica opponeva l'idea, termine del conoscere, alla realtà limite dell'idea, in cui il pensiero, iberata attività creatrice di idee, urta mediante l'esperienza. Questo è essenziale. Dice che il pensiero non conosce se non realizzando se stesso, cioè, pensando realizza se stesso e realizzandosi conosce in quanto costruisce ciò stesso che sta pensando; ciò che sta pensando appare nel momento in cui si pensa e pensando diventa quella cosa che noi chiamiamo realtà. ...l'essere della realtà che non è, ma diviene idea (di se stessa: autocoscienza), è l'essere che nega la propria immediatezza: un essere autonegativo, la cui realtà è nell'autocoscienza di cui è principio, ma da cui l'autocoscienza stessa non può prescindere senza divenire anche lei quell'essere immediato, che è il suo opposto. Sta continuando a ripetere il funzionamento del linguaggio, e cioè: dicendo qualche cosa, questo qualche cosa dilegua in altro; questo altro poi ci appare come la condizione a posteriori di ciò che stiamo dicendo, per cui dico qualche cosa a condizione che questo qualche cosa che dico non sia quello che dico, ma entrambe le cose sono simultanee e non può darsi l'una senza l'altra; come diceva prima, se tolgo lo sguardo dall'una, scompare anche l'altra. § 4. UNITÀ E ASSOLUTEZZA DELLO SPIRITO LIBERO. La libertà, dunque, non è concepibile se non come attributo dello spirito assolutamente incondizionato, qual è lo spirito inteso come autoctisi, ossia in funzione della sola realtà risultante dalla sua attività. Qui c'è tutto Gentile. La libertà non è altro che l'autoctisi, cioè l'autoprodursi del pensiero, quindi, del linguaggio. L'autoctisi, cioè la sola realtà risultante dalla sua attività, dall'attività di pensiero, dall'attività di parola. Lo spirito infatti non conosce altra realtà fuori di sé: non già che quello spirito che ci si rappresenta comunemente in modo puramente intellettualistico, e quindi in mezzo ad altri reali, anzi di fronte a tutti i reali, debba chiudersi in sé e rinunciare asceticamente al mondo. Ma egli, in quanto non rinuncia a nulla, se tutto quello che abbraccia lo abbraccia davvero, come può soltanto non presumendolo, anzi facendolo essere con l'energia del proprio atto, lo ha tutto in sé; e perciò esso è unità, moltiplicabile bensì interiormente, ma persistendo sempre come unità, e non moltiplicandosi punto esteriormente quasi per una sorta di scissiparità. Cioè: l'atto di parola è il tutto, non deve nulla ad altro, non attende nulla dall'altro, non ha presupposti, ma è tutto in sé. Come diceva qui Gentile, non rinuncia a nulla, non è che si rinunci a un qualche cosa, a una realtà che è presupposta all'atto di parola; no, perché quella realtà presupposta all'atto di parola è già nell'atto di parola. § 5. ELEMENTO NEGATIVO ED ELEMENTO POSITIVO DELLA LIBERTÀ. Orbene, lo spirito che nulla presuppone e che pone se stesso, nell'atto di porre, come soggetto, è assoluta libertà. Qui precisa quello che ha detto prima, cioè, l'assoluta libertà non è altro che autoctisi, l'autoprodursi del pensiero, della parola. Per illustrare meglio questo concetto, Gentile scrive al § 6. LA LIBERTÀ ATTRIBUTO DEL PENSIERO TRASCENDENTALE DELL'ATTO SPIRITUALE. E chi ha innanzi, p. es., la Metafisica di Aristotele, ma non la intende, non la fa del suo, non vede in essa se stesso, non l'ha innanzi come valore spirituale. Quello che si risolve nella personalità del soggetto, soltanto quello s'intende e si pregia. Il soggetto quindi, nella sua attualità, questa causa sui, in quanto causalità, questa radice più intima dell'autocoscienza, è libera: è la stessa libertà, intesa non come attributo statico d'una sostanza già in essere, ma come quella libertà che è conquista, e perciò valore dell'essere nel suo farsi quel che è. Cioè, atto di parola. § 7. Medesimezza della libertà col suo opposto. Ma la libertà del soggetto è un'astrazione, ove non s'immedesima col suo opposto; poiché già la sua natura consiste nel suo immedesimarsi con questo. Il soggetto del conoscere si fa tale conoscendo:... È soltanto conoscendo, soltanto operando nell'atto che qualcosa si conosce e il soggetto si produce. Il soggetto del conoscere si fa tale conoscendo: e in quanto conosce, non è soggetto si sé, ma soggetto oggettivatosi a se medesimo: realtà idealizzatasi. Come dire che il soggetto si oggettiva a se stesso, cioè si pone di fronte a se stesso. Questa realtà del soggetto, che pensa se stesso, è la realtà idealizzata, cioè la realtà in quanto idea. La libertà, pertanto, quando non sia una vuota parola accennante a un'astratta individualità, si attua

nell'oggettivazione del soggetto, e si risolve perciò nell'oggetto, che, determinando il soggetto, ne limita la libertà e gli si oppone, infatti, come il suo contrario. Ed ecco la necessità del δεσμός (legame) platonico, in cui pare venga meno la libertà, mentre essa tocca, si può dire, il solido terreno del reale: la necessità del vero, come determinazione, e cioè la posizione reale della libertà del soggetto. La necessità è la posizione dell'oggetto come realtà del soggetto, di fronte al soggetto stesso. Questa è la necessità: il soggetto che ha di fronte a sé il suo opposto, l'oggetto, oggetto che però si fa di nuovo soggetto. È esattamente il movimento dialettico di cui parlava Hegel, tra l'in sé e il per sé: il per sé che torna sull'in sé, per cui l'in sé, per usare i termini di Gentile, diventa soggetto. Quindi la suprema necessità del soggetto in quanto oggetto a se stesso, sub specie obiecti, a riscontro della suprema libertà del medesimo sub specie subiecti. E veramente la sola necessità che sia, ben più ferrata di quella che il poeta attribuisce alla morte, è questa che compie e realizza la suprema e sola libertà che speculativamente sia concepibile. La libertà del soggetto e dell'oggetto di essere lo stesso, una libertà che è necessità. Come dire che è il linguaggio che ha questa prerogativa, di essere necessità e libertà. È necessità in quanto non c'è uscita dal linguaggio, ed è libertà in quanto si autoproduce continuamente, senza alcun presupposto. § 9. Scelta ed errore. L'errore è non-essere della cognizione, ma non-essere, dicevano gli antichi, in quanto privazione: non-essere di quel che deve essere /.../ Così l'errore non è ignoranza, semplice lacuna esistente di fatto nel sapere; a ignoranza che si dà per sapere, ossia propriamente, il non-essere del sapere in luogo del suo essere: un sapere che non è sapere. Il sapere è nel divenire. L'errore consiste nel non tenere conto che il sapere è divenire. /.../ la verità, come atto di libertà, è sempre un distinguersi dall'errore e un trionfare di questo suo contrario; è un sapere che si conquista uscendo dal non sapere... Che cosa non so? Non so che questo sapere è un divenire, cioè è una relazione in atto. § 10. Immanenza dell'errore nella verità. Sicché una cognizione che non fosse suscettibile d'ulteriore perfezionamento, ed escludesse la possibilità d'imparare altro, tutta essere e niente non-essere, perderebbe con ciò ogni libertà, ogni valore, ogni verità, né sarebbe più cognizione o soggetto, ma puro oggetto, presupposto intellettualistico del soggetto. Se il sapere non è possibile di perfezionamento, cioè esclude la possibilità di imparare altro, evidentemente questo sapere si pone come un tutto già fissato, stabile, cioè come un presupposto intellettualistico. L'errore, dunque, è immanente alla verità come il non-essere dell'essere che diventa. C'è un essere che diventa, che è sempre in atto, sempre in fieri, ed è questo ciò con cui ha a che fare la verità. E come la verità concepita come logo trascendente è un assurdo, non meno assurdo sarebbe un errore in sé, che non fosse come errore conosciuto. Anche la conoscenza dell'errore infatti è verità; è quasi la dimostrazione ad oculus (sotto gli occhi) della immanenza dell'errore alla verità. si può dire che il concetto dell'errore trascendente, - ossia dell'errore che sarebbe errore indipendentemente dal giudizio per cui è errore, - non sia se non un altro aspetto del concetto della verità trascendente /.../ § 12. IDENTITÀ DI VERITÀ ED ERRORE NELLA LORO ASTRATTA OPPOSIZIONE. La verità senza errore è infatti un pensiero immediato: cioè, a dir proprio, una mera realtà, oggetto di pensiero anzi che pensiero. E poiché la verità è del sapere mediato, quella verità che è immediata, è negazione della verità, e quindi errore. È sempre interessante tenere conto che tutte queste considerazioni di Gentile, logicamente precise, sono sempre e inesorabilmente sillogismi formali, cioè, infondati. Ma andiamo avanti. Capitolo VI. UNITÀ DEI VALORI. § 1. CARATTERE PRATICO DELLA LOGICA. Il nostro modo di dedurre il valore della verità spettante al conoscere dal concetto della libertà genera un problema, che non si può trascurare senza lasciare nell'ombra uno degli aspetti essenziali dell'atto del conoscere come puro conoscere il problema è: se lo stesso conoscere è libero, e non è l'oggetto d'un atto di libertà, anzi il suo valore consiste nella sua libertà, è questo valore teoretico o pratico? Deve dirsi verità, o bene? Questo è un problema che si è posto e che adesso articola. § 4. LA REALTÀ SPIRITUALE COME BENE. Il bene, infatti, o valore morale, non è altro che la realtà spirituale nella sua idealità, come produzione di se stessa, o libertà. Ecco, ha risposto alla sua domanda. Cioè, non è altro che la realtà che produce se stessa. Questa è la sua libertà e questo il suo bene. La verità di tutta la nostra ricerca è uscita parimenti splendida di questa universalità, di questa libertà, che è l'essenza dello spirito come autoctisi, realtà che

pone se stessa idealizzandosi. Che è ciò che s'intende per volontà speculativamente concepita, sottratta alla empiriche rappresentazioni fantastiche, in cui essa può apparirci quasi incorporata;... § 5. UNITÀ DEI DISTINTI (SPIRITO TEORETICO E PRATICO). Qui si riferisce alla distinzione tra spirito teoretico e spirito pratico. Distinguere, dunque, sta bene: ma a condizione che oltre a distinguere si unifichi. Si parli pure di verità che è sulla nostra testa; ma a patto di riconoscere per vera anche l'idea che ne abbiamo nella testa. E così oppongasi pure il fare al conoscere, ma a patto di sentire che è fare in quanto conoscere, e conoscere in quanto fare, questo stesso opporre l'azione alla cognizione. La distinzione insomma, sempre, riguarda la realtà, che è oggetto del pensiero (anche se chiamiamo soggetto); e l'unità invece la realtà che è soggetto, o autocoscienza, che è realtà idealizzata, fuori della quale l'altra è un'astrazione. § 6. LA MOLTEPLICITÀ. Ora noi possiamo mirare tanto all'unità quanto alla distinzione, purché badiamo a non lasciarci sfuggire né la distinzione che germoglia dall'unità, né l'unità che dà vita alla distinzione. La quale non è soltanto quella di conoscere e volere, ma una distinzione assai più ricca, e che si deve concepire piuttosto come infinita. È qui che Gentile si trova di fronte alla sua questione, che non coglie esattamente, riferendosi alla distinzione tra pensiero pensante e pensiero pensato, perché lui stesso ci dice che non può darsi l'uno senza l'altro, eppure li separa. Ma questa separazione non può darsi: sono sì distinti, ma non separati. § 9. LA MONOTRIADE DELLO SPIRITO. La monotriade sarebbe la trinità. Ponendo mente a questa proposizione, che la molteplicità come tale è dell'oggetto astratto... Occorre ricordare che la molteplicità fa parte dell'oggetto pensato come astratto, perché se l'oggetto è pensato come concreto allora è l'unità. /.../ come l'unità è del soggetto, che risolve in sé ogni molteplicità oggettiva, ove il soggetto si consideri nell'atto concreto in cui si oggettiva; è chiaro che, quando si afferma la necessità della distinzione per l'unità, che è la necessità da noi illustrata nella dimostrazione della dialettica del valore, bisogna distinguere, ci si perdoni il bisticcio, tra distinzione e distinzione. C'è una distinzione che ci dà il molteplice, in numero, in cui l'unità vien meno, perché, secondo che s'è già osservato, quell'elemento stesso che si ripete nella molteplicità, è qualitativamente molteplice. E c'è un'altra distinzione che ci dà appunto l'unità nel suo interno svolgimento i cui momenti sono tre, se astrattamente presi (ma non più di tre): e se intesi nella loro concretezza, non sono né tre, né due, ma costituiscono una monotriade. Cioè: questi tre momenti in realtà sono il concreto. Questi tre momenti sono in fondo l'in sé, il per sé e il concetto di Hegel. Questi momenti non possono essere che tre: la relazione che esiste fra due comporta che la relazione sia il terzo, ma tutti questi tre elementi costituiscono il concreto, e quindi l'unità. Capitolo VII. VERITÀ ASTRATTA E VERITÀ CONCRETA. Qui incomincia a parlare dell'astratto e anticipa alcune cose che riprenderà tra breve a proposito del logo dell'astratto. § 5 SOGGETTO TRA SOGGETTI, E SOGGETTO COME PURO CONOSCERE. E il soggetto nuovo è tutta l'esperienza come costituirsi del soggetto: quello che abbiamo ripetutamente designato col termine di puro conoscere. Il puro conoscere non è nient'altro che l'atto del conoscere, in cui il soggetto costruisce se stesso e costruisce ciò che pensa. § 6. IL PURO CONOSCERE. Il conoscere puro insomma è quello che non ha fuori di sé il conosciuto, ma il cui conosciuto è l'atto stesso del conoscere: soggetto che è soggetto in quanto oggetto a se medesimo. Qui c'è la sintesi di tutto il suo pensiero: il conoscere puro è quello che non ha fuori di sé il conosciuto – non c'è un presupposto, non c'è qualcosa dal di fuori – ma il cui conosciuto è l'atto stesso del conoscere. Come dire che questo solo possiamo conoscere: il fatto che stiamo conoscendo, e conoscendo di fatto ci troviamo nell'atto di parola, nell'atto di pensiero, che costruisce sé costruendo quindi una realtà. § 7. DUALITÀ IMMANENTE NEL SOGGETTO. Il soggetto, insomma, del puro conoscere è soggetto ed oggetto in uno: è quel medesimo che il soggetto era all'empirismo e alla metafisica in quanto esso connettevasi coll'oggetto e insieme con questo formava tutta la realtà... Quindi, il soggetto è soggetto e oggetto in uno. In conclusione, una somma, accozzamento di termini irrelativi, è inconcepibile, poiché il pensiero è essenzialmente relazione. E qui la dice tutta. Il pensiero è relazione, la parola, il linguaggio è relazione, non è altro che questo. § 8. L'UNITÀ DELLA DUALITÀ. L'unità pertanto, da cui bisogna rifarsi e non prescindere mai, non esclude, anzi include la

dualità: dualità non intesa essa stessa astrattamente, ma concepita nella dialettica della sua vita concreta. E in questa dualità, in cui l'unità si pone, ecco risorgere, come ragion d'essere dell'altro termine, insieme col quale esso realizza l'unità del conoscere, l'oggetto: l'oggetto, assoluto opposto del soggetto, a cui pure è identico. Assoluto opposto; ma non meno identico che opposto. Questo punto conviene bene fermare, se si vuol riconoscere l'importanza di tutte le ricerche filosofiche intorno alla logica, che non raggiunsero, in passato, il punto di vista del puro conoscere. Quindi, ciò che conviene tenere bene a mente, sta dicendo, è che il soggetto e l'oggetto sono opposti eppure identici. Ora, questo potrebbe portarci a una considerazione interessante, che p. es. il vero e il falso sono opposti eppure identici. L'oggetto immediatamente è, verso il soggetto di cui è oggetto, opposto, e nient'altro che opposto. Io che penso, il teorema di Pitagora, penso immediatamente questo teorema, ma non penso me pensante il teorema di Pitagora: nell'oggetto non c'è altro che l'oggetto, e non ci sono io. Narciso che s'innamora della sua immagine, non vede se stesso amante nell'immagine amata. Questa la posizione immediata dell'oggetto di fronte al soggetto. Il soggetto immagina l'oggetto come qualcosa che non gli appartiene, ma come altro da sé. Ma se questa posizione esclude affatto l'oggetto dalla sfera del soggetto, essa, in quanto immediata, non è posizione di pensiero, perché pensiero è negazione d'ogni immediatezza. Ce l'ha detto continuamente: il pensiero non è altro che mediazione. E quindi la posizione dell'oggetto di contro al soggetto è opposizione reale nel pensiero in quanto esce dalla propria immediatezza, ed è essa stessa contenuto di pensiero, atto di coscienza. Cioè l'opposizione è reale nel pensiero in quanto coscienza dell'opposizione. Questa opposizione è reale in quanto so che c'è questa opposizione, che cioè io non sono quell'altra cosa. Giacché se io pensassi il teorema di Pitagora, senza avere coscienza del pensiero onde lo penso, potrei, tutt'al più, dir di avere innanzi a me questo teorema, ut pictura in tabula (tr. come un'immagine), non di vederlo e pensarlo. Ora, questa coscienza importa che, oltre il soggetto che si oppone all'oggetto e a cui è opposto l'oggetto, c'è un soggetto a cui è presente sì l'oggetto e sì il soggetto nella loro opposizione: un soggetto, nel quale quell'opposizione vien meno. Come dire: ci sono soggetto e oggetto, ma perché ci siano questo soggetto e questo oggetto occorre che ci sia il soggetto che è la sintesi della loro opposizione, e cioè che si accorge della loro opposizione. Se dico "io non sono il teorema di Pitagora", è perché mi rendo conto che c'è questa opposizione tra me e il teorema di Pitagora, ma nel fatto di rendermene conto, cioè di esserne consapevole, io mi trovo in una unità. Diremo, dunque, che l'opposizione di soggetto e oggetto sia, a sua volta, oggetto di un ulteriore e più profondo soggetto? In questo modo è evidente che si rinnoverebbe quell'opposizione, che nella sua immediatezza sarebbe ancora al di qua del pensiero, e richiederebbe tuttavia l'intervento del pensiero; e quand'anche per questa via si volesse procedere all'infinito, come pur qualcuno ha pensato, non si giungerebbe mai ad avere quel pensiero, in cui soltanto è possibile l'opposizione reale. Qui incomincia a chiarire quale sarà la soluzione del problema, e cioè che, sì, io mi rendo conto di non essere il teorema di Pitagora, ma posso affermare questo in quanto in questo momento, questo oggetto che è il teorema di Pitagora, fa parte del soggetto, è compreso nel soggetto. Il difetto di questo modo di concepire l'autocoscienza, o unità della coscienza di soggetto e oggetto, è nel presupporre e staccare la dualità dell'opposizione dall'unità di quella medesimezza, in cui l'opposizione si libera dalla propria immediatezza. Se noi diciamo che la pura opposizione di oggetto e soggetto ci dà la pictura in tabula, e non ci dà il pensiero, non vogliamo dire che infatti ci sia già la pictura in tabula e debba tuttavia venire l'uomo, il pittore, a contemplarla. Il vero è il contrario: la pittura suppone già il pittore: e l'opposizione c'è, in quanto attraverso la stessa opposizione si attua l'energia dell'unità. Nell'atto che penso il teorema di Pitagora, io non ho bensì altro dinanzi a me se non questo oggetto del mio pensiero; ma l'ho come oggetto del mio pensiero, cioè come pensiero mio, che s'annullerebbe appena venisse meno il mio pensiero; quel pensiero appunto con cui, pensando questo teorema, lo distinguo da me, e pongo perciò pure un me, soggetto, di contro all'oggetto. Vi ho letto questo lungo § perché qui, in pratica, è concentrato e condensato tutto il pensiero di Gentile. Dice che nell'atto in cui penso il teorema di Pitagora non ho dinanzi a me questo oggetto in quanto tale, ma ho questo oggetto in quanto oggetto del mio pensiero, come pensiero mio. L'opposizione

dunque c'è come identità. Il soggetto che pone sé e pone il suo opposto, non si differenzia in modo da smarrire nella dualità il suo essere unico, anzi allora soltanto, come unico, lo realizza, quando lo distingue attraverso la dualità dell'opposizione. Qui occorrerebbe riflettere bene, perché si tratta della cosa essenziale, non soltanto nel pensiero di Gentile ma direi in generale, e cioè tenere conto che ciò a cui mi riferisco è, sì, oggetto ma oggetto del mio pensiero. Sta tutta qui la questione: è oggetto ma in quanto oggetto del mio pensiero, non è oggetto per sé stante. Oggetto del mio pensiero vuol dire che è questo oggetto di cui parlo in quanto lo sto pensando, in quanto è mio pensiero. Se fosse oggetto per sé, sarebbe la condizione del mio pensiero; questo oggetto sarebbe per sé immediato, sarebbe irrelato, che abbiamo visto prima che non è possibile. Dicendo che questo oggetto è oggetto nel mio pensiero, sto dicendo che qualunque cosa con cui io abbia a che fare è qualcosa che procede dall'autocoscienza, cioè dall'autoprodursi del mio pensiero. Il mio pensiero si autoproduce e, autoproducendosi, produce quell'oggetto che è nel mio pensiero; non potrebbe non essere nel pensiero che lo pensa. Ecco il perché della priorità in Gentile del pensiero pensante: perché è il pensiero pensante, nel momento in cui pensa, che produce se stesso e che, producendo se stesso, produce anche qualunque altra cosa. *Affinché si attui la concretezza del pensiero, che è negazione dell'immediatezza di ogni posizione astratta, è necessario che l'astrattezza sia non solo negata ma anche affermata; a quel modo stesso che a mantenere acceso il fuoco che distrugge il combustibile, occorre prima di tutto ci sia sempre del combustibile, e poi che questo non sia sottratto alle fiamme, ma venga effettivamente bruciato.* Occorre che l'astrattezza non sia solo negata ma che ci sia come affermata, e cioè che il pensiero pensato, non solo ci sia come negato, ma ci sia, ed è la condizione perché ci sia pensiero pensante. § 10. *POSIZIONE DEL PROBLEMA DELLA LOGICA DELL'ASTRATTO. La vera dialettica non è quella che nega l'oggetto, bensì quella che ha coscienza della sua astrattezza, e quindi della concretezza, da cui esso attinge i succhi della sua eterna vitalità.* Cioè, sa che qualcosa è astratto perché c'è un concreto da cui è stato astratto. *E se dialettica diciamo la logica del concreto, ossia del puro conoscere, unità del soggetto e dell'oggetto, oltre la dialettica bisogna pure ammettere, grado alla stessa dialettica, una logica dell'astratto, o del pensiero in quanto oggetto, nel momento dell'opposizione. Senza questo astratto non è attuabile l'unità in cui il concreto risiede.* Qui ha risolto il suo problema, ma sembra che non se ne accorga. *Dice bisogna pure ammettere /.../ una logica dell'astratto, o del pensiero in quanto oggetto, appunto il pensiero pensato. Il logo della logica è il puro conoscere, in cui l'oggetto è lo stesso soggetto, oggetto a se stesso. Il logo dunque è pure l'oggetto del soggetto; ma in quanto questo oggetto è il soggetto che si fa oggetto a se stesso, puro conoscere.* Questo oggetto non è altro, in realtà, che il soggetto che attraverso l'autocoscienza sa di essere soggetto, ma sa di essere soggetto in quanto si considera soggetto e, considerandosi come soggetto, si pone come un oggetto, un oggetto del pensiero. Capitolo VIII. *FORME STORICHE PRINCIPALI DEL LOGO ASTRATTO.* È un percorso storico che fa Gentile intorno al modo con cui la filosofia greca ha affrontato la questione del logo astratto. È una questione che non interessa direttamente ciò che stiamo facendo e, quindi, leggeremo alcune cose. Naturalmente, incomincia con Parmenide. § 1. *IL LOGO DI PARMENIDE. Il fondatore, si può dire, della logica dell'astratto, quegli che primo cominciò a intendere in tutto il suo rigore il concetto del logo quale presupposto del pensiero, è Parmenide. Il quale, riducendo alla sua coerenza la ricerca della scuola ionica d'una sostanza assoluta, e quindi superando il dualismo pitagorico, concepì la realtà come essere. Essere, s'intende, naturale, immediato. Il quale non può mutare, perché il mutare importa non essere prima quel che si è dopo, e non essere dopo quel che si è prima: importa cioè un concetto della realtà come essere insieme e non-essere, laddove il reale è soltanto essere, e il non-essere non è. Similmente, esso è immobile. non essere dopo quel che si è prima: importa cioè un concetto della realtà come essere insieme e non-essere, laddove il reale è soltanto essere, e il non-essere non è. Similmente, esso è immobile. Quindi pure, non è nato, né morrà: è eterno. Non può essere in parte, e in parte no: è continuo. Uno, perché molteplicità importerebbe discontinuità. Né limitato da altro. Né quindi si oppone al pensiero, poiché se il pensiero è, non può essere altro che l'essere stesso.* § 3. *IL LOGO DEGLI ATOMISTI. /.../ che l'essere parmenideo è travagliato soltanto da*

questa discordia intestina, tra sé indifferenziato (e quindi né diverso, né identico) e sé identico in quanto differenziato; laddove l'atomo di Democrito è combattuto e minato da dentro e da fuori. Da dentro, come l'Uno di Parmenide; e da fuori perché esso, a differenza di quell'Uno, si trova a dover affermare la propria unità e immediatezza o identità astratta anche contro gli altri Uni, che fan ressa attorno a lui e dai quali bisogna che egli, per essere, si distingua. E distinguersi è differenziarsi dagli altri, anche dentro di sé. Perché se A è A non essendo B (negando, escludendo da sé B), A non è soltanto A ; ma è A e non- B . E poiché oltre B , c'è B' , B'' , B''' , e insomma infiniti B , A non può essere se stesso, senza contenere in sé infiniti rapporti (di esclusione reciproca) con gli infiniti B , concorrenti nel sistema a cui A appartiene. E in conclusione, se l'identico essere di Parmenide è costretto, almeno una volta, a contraddirsi, differenziandosi, l'essere egualmente identico di Democrito è costretto a differenziarsi e a negare se stesso, o la propria identità, infinite volte. Questa è l'obiezione di Gentile a Parmenide e a Democrito.

§ 4. Dissoluzione del logo degli Atomisti. Si potrebbe dire che per opera di Socrate alla natura sottentri il pensiero. E poiché il pensiero è dell'uomo, e la natura è di Dio, fu detto che con Socrate la filosofia sia scesa di cielo in terra. Ma anche maggiore è la lode tributatagli da Aristotele, dove afferma che due cose a buon diritto possono attribuirsi a Socrate, l'induzione e la definizione, che risguardano il principio della scienza. Perché questa induzione è il pensiero che ha coscienza di sé come mediazione, costruzione, critica delle sensazioni o delle cognizioni che ne provengono, tutte particolari come le sensazioni, e senza necessità, per giungere a un essere la cui conoscenza sarà risultato d'un processo razionale; e non sarà poi né anch'essa un risultato immobile in cui precipiti il lavoro induttivo, e la mente ristia: l'universale e necessario in cui si posa la mente è $\acute{\omicron}\rho\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$, giudizio, ragguaglio di termine con termine di pensiero. Ragguaglio che è ancora mediazione, relazione, quello che appunto, ma indebitamente, introduceva lo stesso Parmenide nel suo essere, dicendolo identico.

§ 5. IL LOGO DI SOCRATE. Il concetto è realizzato dalla definizione e la definizione non è più l'immediato essere astratto, che Protagora aveva già cercato di superare; ma è già rapporto tra soggetto definito e predicato onde si definisce. Gentile coglie come già nella filosofia antica il problema era vissuto fortemente e si tentavano delle soluzioni. Naturalmente, la soluzione non è arrivata perché occorreva Hegel per la sintesi, per l'*Aufhebung*, ma si vedevano due elementi opposti e quasi inscindibili, pur tuttavia non riuscendo a trarne una sintesi.

§ 7. IL LOGO DI PLATONE. Se non che, non superando il concetto dell'essere, la stessa forma sillogistica, mediata rispetto alla definizione, come questa è mediata rispetto all'astratto essere naturale, non può se non ribadire l'immediatezza propria dell'essere, e fissare, in forma intelligibile o ideale, una nuova natura, oggetto del pensiero. Giacché il sillogismo aristotelico non è processo conoscitivo, ma sistema dell'oggetto del conoscere; quindi, se è unità della diade, non si può pensare né come unità che si dualizzi, né come dualità che si unizzi. Non c'è la mediazione, ma il mediato: il quale, senza l'atto o processo della mediazione, è, nella sua stessa triadica complessità, un'immediatezza: un che di naturale, che il pensiero conoscente non può che presupporre. Ma come potrà conoscerlo? Anche Aristotele si è avvicinato alla questione: ha posto la questione del tre all'interno del sillogismo, ma, come dicevo, non ne ha colta l'unità; per questo occorreva attendere Hegel.

§ 10. IL LOGO CRISTIANO NE' SUOI DOMMI FONDAMENTALI. Gentile dice che a un certo punto non si pone più la questione dell'essere e del non-essere, ma dell'uomo. Questo con il cristianesimo. Il termine ambiguo è l'uomo, il centro di tutto il Cristianesimo, che gli stende al di sotto tutta la natura e gli colloca al di sopra tutto il divino. L'uomo, termine della mediazione in cui consiste la monodiade, è l'uomo redento. L'uomo invece che è natura, peccato originale, privo, in se stesso, del principio della propria salvezza, non è l'uomo redento, ma da redimere. L'uomo insomma è peccato originale e grazia, in quanto ora è natura e ora è spirito. Questa è la dualità che Gentile coglie nel cristianesimo: dualità fra l'uomo da redimere e l'uomo redento. Ovviamente, questo nella religione cristiana non può costituire una sintesi: l'uomo redento non potrà mai essere l'uomo da redimere, e viceversa. Come viene redento? Viene redento nel cristianesimo attraverso la grazia.

§ 12. INSOLUBILITÀ DEL PROBLEMA DELLA GRAZIA. Problema insolubile, questo della grazia, che riproduce nel centro stesso del nuovo spirito,

*quello che abbiamo colto alla radice del pensiero greco: nel concetto dell'identità (ταυτόν) parmenidea. Insolubile, perché Gesù al cristiano si presenta bensì come salvatore, ma in quanto non è egli uomo che si fa Dio, anzi Dio che si fa uomo. Ossia, la mediazione che esso opera, suppone il dissidio e l'opposizione; e l'uomo come uomo (non pure quella natura che è oggetto allo spirito, ma questo spirito stesso in quanto si formi da sé, come libertà) è l'opposto di Dio; e ha bisogno di un sussidio estrinseco per riconciliarsi con lui. Ecco, quindi, l'impossibilità dell'Aufhebung nel cristianesimo, cioè dell'integrazione. § 15. LA LOGICA TRASCENDENTALE, E LA SUA CRITICA. L'altra logica è quella della sintesi a priori, che va da Kant ad Hegel: la logica trascendentale, che si mette sulla via regia dello spiritualismo, risolvendo l'astrattezza del logo, poiché immedesima l'essere col pensiero, e capovolge finalmente la posizione parmenidea: com'era possibile solo negando ogni presupposto del pensiero. Questa è la prima cosa che per intendere la questione occorre farsi per Gentile, cioè, negando ogni presupposto del pensiero il pensiero non ha presupposti. Questione, tuttavia, ancora molto ben presente e anche ardua da superare. Giacché se il pensiero, ridotto all'essere, come voleva Parmenide, inchioda tutto a un'immobile identità, che non riesce ad essere, perché impensabile, nemmeno identità, l'essere invece, identificato col pensiero, non cade in una identità indifferenziata, ma partecipa alla vita interna della realtà dialettica, nel cui seno conserva la propria obbiettività di essere immediato in quanto si media, e risolve eternamente la propria immediatezza. E qui siamo in pieno Hegel, naturalmente. La Parte Seconda è *La logica dell'astratto*, di cui ci occuperemo nel prossimo incontro.*

2 dicembre 2020

Siamo al Capitolo I. *La legge fondamentale*. Paragrafo 1. *Il rapporto principio della logica*. Siamo nella Parte Seconda, *La logica dell'astratto*. L'astratto consente di determinare qualcosa; per potere determinarlo devo astrarlo da qualche cosa, quindi, devo letteralmente de-terminarlo, come fa il sillogismo. E come fanno in particolar modo i tre principi aristotelici (identità, non contraddizione e terzo escluso), che sono il fondamento di tutto il pensiero. *La logica dell'astratto è la logica del pensiero astratto, ossia del pensiero in quanto oggetto a se stesso,...* Un pensiero che pensa se stesso si pone in quanto oggetto e, quindi, si astrae dal concreto. *...considerato nel momento astratto della sua oggettività, onde rinnova nel pensiero la posizione dell'essere che è puro essere. ...la logica comincia propriamente con Socrate, quando l'essere spezza la dura crosta primitiva della immediatezza naturale, in cui s'era fissato nelle concezioni degli Eleati e degli Atomisti, e si media nella forma più elementare possibile del pensiero: identità che sia unità di differenze. L'essere pensabile è la risposta alla domanda socratica: τί ἔστιν; e però è concetto. Il quale è bensì ciò che si pensa che sia; e quindi, esso stesso, essere; ma essere che è quello che è: essere determinato, avente un certo contenuto.* Questo è stato il passo fondamentale del pensiero, dai presocratici a Socrate, dove l'essere diventa un concetto e non più qualcosa di immediato. Posto come immediato, come lo poneva Parmenide, per Gentile è l'impensabile, perché non è in relazione con niente. *Se il pensiero non risponde a siffatta domanda, il concetto non c'è; né c'è l'essere che sia pensabile; poiché rimane soltanto quell'assurdo essere di Parmenide, le cui determinazioni sono tutte negative (non nato, non perituro, non discontinuo, non limitato da altro, non mutabile, ecc.); e si riducono infatti a quella sommersione del pensiero nell'essere, che è negazione del pensiero come attività pensante l'essere, e principio di tutte le possibili determinazioni (o categorie) dell'essere.* O l'essere è un concetto, e allora lo possiamo pensare perché rinvia a qualche cos'altro, o altrimenti con Parmenide non è pensabile, in quanto non è determinato, non è in relazione con niente; è come se fosse un elemento linguistico in relazione con nulla. È un po' quello che diceva Hegel rispetto all'essere e al non-essere: l'essere è determinato dal non-essere, in quanto l'essere non è il non-essere: solo così viene determinato; se prendo l'essere da solo, l'essere parmenideo, questo non è in relazione con nulla. *La differenza tra l'essere (naturale) e il concetto (essere pensato) è soltanto questa: che il primo si penserebbe se si*

*potesse pensare identico seco stesso; e non si può, essendo che l'identità importa una relazione non attribuibile all'essere naturale nella sua astratta e stecchita unità; laddove il secondo, poiché si pensa, riesce ad essere, ed è effettivamente identico con se stesso. Differenza che si può schematicamente fissare, dicendo che l'essere (naturale) è A , e il concetto, invece, o essere pensato, è $A=A$; dove ognuno vede in che la prima identità differisca da questa seconda, che è la sola vera identità. Nel primo caso essa è desiderata, ma non ottenuta. Nella singola A , che si pone appunto come immanente e irrelata. Il rapporto $A=A$ è il principio della logica, poiché dire logica è dire logo; e dire logo, è dire vero che si oppone al falso; e di vero e di falso non si può parlare finché non ci sia quella che Aristotele dice «sintesi di idee formanti un'unità». Ora la più semplice sintesi che si possa pensare è questo rapporto della identità dell'essere con se medesimo, la quale può realizzarsi soltanto nel pensiero. E cioè quando dico che l'essere non è il non-essere. Dunque, questo è il primo passaggio, che appare fondamentale nella storia del pensiero. In effetti, era il problema di Parmenide, anche se Parmenide non è che avesse tutti i torti, perché infatti quando affermo qualche cosa, quel qualche cosa che affermi è quello che è e non è nient'altro che questo. Naturalmente, in Parmenide c'era il problema che era impossibile considerare il movimento, considerare il divenire, in definitiva. Se l'essere non muta, ovviamente non c'è divenire; se non c'è divenire ma c'è soltanto l'essere, tutto il pensare diventa problematico, perché che cosa penso? Se penso, penso attraverso relazioni, connessioni, e quindi non è più l'essere, perché l'essere, per l'appunto, è irrelato. Questo rapporto per altro non è intelligibile se si prenda come l'integrazione secondaria di ciascuno dei suoi termini astratti. Giacché, se già nel pensiero si potesse fermare A non ancora integrato nel rapporto $A=A$, non sarebbe più vero che questo rapporto è il principio della pensabilità dell'essere, né più sarebbe vero quel che si è detto dell'assurdità dell'essere naturale, col quale ciascuno dei due A , infranta, l'unità della sintesi, coincide. Il rapporto è originario, in modo che A è pensabile soltanto dentro di esso. Cioè: non è possibile pensare la A senza un rapporto, senza una relazione. Gentile riprende i tre principi di Aristotele. Non è che ci dica nulla di nuovo, propriamente. Per esempio, il principio di identità al Paragrafo 4. *Il principio di identità (affermazione dell'essere). L'essere dunque oggetto del pensiero, è l'essere identico a se stesso. Questa la legge fondamentale della logica dell'astratto: il principio d'identità.* Dunque, *L'essere dunque oggetto del pensiero: io penso qualche cosa e questo qualche cosa è; infatti, se penso, penso a qualche cosa, ovviamente, sennò non penso. Dice che questo che penso è l'essere identico a se stesso: questo è il principio di identità. Ma se questo essere è identico a se stesso, vuol dire che rifugge da ogni differenza, cioè, non differisce, non differisce da nulla. Non differendo non è neanche in relazione, perché differire è porsi in relazione. Quindi, Gentile deve compiere qui un'operazione, e cioè si chiede: che cos'è affermare? Io affermo $A - A$ diventa l'oggetto del mio pensiero – e questa A , come ci ha appena detto, è l'essere che è identico a se stesso. Certo, ma, come potete immaginare, qui la cosa si complica, perché se io dico che l'essere è identico a se stesso vuol dire che non differisce, e se non differisce allora non è. E, allora, come la mettiamo? Si chiede, allora: *Ma che significa affermare? C'è un'affermazione soggettiva, che è l'atto con cui il soggetto pone il proprio oggetto; e c'è un'affermazione propria dello stesso oggetto, e designante la sua struttura. Se noi diciamo $A=A$, l'enunciazione di questo rapporto è affermazione nostra; ma, enunciando questo rapporto, noi opponiamo a noi, attività affermante, l'oggetto dell'affermazione, che non è il semplice A , ma appunto questa affermazione $A=A$: questo pensiero che è un'idea, un giudizio, un sistema, una scienza, un contenuto qualsiasi del nostro pensiero, opposto a questo pensiero. La proposizione $A=A$ non vale se non come la concretezza del nome (A) che, nella sua astrattezza immediata, era puro essere naturale, e non pensato. È lo stesso A , ma pensato; quindi non affermazione affermante, ma affermazione affermata.* Gentile pone qui una questione interessante che ci porta direttamente al funzionamento del linguaggio. Dicendo pongo qualcosa, ma per poterlo porre occorre che questo porre abbia un posto, un qualcosa che è posto. Il che è lo stesso che dire: se penso, penso qualcosa. Quindi, c'è un ponente e un posto. Il ponente è semplicemente l'atto del porre, ma questo atto soltanto nel posto diventa l'atto di porre, perché senza il posto non c'è**

nemmeno il porre. Ecco, quindi, che questo porre si pone rispetto al principio di identità come ciò che deve essere necessariamente se stesso, cioè il porre deve essere un porre, ma per essere un porre deve avere un posto, un qualcosa che si pone. È chiaro che qui i tre principi si fondono insieme, perché il principio di non contraddizione ci dice che non è possibile contraddirsi, ma a questo punto che cos'è il contraddirsi? È il dire che sto ponendo qualcosa senza un posto, cioè l'atto di porre è senza il posto. Ma a questo punto, se non c'è il posto, io non sto ponendo niente, e questa è la contraddizione. È come dire che sto affermando qualcosa ma senza affermare niente. Cosa che non posso fare, perché per dire che non sto affermando niente devo affermare. È in questo senso che non c'è contraddizione nel linguaggio. Il linguaggio non può contraddirsi, non può dire di sé, p. es., di non esistere, perché deve dirlo. Di questo in qualche modo Gentile si è accorto: nell'atto c'è sia il ponente che il posto. Il che ci porta naturalmente all'ultimo principio di Aristotele, il terzo escluso, e cioè che non posso porre qualche cosa senza il posto, questo è il principio di non contraddizione, mentre il terzo escluso dice che o pongo qualche cosa, e allora c'è anche un posto, oppure se non c'è il posto allora non pongo niente: o lo pongo oppure niente; o il porre ha un posto oppure non è un porre; o è o non è; non c'è una via di mezzo.

Intervento: Non è come il dire e il detto?

Se vogliamo rifarci alla semiotica di de Saussure, sì, in un certo senso. Il dire ovviamente porta a un posto, che in questo caso è il detto. E qui, che cosa accade? Ci dice *L'affermazione oggettiva dell'essere, come essere pensato, è, possiamo dire, non solo affermazione dell'essere pensato, ma insieme negazione dell'essere naturale*. Se io affermo qualche cosa, questo qualche cosa che affermo è in quanto relazione, perché c'è una relazione tra il porre e il posto. L'essere naturale, che sarebbe soltanto nel porre, a questo punto non è pensato, e se non è pensato non è, semplicemente. Quindi, la questione che si pone adesso è questa: ponendo io costruisco, creo il posto, perché il posto non esiste prima; così come potremmo anche dire che l'atto del porre non esiste prima del posto, perché è il posto che fa esistere il porre, e questo Hegel lo spiegava bene rispetto all'in sé e il per sé. Quindi, nell'atto del porre, cioè del dire, io creo qualcosa, lo creo sotto forma di opposto, un qualcosa che si oppone al mio porre. Cos'è che si oppone al mio porre? Il posto, che non è il porre, è altro. Quindi, senza il posto, che è l'opposto del porre, non c'è il porre. Pertanto, il porre è fatto del suo opposto. È soltanto il posto che, per dirla alla Hegel, tornando al porre fa esistere il porre. Ma a questo punto questo porre, questo dire, non è più il dire, il porre di prima, perché è un porre che è stato "determinato", stabilito dal posto, quindi, è un altro; il quale, a sua volta, quale porre, ha un altro posto. Questo è il motivo per cui gli umani non possono cessare di parlare. Dal momento in cui incominciano a parlare, non possono più smettere, perché ogni volta che si dice qualche cosa, questo qualche cosa immediatamente crea un qualche cosa, il posto, lo crea letteralmente. È ciò che Gentile chiama autotisi, autoproduzione. Questo porre crea il posto, lo crea nel senso che questo posto è ciò che gli si oppone, ma è ciò di cui non può fare a meno per essere quello che è. Quindi, crea il suo opposto per potere essere quello che è, e una volta che l'ha creato, questo posto c'è, esiste. E, allora, siccome come questo posto c'è, chiaramente tornando sul porre lo modifica, e allora devo tornare a costruire un altro porre, che è lo stesso ma anche mutato; quindi, questo porre pone un altro posto. A quel punto mi trovo a non riuscire mai a stabilire un porre che ponga in modo definitivo, perché il porre ponendo il posto si modifica, diventa un altro porre, che ha un altro posto. Questo mostra la struttura semiotica della volontà di potenza, perché mentre parlo creo, perché ciò che dico, ciò che sto ponendo, pone qualcosa, lo crea. Questa cosa creandosi, crea anche un problema, nel senso che, come dicevo, questo posto modifica il porre: tornando sul porre lo fa diventare un'altra cosa, perché a questo punto il porre ha il suo negativo come condizione della sua esistenza. Il che è logicamente un po' problematico, però non può in nessun modo evitarlo. Quindi, la volontà di potenza si trova a venire depotenziata nell'attimo stesso in cui si esercita. In questo aveva ragione Nietzsche, il superpotenziamento non solo è inevitabile, ma deve essere continuo, incessante, ininterrotto, e il superpotenziamento non è altro

che il porre continuamente di altri posti, di altre cose che vengono poste, e che modificano ciascuna volta il porre. Quindi, il dire crea ciò che dice, ma, nel momento in cui lo crea, questo creato dilegua: si crea e scompare. Ecco perché il superpotenziamento non può fermarsi mai: perché nel momento in cui crea ciò che ha creato scompare. Ogni arresto del superpotenziamento, e questo lo aveva colto bene Nietzsche, è immediatamente un depotenziamento, perché ciò che ha posto non c'è più.

Intervento: ...

È l'autoctisi di cui parla Gentile, e cioè il porre qualcosa crea un posto. Questo creare il posto è esattamente ciò che gli umani hanno sempre pensato fosse operazione di Dio, e cioè il creare dal nulla le cose. Aveva intuito bene Hegel: portare Dio qui, perché Dio sono io, sono io che faccio quella cosa lì.

Intervento: ...

Per questo pensavo che il termine di Nietzsche, la volontà di potenza... Volontà è un termine problematico: volontà di chi? Nietzsche pensava effettivamente a qualcuno, però a questo punto non è più qualcuno, è il linguaggio stesso, non è tizio o caio che vuole questo; no, è la struttura del linguaggio che impone questo, e cioè la struttura del linguaggio agendo fa questo.

Intervento: ...

Esatto. Principio di identità e principio di non contraddizione. Il principio di identità, cioè è il porre è identico a sé, è il porre e basta. Però, non basta il principio di identità... Lo diceva qui, non basta la A da sola per creare un principio di identità: come so che A è identica a se stessa? Non lo so, devo dire $A=A$. Solo che facendo questa operazione, sì, stabilisco che $A=A$, ma al tempo stesso la altero e, quindi, la nego. È ciò che Hegel chiamava la prima negazione.

Intervento: ...

Sì, la volontà di potenza deve creare altro, sennò si depotenzia istantaneamente. Così, se A è A , l'essere di A consiste tanto nell'essere (identico ad A) quanto nel non essere non- A (non identico ad A). E quindi la legge fondamentale del pensiero studiato dalla logica dell'astratto, oltre la forma del principio d'identità, ha quella del principio di non contraddizione, che si può formulare schematicamente così: « A non è non- A ». C'è un'altra questione che andrebbe articolata meglio, perché in effetti se non si tiene conto che tutto questo processo non è altro che il funzionamento del linguaggio, ma si antropomorfizza il linguaggio, allora ciò che deve rispondere, cioè il posto che deve rispondere al porre per fare diventare il porre quello che è, può non essere più considerato un elemento linguistico, ma qualcuno. Ecco che allora io dico qualche cosa, pongo qualche cosa, e mi aspetto dall'altro, in questo caso l'interlocutore, che situo nella posizione del posto, una conferma di quello che dico, cioè di fare esistere quello che dico per quello che è. Come dire che o colgo il funzionamento del linguaggio, e allora non mi aspetto dall'interlocutore nulla, ma mi aspetto dal linguaggio semplicemente che funzioni; se questo non accade allora può accadere di immaginare che il posto, quella determinazione che dovrebbe garantire il mio porre, sia l'altro, sia l'interlocutore. Occorre pensarci meglio; detta così così è ancora abbastanza problematica, però potrebbe accadere come fantasia, appunto se si antropomorfizza il linguaggio. Paragrafo 8. *Negatività dell'affermazione, e immanenza della non contraddizione nell'identità. Egli è che il pensiero può ritrovarsi nell'essere come concetto, e non può ritrovarsi nell'essere naturale, perché il pensiero in realtà non conosce mai altro che se stesso:...* L'essere naturale, come diceva prima, esclude il pensiero perché non è relazione. ...stesso: *il suo conoscere, come sappiamo, non è altro che acquistare coscienza di sé e idealizzarsi.* Il mio conoscere non è mai conoscere qualcosa ma soltanto conoscere il mio pensiero. Questa è una delle dichiarazioni principali del pensiero di Gentile: tutto ciò che conosco non è altro che il mio pensiero; non sono le cose, le cose sono costruzioni del mio pensiero. *Orbene, la logica dell'astratto è quella che prescinde bensì dalla coscienza della soggettività dell'oggetto; ma l'oggetto resta per lei quel che è, idea in quanto idea della realtà. La quale non sarà più il soggetto stesso del pensiero, ma l'essere, esso stesso, oggettivo, ossia il soggetto come oggetto a se medesimo, ancora*

*inconsapevole della propria soggettività: il soggetto che si vede dall'esterno, come concetto che è risoluzione di un essere immediato, in quanto questa risoluzione, pel fatto che già pensiamo qualche cosa, è avvenuta. Ma è avvenuto quel che è avvenuto: negazione dell'immediato, che, se non si mediasse, sarebbe la negazione della mediazione, in cui consiste il concetto. Questo perciò, in quanto pensiero, ci si presenta, sia pure oggettivamente, improntato della sua marca di fabbrica: identità realizzata attraverso la negazione della negazione dell'identità: ovvero, attraverso la negazione della contraddizione. Questo è ciò che accade nella logica dell'astratto. Chiaramente, nella logica dell'astratto non c'è ancora l'unità, l'*Aufhebung*, che avviene nel concreto. Quindi, il soggetto si pone come l'oggetto, ma non c'è ancora la consapevolezza del fatto che soggetto e oggetto sono lo stesso. Ecco perché la logica dell'astratto è quella che consente alla scienza di operare, perché è quella che dice "io non sono quella cosa lì"; quindi, quella cosa lì sta buona, tranquilla e io soggetto sto da un'altra parte, e a questo punto posso prenderla in considerazione. Nella logica del concreto questo non può avvenire. Paragrafo 9. *Il principio del terzo escluso, come unità dei principii di identità e di non contraddizione. Sicché l'unità del principio d'identità e di non contraddizione non importa soltanto che A è A e che A non è non- A ; ma importa pure che A o è A , o è non- A ; dove l'o-esprime l'esclusione reciproca dei due opposti come tali, A e non- A . Terza forma della legge fondamentale del pensiero pensato, o principio del terzo (o del medio) escluso, per cui si stringono insieme e unificano i due principii precedenti, in quanto l'uno non può stare senza l'altro, e attinge dall'altro la forza del proprio valore logico. Come dicevo prima, il principio di non contraddizione dice che se pongo qualche cosa, questo qualche cosa che pongo ha un posto, e non può darsi che non ci sia il posto: o c'è il posto, e allora pongo qualcosa, o sennò non pongo niente. Vedete però che lui, parlando del logo astratto, chiaramente parla del pensiero pensato; non può non farlo, perché il pensiero pensato è l'astrazione e, quindi, l'unico modo per pensare il pensiero pensante: se penso il pensiero pensante lo penso necessariamente come pensiero pensato. Paragrafo 11. *L'interpretazione del principio del terzo escluso, che attribuisce al falso un valore positivo. E se vero è quel che si pensa, che s'impone al pensiero, sarà anche vero che A sia non- A . Sarà, cioè sarebbe, se fosse possibile pensare l'essere non pensato, o pensare senza il concetto. E poiché questo è impossibile, tale impossibilità si esprime pure in questa forma, che se potesse non pensarsi $A = A$, bisognerebbe pensare che A è non- A ;... Perché a questo punto, se non posso pensare che $A=A$, se non posso pensare questa relazione, questa mediazione, allora devo pensare solo A , ma se questa A non è in relazione con se stessa allora è in relazione con il suo opposto, cioè non- A , e quindi, dice, a questo punto A sarebbe non- Ae se non fosse necessario questo $A = A$, se ciò non fosse vero, vero sarebbe, e dovrebbe pensarsi, che l'essere sia la negazione del pensiero. Che è la verità infatti di tutta la filosofia naturalistica, sia essa del tipo monistico parmenideo o del tipo atomistico democriteo: per cui, in ogni caso, l'essere è la negazione del pensiero. Come abbiamo visto prima, l'essere immanente, l'essere parmenideo, è la negazione del pensiero. Se l'essere è relazione, il pensiero parmenideo non è relazione, è l'immediato. *O essere, o pensiero: l'essere è la negazione del pensiero, come il pensiero è la negazione dell'essere.* È interessante se si pensa a ciò che accade parlando. Parlando ciascuno immagina di dire che questa cosa è così, ma se fosse così allora non sarebbe pensabile. Vale a dire, posso affermare che qualcosa è qualcosa solo perché non è quella cosa, e questa è la condizione, sennò non potrei pensarla. E siamo di nuovo al punto precedente, cioè, se non fosse in relazione con altro, con il suo opposto, allora questa cosa non sarebbe pensiero, perché il pensiero è relazione. È l'autoctisi, cioè la creazione del porre e del posto, del porre che crea il posto, cioè il suo opponente. *Ma ciò non può voler dire che sia dato scegliere indifferentemente tra l'uno e l'altro, pur che si rinunzi all'essere, scelto il pensiero, e viceversa. La logica nasce, lo abbiamo visto, quando l'essere è l'essere del pensiero: e il non- A c'è, sì, ma come posto da A che lo nega.* Qui siamo in pieno Hegel. *E non- A perciò non può esser vero se non nel senso di un'ipotesi irreali, incompatibile con l'essere del pensiero.* Sta dicendo che in questo caso il non- A sarebbe il non pensato, il non detto, che però qui è nel senso di ciò che non si sta dicendo. È la questione, cui accennavo prima, rispetto***

all'impossibilità che il linguaggio possa contraddire se stesso. Non lo può fare. Il linguaggio crea, sì, la contraddizione, nelle sue varie configurazioni, formulazioni, ecc., anzi, tutto ciò che il linguaggio crea incontraddittoriamente, perché il linguaggio è incontraddittorio, tutto ciò che crea è autocontraddittorio, perché per crearlo il linguaggio è costretto a porre qualche cosa che ha un suo opposto come opponente e come condizione del porre. La condizione del porre qualche cosa è che questo qualche cosa che ho posto si opponga al porre, sia altro, e che quindi il porre sia ciò che è ma anche ciò che non è. Quindi, tutto ciò che il linguaggio costruisce è autocontraddittorio, ma il linguaggio no, non può contraddirsi, cioè non può affermare di sé di non essere, perché se non fosse non potrebbe affermarlo né negarlo, non potrebbe fare niente. Quindi, quando si afferma qualche cosa o si vuole affermare che qualcosa è così, in realtà si sta mentendo, perché non è così o è così a condizione di essere non così, o, se volete dirla in modo molto spiccio, affermare che questo è quell'altro non significa assolutamente niente, è un atto di fede. Allora sì, come atto di fede funziona; ogni affermazione appare strutturata come atto di fede. Hegel aveva intuito la cosa quando parlava del sillogismo formale. Ricordate i tre momenti del sillogismo: la deduzione, l'induzione e l'analogia. L'analogia è un atto di fede. A fondamento di ogni affermazione c'è l'atto di fede: io ho fede che questa cosa, siccome assomiglia a quell'altra, valga come quell'altra. È un atto di fede.

Intervento: ...

Propriamente, sono io che voglio che assomigli. E, allora, questo discorso che fa Gentile ci porta a considerare che ogni affermazione si regge su un atto di fede, perché ogni affermazione procede dal logo astratto, cioè procede da una determinazione, e una determinazione procede sillogisticamente, attraverso certamente i tre principi aristotelici, ma procede sillogisticamente, e quindi ha nell'analogia, quindi nell'atto di fede, il suo fondamento. Questo non è indifferente nel discorso comune, e cioè il pensare che ogni affermazione che si fa, rispetto al logo astratto... ma d'altra parte un'affermazione non può propriamente appartenere al concreto, muove dal concreto, ha come condizione l'esistenza del concreto, cioè del linguaggio. Non posso dire l'atto di parola perché io sono l'atto di parola. Posso analizzarlo, ma a questo punto, analizzandolo, lo pongo immediatamente come un oggetto di pura astrazione, qui nella accezione peggiore del termine, cioè lo pongo come un oggetto inventato. Ed è così, in effetti: un oggetto costruito ad hoc per sostenere la mia fede. Che cos'è la fede? La volontà di potenza, ovviamente. Come diceva Severino, la fede come volontà che le cose stiano come io voglio che stiano, per cui non posso dimostrare che siamo qui in questo momento, ma ho fede che sia così. Non posso dimostrarlo, non c'è il modo di dimostrarlo. Dovrei poi dimostrare la dimostrazione, ecc. Ma ho fede che sia così. Come quando uscendo di qui, aprite la porta e arrivate in strada, prima di arrivarci avete fede che la strada ci sia, ma è una fede, non è una certezza assoluta, logica. E, allora, con ogni affermazione che ciascuno fa afferma la sua fede, la afferma e conferma; trae immediatamente conferme tramite l'analogia. Qualunque affermazione afferma soltanto, attesta della mia fede. Quale fede, propriamente? Qui, in Gentile, nel fatto che *nihil est sine ratione*, come dicevano i medioevali: nulla è senza una ragione. E, allora, prende spunto da Leibniz, che è il primo che ha formalizzato il principio di ragione: se qualcosa accade c'è un motivo. Abbiamo già visto questa questione in Hegel: se c'è la causa c'è l'effetto, se non ci fosse la causa non ci sarebbe l'effetto, ma viceversa senza l'effetto non c'è la causa. Perché? Perché li ho creati assieme. Qui, poco più avanti, fa un bel esempio: non posso pensare a un triangolo che domani, anziché tre angoli, ne abbia sette. Perché io lo ho creato così, è sempre stato così, lo penso così; pensando al triangolo penso a tre angoli, come dice la parola stessa; per cui escludo che il triangolo possa prendersi queste iniziative per conto suo, perché non ha una vita propria, non è un ente di natura, ma io ho pensato il triangolo in questo modo e continuo a pensarlo in quel modo. Siamo a Capitolo II. Il principio di ragion sufficiente. Paragrafo 1. *Il principio di ragion sufficiente in Leibniz e nella filosofia precedente. Dalla legge fondamentale del pensiero logico in tutte le sue forme, di principio d'identità,*

di non contraddizione e del terzo escluso, il Leibniz distinse un'altra legge che a lui, e a molti dopo di lui, sembrò egualmente fondamentale; e che egli chiamò principio di ragione, o di ragione sufficiente o determinante. «La certezza oggettiva o determinazione», dice egli nella Teodicea, «non importa già la necessità della verità determinata. Tutti i filosofi lo riconoscono, ammettendo che la verità dei futuri contingenti è determinata e che non per questo essi cessano di essere contingenti. Elementi contingenti non si contraddicono fra di loro. Io posso pensare che domani pioverà oppure non pioverà, non mi sto contraddicendo, perché mi sto riferendo a elementi contingenti. Non ci sarebbe infatti nessuna contraddizione, se l'effetto non seguisse; e in ciò consiste la contingenza. Per intender meglio questo punto, bisogna considerare che ci sono due grandi principii dei nostri ragionamenti: uno è il principio di contraddizione, per cui di due proposizioni contraddittorie, l'una è vera e l'altra è falsa; l'altro principio è quello della ragione determinante: ossia che niente mai accade senza che ci sia una causa o almeno una ragione determinante, cioè qualche cosa che possa servire a render ragione a priori perché sia così piuttosto che altrimenti». E nella Monadologia: «I nostri ragionamenti sono fondati su due grandi principii, quello di contraddizione, pel quale giudichiamo falso tutto ciò che implica contraddizione, e vero ciò che è opposto o contraddittorio al falso; e quello della ragion sufficiente pel quale riteniamo che nessun fatto potrà trovarsi vero o esistente, nessuna enunciazione vera, senza che ci sia una ragion sufficiente, per la quale sia così e non altrimenti». Come potete facilmente immaginare, questo piace poco a Gentile, e cioè il fatto che ci sia dato qualche cosa prima, la ragion sufficiente, e quindi è prima del pensiero, e che da lì dall'esterno fornisca le leggi del pensare. Cosa che poi fece Boole, ma questa è un'altra storia. Paragrafo 3. *Motivo della dottrina leibniziana. Invece, Leibniz sostiene che nel regno della verità di ragione, o della necessità, assoluta, non ci sono altro che possibili. E dal possibile al reale, secondo lui, c'è un salto, come dalla necessità assoluta alla necessità ipotetica: ossia a una necessità subordinata a un principio esterno alla necessità propria del reale come possibile, puramente pensato. E questo principio è appunto la volontà, che presupporrà bensì il meglio, come suo fine, ma lo farà valere come principio produttivo di realtà, e quindi integratore della mera possibilità.* Qui è come se Leibniz anticipasse Nietzsche. Dice Leibniz che fra tutte le possibilità, che sono infinite, il saggio, che cosa fa? Sceglie quella più opportuna. Ma più opportuna per cosa? Per la sua volontà di potenza, per quella che si confà meglio alla volontà di potenza. Paragrafo 5. *Esposizione del principio di ragione come principio di causalità. La causalità empirica...* Qui Gentile incomincia a muovere delle critiche alla causalità empirica, cioè il fatto che con l'esperienza io colgo delle cause, vedo che una certa cosa ne causa un'altra, e quindi immagino che questa causa sia fuori di me. *La causalità empirica poggia sul presupposto del cambiamento dell'oggetto dell'esperienza, intuito come molteplicità di stati successivi, in cui lo stato B succede allo stato A, in quanto lo stato A non è lo stato B, né questo è quello. E appunto perché essi sono così diversi, io posso avere innanzi l'uno senza l'altro: posso avere il solo B come un problema da risolvere, cioè come qualcosa di per se stesso impensabile, o pensabile come un pensiero che non è tutto e richiede d'esser compiuto. Di B solo infatti nell'esperienza non ci si rende ragione: ex nihilo nihil; cioè nihil sine causa. E Cicerone dirà contro Epicuro: Nihil turpius physico, quam fieri quicquam sine causa dicere (non c'è nulla di più folle in natura che dire che qualcosa accade senza motivo). E ciò perché quando diciamo che A e B e C, ecc. sono un molteplice, noi non possiamo intendere soltanto che B, p. es., non sia A, così che possa stare anche senza A; ma altresì che, oltre a non essere A, sia pure in qualche modo A; perché senza una identità, tra A e B non vi sarebbe relazione; né senza relazione sarebbe concepibile la diversità richiesta dalla molteplicità.* Quindi, o c'è la relazione, e allora si possiamo accogliere la molteplicità, perché l'uno non è l'altro; oppure, se non poniamo la relazione, non c'è più niente.

Dobbiamo cercare di trarre il massimo profitto da ciò che ci sta dicendo Gentile. Sta dicendo delle cose importanti. Per esempio, rispetto alla questione della ragione sufficiente, il principio di ragione è un mito. Potremmo riassumere così: il principio *nihil est sine ratione*, è lo slogan della metafisica, né più né meno. È la metafisica che ha bisogno di questo, che ogni cosa abbia una sua origine, una sua causa determinabile, individuabile, riconoscibile, ecc. A questo punto Gentile ci mostra un aspetto straordinario, e cioè che tutta la ricerca avvenuta in un paio di millenni è il tentativo malriuscito e fallimentare di giustificare il pensiero metafisico, che è necessario. La metafisica non è niente altro che un modo di esporre rozzo, farraginoso e entro certi limiti poco utile, dicevo, un modo di esporre l'astratto. L'astratto, vale a dire, la determinazione di qualche cosa, la possibilità di affermare qualcosa, per poterlo dominare, naturalmente, non c'è nessun altro motivo. È questa la questione che ha inteso Nietzsche, e cioè che non c'è nessun altro motivo. Trovare un principio di ragione. Perché? Per potere dominare le cose, per potere dare alla metafisica un suo principio di ragione, a sua volta. Questa è la superstizione, che ha bisogno di miti, come tutte le superstizioni, e uno di questi principi è il principio di ragione sufficiente. Gentile giunge a dire è una cosa che è letteralmente impensabile, che è il modo più radicale di esporre il funzionamento del linguaggio: pensiero pensante e pensiero pensato sono i due modi con cui ciascuno approccia ciò che incontra, cioè altri pensieri, altre fantasie, naturalmente. Il problema è che non posso pensare il pensiero pensato. Non lo posso pensare, perché se lo penso, nel momento in cui lo penso è pensiero pensante. Quindi, il pensiero pensato non è pensabile. Ma anche il pensiero pensante non è pensabile, perché pendolo diventa pensiero pensato. Pertanto, nessuno dei due momenti risulta pensabile; tuttavia, non posso pensare l'uno senza l'altro simultaneamente. Ecco la questione della simultaneità, ecco la questione del funzionamento del linguaggio. Questo è il modo più radicale, come dicevo prima, per intendere il funzionamento del linguaggio, quanto meno di avvicinarsi. Nessuno di questi due momenti è pensabile, ma sono necessari entrambi, come direbbe Hegel, per il movimento dialettico. Quindi, se isolo uno dei due, questo non è più pensabile, dilegua, svanisce nel nulla; posso pensarlo attraverso l'altro, che a sua volta non è pensabile. Ecco la questione, ecco il linguaggio, ecco il modo in cui funziona. Il fatto è che non posso non isolare, e sta qui la seconda parte del problema, cioè non posso pensare l'uno senza pensare l'altro che a sua volta non è pensabile. Ma non posso d'altra parte non isolare un qualche cosa che, una volta isolato, diventa impensabile, non lo posso pensare, non lo posso dominare, determinare. E questo è il funzionamento del linguaggio: ho necessità del pensiero pensato, cioè dell'astratto, ma non posso pensarlo fuori dal concreto, e il concreto non posso pensarlo se non determinandolo, cioè attraverso l'astratto, il pensiero pensato. Ma nessuno dei due è pensabile, per i motivi che vi ho detto. È questa la questione che mi ha condotto ad affermare tempo fa che, in realtà, si parla di niente, si pensa niente. Dopo questa breve premessa, torniamo al testo di Gentile. Siamo sempre al *Sistema di logica*, Vol. I, Parte Seconda, Capitolo Secondo, *Il principio di ragione sufficiente. Per vedere l'inermità della logica della ragione sufficiente basta infine por mente al significato del pensiero logico come pensiero che si dice dell'essenza. Questo pensiero, non è, abbiamo detto, fuori dell'essere, come affermazione estrinseca soggettiva che debba cogliere l'essere. Il pensiero logico sorge come mediazione dello stesso essere che riesce a esser veduto dal pensiero come pensiero, ancorché per sé stante oggettivo (astratto). Il pensiero logico vede questo innanzitutto come pensiero. Esso, abbiamo detto, risponde alla domanda socratica: τί ἐστίν. Altrimenti la risposta ($A = A$) sarebbe determinazione soggettiva a mo' di Protagora, che è ciò che la logica fin da Socrate intende assolutamente evitare. Sarebbe l'immediato e irrelato, l'essere come immediato. Questo essere è la realtà, ogni realtà, tutta la realtà, non discriminata, si noti, come realtà pensata e realtà esistente (verità di ragione e verità di fatto), perché questa discriminazione non è, né può essere altro che, essa stessa, pensiero: ossia l'essere che nel suo pensarsi (o esser pensato) si discrimina, come in generale si afferma per quel che è. Sta continuando a dirci che qualunque cosa faccia per arginare l'inarrestabilità del pensiero, qualunque cosa sarà un altro pensiero. Il pensiero*

infatti che è vero, ossia che ha valore logico, non è, come si è accuratamente avvertito di sopra, un'affermazione soggettiva dell'essere, la quale presupponga a sé l'essere:... Io affermo l'essere, quindi, se lo affermo questo essere c'è già da qualche parte. *poiché fino a quando si rimane con questo presupposto si rimane nell'impensabile che la logica deve superare.* Se penso l'essere come l'immediato, come l'irrelato, mi trovo di fronte all'impensabile, sempre e comunque; che è quello che la filosofia deve superare se vuole dire qualche cosa. *E lo supera soltanto se l'affermazione in cui il pensiero consiste sarà bensì l'opposto del pensiero onde noi, a nostra volta, la togliamo ad oggetto della nostra affermazione, ma sarà tuttavia mediazione intrinseca all'essere, che nel riflettersi sopra di sé si pone identico a se stesso.* Non è altro che il passaggio da A ad $A=A$. *Questa è la sola verità concepibile come per sé stante, o logo astratto dal nostro pensiero. E in tale verità, legata a se stessa dalla necessità ond'è vero ciò che è opposto al proprio contraddittorio non può non esser racchiuso tutto ciò che abbia valore di verità (verità di fatto) pel pensiero.* Come dire: c'è il pensiero; se il pensiero esiste allora tutto ciò che si oppone al pensiero non è pensiero. Ciò che possiamo dire che non esiste è ciò che non è pensato. Capitolo Terzo, I termini del pensiero logico. Paragrafo 1, *Differenza immanente all'identità del pensiero. L'essere che è pensiero pensato...* Se penso l'essere è necessariamente pensiero pensato, se lo penso; perché se lo sto pensando, in teoria, mentre lo sto pensando non sarebbe pensiero pensato, ma sappiamo che se io mi fermo a pensarlo, è pensiero pensato immediatamente. *...è dunque il sistema chiuso della mediazione in cui l'essere è identico a se stesso,...* L'unico modo per pensare qualcosa è la mediazione, è il segno, per pensare devo usare segni, cioè rinvii. *...negando la propria astrattezza di essere immediato,...* Perché è questo che si nega. Se penso l'essere, io nego l'essere immediato; per potere pensare l'essere, questo deve essere mediato hegelianamente dal non-essere; cioè, l'essere non è non-essere, quindi, l'ho mediato. Per potere pensare l'essere devo compiere questa mediazione, sennò non penso niente: sarebbe l'essere parmenideo, quello irrelato, che non è neanche pensabile. *...e ponendo come vera la mediazione in quanto è falsa l'immediatezza. Possiamo dire semplicemente, poiché la non contraddizione e il terzo escluso non sono se non il logico svolgimento della identità dell'essere, che l'essere come pensiero pensato è il sistema chiuso dell'identità dell'essere con se medesimo: $A = A$.* Questo è il pensiero pensato, l'astratto. *Ora il concetto di identità, affinché non sia essa stessa quell'astrazione che è l'immediatezza, importa non pure la identità, ma anche la differenza di cui la identità dev'essere la risoluzione.* Il rischio è quello di prendere questo $A=A$ come l'immediato, come l'immanente, che è lì immobile, irrelato, ecc., anche se di fatto lui stesso è relazione; però, se poniamo questa relazione come l'immediato, ricadiamo nel problema di prima. *Cioè l'intelligibilità di $A = A$ implica che nella stessa equazione ci siano termini correlativi, che siano due, o non uno: e che l'unità (identità) perciò sia conciliazione della dualità (differenza);...* Cioè, occorre sempre una dualità da ricomporre, occorre che ciascun elemento mostri sé e il suo opposto: l'in sé e il per sé. E qui introduce una cosa, che è poi quella che riprese Severino. Paragrafo 2, *Differenza come distinzione, o analisi. Come l'affermazione dell'essere per la logica del pensiero pensato è l'affermazione intrinseca all'essere stesso, che affermandosi è quel che si pensa; così quest'analisi è l'analisi che di se medesimo l'essere stesso,...* L'analisi che il pensiero fa di se stesso. *...in quanto pensiero, fa al cospetto, per dir così, del pensiero pensante, per propria intima virtù. Che se l'affermazione dell'identità $A = A$ non fosse distinzione dei due A concorrenti nel rapporto d'identità, essa non sarebbe affermazione.* Sta dicendo che perché ci sia questa affermazione di identità occorre che le due A esistano, ma esistano come distinte. Vale a dire, occorre che esista qualche cosa che è impensabile – la A in quanto tale, che non è pensabile se non relazione a se stessa – per potere pensare. Questo è notevole, perché naturalmente questa A impensabile esiste unicamente dopo che l'ho pensata, solo allora posso pensarla come impensabile. Prima non posso pensarla come impensabile, non la penso e basta; per poterla pensare come impensabile devo averla pensata; quindi, deve essere già nella relazione $A=A$. Paragrafo 3. *Se, dunque, A e A sono differenti come pensiero, essi non sono soltanto differenti, ma si distinguono. E il pensiero non è soltanto sintesi di A con A, ma anche analisi di $A = A$ in A e A.*

L'analisi di $A=A$, cioè la scomposizione A e A è una scomposizione in due elementi che, presi per sé, sono impensabili. Ma so che sono impensabili solo se ci penso, e cioè se li trasformo in pensabili, e per essere pensabili devono essere in relazione. È una bella questione. Non è molto lontano da ciò che dicevo prima rispetto al linguaggio, al pensiero pensato e al pensiero pensante: non posso pensare nessuno dei due, non posso pensare nessuna delle due A , ma siccome penso allora ciascuna delle due A c'è, certo, ma in relazione; solo così posso dire che non è pensabile. In fondo, il dire che non è pensabile è il risultato di una serie di sillogismi formali. Paragrafo 7, *Il termine come analisi degli irrelativi*. Se A è pensiero pensato, che, staccandosi dal termine concomitante, non è più termine o membro del pensiero, ma qualche cosa che si pensi già in sé perché in sé compiuta, esso non può sottrarsi alla legge fondamentale del pensiero logico, e non essere identico a sé, risolvendo in se stesso la propria astratta unità nella mediazione $a = a$. Scritto questa volta in minuscolo. Se io penso alla A vuole dire che è già in relazione. Questo elemento, ci dice Gentile, è già in relazione con se stesso, la singola A è già un $a=a$. Cioè, se per l'analisi spezziamo la sintesi, e fissiamo un termine della sintesi, il termine suo, non più termine, si media dentro di se stesso e la sintesi risorge dal fondo dell'analisi. Il termine allora si fa rapporto e unità di termini, per cui soltanto è dato realizzare l'analisi pensando il termine del primo rapporto. In conclusione, il termine del pensiero, come analisi che si distingue dalla sintesi, è sintesi, e perciò non è più termine. Questo termine, la A , se io volessi prenderla per se stessa, non sarebbe più un termine. Non sarebbe più un termine perché, per poterla prendere per se stessa, questa A già si scompone in $a=a$, cioè nei suoi elementi; ma questi elementi sono in relazione tra loro. E adesso vediamo la parte successiva dove vedrete che è quello che fa Severino, e cioè la determinazione di un elemento è dato non solo da $A=A$ ma dalla formula $(A=A)=(A=A)$. Guardiamo ora il termine datoci dall'analisi in quanto l'analisi s'immedesima con la sintesi. Quello di prima era un modo per dirci che non c'è analisi senza sintesi, e viceversa. Qui siamo sempre nell'astratto. L'analisi è la stessa sintesi qualora quei termini che essa divide, li tenga bensì divisi, ma nel rapporto reciproco della loro sintesi. A è A in quanto ciascuno di questi due termini è diverso dall'altro, ma come identico all'altro: vale a dire, l'uno è l'altro, perché l'uno suppone l'altro, ed è pensato perciò con l'altro: e nessuno dei due si può pensare da solo, irrelativo. Sarebbe l'essere parmenideo. Il che importa che il pensiero ne pensa uno, in quanto da esso passa all'altro termine; e ciascuno quindi non è pensiero, ma termine, limite, del pensiero; il quale è pensiero perché dall'uno torna all'altro con quella circolarità che abbiamo detto essere la espressione propria della sua legge fondamentale. Sarebbe la dialettica, cioè per pensare uno devo pensare l'altro, ma l'altro, per essere pensato, deve pensare anche l'uno. Paragrafo 9, *Il termine mobile, o l'analisi dell'analisi*. La sintesi, se lasciasse staccare da sé l'analisi, come par necessario quanto si abbia riguardo al momento della distinzione senza la medesimezza, vedrebbe fissare i suoi termini come sintesi essi stessi. Cioè, se io voglio staccare per analisi degli elementi, anche questi, una volta staccati, comunque saranno sempre una sintesi. E così empiricamente sembra che avvenga, ponendosi perciò il pensiero non come $A = A$, ma, poiché $A = (a = a)$, come un sistema di equazioni: $(a = a) = (a = a)$; dove a avrebbe un valore analogo ad A , in modo che ogni equazione si risolverebbe in una coppia di equazioni, e il pensiero si dividerebbe e suddividerebbe dentro se stesso, all'infinito. Né sarebbe mai quindi ravvisabile se non come un pezzo di cielo, solo arbitrariamente limitato dall'occhio dello spettatore, laddove per se stesso si stende sterminatamente lontano lontano negli abissi irraggiungibili: poiché nessuna sintesi è unità così ampia da non permettere al pensiero di procedere a una sintesi più alta, più comprensiva e quindi più compatta; e nessuna analisi è così determinata da non permettere un'ulteriore analisi de' suoi elementi. Per forza, sono cose che penso io; certo che posso farlo. Cioè, dire che il pensiero è $a = a$, non è altro che dire che esso è $A = A$. Non c'è differenza di sorta, ma semplice ripetizione di una stessa funzione. Paragrafo 10, *Il mito dell'analisi dell'analisi*. Cioè: dell'infinita scomposizione. Il pensiero pensato come analisi di analisi è un mito. Il pensiero, come pensiero pensato, e perciò pensabile, è sintesi di analisi, o analisi di sintesi. Quando noi lasciamo sciogliere l' A di $A = A$ in $a = a$, abbiamo la sintesi, ma non abbiamo né la sintesi dell'analisi, né l'analisi della sintesi. E non pensiamo più, perché il

*pensiero, come abbiamo dimostrato, non è sintesi senz'analisi. Se faccio l'analisi devo necessariamente fare anche una sintesi. Necessariamente, perché anche se prendo analiticamente gli elementi, per quanto piccoli, questi dovranno essere in relazione a qualche cosa, quindi, sempre in una sintesi, se non altro in relazione al loro significato. Quindi la necessità di pensare il pensiero come chiuso dentro i suoi termini, quasi membra vive dentro al circolo della vita, senza poterne uscire. Il mito suddetto doveva necessariamente sorgere dalla necessità di dare al pensiero, già come pensiero pensato, il modo di svolgersi, arricchirsi e sottrarsi pertanto a questa scheletrita e stecchita identità tra sé e sé, in cui esso si fissa e irrigidisce come $A = A$, quando non era possibile escogitare un modo razionale di concepire e intendere veramente tale svolgimento. È il problema platonico della sinossi (mettere insieme) delle idee, fondata sulla loro κοινωμία (comunità, vicinanza), e quello aristotelico dell'apodissi che non è un sillogismo, cioè il sillogismo, ma la catena dei sillogismi. L'apodissi è il metodo dimostrativo, appunto, una catena di sillogismi. Ma quella logica non aveva coscienza dell'opposizione tra pensiero pensato e pensiero pensante (logo astratto e logo concreto); e riducendo tutto a pensiero pensato, sforzavasi poi di trovar tutto in esso; e per ficcarvi dentro quel che ripugna alla sua natura, finiva per renderlo impossibile o assurdo, o solo pensabile per fantastiche rappresentazioni, qual è questa dell'infinito, o indefinito, firmamento delle idee, termini del pensiero. Lo svolgimento di cui ha bisogno il pensiero pensato, o meglio, di cui il pensiero pensante sente il bisogno quando ha pensato il suo pensiero pensato, è un bisogno a cui soltanto esso pensiero pensante può provvedere. Sta dicendo che tutta la filosofia, da Socrate fino a lui, non ha fatto altro che isolare il pensiero pensato, l'astratto. Chiaramente, posto l'astratto, tornava il problema di prima: e la ragion d'essere? E il principio di ragione, dove sta? Non sta da nessuna parte, naturalmente, è un mito. Questo problema non può risolversi senza il concreto, cioè, come potremmo dire più propriamente, senza il linguaggio. Ed è la questione centrale che ci dirige in tutto questo lavoro, e cioè la questione dell'incominciamento: da dove incominciamo? Ci vuole una realtà, ci vuole un qualcosa. Da dove cominciamo? Tutta la filosofia, tutto il pensiero, la fisica, tutto quanto, ha pensato di incominciare dalle cose, immaginando che le cose siano quelle che sono, e da qui la metafisica. Invece, noi abbiamo incominciato, anziché dalle cose, dal fatto che stiamo parlando. Questo è il nostro incominciamento. Quindi, senza avere la necessità di una realtà presupposta che dia la garanzia di un principio, di un incominciamento. Paragrafo 11. *L'interpretazione, e la sintesi di analisi.* Sta dicendo che il concreto, mentre l'astratto è unità di analisi e sintesi, cioè sintesi dell'analisi e analisi della sintesi, il concreto no, è sintesi della sintesi. ...essendoci bensì una sintesi di sintesi finché il nostro pensiero è in cammino, e in quanto si prescinde da ogni posa e da ogni tappa, attraverso cui egli pur passa nel suo cammino; ma non essendoci più se non una sintesi di analisi, quando si sia raggiunta la mèta, nonché in ogni istante, in cui esso possa soffermarsi quasi pervenuto ad una mèta provvisoria, o ad una stazione di riposo. La sintesi di sintesi è del pensiero pensante; e il pensiero pensato è soltanto sintesi di analisi. Il linguaggio, dunque come sintesi di sintesi, cioè, se potessimo pensarlo sarebbe solo sintesi di sintesi. Il problema, ce lo ha detto lui stesso, è che non possiamo pensare la sintesi senza l'analisi, non possiamo pensare il concreto senza l'astratto; è una fantasticheria, nella quale lui stesso cade immaginando di potere determinare il pensiero pensante come sintesi di sintesi. Sì, ma se non lo posso pensare se non attraverso l'analisi, cioè attraverso il concreto, posso anche dire che è sintesi di sintesi, ma in realtà sto dicendo niente. Capitolo IV. *Il giudizio.* Paragrafo 3. *Critica dell'astrattezza grammaticale e necessità di liberare la logica dal giogo della grammatica.* La grammatica che lavora sul vocabolario lavora perciò sull'astratto, e presuppone sempre alle sue classificazioni analisi di analisi, senza sintesi, onde il linguaggio si spogli del suo valore spirituale e si fissi come meccanismo scomponibile e ricomponibile nei suoi pezzi. Questo è esattamente ciò che fa la linguistica; è la definizione più esatta di linguistica: prende il linguaggio, prende il soggetto, il verbo, ecc., e li considera come se fossero enti per sé stanti. Ora, per astratto che sia il logo della logica che andiamo esponendo, bisogna pure che esso sia e valga come pensiero: pensiero, come abbiamo visto, che si afferma e si garantisce negando il proprio opposto... Se c'è*

pensiero c'è questa dialettica continua. ...e si chiude in sé e circola nella sintesi de' suoi termini; e che ha perciò una vita, sintesi del meccanismo della parola grammaticalmente considerata. Di qui la necessità di liberare la logica da ogni giogo grammaticale; ossia di non introdurre nel concetto del pensiero pensato nessuna delle distinzioni con cui procede la grammatica nello studio dei segni del pensiero (*γράμματα*). Questa è la direzione che lui ci mostra, cioè, di non pensare più la logica come una grammatica, come continua a fare tutta la filosofia del linguaggio (Carnap, Quine, ecc.), che fa questo, scompone la logica nei suoi elementi. Come fece Quine nel libro *La grammatica della logica*. Che cosa fa la grammatica della logica? Isola i termini e li considera per sé stanti, cioè astratti dal concreto. Ma il concreto in questo caso, in che cosa consiste? Dobbiamo fare attenzione perché il concreto qui non è altro che il loro utilizzo, cioè, io svincolo un elemento dal modo in cui lo utilizzo, immaginando che esista per sé senza utilizzo. Isolare l'astratto dal concreto è pensare che un elemento esista senza il suo utilizzo, senza essere un utilizzabile o, per dirla in una parola, senza essere un elemento linguistico: perché se è un elemento linguistico è un utilizzabile. Questo per anticipare una questione che a Gentile interessa, e cioè della inscindibilità del soggetto e del verbo. Sta dicendo che non posso prendere grammaticalmente, come fa la linguistica, il soggetto per se stesso, scomporlo, analizzarlo, ecc., e poi, separatamente, il verbo. No, dice, il soggetto senza il verbo non c'è, non c'è senza predicato. Naturalmente, è sempre la medesima questione sulla quale Gentile pone l'accento: non posso isolare un elemento dal suo opposto, da ciò che lo fa esistere; non lo posso fare perché non esisterebbe più neanche quell'altro; se io tolgo il predicato al soggetto, il soggetto scompare. E, quindi, che cosa analizzo? Niente. Paragrafo 4. *Inscindibilità del nome dal verbo. Si può dire dunque, che la grammatica del pensiero (o logica) sia quella che supera l'astrattezza della semplice grammatica delle parole e conosce pertanto il nome come nome del verbo, e il verbo come verbo del nome; in guisa che dove il grammatico non vede altra realtà che quella del nome, il logico vegga anche quella del verbo; e viceversa. Insieme, simultanei. Paragrafo 7. Definizione del giudizio. Che cosa significhi intendere logicamente il nome e il verbo della sintesi logica, già ci è noto. Significa che non li prendiamo astrattamente, ché se tolgo l'uno, tolgo anche l'altro. Il soggetto non è il nome come una parola o parte del discorso, né come un'idea che sia da unire con un'altra, ma che intanto possa esser fissata in se stessa: è un termine del pensiero, che solo per una analisi di sintesi può esser distinto dall'altro termine, che è il suo predicato. Un'analisi di sintesi, cioè, un'analisi che prevede comunque una sintesi. Ma anche il predicato è un termine come questo. In che consiste la differenza tra un termine che è soggetto, e l'altro che è predicato? I due termini sono tra loro correlativi, in quanto adempiono due funzioni correlative: e uno è termine terminato, l'altro termine terminante. Termine terminato sarebbe il soggetto, il termine terminante sarebbe il significato; per dirla più semplice, significante e significato. Infatti il pensiero è lo stesso essere:... il pensiero è essere, non c'è essere che non sia pensiero. ...è, abbiamo detto, l'essere del pensiero, o essere pensato. Quindi A e $A = A$ dicono lo stesso con la differenza, che A non si può pensare, e $A = A$ è appunto il pensiero di A . A non lo posso pensare, anche se aveva fatto quel gioco delle due a piccole: $a=a$. È comunque sempre una relazione, un rinvio, un rimando. $A=A$ non è che il modo in cui io posso pensare A , sennò non la penso. Quindi ancora, se il pensiero è pensiero determinato, chiuso dentro due termini di cui è relazione, esso è la determinazione di un termine, che altrimenti sarebbe indeterminato e però non sarebbe pensato. Il termine nel suo rapporto con l'altro è pensato, o determinato in quanto è quello che dev'essere determinato, e nell'altro cerca appunto il suo termine, o terminazione, o determinazione che si dica. Il pensiero pertanto è sintesi di termini in quanto determinazione che un termine determinante fa di un termine indeterminato. /.../ Diremo perciò soggetto il termine terminato della sintesi onde l'essere si media nella sua identità con se stesso; e predicato, il termine terminante della stessa sintesi. L'unità del termine terminato e del terminante è la determinazione del pensiero, in quanto pensiero pensato. Lo aveva già detto prima rispetto alla sintesi di soggetto predicato. Se isolo il soggetto, questo diventa come la A di $A=A$. Soggetto e predicato, non è altro che il dire che questo è quest'altro, cioè $A=A$. Tutto il discorso che aveva fatto prima relativamente ad $A=A$ ci porta a*

questo: il soggetto è il predicato. È il predicato che ci dice che cosa è il soggetto; se tolgo il predicato, il soggetto non è più niente, e viceversa. Paragrafo 8. *Universalità e necessità del giudizio nel predicato. Orbene, quest'attività, in cui si concentra tutto il potere determinante del pensiero (né c'è pensiero che non sia determinazione, $A = A$... Questo è ormai chiaro: il pensiero è determinazione, cioè, pensiero pensato. ... è il principio degli attributi del pensiero: universalità e necessità; giacché se il termine terminato è pensato mediante la determinazione ond'è terminato, esso come pensato diventa universale e necessario.* Universalità e necessità. Nell' $A=A$, la seconda A è quella che rende A quello che è. Potremmo dire che la prima A è il singolare, la seconda A l'universale, perché è la seconda A che dice che cos'è veramente la prima A. Quindi, abbiamo la universalità del significato – il significato è universale, mentre è il significante il singolare, l'immanente – che ci dà la necessità del significante, in quanto lo determina per quello che è, ma ci dà questa necessità in quanto il significato è universale. È come se imponesse al significante, al ciò che si dice, una universalità. Questo perché nel momento in cui dico qualche cosa, questo qualche cosa trae il suo essere quello che è dal significato. Dico un significante, ma il significante non c'è senza il significato; questo significato è la necessità del significante: il significante ha necessità del significato, sennò non c'è neanche il significante. Ecco, dunque, in che cosa consiste la necessità: nella necessità che il significante abbia un significato. L'universalità consiste nel fatto che il significato, che si attribuisce al significante, si impone nel significante necessariamente, potremmo dire, come universale. Perché? Se il significato è la necessità del significante, allora vuol dire che non può non esserci se è necessario. Se non può non esserci vuole dire che non è che potrebbe anche non esserci. Quindi, se il significato non può essere non universale allora è universale; non può essere, come dice Gentile, problematico, cioè può esserci oppure no, ma è universale. E questo ha degli effetti mentre si parla? Le cose che dico, hanno di necessità un significato, che io lo sappia o no, in genere non si fa molto caso. Però, se dico una cosa vuole dire che è quella; non solo è quella, ma non potrebbe essere un'altra, è quella. Posso cambiare idea dopo cinque minuti, questo è possibile farlo, ma mentre la dico è quella, quindi è universale, poiché necessariamente se stessa. Paragrafo 9. *Particolarità del giudizio nel soggetto. L'essere naturale non è universale, anche se abbracciato dal pensiero nella sua totalità. Di che ha sentore la filosofia presocratica, concependo perciò il cosmo come uno degli infiniti cosmi che si succedono nel tempo. L'essere naturale è questo essere naturale che c'è: non quello che noi pensiamo distinto dagli infiniti altri esseri naturali diversi (semplicemente possibili, dice Leibniz) ma tuttavia numerabile come uno di questi infiniti; bensì l'unico essere, imparagonabile a qualunque altro, in quanto quel che esso è, nessun altro può essere.* Questo è l'essere del pensiero, che è quello, non può essere un altro. *Esso perciò, di fronte al pensiero che, abbracciandolo, lo trascende e ne esorbita, è un essere particolare. In quanto tale, è fuori del pensiero; né può a nessun patto pensarsi. Il suo pensarsi consiste proprio nel suo cessar di essere particolare e farsi universale: non poter essere più trasceso da un pensiero che gli scivoli sopra, ma farsi esso stesso pensiero in modo da restare esso nella dualità onde si media come pensiero; e quindi il pensiero stesso, chiuso e circoscritto dentro i due termini dell'identità in cui la mediazione consiste. L'universalità sta nel distendersi dell'essere nel pensiero, in cui si riflette, e si adagia, legando a sé il pensiero, dentro quei termini in cui si pone. L'essere universale è l'essere come pensiero, in quanto identità di essere e pensiero o, come si può anche dire, di essere con se stesso.* Se l'essere è pensato è universale. Gentile giunge a questo facendo il discorso dell'essere naturale come impensabile, l'essere di Parmenide: se l'essere è pensato non può essere pensato che come universale. Se lo pensassi come particolare non sarebbe più l'essere della totalità, ma un essere che può essere ma anche non essere; e torniamo alla questione di Leibniz dei mondi possibili. *Se l'essere infatti del termine terminato si fissa per sé nel suo momento analitico, esso non è né universale, né necessario; ma non è propriamente né anche pensiero.* A quel punto non è neanche pensabile. Se fosse pensabile allora vorrebbe dire che non è fissato per sé ma è fissato per altro, cioè nel linguaggio: è un segno, un rinvio. *Diventa materia cieca di pensiero, non ancora assorta alla luce di questo. D'altra parte, se l'essere del termine terminante*

si fissa egualmente nel suo momento analitico, esso non determina niente e riesce quindi un pensiero vuoto, in cui non si pensa nulla. Sarebbe il significato senza il significante. Bisogna che, superando da ambe le parti l'immediata posizione analitica, e il particolare del terminato si universalizzi nella sintesi del giudizio, e l'universale del terminante a sua volta si particolarizzi; bisogna e che il contingente diventi necessario, e che il necessario attinga l'attualità del contingente. Di nuovo c'è una sintesi: il contingente non c'è senza il necessario, e il necessario non c'è senza il contingente. Questo perché se deve essere necessario occorre che sia qualcosa, che sia un quid, ma questo quid è contingente. Il necessario, quindi, necessita del contingente, e viceversa.

16 dicembre 2020

Siamo al Capitolo V, *Le forme del giudizio*, Paragrafo 1. *Forme del giudizio secondo la qualità. Le forme del giudizio sono lo svolgimento dello stesso concetto del giudizio. Le forme non sono altro che il modo con cui il giudizio si mette in atto. Il quale infatti non è pensabile se non attraverso le sue forme distinte secondo la qualità, la quantità e la modalità, per continuare a servirci anche qui della terminologia in uso. Il giudizio affermativo è la forma fondamentale d'ogni giudizio; perché il pensiero, che è pensiero in quanto giudizio, è prima di tutto affermazione, onde l'essere è identico a se stesso, e, in questa sua reale identità, si pone pertanto come affermazione. Ma l'affermazione del giudizio è, come sappiamo, mediazione; e quindi negazione dell'immediato essere: A che è A in quanto non è non- A . Sicché la forma stessa del giudizio che afferma è impensabile senza un'altra forma del giudizio, che è quella del giudizio che nega. Questo che sta dicendo è ciò che accade ogni volta che si afferma qualcosa: affermando qualcosa, mentre affermo, nego che questa cosa non sia quello che è. Il concetto del giudizio affermativo genera il concetto del giudizio negativo. Ecco qui la generazione. Potremmo intendere questo anche quello che lui chiama autoctisi, autoproduzione: io affermo qualcosa e nell'affermare qualcosa genero, faccio esistere un'altra cosa, che è la negazione della negazione di ciò che sto affermando. Il quale nella sua origine ci si dimostra forma derivata e secondaria di giudicare, non essendo altro che l'inveramento e lo sviluppo della forma primaria, del giudizio affermativo. Quindi è che nessuna negazione può aver senso logico, obbiettivo, se non in quanto si risolve in un'affermazione logicamente anteriore. Sta dicendo che prima c'è un'affermazione: se nego qualche cosa, questo qualche cosa che nego c'è, cioè, è stato affermato. La verità del giudizio « A non è B » è la stessa verità del giudizio « A non è non- A », in quanto B è non- A . La verità cioè del giudizio negativo può essere soltanto la verità del giudizio negativo del contraddittorio d'un giudizio affermativo (A è non- A , o A è B). Una delle due. Paragrafo 4. *Il giudizio universale e il giudizio particolare. Se il soggetto è soggetto del giudizio in quanto universalizzato dal predicato,...* Ricordate che il soggetto del giudizio è universale in quanto è universalizzato dal significato: c'è il significante, che di per sé non è universale, ma se ha un significato, il significato, sì, è universale e universalizza il significante. Qui è la stessa cosa rispetto al soggetto e all'oggetto. ...*l'affermazione, propria del giudizio affermativo, è affermazione dell'universalità del soggetto. Di guisa che il giudizio non può essere affermativo e non essere universale. Ogni giudizio che si fa, ogni affermazione che si fa, ci sta dicendo, è sempre necessariamente universale. Il che è interessante perché si rifà a ciò che ci diceva qualche tempo fa: io affermo qualche cosa, ciò che sto affermando deve essere necessariamente vero per tutti, perché universale. Quindi il giudizio, in quanto negativo della immediatezza del soggetto, nega la particolarità, mantenendola come base della propria negazione. Quando qualcuno afferma qualche cosa nega che ciò che sta affermando sia particolare, che cioè sia soltanto una sua idea: ciò che afferma è lo stato delle cose, universale e incontrovertibile. Esso è posizione così del soggetto come del predicato; ponendo il soggetto, è posizione del particolare, o giudizio particolare; e ponendo il predicato, è posizione dell'universalità del particolare, o giudizio universale. Qui fa la stessa operazione che ha fatto altre volte, e cioè ci sta dicendo che non c'è l'uno senza l'altro, sono sempre e comunque simultanei. Paragrafo 7. *Il giudizio individuale. Il***

giudizio disgiuntivo della quantità,... Il giudizio della quantità sarebbe il particolare e l'universale: sono uno o sono molti? Giudizio disgiuntivo: o è A o non lo è... *nel quale consiste tutto il vigore logico dell'affermazione dell'universale, è adunque esclusione del particolare che contraddice all'universale, in quanto il particolare, a sua volta, esclude l'universale come suo contraddittorio. La doppia esclusione importa che tanto nell'universale quanto nel particolare c'è questo principio negativo del suo contraddittorio: ossia che per entrambi c'è un che di comune, in cui essi coincidono, e che è l'unità dell'individuo, nella sua singolarità. Il giudizio disgiuntivo della quantità è perciò giudizio individuale.* Questi due giudizi, particolare e universale, sono inscindibili, assolutamente inseparabili, non può darsi l'uno senza l'altro. Dice Gentile che insieme formano l'individuo, il giudizio individuale. Qualunque giudizio particolare non può escludere quello universale, e viceversa; l'integrazione di questi due giudizi è il giudizio individuale, cioè individua qualcosa: per poterlo individuare ha sempre bisogno di entrambi. Paragrafo 9. *Il giudizio assertorio. Il giudizio, pertanto, in cui pienamente si esprima la modalità dell'essere pensato, è quello che pensa l'essere come esistente (necessario e possibile insieme): cioè il giudizio assertorio. È un po' quello che diceva prima: soltanto il giudizio affermativo è il vero giudizio, un giudizio affermativo universale che asserisce qualcosa. Infatti, fa uno schema delle forme del giudizio. Paragrafo 11. Tavola delle forme del giudizio. In conclusione, la distinzione delle forme del giudizio non suppone una moltitudine di giudizi da classificare; ma è il concetto delle forme onde il giudizio, l'unico giudizio logico (e quindi ogni giudizio logicamente pensato) è investito nella pienezza delle sue concrete determinazioni. E non può essere se non distinzione della sua quantità. La quale è quantità qualitativa; e quando si consideri più addentro, è modalità di questa quantità qualitativa. Ecco dunque la nostra tavola delle forme del giudizio:*

	1. affermativo		1. universale
1. Qualità	2. negativo	2. Quantità	2. particolare
	3. disgiuntivo		3. individuale
	1. apodittico (necessario)		
3. Modalità	2. problematico (possibile)		
	3. assertorio (quello che affermo)		

Ma né i tre gruppi in cui si dividono le nove forme, né le tre forme di ciascun gruppo sono considerabili come coesistenti allo stesso titolo e sullo stesso piano. Per ogni gruppo la terza forma è la sola reale o concreta forma di giudizio che abbia valore logico;... Quindi, rispettivamente, il disgiuntivo, individuale e assertorio. ...e dei tre gruppi solo il terzo è quello che, assolutamente, nella sua terza forma, esprime la realtà del giudizio, nella sua forma concreta di giudizio logico. È una questione che ci rimanda al sillogismo compiuto di Hegel, cioè quello dove tutte e le tre forme di giudizio sono simultanee. La vera qualità o forma del giudizio è l'asserzione, in quanto unità di giudizio apodittico e giudizio problematico; ma l'asserzione è affermazione di universalità; ossia unità di qualità e quantità: della qualità, che è del giudizio disgiuntivo in quanto unità di affermativo e negativo, e della quantità del disgiuntivo in quanto unità di universale e individuale. Tutto questo per introdurci alla questione del sillogismo. Capitolo VI, Il sillogismo, Paragrafo 1. Il sillogismo aristotelico. Parve giustamente ad Aristotele che un rapporto, per quanto esso stesso mediazione tra i due termini, non si potesse considerare come una funzione perfettamente logica; poiché è sì rapporto, ma immediato. Distinse perciò il giudizio, rapporto immediato, dal sillogismo che realizza il rapporto attraverso i due termini del giudizio mediante un terzo termine, che possa dimostrare la necessità,... Se io dico che A è B non dimostro nessuna necessità, affermo qualche cosa di immediato; per dimostrare la necessità ci vuole il terzo. ...ossia il valore veramente logico, del rapporto stesso. E fermò quindi la sua attenzione sulla forma del pensiero che non è sintesi di due termini, ma sintesi di tre termini, in

cui il termine medio serva ad unire gli estremi. Una sintesi di tre termini dà luogo a un sistema di tre giudizi: perché dire che $A = B = C$ è lo stesso che dire $A = B$, $B = C$, $A = C$. Aristotele quindi pensò che il pensiero logico nella sua piena effettiva mediazione non fosse un giudizio, bensì una triade di giudizi di codesto tipo, che rappresenta l'identità di due termini estremi, in quanto entrambi identici a un termine medio. È come se rispondesse alla domanda che uno si può fare di fronte all'asserzione $A = B$, e cioè: perché? Perché tra A e B c'è un terzo, questo terzo media, e se mostro che A è uguale al terzo elemento e questo è uguale a B , allora ecco che si risponde alla domanda perché $A = B$. Disse medio il termine che è pensato (come universale) mediante un estremo, e mediante il quale è pensato (come universale) l'altro estremo. E distinse perciò i due primi giudizi, in cui il medio dimostra questa sua doppia funzione, dal terzo, che unisce gli estremi, ed è, com'egli nota esplicitamente, qualche cosa di diverso (ἕτερόν τι) dai primi due, ma ha con essi tal rapporto necessario che, essendo veri questi, esso non può non essere vero (ἐξ ξνάγκης συμβαίνει). Premesse e conclusione. Nella teoria aristotelica la conclusione è la stessa forma di pensiero che il giudizio;... Per Aristotele il pensiero, la sua forma, non è altro che giudizio: quando si pensa si giudica. ...ma con questa differenza, che il giudizio se è vero, può non esser vero; e quindi, mancando di necessità, non è propriamente vero; laddove la conclusione di un sillogismo è necessariamente vera. Paragrafo 2. Il dilemma della logica analitica e il difetto del sillogismo aristotelico. In questa teoria, dunque, non c'è altra verità che quella la quale non ha in se stessa la propria necessità,... Perché, infatti, ha dovuto inserire un terzo elemento. ...e ha bisogno perciò di altre verità che ne dimostrino la necessità. Vedete quindi il problema del sillogismo, cioè la regressio ad infinitum. Concetto evidentemente assurdo; perché non basta risalire di sillogismo in sillogismo fino al dantesco «ver primo che l'uom crede»,... La prima cosa che l'uomo crede vera. ...ossia a quei giudizi indimostrabili, o principii immediati, da cui moverebbe ogni dimostrazione sillogistica. O la verità è verità dimostrata, la quale attinge da premesse diverse la propria necessità; e allora per la mente che voglia una verità non rimane altra via che quella del processo all'infinito. O non è vero che la verità assoluta debba ricevere d'altronde la propria necessità; e allora la verità non è quella della conclusione, punto d'arrivo d'un processo dimostrativo, sibbene quella dei giudizi immediati, che per Aristotele sarebbero soltanto punto di partenza. Questo infatti il dilemma di ogni logica analitica: o la verità immediata, e il processo dimostrativo è inutile; o la verità mediata, e non c'è una verità prima, da cui il processo possa muovere. Perché andando a ritroso non la troverò mai. Paragrafo 3. La critica degli scettici. 3. Quando perciò dicono:

Ogni uomo è animale; Socrate è uomo; dunque Socrate è animale; volendo concludere dall'universale: 'Ogni uomo è animale', questo particolare: 'Socrate è animale', dal momento che l'universale, come s'è avvertito, si fonda per induzione sui particolari, cadono in un circolo vizioso, volendo ricavare per induzione l'universale dai particolari, e per sillogismo il particolare dall'universale». Critica esattissima, checché si sia tentato di replicare sofisticando; ma che, se colpisce il sillogismo aristotelico, che pretende di essere un processo da un giudizio a un altro, non fa se non chiarire l'essenza del pensiero pensato nella sua forza logica. Giacché questo diallèlo,... Il diallèlo sarebbe quella formulazione che, per potere affermarsi, necessita di un altro elemento, il quale a sua volta deve avere quell'altro elemento per potere affermarsi. Potremmo dire che è la figura retorica della dialettica. ...che è stato sempre lo spauracchio del pensiero, sarà, anzi è, la morte del pensiero pensante;... Perché di fronte a questo non c'è la possibilità di stabilire alcunché. ...ma è la vita, la stessa legge fondamentale, del pensiero pensato, senza il quale è poi impossibile concepire pensiero pensante. Ecco posta la questione centrale: senza pensiero pensato non c'è pensiero pensante; come dire che senza l'astratto non c'è il concreto, non è possibile pensare a un concreto. Paragrafo 4. Il diallèlo come difetto del pensiero e come sua legge. A noi è già accaduto più volte di rilevare la circolarità del pensiero, che non può essere altro da quel sistema che è, chiuso entro certi termini, ciascuno dei quali rimanda all'altro, ma ciascuno dei quali non è fissabile per se stesso, poiché insieme essi costituiscono quella sintesi in cui il pensiero come mediazione consiste. Non posso fissare un termine per se stesso.

Fissandolo per se stesso già lo pongo come necessariamente mediato, perché se è se stesso e sono sicuro che è quello che è, vuole dire che non è ciò che non è, e quindi c'è già una mediazione interna, il famoso $(A=A)=(A=A)$.

Il termine terminato... Sarebbe il significante, l'immanente. ...è pensabile in funzione del terminante;... Il significato; per dirla con Hegel, il termine terminato sarebbe l'essere, ma non posso pensare senza il pensiero terminante, cioè il suo significato, cioè ancora il fatto che l'essere non è non essere; solo a questa condizione l'essere è pensabile, sennò non posso pensare niente. ...ma questo è nello stesso rapporto verso il terminato, poiché nessuno dei due c'è senza l'altro, e quel che c'è davvero è il loro rapporto. Il giudizio negativo non si pensa senza l'affermativo, di cui è negazione; ma questo neppure si pensa senza il negativo che esso nega: e però il vero giudizio è il disgiuntivo,... Quello che tiene entrambi: qui è Hegel, né più né meno. ...che è unità dell'affermativo e del negativo; e così via. Il pensiero è determinato mediante termini, ciascuno dei quali termina, cioè limita il pensiero, respingendolo da sé verso l'altro termine. E perciò esso è chiuso; e come tale, identico a se stesso; e non è puro essere naturale. Non c'è l'immediatezza senza mediazione. Paragrafo 5. *La logica interna del giudizio Ritorniamo al giudizio. Dalla deduzione che abbiamo fatta delle sue forme, discende una dottrina speculativa del sillogismo, che conserva tutto il valore della funzione sillogistica, ma sottraendola ai falsi presupposti della vecchia logica empirica. I quali derivavano tutti dalla mancata distinzione tra logica dell'astratto e logica del concreto,...* Che, in effetti, non c'è mai stata prima di Hegel. ...per cui si voleva trovare nel pensiero pensato ciò ch'è proprio soltanto del pensare,... Cioè, si voleva trovare nell'astratto, nel quid che si sta considerando, come il tutto; ma il tutto è la condizione perché ci sia l'astratto. ...nulla sospettando che per trovarlo bisognava superare il punto di vista a cui la vecchia filosofia s'arrestava. Il giudizio, abbiamo detto, è giudizio vero, se è affermativo essendo negativo; ed è affermativo essendo negativo, se è disgiuntivo. Base della verità del giudizio, interna al giudizio stesso, è la sua forma più concreta di giudizio disgiuntivo. A è A perché non è altro, per dirla in modo spiccio. E la base del giudizio, che non sia un giudizio soggettivo (che abbia fuori di sé, nell'essere, la sua misura), ma lo stesso giudizio proprio dell'essere (che è tutto l'essere pensabile rispetto all'essere che è realizzato nel giudizio), è evidente che non può trovarsi se non dentro allo stesso giudizio, e non va cercata fuori, come credeva Aristotele. Quando formulo un giudizio o faccio un'affermazione c'è già il tutto, c'è già il linguaggio. Quello che ci sta dicendo Gentile è che non devo cercare ciò che supporta la mia affermazione al di fuori della mia affermazione. Ciò che la supporta, che la determina, che la rende vera, è già nell'affermazione, cioè, c'è già in quella struttura che determina l'affermazione. Quella struttura che determina l'affermazione è il linguaggio. È la questione su cui insiste continuamente: è inutile cercare al di fuori del pensiero, qualche cosa che lo giustifichi, che lo supporti, che lo sostenga, che lo inveri. No, tutto ciò che dobbiamo trovare è già nel pensiero, non c'è fuori. Ci ha già spiegato nelle pagine precedenti perché non si può trovare fuori, perché se lo cerco fuori comunque, quando penso di averlo trovato, per l'appunto lo penso, lo dico, e quindi è già linguaggio. È per questo che ha continuato a dire nei capitoli precedenti che tutto ciò che penso non è altro che pensiero, tutto ciò che dico, che descrivo, ecc., non è altro che linguaggio, non c'è qualcosa fuori. Sia dunque il giudizio disgiuntivo:

A o è A , o è non- A .

Questo giudizio noi lo conosciamo, e sappiamo che esso ha un significato in quanto A non è non- A ; come quest'altro giudizio ha un significato se $A = A$. Sicché noi abbiamo tre giudizi, dei quali il terzo è vero in quanto sono veri i primi due; non perché i primi due siano indipendenti dal terzo, e contengano perciò essi una verità la quale sia già in sé determinata, e possa esser partecipata dal terzo, ma non debba, per bisogno che essa stessa ne abbia;... Non deve dipendere da questo, perché ciascuno è tutti e tre. E qui siamo a ciò che diceva Peirce: ciascuno dei tre momenti (Primità, Secondità e Terzietà) non sono in una successione temporale, ma sono tutti la stessa cosa; dicendo uno dico anche gli altri. ...sibbene perché sono entrambi contenuti nel terzo e ne costituiscono la verità o l'intrinseca

energia logica. A è A perché non è non-A, e non può essere se non che una delle due: o A, o non-A.

Paragrafo 9. *Unità delle tre forme del sillogismo. O si pensa, pertanto, o non si pensa: ma quando si pensa, il pensiero è tale da legare a sé il pensiero che lo pensa: è un pensiero che è l'essere, l'unico che ci sia (in quanto si pensa);... C'è l'essere e il pensiero, pensiero che pensa. ...quindi universale e necessario. Ecco perché ciascuno è portato a considerare che ciò che afferma sia universale e necessario: perché è il suo pensiero a essere universale e necessario, non quello che afferma. Il pensiero sa che sta pensando: questo è necessario e universale. Esso, in quanto si pensa, è essere che è pensiero; come pensiero, è mediazione tra due termini, formanti un giudizio: è giudizio, che non è la forma di fatto dell'essere stesso che è pensiero, quasi un nuovo essere; ma è mediato in se stesso, vivente d'una vita organica che è sistema, ossia rapporto tra due giudizi, la cui sintesi è sempre un giudizio disgiuntivo. Quando il pensiero pensa, ciò che pensa non è altro da sé, è sempre pensiero pensante, pensiero che pensa. E questa sintesi è sillogismo: sillogismo della quantità e sillogismo della qualità; e più propriamente, sillogismo della modalità, sintesi del sillogismo qualitativo e del quantitativo.*

Paragrafo 10. *Necessità della funzione sillogistica. Ma il sillogismo ha i suoi limiti! – Appunto, i suoi limiti sono limiti del pensiero. Ovviamente, perché il sillogismo non esiste senza il pensiero, non è un ente di natura, come talvolta si è indotti a pensare, come p. es. pensava Anselmo, per cui se concludo in modo vero allora quella cosa lì non solo è vera ma esiste. Ne avevamo accennato nella prova dell'esistenza di Dio. Pensare è determinare, come abbiamo visto; e determinare è chiudere il pensiero entro certi termini, che, limitando il pensiero, lo fanno essere. Per potere pensare qualcosa occorre che questo pensiero sia determinato, che sia letteralmente de-terminato, delimitato, chiuso. Viene alla mente Anassimandro con il suo concetto di indefinito, l'apèiron (ἄπειρον), come l'origine di tutto. Che cos'è l'indeterminato? È il linguaggio, è il concreto. È il tutto che è indeterminato, che si determina parlando, pensando; allora sì, si determina immediatamente. Ma il linguaggio è indeterminato, non posso determinarlo. Aveva ragione Heidegger quando diceva che c'era già tutto lì, non era necessario fare chissà che cosa. Hanno pensato tutto i greci, tranne la cosa più importante, quella fondamentale, quella che veramente andava pensata, e cioè l'alètheia. Un pensiero indeterminato è un pensiero che non si pensa. Ed Aristotele rincorreva questo vano fantasma dell'impensabile, quando concepì il sillogismo aperto nelle premesse verso gli antecedenti, che posson dare la dimostrazione delle premesse, e aperto nella conclusione verso ulteriori conclusioni, a cui essa possa servire di premessa. Il che va bene, ma se ci si limita al pensiero pensato. Il pensiero pensato, certo, è determinato, ma perché è all'interno del pensiero pensante, il quale invece non può essere determinato. In questo caso ci torna utile la questione che poneva Hegel del finito e dell'infinito, come due aspetti della stessa cosa: il finito è tale perché non è infinito, l'infinito è tale perché non è finito. E diede perciò giusto motivo, a chi volle prenderlo in parola, di opporgli che un pensiero che trascenda sempre se stesso non può attingere la verità;... Ovviamente, se va sempre oltre se stesso. ...e che già in ogni sillogismo questo passaggio è illusorio, perché la verità della premessa maggiore suppone quella verità della conclusione, a cui dalle premesse si dovrebbe passare. L'errore consisteva nel cercare il fondamento del pensiero fuori del pensiero,... Come abbiamo sempre detto: se cerco il fondamento di qualcosa fuori dal linguaggio, da quel momento incappo in aporie, paradossi, antinomie irresolubili. ...e lasciarsi sfuggire, o considerare soltanto come un difetto, quel che è la legge fondamentale del pensiero: la sua circolarità o identità: onde tutto il pensabile (l'essere in quanto pensato, la così detta scienza, nel suo senso oggettivo, lo scibile, quella realtà che noi non possiamo aver a contenuto del nostro pensiero senza riconoscerle valore di verità) è se stesso, per la semplice ragione ch'esso è tutto il pensabile. Tutto ciò che penso è se stesso perché è tutto il pensabile: io penso tutto il pensabile. Che è un altro modo che il linguaggio, qualunque cosa io dica, è già tutto lì. Potremmo dire che è già tutto dicibile, anche se non lo dico, è già tutto presente. Abbiamo già detto altre volte che tutto ciò che gli umani hanno fatto, e che faranno nei prossimi millenni, è già tutto necessariamente qui; dico necessariamente perché non può essere fuori del linguaggio, perché non ne avremmo accesso in nessun modo. Deve*

essere necessariamente nel linguaggio; posso non vederlo, non coglierlo, certo, ma questo è un altro discorso. Ecco allora che alla domanda che si poneva Koyré – perché i Greci, che avevano già tutte le capacità tecniche per costruire un sacco di cose, non l’hanno fatto? – si può rispondere che a loro non interessava, non pensavano a quel modo, non avevano bisogno di vedere questa cosa e, quindi, non la vedevano, non avevano interesse. Perché inventare una macchina che sollevi mille tonnellate quando ho un milione di schiavi che lo fanno. Paragrafo 11. *Il limite del sillogismo. Non saremo noi a disconoscere che questa verità di un pensiero chiuso in sé, formante un sistema, posto innanzi alla nostra mente quasi un blocco, verso di cui non ci resti se non prendere o lasciare, non contenta. Ma noi possiamo dire perché esso non contenta. Noi sappiamo che oltre il pensabile c’è il pensiero; oltre il pensato, il pensante; oltre l’astratto, il concreto; e oltre, insomma, l’oggetto, il soggetto.* Questo è un “oltre” che va inteso, non si tratta di un percorso a tappe. Oltre, nel senso che se c’è l’uno c’è anche necessariamente l’altro. *Ma sapendo questo, noi, mentre possiamo renderci conto della sterilità del sillogismo in sé, siamo in grado di conoscerne l’immenso vitale valore, come momento della dialettica dell’atto del pensare.* Dopo avere demolito il sillogismo, tuttavia si accorge che noi pensiamo attraverso questo. Può anche non piacerci, ma di fatto con che cosa concludiamo un ragionamento se non con un sillogismo? *Quel momento, in cui il pensiero si pone e vale innanzi a se stesso come un determinato oggetto; e in questo si chiude, e nega quindi la propria libertà e s’arresta lì, nella sua propria oggettività, e può stagnarvi, determinando quei periodi di stasi scientifica, in cui il pensiero gira e rigira dentro il circolo della sua verità, e si costituisce la scuola, la tradizione, la chiesa, poiché la verità è sull’orizzonte, ed essa è tutto il pensabile, ed ogni movimento del pensiero non può consistere se non nel circolo dei commentatori; i quali crederanno di potere e dovere spiegare Aristotele con Aristotele come fa il Simplicio del Galilei. Noi abbiamo a suo luogo avvertito che non c’è nel pensiero, né altrove, epoca organica, che non sia pure critica. Ma questo non vuole dire che non ci sia nessuna epoca organica la quale, come tale, non debba avere la sua essenza determinata, il suo carattere, la sua natura. E la natura del pensiero pensato, governato dal principio di identità, è espressa pienamente nel sillogismo.* Il sillogismo è il pensiero pensato, il quale ci fa concludere qualcosa. Poi, una volta che abbiamo concluso qualcosa, cosa ne facciamo di questo qualcosa è un altro discorso; ma non possiamo non pensare così, cioè concludere, dire “è così”; nonostante abbia mostrato l’impossibilità, la paradossalità del sillogismo. Dice: o il sillogismo è assolutamente inutile, perché è un rinvio all’infinito, oppure è una petizione di principio, cioè mostra immediatamente la verità, dice “è così e basta, ciò da cui parto è vero e non si discute”. Ma se qualcuno dovesse chiedergli perché, o continua a ribadire che “è così perché è così”, oppure ricade nell’altra parte, cioè nell’impossibilità di arrestarsi. Capitolo VII *L’induzione.* Paragrafo 1. *L’induzione come antitesi del sillogismo. Chiuso il pensiero nel sistema del sillogismo, più volte nella storia della logica è sembrato, che non restasse altro modo di uscire dal sillogismo e dar moto e vita al pensiero, che quello di ricorrere all’induzione.* Paragrafo 2. *Errore analogo a quello del sillogismo aristotelico. L’errore di questo concetto è analogo a quello scoperto nel vecchio concetto del sillogismo: voler trascendere il pensiero per trovarne la verità, che non può essere altrove che nel pensiero stesso; e come il vero sillogismo abbiamo visto non legare un giudizio in quanto particolare a un altro giudizio relativamente universale, bensì nel legare il giudizio a se stesso; così vera induzione ci si scopre quella che non riporta un giudizio in quanto universale a un giudizio relativamente particolare; ma quella appunto che riferisce il giudizio a se medesimo, risolvendosi quindi nello stesso sillogismo. In verità, se la base dell’universale stesse nel particolare, dovremmo da un giudizio universale poter passare a un giudizio particolare. Ma noi sappiamo che significhi questo passaggio: vero è l’universale, e il particolare come negativo dell’universale è falso. Il pensiero, è, già come pensiero, universale; e dire pensiero (giudizio) particolare, è dire che la notte è giorno.* La ricerca dell’universale dal particolare (induzione) Gentile la pone così: non è che il particolare sia il momento che precede la formazione dell’universale. Questo particolare non niente altro che il negativo dell’universale, il quale universale è pensiero. La sua critica è che il particolare, da cui si muove per giungere

all'universale, è sempre stato preso come qualcosa fuori del pensiero, come qualcosa che fosse possibile isolare dall'universale. Paragrafo 3. *Illusorio processo dall'universale al particolare. Nel sillogismo da noi indicato come essenziale al pensiero logico, tutto sta nell'essere $A = A$: che se si pensa, non si può pensare se non in rapporto al disgiuntivo: A o è A o è non- A , e al negativo: A non è non- A . Se si pensa. Ma si deve pensare? Chi ci dice che $A = A$? Ed ecco la necessità dell'induzione, la quale dovrebbe avere per conclusione appunto questo $A = A$. Se non che, quale il suo punto di partenza? Questo, p. es., che Socrate è animale; ma questo è appunto un giudizio pensabile a patto di esser pensato come $A = A$. Cioè, se voi lo pensate come quel tale fondamento alla vostra induzione, bisogna che, dicendo Socrate, voi lo pensiate come uomo; al cui concetto, se lo possedete, non potrete aggiungere nulla quando ugualmente penserete Platone, Dione, ecc. ecc. Sta dicendo che se io parto dal fatto che Socrate è un animale, io ho già la conclusione del sillogismo, perché so già che Socrate è uomo. Sta soltanto cercando di dare una ragione. Risponde alla domanda "perché?", ma rispondendo alla domanda "perché?" non posso comunque uscire dal pensiero; quindi, il perché che troverò sarà sempre all'interno del pensiero. È come se Gentile ci stesse dicendo "come so che Socrate è un animale; perché io parto da qui? Come faccio a sapere che è un animale?". Perché so già che è uomo, perché so già che Socrate è qualcuno e non un pezzo di carta. È perché so già tutte queste cose che posso costruire il sillogismo che rende conto del perché delle cose. C'è anche quest'altro fenomeno per cui si costruisce una dimostrazione quando la dimostrazione, in realtà, è già in atto, è già attuata. Vale a dire, possiamo dirla così: per costruire la dimostrazione devo già avere attuata la dimostrazione. O, più propriamente ancora: posso costruire la dimostrazione perché la dimostrazione è pensabile. Cosa vuole dire che è pensabile? Vuol dire che c'è già nel pensiero; per questo posso costruirla: è già lì. Posso non vederla, come accade, ma è già comunque nel pensiero, è già nel linguaggio, è già tutto lì. Noi in pratica non inventiamo niente, nel senso tradizionale del termine; cogliamo delle cose che prima non coglievamo, ma non è che le abbiamo inventate, erano già tutte lì, quasi in bella mostra.*

Intervento: ...

È come se cercassi una dimostrazione che dovrebbe dire che questa verità è fuori dal linguaggio, viene da fuori, viene quindi dal percorso della dimostrazione. Il percorso della dimostrazione giunge a una proposizione vera, un teorema, e questo teorema garantisce della verità dell'asserzione, ma garantisce anche la sua esistenza di per sé: se è vero, esiste; perché non può essere e non esistere, sarebbe una contraddizione in termini. È su questo che Anselmo ha costruito la sua prova dell'esistenza di Dio. Dicevamo la volta scorsa che il principio di ragione ha sempre cercato, lo dice anche Gentile, il qualche cosa fuori dal pensiero e che da fuori del pensiero debba giustificare una certa sequenza, un certo accadere; ma questo accadere è già nel pensiero, non devo cercarlo fuori. Ci ha detto molte volte che se cerco qualcosa fuori dal pensiero non troverò niente altro che altri pensieri; non troverò mai la cosa in sé, troverò soltanto altri pensieri, che tra l'altro sono già lì. *Che se il concetto dell'uomo come animale ancora non lo possedete, e vi tocca di formarvelo a poco a poco per correzioni progressive in ragione dell'esperienza che venite facendo dei tanti uomini, allora ogni volta ciascuno degli uomini sarà pensato con un concetto singolare dell'uomo, e voi non potrete mettere tutti insieme i singoli concetti diversi come il καθόλον relativo al καθ'έκαστον (il particolare).* Mi trovo di fronte allo stesso problema: rimangono tutti particolari. Come so che tutti quanti insieme fanno un'unica cosa, se sono tutti particolari? Ciascun particolare se ne sta per conto suo. Cosa mi autorizza a dire che tutti questi particolari sono uno, per esempio? Nulla. *Comunque, voi da principio col vostro schietto particolare potete pensare qualche cosa solo in quanto, fin d'allora, vi trovate innanzi a quel tale universale, al quale pensavate una volta di ritornare, ma dal quale per ora vi pareva d'esservi allontanato.* Ma potremo proseguire: dalla quale cosa non vi siete mai allontanati. Vale a dire, per costruire tutti questi particolari, voi avete già pensato l'universale; e d'altra parte potete pensare all'universale perché ci sono i particolari. Qui è il concetto dell'attualismo di Gentile più schietto: non posso pensare l'uno senza pensare

simultaneamente anche l'altro; sono pensati assieme necessariamente. Paragrafo 4. *Impossibilità di trascendere il giudizio, e passaggio, interno ad esso, dal particolare all'universale, e viceversa. Da $A = A$, dunque non si esce. Ma c'è bisogno di uscire da questo giudizio per convalidarlo? Ecco il punto fondamentale: c'è bisogno di uscire, di cercare fuori del giudizio, qualcosa che giustifichi il giudizio?*

23 dicembre 2020

Paragrafo 5. *Induzione immanente nell'universale. Si noti infatti che all'induzione, come processo che spezzi il circolo in cui il pensiero sillogistico è chiuso,...* Il circolo, cioè, la premessa maggiore, la premessa minore e la conclusione formano un circolo, da cui non si esce per potere affermare qualcosa, per potere giudicare qualche cosa. *...si sente il bisogno di ricorrere in quanto l'universale, che si media dentro di se stesso...* Si svolge tutto all'interno del sillogismo. Il problema è la premessa maggiore, naturalmente. *...e s'individualizza nel sillogismo in forza di un'asserzione, si ritiene non sia già conosciuto, ma si debba conoscere: posizione analoga a quella, a cui abbiamo visto ricondursi la concezione della logica governata dal principio di ragion sufficiente.* Cioè: la necessità che ci sia qualcosa dall'esterno. *Giacché bisogna cominciare a distinguere, e opporre l'uno all'altro, l'essere e il pensiero, per proporsi il problema che l'induzione dovrebbe risolvere, e stabilire se $A = A$.* Quindi, il problema è questa sorta di opposizione tra l'essere e il pensiero. Ma questa opposizione, che l'induzione dovrebbe dissolvere, in realtà non viene dissolta, perché questo essere, che dovrebbe porsi come il *primum movens* del pensiero, e quindi come qualcosa fuori dal pensiero, fuori dal pensiero non è pensabile. Pertanto, ci troviamo di fronte a un problema: o questo essere è già nel pensiero oppure è fuori e non pensabile, quindi non può innescare in nessun modo il pensiero. *Si può anzi più rigorosamente dire: che soltanto opponendo l'essere al pensiero si può concepire un problema; poiché, dove l'essere è pensiero esso stesso,...* Per Gentile il pensiero è l'essere. *...è chiaro che non ci possono essere altro che teoremi, ossia risposte agli eventuali problemi del pensiero soggettivo.* Ci sta dicendo che tutti i problemi che sorgono vengono dal considerare l'astratto senza il concreto, un astratto, quindi, che rincorre se stesso all'infinito, oppure, potremmo dire così, che ogni problema che si incontra non tiene conto che tale problema è nel pensiero o, per dirla più semplicemente, è nel linguaggio. Se questo problema è nel linguaggio, è chiaro che non si pone più il problema, in quanto la soluzione è nel linguaggio, è già lì presente. Soluzione, che poi non è altro che un rinvio a qualche altra cosa. Questo ci rimanda anche un po' a Wittgenstein, che diceva che nel linguaggio non esistono problemi filosofici, ma esistono soltanto problemi linguistici. *Introdurre ciò che è proprio del pensiero soggettivo (o pensiero pensante) nel pensiero oggettivo, che è quello in cui il primo si determina, si oggettiva e si pone, è confondere due termini, che soltanto nella loro reciproca distinzione hanno un significato.* Confondere, cioè, immaginare che l'astratto sia il concreto. *Ora, mantenendo distinto il pensiero come problema dal pensiero teoremativo, e guardando unicamente a questo secondo pensiero – dove soltanto è possibile parlare di universale da cui prende le mosse il sillogismo e in cui sbocca l'induzione – non c'è luogo a processo conoscitivo che debba adeguarsi e non sia intanto adeguato all'essere; che aspiri all'universale, ma non sia già universale. Anche qui è da ripetere: o il pensiero c'è, e si pensa; o non c'è. Se c'è, è sillogismo; se non c'è, si è fuori del pensiero; e da fuori del pensiero non c'è verso né modo di introdursi nel pensiero.* Questa è una questione di estrema importanza e di grande interesse in Gentile. Continua a dirci che il pensiero è pensiero pensante, nel senso che qualunque cosa accada il pensiero è sempre e necessariamente in atto. Possiamo riferire questo anche al linguaggio: il dire è sempre e inesorabilmente in atto; qualunque cosa io dica, è qualcosa che sto dicendo. Gentile lo riferisce al pensiero, ma è la stessa cosa. E questo ci mostra come in nessun modo sia possibile uscire dal linguaggio e, dunque, dal pensiero. Non c'è modo: qualunque cosa io voglia dire, che riguardi una qualunque cosa, se la dico, nel dirla la sto dicendo: sono nel dire, e sono quella cosa lì che sto dicendo. Paragrafo 6. *Conferma di questa*

dottrina nel concetto d'induzione completa. Il reale passaggio dal particolare all'universale, a cui sempre effettivamente s'è avuto l'occhio parlando d'induzione, è quello che in realtà si compie mediante il giudizio, in cui il termine terminante è pensato mediante il terminato, e l'universale perciò è universale del particolare. Giudizio che, se non si vuol intendere come una relazione di fatto (che non sarebbe pensiero), si concreta, nella sua mediazione, in un sillogismo, presentandosi come la conclusione necessaria d'un processo logico. Di questa necessità era difficile in verità rendersi conto contrapponendo induzione a sillogismo, e particolare ad universale. La necessità della conclusione richiederebbe, come giustamente vide Aristotele, un'induzione completa: ossia una verifica dell'universale attraverso tutti i particolari (*διὰ πάντων*) perché soltanto tutti i particolari, nella loro totalità, sono identici all'universale; e dalla sola identità è possibile che scaturisca la necessità logica. Sta dicendo che l'induzione non produce nessuna necessità logica. Paragrafo 7. Il postulato della induzione o della previsione. Ma è possibile un'induzione completa? Inteso il particolare come cognizione sensibile, è dato realizzare tutti i casi della cognizione sensibile? Che era anche il problema di Severino. L'impossibilità è una conseguenza necessaria dei concetti di spazio e tempo, forme del contenuto d'ogni cognizione sensibile: spazio e tempo, che sono molteplicità assoluta e quindi infinita. E, data tale impossibilità, donde la necessità? Come si arriva a parlare di necessità. Il nominalismo fenomenistico, fatto sicuro dalla disperazione, nega l'universale; e del giudizio, a cui mette capo la induzione, fa una formola abbreviata e riassuntiva delle singole esperienze. Ma non ha il coraggio di rinunciare a ogni inferenza, a cui pure tale formola deve prestarsi affinché la scienza abbia valore logico e sia, non semplice segno mnemonico del passato, ma conoscenza di quel che è. Perciò torna esso stesso, senz'avvedersene, al concetto realistico dell'universale, ponendo il postulato dell'uniformità del corso della natura,... Sarebbe bastato Eraclito: la natura ama nascondersi. Se la natura ama nascondersi, diventa complicato parlare di uniformità della natura. I presocratici avevano già inteso qualcosa in più. ...onde la conoscenza del passato possa valere anche pel futuro: o, come altri dice, il postulato della previsione. La preveggenza, il chiromante. Comunque si battezzino, quale la funzione di questo postulato? Esso convalida l'induzione, e la rende utile come processo logico, supplendo quasi in linea di diritto quel che le manca in linea di fatto alla sua completezza. In linea di diritto: il sole è sorto questa mattina, è sorto anche ieri, è sorto da sempre, il sole sorgerà anche domani. L'esperienza è inesauribile; ma affinché l'esperienza valga come pensiero, è logicamente necessario che essa venga considerata come esaurita, quasi la verità del principio universale fosse stata verificata in tutti i singoli casi particolari ai quali s'intende di riferirlo. In conclusione, il valore logico dell'induzione è ammissibile a patto di supporre la sfera delle conoscenze particolari, dalle quali dovrebbe dedursi una conoscenza universale, coincidente puntualmente con la sfera di questa conoscenza. Che è come dire: il particolare fa pensare l'universale se è pensato come universale. Paragrafo 9. Induzione dell'individuale. L'induzione infatti, volendo essere esatti, non si può dire che abbia di mira il giudizio universale, sibbene il giudizio disgiuntivo, individuale e assertorio: intendendo sempre queste forme nel senso da noi esposto nel capitolo quinto di questa Parte. La forza logica dell'universale che si trae induttivamente dai particolari è nel giudizio disgiuntivo, onde si formula l'universale stesso. Il quale è un'astrazione se non è necessario, come quella data possibilità che sia reale possibilità, quale si ha nella disgiunzione del giudizio assertorio. O è A, oppure non lo è. Quindi, secondo Gentile, l'induzione dopo tutto non mira al giudizio universale, ma di fatto mantiene questa disgiunzione. Come diceva Aristotele, domani ci sarà una battaglia navale oppure non ci sarà una battaglia navale: una delle due sarà vera. Capitolo III, Il concetto. Paragrafo 1. Il termine e il concetto. Si può dire che tutto il meccanismo della vecchia logica abbia il suo primo principio nello scambio tra concetto e termine, *ὀρίσθαι* (*ὀρισμός*) e *ὅρος* (concetto e termine). Infatti, inteso il concetto come termine, ogni pensiero che è concetto vien pensato o mediato in quanto si trascende, si considera cioè parte di un tutto che consti di più parti: sicché il concetto si pensa unendo concetto a concetto nel giudizio; il giudizio, come forma sviluppata del concetto, e quindi esso stesso concetto, non potrà né anch'esso esser pensato se non unendosi ad altri giudizi nel sillogismo,

*che vien ad essere come una ulteriore integrazione del concetto in una sintesi, non più di due, ma di tre concetti; e una volta ottenuto il concetto come sillogismo, il pensiero continua a spiegarsi nel sistema deduttivo dell'apodissi unendo sillogismo a sillogismo; e finché ci sia processo di pensiero, si tratterà sempre di trascendere col pensiero il concetto. Il termine infatti, in quanto limite del pensiero, non per sé pensabile, ma serve solo di punto d'appoggio al pensiero. Il termine, un termine qualunque, dice, è il limite del pensabile. Dice "per sé non pensabile": una parola potremmo pensarla fuori da un concetto, se non la metto dentro un sillogismo insieme con altri concetti? No. E torniamo a ciò che dicevamo tempo fa: che si pensa e si dice nulla. Tutti i termini, tutte le parole che si usano, sono nulla; sono qualche cosa se e soltanto se sono in una relazione: solo allora sono pensabili e pensate, sennò non c'è pensiero. Paragrafo 2. *Il concetto come sistema infinito del pensiero. Il concetto, invece, come rapporto tra i termini, e cioè, vero e proprio pensiero, non può uscire da sé, chiuso com'è, mediante la sua determinazione, tra un termine e l'altro; e coincide non con una parte del pensiero quale si spiega nel sillogismo, bensì con la totalità del sillogismo, che è la sola realtà piena e concreta del pensiero. Né è un sillogismo (com'è chiaro dalla esposta teoria di questa perfetta funzione logica del pensiero) nel sistema dei molti sillogismi per cui il pensiero possa svolgersi; ma è il sillogismo unico che la mente possa pensare, come sistema infinito del pensiero attualmente pensato. È il sillogismo compiuto di Hegel, né più né meno. Un sillogismo, cioè, che si è integrato nelle sue parti, che non sono più separate né separabili, ma formano un tutto. Paragrafo 3. *Confusione tra termine e concetto e origine grammaticale di essa. Nessun dubbio che l'origine dello scambio tra ὅρος e ὀρισμός nell'intendimento del concetto sia da ricercare 1° nella confusione tra pensiero logico e linguaggio (onde tutta la logica derivata dall'Organo aristotelico è, com'è stato già più volte osservato, viziata da verbalismo); 2° nella empirica concezione meccanicista del linguaggio stesso. Questa sovrapposizione tra termine e concetto, dice, è colpa della linguistica, che separa le cose. Ci ha appena detto che ὅρος e ὀρισμός non sono separabili, concetto e termine non si possono separare: il concetto giunge al termine, e il termine senza il concetto è niente. Che si comincia a scorgere l'insostenibilità della concezione meccanicista suddetta, che risolve il discorso nelle parole, e considera ciascuna di queste materialmente distinta dalle altre, come segno di un elemento di pensiero; allora, venuta meno la divisibilità del discorso nelle parole,... Qui c'è un attacco alla linguistica molto vigoroso, molto preciso. Sta dicendo che la linguistica scompone le parole, e presa poi la parola la analizza come se fosse fuori dal linguaggio /.../ viene a mancare ogni fondamento all'intuizione del concetto come elemento del pensiero. Per convincersi dell'insostenibilità di cotesta concezione basta infatti osservare empiricamente che ogni parola si dimostra significativa di un'idea soltanto se surrogabile da un discorso completo, ossia almeno da una proposizione che possa valere come un periodo. Ciò evidentemente vuol dire che una parola, in quanto è una parola, non è significativa; laddove la parola nell'unità di un contesto cessa, d'altra parte, di poter esser considerata come semplice segno (fissabile come un quid materiale) del pensiero, e s'immedesima col pensiero stesso. A questo punto non c'è più distinzione tra la parola e il pensiero o, come diceva prima, tra il termine e il concetto. Paragrafo 4. *Critica della teoria della definizione. Dalla dottrina verbalista del concetto deriva la teoria classica della definizione, come giudizio convertibile col concetto, e pure distinto dal concetto stesso: quasi potesse possedere il concetto chi sia tuttavia alla ricerca della sua definizione. La parola, infatti, nella sua materialità (elemento del discorso), non è pensiero, e il concetto, che si presume corrispondente alla parola, non può perciò esser pensato. Se non è concetto, se non rinvia ad altro, non è pensabile, perché il pensiero è fatto di questo rinviare. Se non rinvia a niente, ma è lì immobile, sub specie æternitate, non è pensabile e, quindi, non lo penso. La comprensione d'un concetto, che dovrebbe esser data dalla definizione,... Di solito avviene così: la definizione dovrebbe consentire la comprensione di un concetto. ...non è altro che il significato della parola: funzione lessicale, e non logica, e nella sua alogicità affatto assurda, non essendoci, per chi considera il linguaggio nella sua attuale concretezza, nessuna parola che abbia poi davvero un significato, ma essendoci solo pensieri; ciascuno dei quali, a considerarlo come un pensiero pensato, non può non****

presentarcisi come assolutamente unico, ossia sempre infinito. È chiaro che non posso non pensarlo come pensiero pensato, ma il fatto di pensarlo come pensiero pensato, dice Gentile, comporta il pensiero pensante: se è pensato vuol dire che c'è un pensiero in atto, un pensare. Paragrafo 9. Il concetto come l'essere pensabile. Il concetto logico, sottratto alla sua antica e volgare confusione col termine logico, raccoglie in sé tutto il pensabile, non come astratta forma dell'essere, bensì come l'essere stesso in quanto pensabile, quale ci si rivela nel pensiero che pensiamo. Come dire che nel concetto c'è tutto il linguaggio. Perché il concetto possa essere concetto, per essere pensabile, occorre che ci sia il linguaggio in toto. Esso è tanto l'intuizione empirica quanto la scienza o la filosofia. Tutto che si pensi, non può pensarsi se non come concetto, e risponde sempre alla gran domanda socratica: «Che cosa è?». E risponde, come s'è visto, con una parola, con un monosillabo, o con un trattato, con una serie di trattati, con una biblioteca, con tutte le infinite parole che, correndo per la distesa indefinita del tempo e degli spazi dove si possano immaginare parlanti e pensanti, il pensiero può adunare in un sol discorso, che snodi, fantasticamente raffigurato, l'universo scibile, sempre così contenuto, per vasto che sia, d'un attuale pensiero, come un determinato pensiero pensabile, che non può essere se non, come diceva Aristotele, il nesso di ciò di cui si parla e di ciò che se ne dice. Tutto lo scibile, tutta la scienza, tutta la filosofia tutto ciò è contenuto, per quanto sia vasto, nel pensiero attuale, in un unico pensiero, è già tutto lì. E questo non è nient'altro, come dice qui citando Aristotele, il nesso di ciò di cui si parla e di ciò che se ne dice, tra il dire e il detto. È questo nesso che costituisce la "garanzia" che lì c'è tutto il linguaggio. Non la parte, il pezzetto che sto considerando; no, tutto, perché anche se voglio considerarne un pezzetto, per considerare quel pezzetto mi serve tutto il linguaggio. Paragrafo 10. Valore e limite del concetto come forma del pensiero astratto. Pure in questa sua infinità o verità, il concetto non è più che materia del pensiero. La quale, se ha in sé quel tanto di vita che lo spirito le ha dato, come essere che pone se stesso (affermazione, negazione, disgiunzione, sillogisticamente, giusta tutta l'analisi che se n'è fatta), non ne può aver altra; né può crescere né diminuire, né può svolgersi, né entrare in quel divenire, in cui pure abbiamo visto consistere propriamente il valore, come libertà. La verità sta semplicemente nel fatto che il pensiero è in atto. Essendo in atto, chiaramente produce un pensiero pensato, che esiste in quanto lo sto pensando. Come dicevamo la volta scorsa, pensare un pensiero pensante lo determina come un qualcosa, e se lo determina come un qualcosa è un pensiero pensato. Ma il pensiero pensato come lo penso se non pensando? È ciò che vi dicevo prima rispetto al dire: il dire è sempre necessariamente in atto, e così il pensiero è sempre necessariamente in atto, non può non esserlo. Posso immaginare un pensiero che non c'è più, che era lì o che metto da qualche parte per riprenderlo dopo? No. Nel momento in cui faccio questa operazione lo sto già pensando. Non può, se quello stesso spirito che l'ha fatta, non la disfa; com'è suo costume. Quel costume che ognuno può sorprendere ingenuo e spontaneo nel fanciullo, che non fa se non per disfare; e spezza tutti gl'idoli in cui s'è un istante cullata la sua fantasia. Eterno insoddisfatto di tutte le cose, perché niente, che sia una cosa, pareggia l'infinita realtà che gli germoglia impetuosa di dentro; e pur volto sempre alle cose, e in esso distratto e distolto da ogni riflessione, poiché il soggetto vive nell'oggetto che genera e da cui si nutre, come il Kronos del mito, divoratore de' suoi figli. Questo è interessante per quanto riguarda la volontà di potenza. Il fanciullo che deve disfare ogni volta ciò che ha costruito, perché non lo soddisfa, perché nel suo pensiero, nel linguaggio, c'è molto di più di quell'oggetto, di quella determinazione: nel concreto c'è molto di più dell'astratto; l'astratto è una determinazione che c'è nel concreto. È per questo che non è mai soddisfatto. È attratto, sì, dall'astratto, ma ne è attratto in quanto in quel momento immagina che l'astratto coincida con il tutto; salvo poi accorgersi che non è così, che il suo pensiero va ben oltre quell'astratto, per cui non è soddisfatto e distrugge, per costruirne un altro da qualche altra parte.

Intervento: Per farlo non rinuncia all'astratto...

Non può rinunciare in nessun modo, sennò non lo crea. Passiamo alla *Logica del concreto*, Capitolo I, *Logo astratto e logo concreto*, Paragrafo 3, *Forma organica del logo astratto. Ma il giudizio non è*

*possibile mai in realtà come un giudizio unico. Giacché tale unicità farebbe rinascere l'immediatezza naturale e la connessa impensabilità. È ovvio che il giudizio non è mai unico ma è un giudizio che ha il suo opposto, direbbe Hegel. Il giudizio afferma qualche cosa in quanto nega che questo qualche cosa sia ciò che non è. Il giudizio pensabile è relazione che si pone come esclusione della propria negazione: è doppia relazione, doppio giudizio, uno dei quali si pensa come vero per la sua opposizione all'altro dal quale non si può quindi disgiungere senza precipitare nell'impensabile. Siffatto organismo immanente al logico concepire è la deduzione a cui oscuramente guarda la sillogistica aristotelica, senza riuscire mai a definirla nettamente e impigliandosi perciò in una complicata rete di classificazioni empiriche desunte da un'osservazione meramente materiale delle forme estrinseche assunte dal pensiero nella sua empirica configurazione. Se questo doppio giudizio, questa doppia relazione io la separo, gli elementi così separati sono impensabili, perché sono unici, cioè non più in relazione: nella formula $A=A$, A non è più in relazione ad A , non è neanche più A , non è niente, perché per essere A deve essere $A=A$. Paragrafo 4. *L'accusa di sterilità contro la logica dell'astratto. Il sillogismo è semplicemente dimostrativo; e come tale non può essere estensivo;...* Cioè, dimostra, come diceva prima, all'interno di sé, non può andare oltre, non può andare fuori. ... e se fosse estensivo, cesserebbe di adempiere a quella importante funzione che gli spetta, di dimostrare. Per dimostrare deve rimanere all'interno dei tre momenti del sillogismo che sappiamo. Paragrafo 5. *Funzione dimostrativa del pensiero pensato. Dimostrare non è altro che questa riflessione interna di un pensiero stesso, la quale, mediandolo internamente, lo fa possedere veramente nella sintesi dei suoi elementi analitici. $A = A$, questo appunto è il pensiero, che non è né l'uno né l'altro A , ma la sintesi di entrambi nella loro distinzione,...* Cioè: non è uno più l'altro, non è né l'uno né l'altro, ma è la relazione tra i due. ...in quanto il primo si richiama al secondo e il secondo al primo: e in questo reciproco annodamento, che è la riflessione dell'essere su se stesso, consiste la determinazione del pensiero. È esattamente quello che diceva Hegel: l'essere è perché non è non essere. Perché l'essere sia essere occorre che non sia non essere; necessita di questo. Se rimane l'essere così, da solo, non è neanche pensabile, sarebbe l'essere di Parmenide, incoglibile, impensabile, ecc. Se lo voglio pensare devo pensarlo come quello che è, e perché sia quello che è occorre che ci sia il non essere in quanto negato. *Al posto di A mettete l'essere degli Eleati, o l'idea di Platone, o l'atto di Aristotele, o l'uomo, o l'animale, o la stella, o la pietra, o l'aria, o un'enciclopedia, o un trattato scientifico, o un poema o altro che sia l'oggetto in cui si determina il vostro pensiero; e vi troverete sempre innanzi a un $A = A$, a un'interna mediazione, a una riflessione di una cosa su se stessa, onde la cosa diviene pensabile, e però effettivamente pensata, ed è pensiero. Potremmo aggiungere che solo a questa condizione è pensiero. S'intende bene che altro è l'atto onde il pensiero perviene al pensiero d'un dato oggetto, altro l'oggetto quale esso deve apparire intrinsecamente determinato, in quanto oggetto attuale dello stesso pensiero. Distinzione tra pensiero pensante e pensiero pensato. Il pensiero è pensare ed è pensato: ed il pensiero che pensa è tutt'altro dal pensiero che è pensato. Non sono la stessa cosa. L'apoditticità, o dimostratività (sinonimo di logicità nel più comune senso di questa parola), è la forma propria del pensiero pensato. Il pensiero pensato è il modo in cui appare, e non può non apparire, il pensiero quando lo pensiamo: appare come pensiero pensato, come astratto. Come dicevamo prima, non posso in nessun modo togliere l'astratto, non c'è la via per cui elimino l'astratto e mi fermo sul concreto; no, continua a dire, come già Hegel faceva, che se tolgo uno tolgo anche l'altro, se tolgo l'astratto tolgo anche il concreto. Paragrafo 7. *Natura del pensato. Conviene piuttosto considerare – almeno qui, dove non ci è dato di approfondire questa questione del progresso proprio del pensiero – che, quale che sia la natura e la virtù del pensiero pensante, noi possiamo pensare, ossia realizzare questo pensiero pensante, solo a patto di pensare qualche cosa. Se penso, penso qualcosa; se dico, dico qualcosa. Cosa o persona che debba essere per noi l'oggetto del pensare, esso come oggetto del pensare è sempre cosa. Cosa è lo stesso atto del pensare in quanto lo oggettiviamo... Il pensiero pensante inventa, costruisce la cosa. La cosa non è altro che il pensiero pensante in quanto pensato: è una cosa, cioè, la cosa è questo. ...e, presolo ad oggetto del nostro***

attuale pensare, lo contrapponiamo pertanto all'atto onde procuriamo di pensarlo, e siamo in via di pensarlo, e potremo credere una volta di averlo pensato. È chiaro che sfugge di mano la cosa, perché io posso anche dire di averlo pensato, ma lo sto dicendo adesso, lo sto pensando ora. Lo stesso atto del pensare si pone avanti a noi con certa sua pensabilità, com'è proprio di tutte le cose aventi un'essenza, che non è pensiero pensante ma pensiero pensato. L'atto del pensare, se lo penso, è pensiero pensato. Sicché non bisogna né prevenire né inseguire l'atto del pensiero, con cui tutti sentiamo di acquistare conoscenza nuove, scoprire, inventare, estendere l'ambito del nostro sapere, ampliare l'orizzonte del pensiero stesso. Basta entrare dentro allo stesso atto di chi pensa. Lì è il pensare; ma lì è pure ciò che si pensa,... Il pensare e ciò che si pensa. Abbiamo visto che non sono separabili: se penso, penso qualcosa, se non penso qualcosa non penso. *Lì è il pensare; ma lì è pure ciò che si pensa, il pensiero pensato; e se questo non ci fosse, non ci sarebbe pensare; e però né anche il pensante.* Se non ci fosse il pensiero pensato non ci sarebbe neanche il pensiero pensante; senza il pensiero pensato non penso. Ma pensando sono nel pensiero pensante, che tuttavia pensa il pensiero pensato. Lo pensa nel senso che, nel pensarlo, è già pensiero pensato. *Il quale c'è, poiché appunto pensiamo: e c'è dunque il pensato, e non se ne può fare a meno. Non c'è dialettica che possa cancellarlo.* In effetti, la dialettica non cancella – Hegel non l'ha mai detto – la dialettica integra (*Aufhebung*). Che è quello che fa anche lui: integra il pensiero pensante e il pensiero pensato, che, potremmo dire, costituiscono l'atto; atto che è sempre e necessariamente atto di parola e che è fatto di questo, di pensiero pensante e pensiero pensato. Paragrafo 8. *Generazione del pensato dal pensare. Il pensare non presuppone nulla; e il pensato, assolutamente, presuppone il pensare. Proposizione difficile forse a intendere esattamente in tutta la sua universalità; ma alla quale non si possono fare eccezioni e restrizioni senza annullare di piana ogni possibilità di pensare e condannarsi all'assurdo. Ma questo pensare genera dal suo seno il pensato, e vive in questa sua generazione, fuori della quale cesserebbe perciò di essere quell'attività che esso è. E basta questa eterna immanente generazione del pensato dal pensare per costringerci a convenire che una logica del pensiero non può fare a meno di una logica del pensato.* Quando dice che il pensare non presuppone nulla sta dicendo che il linguaggio non presuppone nulla, cioè, che non c'è nulla fuori del linguaggio. Paragrafo 9. *L'errore della logica dell'astratto. L'errore non consiste nell'assunzione di questa logica del pensato, ma nell'illusione che una tale logica possa reggersi in se stessa e rappresentare tutta la logica.* Cioè, la sovrapposizione tra il pensato e il pensante, tra l'astratto e il concreto. *Certo, essa è tutta la logica del pensabile, se per pensabile intendiamo ciò che si deve intendere a rigore, ogni possibile oggetto, semplice oggetto del pensare. Ma poiché il pensabile suppone il pensare,...* Il pensabile qui sarebbe l'astratto, ciò che è pensabile, che quindi ho determinato: presuppone il pensiero. *...la logica stessa del pensabile ne postula un'altra, che dal pensabile passi al suo presupposto, al pensare. E chi non avverta la necessità di questo passaggio scambia quello che io ho detto logo astratto pel logo concreto. Il quale non è altro che l'atto del pensare,...* Il concreto è l'atto del pensare. Il concreto è l'atto, non è una cosa sta lì vicino all'astratto; no, il concreto è l'atto in cui l'astratto si dà, accade. *...ossia il pensiero che solo effettivamente esista. Esista e abbia valore: che è un punto di grande rilievo, intorno al quale sono troppo frequenti e gravi gli equivoci.* Ve la ricordate la lampada sul tavolo? Questa lampada che è sul tavolo è il concreto, dove non c'è nulla di determinato, di fissato, ma è una scena, è il mondo, direbbe Heidegger, dal quale però posso astrarre quello che voglio, nel caso specifico la lampada, per accenderla, p.es. Ma occorre che presupponga questo mondo perché possa anche soltanto vedere la lampada, concepire la lampada, sapere della lampada: tutto quel mondo deve già essere presente. Cosa molto simile a ciò che Husserl chiamava *Lebenswelt*, il mondo della vita, cioè tutte quelle cose che devo sapere per potere compiere anche una banalissima operazione. Anche una banalissima operazione, come avvitarne una vite, richiede una serie di saperi che non so di sapere, semplicemente li metto in atto. Paragrafo 10. *Che cosa è concreto. Esistente, così, non solo per l'uomo volgare, ma anche per la scienza positiva e pel criticismo, è ciò che è contenuto dell'esperienza: la quale non potrebbe percepire (intuire, dice Kant) questo suo contenuto,*

se non nelle forme dello spazio e del tempo: ed esistente sarebbe pertanto ciò che è nello spazio e nel tempo. Concetto inaccettabile per noi, che non sappiamo vedere un contenuto dell'esperienza fuori dell'esperienza; e pur mantenendo al suo contenuto il doppio carattere spaziale e temporale, questo carattere non possiamo attribuire alla stessa esperienza, al quale detto contenuto appartiene; e diciamo che l'atto dell'esperienza veramente esiste, e questo esistente non è quello (astratto) che è nel tempo e nello spazio, ma quello piuttosto dentro al quale hanno senso spazio e tempo, non potendo essere esso medesimo contenuto dentro limiti di sorta. Esperienza o pensiero (che è lo stesso), questo esiste: e quivi è assoluta, vera concretezza. È esattamente ciò che vi dicevo prima: il mondo di Heidegger, cioè, lo spazio e il tempo sono nel mondo, non sono entità che stanno da qualche parte, sono concetti.

30 dicembre 2020

L'interessante in tutto ciò che stiamo facendo è il fatto che Gentile abbia portato alle estreme conseguenze, abbia radicalizzato un pensiero. Pensiero che era sorto molto prima di lui, però, in termini così radicali, così come l'ha posto Gentile, non era mai stato fatto da nessuno. Ciò che dice intorno all'atto è notevole, non fa altro che ripeterlo, ma importa qui intendere come in ciascuna cosa di cui si parla, si pensa, si è comunque in quel momento nell'atto. In questo atto c'è da una parte ciò che sto pensando, cioè l'astratto, ma al tempo stesso c'è il concreto, e cioè il fatto che sto pensando. Il mio pensare e il ciò che penso sono la stessa cosa, sono lo stesso, avvengono simultaneamente, anche se sono distinti. Lui ci dice una cosa di cui bisognerebbe sempre tenere conto, e cioè che quando penso qualche cosa, di fatto, lo sto pensando, con tutto ciò che questo comporta. Si tende – generalmente avviene così – a immaginare che l'astratto, cioè ciò che sto pensando, costituisca il tutto, eliminando il fatto che lo sto pensando. È una cosa che sembra una banalità, ma non lo è, perché tenendo conto di questo, e cioè che lo sto pensando, mi ritrovo, certo, nell'astratto ma non escludo il concreto: penso una cosa ma, al tempo stesso e necessariamente, penso anche al suo contrario; come dire che mentre sto pensando A c'è anche non A, il suo contrario. C'è un passo di Nietzsche, verso la fine della Volontà di potenza, dove dice che l'*Übermensch*, l'Oltreuomo, vive la contraddizione, vive negli opposti. Ovviamente Nietzsche non poteva conoscere Gentile, però ciò che dice Nietzsche rispetto all'Oltreuomo non è lontano da ciò che in un certo senso raccomanda Gentile, e cioè di abitare la contraddizione, ma abitarla nel senso di tenere conto che ciascuna cosa, per essere quella che è, è sempre anche il suo contrario. È ciò che anche Gentile invita a fare continuamente – senza parlare dell'*Übermensch*, ovviamente – però, istiga a essere la contraddizione; non nel senso di essere contraddittori, di dire il tutto e il contrario di tutto, no, ma nel senso di tenere conto che ciascun elemento ha sempre il suo opposto per potere essere quello che è e che soltanto nel discorso religioso – e qui siamo con Hegel – le due cose sono separate. Soltanto nel discorso religioso, e cioè nel discorso comune, corrente. Detto questo, veniamo a Gentile. Siamo al paragrafo 11, *L'equivoco contro il concreto. La difficoltà non sarebbe sorta mai, se si fosse posto mente all'accurata distinzione su cui l'idealismo attuale ha sempre insistito, tra fatto e atto, tra storia passata o astratta e storia eterna o concreta, tra la comune esperienza, di cui si suol parlare dallo empirista, e l'esperienza pura in cui quest'idealismo risolve la realtà storica. E a dissipare tale difficoltà basterebbe ora avvertire che la concretezza dell'esistente di cui si vuol parlare, è la concretezza dell'esistente attuale, del vero e unico esistente, che non è fatto, ma atto; e non è perciò storia posta innanzi allo spirito nella sua meccanica brutalità, priva di libertà e quindi di valore: ma la storia che sola esiste, la storia in atto.* In queste poche righe c'è tutto il pensiero di Gentile. Dicendo che non c'è il fatto, ma l'atto, a parte evocare ancora Nietzsche – non esistono fatti ma solo interpretazioni – potremmo cogliere tutto ciò anche in questo modo: sono io che colgo il fatto in quanto atto, e cioè in quanto lo sto pensando e non in quanto pensato. Paragrafo 12. *Errore e verità nel pensiero attuale. L'esistente nella sua reale attualità, come pensiero che pensa, è valore assoluto in quanto si distingue realiter dal suo opposto. E tutte le difficoltà nascono, in fondo, dalla*

incapacità o incuria di collocarsi a quello che vuol essere il punto di vista dell'idealismo che si combatte, e dalla confusione che ne deriva di problemi differentissimi, che si pretende perciò di veder risolti con la stessa soluzione. L'idealista dell'immanenza assoluta non deve spiegare con la dialettica dell'atto spirituale qualunque verità e qualunque errore; ma la verità e l'errore di quel pensiero che solo per lui è veramente tale: la verità mia nell'atto che penso, e il mio errore nello stesso atto. Dice: non serve a niente sapere della verità di una certa cosa, perché la verità pensata fuori è sempre qualcosa all'interno di un pensiero religioso. La verità che interessa Gentile è la verità del fatto che sto pensando: la verità è dell'atto non del fatto – il fatto non è né vero né falso, non è niente –; nell'atto c'è la verità ma anche la falsità, e la verità è solo uno dei due momenti dell'atto. Chiedergli che con la stessa spiegazione egli renda conto di quello che, volgarmente e secondo altri sistemi filosofici da lui criticati, è pure pensiero, e importa un corrispondente modo di concepire verità ed errore, è certamente pretesa assurda. L'errore attualmente superato dal suo contrario (che è il solo errore di cui il nostro idealismo possa parlare) non è certamente l'errore, per es., di chi è contro di noi, e resiste ai nostri argomenti, e persiste nella sua asserzione, per noi evidentemente falsa; né è l'errore commesso, per recare un altro esempio, da Platone con la sua teoria della trascendenza delle idee. E appunto perché si tratta di errori diversi, sarà facile convenire che l'errore attualmente superato è un semplice momento ideale del pensiero, laddove questi altri non sono superati, e hanno una loro esistenza storica. Se non che l'idealista fa poi osservare che questa opposizione di me e del mio avversario, io in possesso della verità e lui in preda all'errore, e quest'altra posizione di Platone separato da noi che lo giudichiamo da ventiquattro secoli d'intervallo, si reggono sopra un modo di concepire il mondo, che è ingenuo e che bisogna esso stesso superare; e che infatti noi superiamo in ogni attimo della vita spirituale, vissuta sempre come libertà. Noi viviamo come spirito universale e infinito, e perciò libero. Nell'universalità dello spirito questa opposizione tra me e il mio antagonista, questa distanza tra me e il vecchio Platone, vengono annullate. Annullate all'infinito, e annullate di colpo. All'infinito, perché la distinzione risorge sempre, e vien sempre annullata: e l'unità così è sempre da instaurare. Ma anche di colpo, perché il mio antagonista è antagonista mio, interno a me, e reale (poi che esso è e vale per me) in me; e il vecchio Platone non è il figliuolo di Aristone che giace da ventiquattro secoli sotterra, ma il vivo Platone da me letto, e inteso, e pensato insieme con quelli che l'hanno interpretato; egli e i suoi commentatori, risorti e viventi nella vita stessa del mio spirito. E il suo errore, nell'atto che io lo penso e realizzo, mi si presenta appunto (in quanto mio errore) come momento ideale e ipso facto superato nel giudizio vero di cui esso è materia. In conclusione, la nostra dottrina dice agli uomini: – Badate a non trascendere voi stessi, né in cerca di verità, né in cerca di fantastici errori. Il bene e il male sono dentro di voi. Liberatevi! – Perciò batte sul principio della concretezza dell'esistente; e pur riconoscendo il diritto di una logica dell'astratto, non se ne appaga, e propugna la necessità di riportare l'astratto logo nel concreto: nel solo pensiero che possa restituire la vita a quella specie di pensiero cristallizzato, di cui esponemmo precedentemente la teoria liberata da tutte le superfetazioni e intrusioni del suo millenario travaglio. /.../ Platone, il vero creatore del logo astratto con quella sua teoria delle idee a cui fa riscontro esatto nell'aristotelismo la dottrina dell'intelletto attivo, in fondo si contentava di un cosiffatto ideale del pensiero, immoto e sottratto a ogni possibilità di svolgimento e di progresso. E non ignorava che il pensiero dell'uomo pensante – il nostro pensiero, il solo esistente – è movimento (γένεσις); ma pensava che fine del moto fosse un ritorno graduale al punto di partenza ideale, al presupposto necessario e consapevole di ogni pensiero: la verità assoluta. Che cosa c'è nello stesso logo astratto che induce il pensiero a superarlo? O in altri termini: come si deduce il logo concreto dall'astratto? Questo ora è il problema. Lui dice che, come sempre ha fatto la filosofia, si parte sempre dall'astratto, anzi, nella filosofia si parte dal sensibile. È il problema dell'incominciamento: da che cosa incominciamo? Generalmente, almeno fino a Kant, si parte dall'esperienza, cioè da ciò che mi appare, da ciò che io esperisco, dal sensibile. Quindi, come posso dall'astratto, dal sensibile, giungere al concreto, pensarlo, ammesso che si possa pesarlo? Questo salto dall'astratto al concreto è un salto che io compio arbitrariamente o è invece inevitabile.

Naturalmente, appare inevitabile. L'astratto rende conto del concreto in quanto l'astratto è preso in un movimento, che Hegel chiamerebbe dialettico, e cioè un elemento per essere quello che è, per essere fissato, deve possedere anche il suo contrario, ciò che non è, per eliminarlo, per toglierlo, ma deve esserci: solo a questa condizione qualcosa è veramente sé. Quindi, anche l'astratto è in un movimento, movimento dialettico. Però, per Gentile si pone il problema di come sia lecito passare dall'astratto, cioè dal sensibile, al concreto. Come si fa? Cosa ci autorizza a compiere questo passaggio? Allora dice nel Capitolo II, Spiritualità del logo astratto, Paragrafo 1. *Riepilogo: circolarità del logo astratto. Bisogna tornare sul concetto di questo logo astratto. Esso è circolo, abbiamo detto: circolo chiuso, ossia punto che si muove e torna a se stesso. Torna a se stesso allontanandosi da se stesso; e quanto più s'allontana, lungo la circonferenza, tanto più s'avvicina; e la massima distanza di sé da se stesso coincide con la negazione d'ogni distanza. In altri termini, il pensiero astratto è riflessione e però alienazione da sé, dove la massima differenziazione coincide con l'identità.* Qui è sempre Hegel: essere e non essere. L'essere è essere in quanto non è non essere: la massima distanza dall'essere ritorna e diventa essere, e quindi questa distanza si chiude. *Dire $A = A$ è lo stesso, nella funzione logica, che dire, per es., Dio è spirito. Nel primo come nel secondo caso un pensiero è determinato in quanto torna a sé allontanandosi da sé, e si rispecchia. Il secondo A di quel rapporto simbolico è lo stesso A di prima, ma differenziatosi da se stesso; e in questa differenziazione che precipita nell'identità, consiste il pensiero di A .* Io posso pensare A a partire da $A=A$, cioè, devo separare la A da se stessa per dire che A è A . Solo così la posso pensare: soltanto separandola. Paragrafo 2. *II principio del circolo. La verità per la logica dell'astratto non è del pensiero che intervenga nell'oggetto suo, ma dell'oggetto, in cui il pensiero deve riconoscerla.* Per la logica dell'astratto, chiaramente, la verità sta nell'oggetto, è lui che deve essere riconosciuto come vero o falso. *E nell'oggetto la verità non può essere, e non è, elemento o termine di pensiero: ma elemento e coelemento, termine terminante e terminato, sintesi, relazione. Non solo il punto, dunque, ma il punto, insieme col suo movimento generatore del circolo. E se il punto c 'è in quanto si muove, ed esso non si muove perché altri lo faccia muovere, il punto si muove da sé, ed ha natura di semovente. In $A = A$ non siamo noi a ragguagliare A con se stesso: A si ragguaglia o si riflette. La logica del logo astratto non conosce nulla che possa stare di fronte o dietro al logo: esso è tutto, infinito. La mente lo vagheggia in una sconfinata solitudine. Che altro infatti si può pensare secondo verità, che non sia la verità stessa?* Qui incomincia a porre la questione, e cioè, dice, il logo astratto non conosce nulla che possa stare di fronte o dietro al logo. Sta incominciando a dire in modo abbastanza preciso che il logo astratto sta comunque all'interno del logo. Poi, vedremo che si tratta del logo concreto. Questo logo astratto partecipa chiaramente del logo, partecipa dell'astratto. Paragrafo 3. *Spiritualità dell'oggetto nello stesso logo astratto. La logica comincia quando la natura si idealizza, riflettendosi in modo che non sia più semplice natura, ma natura identica a se stessa, e però avente una essenza, una intelligibilità, come un terreno in cui l'uomo possa poggiare il piede, un essere che cessi di essere eterogeneo ed impenetrabile al pensiero.* Qui si sta effettivamente discutendo del funzionamento del linguaggio. Per funzionare il linguaggio ha la necessità che qualcosa sia fissato, fermato. Questo qualcosa che è fermato naturalmente non è tale per natura, ma è una delle condizioni del funzionamento del linguaggio. Come dire che perché qualche cosa possa essere se stessa, quindi possa essere affermata, è necessario che questa cosa, esca da sé e ritorni su di sé. Esca da sé nel senso che deve riflettersi, deve pensarsi come qualche cosa: se qualche cosa è qualche cosa, allora abbiamo due qualche cosa che è lo stesso qualche cosa, ma sono due. Solo a questa condizione, dice Gentile, qualche cosa è intelligibile. È come se solo a quel punto la natura potesse dire "Io sono natura" o "Io sono io": solo se c'è questa riflessione, solo se il dire, se ciò che dico si sdoppia. Si sdoppia, in effetti, fra il dire e il detto, fra il significante e il significato, che sono ovviamente inseparabili. Il motivo per cui si sdoppiano è quello che ci ha indicato Hegel: per potere affermare qualche cosa devo escludere che questo qualche cosa non sia tutto ciò che non è. Ecco il primo sdoppiamento. E soltanto escludendo che quella cosa sia ciò che non è, posso affermare con

certezza che allora è quella che è. Per affermare qualcosa questo qualcosa si deve sdoppiare. *Questa natura, diventata pensiero, finalmente risponde al pensiero, e dice: – Io sono natura. – E non può dire che così. Non può rispondere da prima: – Io sono pensiero, – perché ancora non ha acquistata coscienza della profonda trasformazione in sé prodotta da questa sua riflessione su se stessa. È il primo passo. Dicendo “Io sono natura” è come se si rivelasse qualcosa, ma ancora non c’è la possibilità di accorgersi che questo qualcosa che si sta rivelando sono io: sono io che lo penso. Il suo primo riflettersi è nient’altro che questo ragguaglio: natura = natura, $A = A$. (Perciò Platone non giunge a intendere la spiritualità delle sue idee, e le lascia di fronte al pensiero in quella stessa posizione, che aveva sempre avuta la natura dei Presocratici). La natura è natura, A è A . Risponde come natura e dicendosi tale, ma risponde pronunciando la gran parola: – Io. – Senza di che non risponderebbe, e per lei dovrebbe rispondere altri. Ciò che è escluso rigorosamente dalla posizione del logo astratto. Il logo astratto esclude che possano rispondere altri, perché il logo astratto non è niente altro il determinare qualche cosa. Nella quale il nostro pensiero si colloca allora soltanto, quando non distingue più sé dall’oggetto, ed è alla presenza di questo, riempiendosene e lasciandolo parlare, ascoltandolo esso religiosamente. Bisogna dunque che parli l’oggetto. Ed esso infatti parla al nostro pensiero, solenne, come la divina Verità, a cui non possiamo che prostrarci, quando pensiamo. Parla e si definisce, e diventa giudizio, sillogismo, sistema, scienza, concetto, manifestando da ultimo quello che essa è fin da principio, tracciando quel tale circolo in cui la nostra mente rimane chiusa. Parla, come può parlare chiunque si provi a parlare: ponendo se stesso, esprimendosi, facendosi conoscere mediante quello che dice, e facendosi conoscere per quello che esso è facendosi a parlare. Si specchia nel suo discorso, e quindi si svela. In effetti, qui dice già della questione del linguaggio pur senza accorgersene. Dice: Parla, come può parlare chiunque si provi a parlare: ponendo se stesso, esprimendosi... Si pone mentre parla, si fa conoscere e conosce soltanto parlando, non c’è un altro modo. Paragrafo 4. *L’Io nel logo astratto. A chi si svela? Chi parla si svela ad altri e a se stesso; ma ad altri non si svelerebbe se non si svelasse prima di tutto a se stesso; ed in verità nessuno mai si svela propriamente ad altri che a se stesso (e agli altri solo in quanto questi s’immedesimano con lui). E il logo astratto non può svelarsi ad altri che a sé nella infinita solitudine, che abbiamo detto spettargli. E comunque, ci sia o non ci sia altri ad ascoltare la sua parola disvelatrice, egli la dice a se stesso: perché solo udendo la propria parola egli si riflette su se stesso, e da natura passa a logo.* Qui occorre naturalmente fare delle precisazioni perché qui sta dicendo delle cose che parrebbero ricondurci di nuovo alla questione del logo e della natura, ma ci ha già avvertiti che la natura non c’è se non è pensata, è solo con il pensiero che abbiamo la natura. Il motivo, ce lo ha spiegato bene, è che se qualcosa fosse fuori del pensiero, in effetti, non sarebbe pensiero, quindi, non sarebbe pensabile; sarebbe come l’essere di Parmenide, che non si può pensare, immaginare, misurare, non si può niente. D’altra parte qui non sta nemmeno contrapponendosi a Wittgenstein, il quale diceva che non esiste il linguaggio privato, ma esiste solo il linguaggio pubblico, vale a dire, il linguaggio è tale in quanto è condiviso da tutti i parlanti. Il fatto è che Gentile qui non sta dicendo questo, non sta parlando di una sorta di solipsismo radicale, dove il linguaggio appare in quanto privato. Ciò di cui parla Wittgenstein viene prima, mentre qui Gentile sta dicendo qualcosa che accade nel momento in cui il linguaggio è già in atto e, quindi, è già pubblico. È perché è pubblico che posso parlare, ed è parlandomi che io mi ascolto, che io mi comprendo. *Questo parlare a se stesso, e così riconoscersi, è la riflessione propria dell’Io, che non ha altro significato che questo interno rispecchiarsi, non agli occhi altrui, ma ai propri, questo assoluto riflettersi, onde veramente l’omega coincide con l’alfa. Il logo astratto, questo contrapposto od obietto dell’Io, non è altro che l’Io stesso. $A = A$ non può essere se non $Io = Io$. L’oggetto del pensiero, se non è natura inattuabile al pensiero, ma natura luminosa, intelligibile, è lo stesso soggetto del pensiero. L’oggetto del pensiero è il soggetto del pensiero: questa è la sua conclusione. Tutto questo discorso Gentile lo fa per condurci, passo dopo passo, a intendere che il logo astratto non c’è senza il logo concreto. Paragrafo 5. *La solitudine infinita della verità. Così il pensiero che è pensato non può essere altro che il pensiero del pensante, il***

quale pensa se stesso: né più né meno della realtà dei nostri sogni, in cui non si sogna altro che lo stesso sogno del sognante, il quale rappresenta a se stesso i suoi propri stati, e cioè se stesso. Tutto ciò che sogno sono sempre io. Più o meno negli stessi anni Freud diceva grosso modo la stessa cosa, ignorandosi a vicenda, come spesso accade. *E come nel nostro sogno tante persone, m'eri oggetti del nostro pensiero, parlano, e non parlano altro che il nostro linguaggio, così tutte le cose pensate parlano la nostra stessa lingua, e s'appropriano in faccia a noi la nostra anima. Non c'è Socrate e la virtù da lui definita; ma Socrate che definisce il suo concetto della virtù, la quale è uno degli elementi della sua personalità, anzi la sua personalità sotto questa specie.* È interessante se si coglie in un'accezione più ampia. Dice *Non c'è Socrate e la virtù da lui definita...* cioè, non ci sono io e le cose che io definisco, ma io che definisco queste cose, che a questo punto siamo lo stesso. *E il concetto di Socrate trascende la sua persona, in quanto la sua vera personalità trascende cotesta persona, che noi infatti non abbiamo bisogno di ricordare per intendere il concetto suo, e realizza un pensiero universale, in cui ogni individuo vive la sua vera vita.* Io definisco qualche cosa, ma nel definire questa cosa, di fatto, sto definendo me stesso, un aspetto di me, di me che sto definendo questa cosa. Paragrafo 6. *Immediatezza dell'Io nel logo astratto Ma quando nel logo astratto noi scopriamo l'Io che pensa,...* Ecco, qui sta la risposta da cui siamo partiti. *...siamo già fuori dell'astratto, e siamo passati al logo concreto:...* Cioè: quando scopriamo l'Io che pensa, quando mi accorgo che sto pensando - quando mi accorgo che definendo qualche cosa sono io che sto definendo qualche cosa e che la mia definizione e ciò che voglio definire sono sempre nel pensiero, non sono fuori - allora scopro il concreto, cioè, quando mi scopro facente parte, per usare un termine di Heidegger, del mondo di cui sono fatto. *...dal pensiero che è pensato abbiamo fatto passaggio al pensiero che pensa. Il quale non è estraneo pertanto al pensiero pensato; ma neppure si confonde con esso. Anzi tutta la logica dell'effettivo pensiero si regge sulla distinzione di pensato e pensare. Abbiamo detto infatti che $A = A$ è $Io = Io$. Ma non bisogna intendere superficialmente questo duplice ragguaglio. $Io = Io$ è la concretezza di $A = A$, che, nella sua astrattezza, resterebbe inintelligibile, come relazione immediata;...* Questo passaggio è importante. Dice che $A=A$ non significherebbe niente se non ci fossi io in quanto io a dire $A=A$, a pensare questa cosa. *...ed è l'Io che, intervenendo nella relazione, la media, e la rende quindi pensabile, ossia vera relazione.* Quindi, quand'è che c'è vera relazione? Quando c'è qualcuno che la pensa, cioè, quando ci sono io che la penso. La relazione, ci sta dicendo, non è un ente di natura, la relazione è un concetto, è un pensiero. La relazione esiste nel momento in cui io penso la relazione. *Ora, relazione che esista immediatamente, non c'è; se ci fosse, la relazione immediata che è $A = A$, esisterebbe, e non sarebbe niente di astratto. La sua astrattezza importa appunto che da sé la relazione immediata non esiste, ed esiste soltanto mediandosi, e facendosi $Io = Io$. Ma questa relazione, che esiste in quanto è mediazione o libera riflessione, cioè Io , appunto perché mediazione, è, per dir così, se stessa e il suo opposto: mediazione e immediatezza, Io e non- Io , libertà e meccanismo, logo concreto e astratto, in uno.* L'Io non è altro che l'autocoscienza di cui parla Hegel. Dice bene perché, in effetti, $A=A$ di per sé non significa assolutamente niente. Qualcosa incomincia a significare quando io mi accorgo che sto pensando. Solo a questo punto, nel momento in cui penso, io posso porre una relazione; se non penso, non esiste $A=A$, non esiste niente. E questo non è irrilevante, l'incominciare a considerare che ciascuna cosa è in quanto è pensabile, ma pensabile da me, sono io che la penso: pensandola, la relazione è relazione. A questo punto posso anche pensare che la relazione esista di per sé; anzi, molti lo pensano. Ma il pensare questo è un altro mio pensiero, che riguarda la relazione solo in quanto pensata da me. Ci sta dicendo che le cose non esistono in natura. Paragrafo 8. *Necessità della mediazione. Chi infatti non si arresti al logo astratto, che è la sostanza di tutta la logica tradizionale, ripugna naturalmente a credere che con quella logica si possa pensare. Il logo astratto nella sua identità o circolarità, cioè nella sua oggettività, fissato nella sua astrattezza, è una verità perfetta, nella quale il pensiero una volta entrato posa e rimane irremovibile: vi si immedesima esso stesso, come abbiamo notato. È l'ideale della beatitudine trascendente. È l'ideale platonico della contemplazione sinottica dell'intero mondo delle idee, ed è anche*

l'ideale, o l'apparente ideale, della scienza esatta. Una sorta di circolo d'Orbilio. Ma, posto pure che il pensiero non avesse nessuna ragione per aspirare quando che sia ad uscire dal circolo (nel fatto, a quanto pare, i concetti sono più d'uno, ed è perciò natura del pensiero di non chiudersi mai in nessun circolo), resterebbe sempre una difficoltà insormontabile al pensiero: come entrare nel circolo, se non ci si è fin da principio? Questa è la questione posta da Hegel sin dalla Prefazione: come posso cercare la verità se la verità non c'è già, se non è già qui? Come la raggiungo e attraverso che cosa? Attraverso tutti i passaggi? E come so che questi passaggi sono veri? È il problema del terzo uomo di Aristotele: c'è l'uomo e l'uomo che io vedo, che penso. Però, ci vuole un terzo uomo che faccia da tramite, e poi ce ne vuole un altro che faccia da tramite al tramite, ecc. *Platone con l'innatismo spostò, non eliminò la difficoltà: se ci siamo dentro ab æterno, e non lo sappiamo (se n'è ottenebrato il ricordo, com'ei diceva), come fare per cominciare a saperlo, ed entrare davvero? La logica dell'astratto perciò è sterile. E meglio sarebbe dire che è impossibile, se non si integra con quella logica che con la sua fecondità le dà vita e funzioni imprescindibili nell'effettivo pensiero.* Allude ovviamente alla logica del concreto. Paragrafo 9. *Valore dell'immediato. L'oggetto del pensiero è sterile; l'abbiamo detto: la creatura non crea. Pure, malgrado la sua sterilità, anzi grazie alla sua sterilità, esso è coefficiente di vitale importanza nella generazione eterna del pensiero pensante e creatore: poche in esso, così sterile, chiuso in sé, determinato, fermo, saldo come diamante, si specchia l'Io, e specchiandovisi vive ed è Io. Guai se l'oggetto stesso, come tale, avesse la mobilità e la vita eternamente inquieta dell'Io! Non ci sarebbe Io, e ogni realtà insieme con questo sprofonderebbe nell'abisso senza fondo del nulla.* Ci sta dicendo qui una cosa molto semplice: abbiamo bisogno dell'astratto per determinare qualcosa, perché se l'oggetto non fosse determinabile noi non potremmo pensare niente, non avremmo nulla su cui appoggiare il piede per fare un passo oltre. Tutto sarebbe assolutamente impensabile, addirittura sarebbe come l'essere di Parmenide, impensabile, sarebbe nulla. Ecco, quindi, il precipitare nell'abisso senza fine; non ci sarebbe neanche l'abisso, sarebbe impensabile anche quello, a dirla tutta. *Il pensiero vive abbracciandosi alla colonna adamantina del vero: e ha bisogno di essa come di sostegno affatto indispensabile. Eterno inquieto, non turbina nel suo astratto movimento (che non sarebbe tale, anzi l'opposto), ma fluisce e s'incorpora in una quiete eterna. Eterno insoddisfatto, vagheggia sempre la sua creatura che è perfezione intera e interamente appagante.* Il pensiero che vagheggia la sua creatura... Lo diceva qualche capitolo fa, facendo l'esempio del bambino che insegue ciò che costruisce, vuole il suo giocattolo, ma questo suo giocattolo, che sarebbe metaforicamente l'astratto, non è mai appagante perché il concreto lo supera sempre, va sempre oltre, è sempre di più, e quindi ha bisogno di un altro giocattolo, all'infinito. E quello che ha lo distrugge, perché ha mentito, e ha mentito perché non ha soddisfatto, non ha mantenuto la promessa che aveva fatta di appagamento totale. *Questa la nostra vita: anche il vero, che dia la gioia di un istante nella rapida vicenda del nostro spirito (e il vero in fondo è sempre quello di un istante) Io cogliamo, appena ci sfiori l'animo, e lo abbracciamo come la vita stessa del nostro spirito, verità che è verità assoluta,...* Qui sta dicendo come in effetti tutto sarebbe transeunte se non ci fosse il determinabile e il determinato, cioè, qualcosa di fermo, di stabile. Il pensiero ha bisogno di abbracciare qualcosa di solido, di fermo, di adamantino, perché sennò crolla, non c'è pensiero. È la questione del cominciamento: devo partire da qualche cosa. Da cosa partiamo noi? Dal fatto che stiamo parlando. Anche Gentile, in fondo, parte da questo, dal fatto che stiamo pensando. Parte da qui, ma dicendo che parto dal fatto che sto pensando, già ho inserito anche il pensato, ho prodotto già il pensato, perché il fatto che sto pensando è un pensato. Gentile si accorge che il pensato, che c'è e non può togliersi, in ogni caso è inserito nel pensante, e che non c'è un pensato senza un pensante. Quindi, se c'è il pensato, come punto di partenza, è perché c'è un pensante. Paragrafo 10. *Unità del logo astratto e del logo concreto. Sottraete il logo astratto al suo nesso col logo concreto, e avrete l'antica logica dell'essere, che non è spirito. Rannodate il primo logo al secondo, e avrete una logica assoluta, che non nega né l'astratto pel concreto, né il concreto per l'astratto; ed è perciò la logica del vero concreto, lo spirito. La logica dell'essere conosce solo il logo astratto; la logica dello*

spirito alloga l'astratto nel concreto, e facendo scaturire l'identico dal diverso, la fermezza del pensato dal movimento del pensare, non ha bisogno di trascendere lo spirito e la sua storia per attingere quella verità... Cioè: attinge la fermezza del pensato, quindi il punto di partenza, dal movimento del pensare. Questo punto di partenza è prodotto dal movimento stesso. Prima diceva del punto e del movimento: il punto è tale in quanto è anche movimento, sennò non c'è nessun punto.

7 gennaio 2021

Leggeremo alcune cose che sono a fianco di quello che dice Gentile, anzi, alcune cose paiono le stesse. Sono tratte dal testo di Heidegger, *Introduzione alla filosofia*, che scrisse poco dopo avere fatto quel lavoro straordinario su Nietzsche. A pag. 65 c'è una citazione di Nietzsche, il quale dice *Tutta la bellezza e la sublimità che abbiamo prestato alle cose reali e immaginarie, io voglio rivendicarla come proprietà e prodotto dell'uomo: come la sua più bella apologia. L'uomo come poeta, come pensatore, come amore, come potenza: oh, la sua regale generosità, con cui ha coperto di doni le cose per impoverire se stesso e sentirsi miserabile! Finora il suo maggiore disinteresse fu questo: ammirò e adorò e seppe nascondersi che lui stesso aveva creato ciò che ammirava.* Non è molto lontano da ciò che ci diceva Gentile. Anche Nietzsche si era accorto che è l'uomo che ha creato ogni cosa. Uno dei motivi importanti per cui leggeremo questi passi è che qui Heidegger e Nietzsche insieme è come se stessero raccomandando di tenere conto della volontà di potenza, e cioè del fatto che qualunque cosa si dica o si pensi è volontà di potenza, e non è altro che questo. A pag. 67. *Il pensiero dell'uomo creativo – detto più precisamente: il pensiero secondo cui l'uomo raggiungerebbe la sua suprema perfezione nella creatività e come genio – e, insieme, il pensiero parallelo della “cultura”* (Kultur sarebbe da intendersi più come civiltà che come cultura) *come forma suprema dell'esserci dell'uomo storico si fondano sulla determinazione moderna dell'essenza dell'uomo come soggetto ponentesi-su-sestesso, solo mediante il quale sono determinati nella loro oggettività tutti gli “oggetti” in quanto tali.* Incomincia a porre una questione che sarà importante per noi da affrontare, da articolare e sviluppare, e cioè della questione della volontà di potenza come autoctisi, come autoproduzione del linguaggio. A pag. 73. *Ogni comportamento che noi oggi concepiamo come “creare artistico” è per i greci un ποιείν. Il poetare è il ποιείν, la ποιησις, in un senso eminente. Nel ποιείν vige il farsi carico di ciò che succede all'uomo riferendosi a lui, vige l'ulteriore recare del ri-ferito, il portare ed esporre in offerta. Qui non c'è nulla dell'“azione” dello spirito creativo, ma neppure nulla della “passione” di un ebbro invasamento che viene a esprimersi e intende ciò che ha espresso come attestazione della propria “anima culturale”. Il ποιείν è il portare-addurre ciò che “è” già e che, nel portato-addotto, appare come l'essente che esso è. Quindi, ciò che produco è ciò che c'è già, è ciò che è già qui. Ciò che viene prodotto nell'ex-produrre non è qualcosa di nuovo, bensì il sempre più antico dell'antico.* Tra poco vedremo la questione dell'eterno ritorno. *Il pensiero di Nietzsche per cui gli dèi e tutte le cose sarebbero “prodotti” dell'uomo creante, esprime perciò un destino della storia dell'essenza dell'uomo occidentale. Il pensiero di Nietzsche non è affatto una trovata esagerata dell'egoismo smisurato di un solitario smarritosi nel regno del pensare. Il detto nietzschiano che due millenni di storia occidentale non sarebbero stati in grado di “creare” alcun nuovo dio, ci dà piuttosto un accenno verso l'esperienza fondamentale e l'accordo fondamentale in cui il suo pensare è collocato storicamente.* Poco dopo c'è una citazione di Nietzsche. *Intorno all'eroe tutto diventa tragedia, intorno al semidio diventa dramma satiresco; e intorno a dio tutto diventa – che cosa? “mondo”, forse?* È interessante, come dire che per creare un mondo occorre dio. Ma questo ci dice anche che è grazie al discorso religioso che è stato possibile creare un mondo. E qui possiamo rifarci sempre a Heidegger quando disse nel saggio *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, che gli antichi greci hanno fatto delle cose notevoli ma non hanno considerato l'unica cosa veramente notevole che andava considerata: l'alètheia. Non considerandola come sarebbe dovuta essere pensata, lì è incominciato il discorso religioso, quello che ha creato il mondo. Sono tutte questioni che riprenderemo perché sono importanti. A pag.

109. *Nel pensiero fondamentale di un pensatore è pensato ciò che dà il “fondamento” per quello che ogni pensatore pensa. Il pensatore pensa ciò che è. Pensa l’essente. Il pensatore pensa l’essente in quest’única prospettiva: che l’essente è e che cosa l’essente è. Che cosa e come e che l’essente “è” noi lo chiamiamo l’essere dell’essente. Ogni pensare di un pensatore dice che cosa l’essente è, quale tratto attraversa l’essente. Nel suo pensiero capitale, il pensare dice il tratto capitale dell’essente. Il pensiero capitale di Nietzsche è il pensiero della “volontà di potenza”. Nello scritto apparso nel 1886, *Al di là del bene e del male*, Nietzsche parla di “...un mondo la cui essenza è volontà di potenza, ...”. Essenz è l’abbreviazione tedesca del nome per un concetto capitale della metafisica occidentale: *essentia*. Quando si chiede, e i pensatori della metafisica lo chiedono sempre, *quid est ens?* “che cosa è l’essente?”, allora l’essentia dà la risposta al *quid-esse* dell’essente. Ciò che il “mondo”, ossia l’essente in totale, è in generale nel suo tratto capitale, viene detto quando viene nominata l’“essenza”. L’“essenza” del mondo, secondo Nietzsche, è “volontà di potenza”. Dire che la volontà di potenza è l’essenza non è poco perché dice che il significato, in definitiva, di qualunque cosa che si faccia, si pensi, o si dica, è volontà di potenza. La volontà di potenza è quella cosa che rende quello che si dice, quello che si fa o che si pensa, quello che è. Questo per Nietzsche. Se pensate a Hegel, quando distingue fra l’esistenza e l’essenza: l’esistenza è l’essere, l’essere parmenideo per intenderci, che se non ha un’essenza, cioè un significato, è niente; è l’essenza, cioè il suo significato, che fa essere l’essere quello che è – nel caso dell’essere ciò che l’essere non è, cioè, occorre che ci sia l’essere e ciò che l’essere non è, in modo che, tolto ciò che l’essere non è, rimane ciò che l’essere è. Ma perché ci sia essenza occorre il pensiero, occorre quanto meno un sillogismo, sempre formale; ma occorre il pensiero, cioè, il linguaggio, per potere stabilire alcunché. A pag. 115. *L’essenza del mondo è volontà di potenza; cioè, l’essenza dell’essente è volontà di potenza; o anche, il tratto capitale dell’essente, dunque l’essere dell’essente, è volontà di potenza. Ora, una nota del 1888 comincia così (Volontà di potenza, § 693): “Se l’essenza intima dell’essere è volontà di potenza...”. Secondo il passo interpretato in precedenza, l’essere stesso è volontà di potenza. In una proposizione ipotetica viene detto ora: L’essenza intima – dunque, secondo quanto precede, l’“essenza” – dell’essere, della volontà di potenza, sarebbe volontà di potenza. Questa proposizione sembra non dire nulla. La proposizione dice però qualcosa, ossia ciò che Nietzsche pensa e ciò che egli ha detto nella proposizione precedente, solo quando nella proposizione ora citata sostituiamo l’espressione “essere”, usata negligenemente, con il nome di ciò che unicamente vi è inteso: cioè l’“essente”. Tutto ciò che è, e quindi gentilianamente è pensabile, è volontà di potenza. Detta con accuratezza, la proposizione deve suonare: “Se l’essenza intima dell’essente è volontà di potenza” – ed essa è effettivamente, secondo la proposizione capitale della filosofia nietzschiana, volontà di potenza. A pag. 119. La volontà di potenza è ciò che l’essente veramente è, ossia l’essente secondo la sua essenza; l’essenza – l’essenza – *essentia*. È questa che Nietzsche, nell’ultimo passo citato, designa come “fatto ultimo”. Il fondamento. Quando si va a fondo, dice Nietzsche, alla fine di tutto, che cosa c’è? C’è la volontà di potenza. Questo, come dicevo, ci costringe a riflettere bene sulla questione, perché potremmo dire, certo, che quando si va a “fondo” – in realtà non c’è nessun fondo – ciò che si trova è il linguaggio, oltre il quale non è possibile andare. Quindi, la volontà di potenza è il linguaggio. A questo punto, in effetti, non c’è più differenza tra volontà di potenza e linguaggio. Il linguaggio è volontà di potenza, il modo in cui è fatto è volontà di potenza. Così come non c’è modo di uscire dal linguaggio, non c’è modo di uscire dalla volontà di potenza. A pag. 181. *Il nichilista radicale: “L’assenza di meta in sé” è la meta cercata, cioè pensare la volontà di potenza, nella sua essenza, come essere. L’estremo – volere il nulla per volere. Potremmo dire: un volere fine a se stesso. Questo risponde in qualche modo alla domanda: che cosa vuole la volontà di potenza? Niente, soltanto volere, nient’altro che questo. Il nichilismo estremo e il nichilismo più radicale sono la stessa cosa, non capovolgimento, bensì?? – la suprema sovrastazione dell’animal rationale nella vetta suprema dell’essenza della volontà come volontà di volontà. Questo sarebbe l’oltreuomo. Questa sovrastazione è un “andare oltre sé” dell’uomo durato finora, non nella direzione della trascendenza finora moralista, bensì al di là di sé, al di là dell’essenza***

durata finora, non ancora pensata nel suo estremo. Il sì all'eterno ritorno dell'uguale, alla verità incondizionata, come stabilità dell'essere ancora non fondato nella sua verità, nel senso della presenzialità costante, questa nell'estrema figura della volontà di volontà. L'eterno ritorno dell'uguale non accertato e computato nell'essere mediante "descrizione", e neppure mediante "spiegazione", bensì come ogni verità dell'essente: ὑπόθεσις dice Platone. Ma questo che cosa significa? Nel libro il "poetato" è la volontà di potenza; questa come οὐσία, actualitas, oggettualità. La forma estrema del nichilismo! – in che misura qui è voluto il nulla? Il nulla incondizionato (di che? – di quale essente?) esperito, voluto, e in questo volere ancora il volere-se-stesso. "Il ritorno" – rivenuta – senzastoria; la vuota "iterazione" del vuoto movimento circolare. Contro l'unicità di senso del tempo metafisico – e comunque "tempo", ma inesperto nella sua essenza come verità. La volontà di potenza come la volontà di volontà – in ciò la circolarità, circulus. Ecco, dunque, la questione che dobbiamo affrontare: la volontà di potenza come autoctisi, cioè come produzione del linguaggio. Il linguaggio si produce come volontà di potenza, cioè, come volontà. Qui il termine volontà è ancora un po' problematico, perché allude, quasi inesorabilmente, al fatto che ci sia qualcuno che detiene questa volontà. Stiamo parlando del linguaggio e il linguaggio non ha propriamente una volontà, il linguaggio è la condizione per potere pensare la volontà. Però la cosa importante è che in tutto ciò sta dicendo che nulla è pensabile, nulla è intelligibile se non si tiene conto della volontà di potenza. È la volontà di potenza che fa sì che qualche cosa sia intelligibile, pensabile. Volontà di potenza nel senso di – come Nietzsche stesso ha detto – eterno ritorno. Avevo accennato qualche tempo all'eterno ritorno, che non è propriamente un ritornare di qualche cosa che è scomparso, ma è il ritorno di qualcosa che è sempre stato qui. Ciò che è sempre stato qui, potremmo dire, è l'atto, è il concreto. Si potrebbe addirittura azzardare – ma per il momento è solo un azzardo – che la volontà di potenza sia il concreto, rispetto al quale ogni pensare determinato, quindi ogni pensato, è l'astrazione dal concreto. Dire che la volontà di potenza è il concreto è come dire che la volontà di potenza è la sola cosa per cui ciascun'altra acquisisce un senso, un significato. Ciascun pensiero, ciascun pensato, è determinato, è un qualche cosa – se io penso, penso qualcosa, e questo qualche cosa è il determinato – ma perché questo qualche cosa sia un qualche cosa occorre il concreto, cioè il linguaggio, cioè la volontà di potenza. Il concreto, per usare le parole di Nietzsche, è il fondamento ultimo, la vera essenza della cosa. Questo, chiaramente, porta a pensare la volontà di potenza in modo più radicale di quanto mai abbiamo fatto prima. Porre la volontà di potenza come il concreto significa anche questo, per dirla con Heidegger, che è il mondo che ciascuno è. Di fatto, in questo momento io sono questa cosa qui, siete voi e tutto quanto mi circonda: io sono questo in questo momento, non posso isolarli da questo mondo di cui sono fatto, cesserei di esistere se per assurdo potessi isolarli dal tutto. Così come accade per l'esistenza rispetto all'essenza: il mondo sarebbe l'essenza, ciò che fa essere l'essere quello che è – in questo caso io: se tolgo il mondo di cui sono fatto scompaio anch'io. Dicevo, dunque, porre la volontà di potenza come l'essenza comporta il porla in questo modo, cioè come il mondo per cui le cose sono quelle che sono. Vi ricordate della "lampada che è sul tavolo"? Dunque, la volontà di potenza come il concreto, cioè il mondo di cui è fatta la "lampada che è sul tavolo", che non è pensabile se non nell'astratto, per pensarla devo astrarla dal concreto, che comporterebbe astrarla dalla volontà di potenza, che la fa essere quella che è. Non la volontà di potenza della lampada, ovviamente, ma volontà di potenza intesa come il concreto, come il tutto. Mi rendo conto che non è una questione semplice, però ciò che dice qui Nietzsche, e anche le parole di Heidegger che lo legge, sembrano quantomeno mostrare questa direzione. Se la volontà di potenza è posta da Nietzsche come il fondamento, come l'essenza di tutto, allora non è casuale, non è un'essenza fra le altre, ma è l'essenza, l'essentia, ciò che è a fondamento di tutto e senza la quale non c'è niente.

Intervento: C'è una qualche analogia con il motore immoto di Aristotele?

Il problema è che questo "motore immoto" è posto fuori e dall'esterno muove. Qui no, qui, se leggiamo Nietzsche insieme con Gentile, non è all'esterno, questa essenza non è altro che il

concreto, è l'atto, l'autoctisi. Per questo dicevo dell'autoctisi come volontà di potenza, come potenza creatrice, esattamente come la *ποίησις*, di cui parlava Heidegger, la produzione, ciò che si fa; ma si fa nell'atto, è l'atto che fa. È per questo che non c'è bisogno di cercare l'incominciamento chissà dove, perché è qui ogni volta. C'è l'incominciamento perché c'è tutto, perché l'atto è il concreto. Si inizia ponendo un qualche cosa che immediatamente crea, produce per autoctisi, il suo opposto. Creando questo suo opposto, ecco che mette in atto la volontà di potenza: io ho creato dal nulla.

Intervento: Il termine volontà è un po' fuorviante...

Non mi piace. È un omaggio a Nietzsche, *der Wille*. Sembra la volontà di qualcuno, anche se poi si configura come la volontà di qualcuno, nel momento in cui non ci si accorge di essere nell'atto e questa produzione, questa autoctisi, viene separata religiosamente, e quindi ci sono qui io e lì ciò che ho creato. Poi, naturalmente, essendo io umano, fallibile, ho bisogno di mettere il trascendente dall'altra parte, che domina e garantisce su tutto, per cui, ecco Dio.

Intervento: È in quel momento che subentra la volontà di potenza...

Esattamente. È a questo punto che posso rappresentarmi la volontà di potenza attraverso un "io" che ho separato da ciò che ho prodotto e quindi dico "ecco ciò che io ho prodotto", cancellando la simultaneità tra io e io che creo quella cosa. L'autoctisi è la simultaneità del fare mentre dico.

Intervento: Linguaggio come creazione della volontà di potenza... Partendo da un principio biologico.

Qui si la biologia si porrebbe come il motore immoto di Aristotele, come un qualche cosa che è fuori dal linguaggio. Gentile ci ha messi sull'avviso rispetto a una cosa del genere. Se la pongo fuori del pensiero, diceva lui, come la penso, con che cosa? Non è pensabile, se la sto pensando è perché è nel pensiero; ma se è nel pensiero, allora posso dire che è nel pensiero ma anche fuori del pensiero, oppure che è solo nel pensiero. Se è nel pensiero ma anche fuori del pensiero, lui ci diceva che in questo caso, se è fuori del pensiero, non è pensabile, non posso saperne niente, è nulla. E, quindi, non posso che, sempre attraverso il sillogismo formale, concludere che è nel pensiero, e che c'è solo lì, non può essere fuori, perché in questo caso non sarebbe pensabile. Dopo questa introduzione ritorniamo a Gentile. Capitolo Terzo, Superamento del logo astratto, Paragrafo 1. *Il logo astratto come processo esaurito. Il logo astratto ha, come s'è veduto, natura circolare. La sua logicità è riflessione. Il concetto, in cui la sua logicità si spiega, non è concetto senza essere giudizio, né giudizio senz'essere sillogismo, e in generale sistema. Ma giudizio è ritorno dal concetto a se stesso attraverso la sua interna mediazione; e così il sillogismo è mediazione del giudizio dentro di se medesimo, per cui il giudizio non si possiede come verità, nel suo valore logico, se non si riflette su se stesso, e non si allontana da sé se non per ritornare a sé e chiudersi in se stesso. È la questione della verità che poneva rispetto al sillogismo. Così, parimenti, il sistema è enciclopedia, pensiero identico a sé in quanto, riflettendosi e mediansi internamente, circola attraverso tutte le parti in cui si articola. Sicché infine il concetto, nucleo del logo astratto, è sistema, il quale non si può non concepire come processo, ma si concepisce, e non si può non concepire, come processo esaurito. Sta dicendo che il concetto non può comprendersi se non in un sistema, termine che introduce adesso, che sarebbe il logo concreto. Assolutamente esaurito, non semplicemente arrestato. Un movimento rettilineo che si allontani da un punto determinato per una certa direzione si può rappresentare come di fatto arrestato a un punto determinato della retta che segni quella direzione; ma poiché la retta è indefinita, lo stesso punto, a cui tale movimento cessa, non si può rappresentare se non come seguito da un numero indefinito di altri punti, che il movimento stesso potrebbe raggiungere. E questa possibilità è potenziale continuazione del movimento. Ma un movimento circolare che si consideri cominciato da un punto determinato non può pensarsi che continui o possa continuare oltre lo stesso punto iniziale, che, percorrendo la circonferenza, esso necessariamente raggiunge. E se continua, esso non potrà essere che una semplice ripetizione di se stesso. Potremmo dire che qui, a modo suo, Gentile pone una questione che può evocare la questione dell'eterno ritorno. Potrebbe evocarla, però, in effetti, qui sta parlando del sillogismo, cioè del ritorno del sillogismo su se stesso, ma sta parlando del sillogismo formale, non del*

sillogismo compiuto. Paragrafo 4. *Il logo astratto nelle scienze. E le matematiche? e le scienze naturali? Esse costruiscono il loro oggetto: ma un oggetto, in cui il soggetto non si riconosce; e che perciò oppongono alla propria attività costruttiva, e quindi lo presuppongono: e parlano perciò sempre di «scoperte». Ossia, si rappresentano il sistema di verità, che esse costruiscono, come quel sistema di cui la parte già conosciuta è così intrinsecamente connessa col resto, che anche questo, ancorché ignoto, ci sia già, quasi testa di antica statua che si vien rimettendo alla luce, ma se ne sono scoperti soltanto gli arti ed il tronco: ci sia come già predeterminato nella totalità del sistema.* La differenza tra il pensiero della scienza e quello di Gentile è che, sì, anche la scienza immagina che ci sia già tutto, ma non nell'atto: questo tutto è da un'altra parte, e deve essere scoperto, reperito; infatti, si parla di scoperta, di togliere il velo. Capitolo IV Concretezza del logo astratto, Paragrafo 1. *La doppia, dissoluzione del logo astratto. Il concetto concreto del logo astratto è il logo concreto in cui si dissolve quello astratto.* Non possono esistere entrambi, quando c'è l'uno non c'è l'altro, quando c'è il pensiero pensante non c'è il pensiero pensato, quando c'è il pensiero pensato non c'è il pensiero pensante, anche se si presuppongono a vicenda – sta qui la questione fine di Gentile. Il concreto, tornando all'esempio della lampada, cioè “questa lampada che è sul tavolo, esclude l'astratto, cioè questa lampada qui, perché nel momento in cui la si considera non è più pensiero concreto ma astratto. E così quando penso a questa lampada, la modifico, la manipolo, in qualche modo escludo il pensiero concreto; il pensiero concreto non mi consente di manipolare la lampada perché la lampada è tutto ciò che la circonda, è il mondo di cui è fatta. Paragrafo 2. *Astrattezza della logica dell'astratto. La nostra Logica del logo astratto, in sé considerata e astratta a sua volta dalla logica del concreto a cui è grado, in ciò si distingue dalla logica aristotelica: che questa fantasticamente, e in contraddizione col suo principio, ammetteva una molteplicità attraverso la quale s'illudeva che potesse spaziare il pensiero logico, laddove la nostra logica assorbe ogni molteplicità nella più rigida unità.* Aristotele ancora disperde i vari elementi, che invece per Gentile costituiscono un'unità. Il mondo in cui consisto non è la somma di tanti elementi astratti, ma è un concreto. Qual è la differenza? Nel concreto tutti questi elementi sono simultanei, mentre nell'astratto devo fare un'enumerazione. *Ma la nostra Logica toglie questa illusione, e non riconosce altri concetti sistemabili oltre quelli i quali sono realmente un concetto unico. Sicché il concetto non è per noi l'elemento, ma il tutto; in guisa che determinare un concetto è determinare tutto il determinabile.* Questo tutto è il tutto, è il linguaggio in toto, mentre ciascuno dei vari elementi, come fa Aristotele, non è il tutto, è una parte del tutto. La confusione, Gentile lo dice varie volte, consiste nell'immaginare che l'astratto sia il tutto, cioè, fare appunto l'astratto dell'astratto. Paragrafo 4. *Unità del logo astratto e del concreto. ancora: ...il pensiero non può aver coscienza del pensato se non in quanto ha coscienza del pensare in cui esso attualmente pensa quello che pensa.* Il pensiero non può avere coscienza del pensato se non in quanto ha coscienza del pensiero, cioè, so che sto pensando, ma se penso penso qualcosa e questo qualcosa è un determinato, e quindi sono nell'astratto. Verrebbe da dire che sono uscito dal concreto, ma non è corretto perché non si esce dal concreto; semplicemente, ci si muove in questi due momenti, che sono simultanei e inseparabili ma non sovrapponibili. Il che è la stessa cosa che poneva de Saussure rispetto al significante e al significato, né più né meno: sono inseparabili, non c'è un significante senza un significato, e viceversa, e se tolgo uno tolgo l'altro; se astraggo il significante dal significato, il significante non significa più niente. E anche in queste operazioni che faccio quando parlo del significante, in realtà, do un significato al significante. Paragrafo 5. *Identità attraverso la differenza. Il pensiero è pensiero di sé: perciò autocreazione, che è libertà; e quindi valore, verità.* È ciò che diceva nelle pagine precedenti: quando penso qualcosa non faccio niente altro che pensare il pensiero. *Ma, per essere pensiero di sé, deve pensare; e per pensare deve porsi come oggetto di sé, e però come oggetto. Deve pensare qualcosa in cui riconoscerà se stesso, ma intanto non si riconosce. Deve rappresentarsi l'oggetto nell'alterità onde questo si pone di fronte al soggetto, ed è suo opposto. Se l'oggetto restasse opposto, quale da prima si presenta al soggetto, esso, nella negazione assoluta d'ogni soggettività, nella sua pura irrelatività o solitudine, resterebbe irraggiungibile*

all'attività del soggetto. Resterebbe, cioè, impensabile. D'altra parte, questa stessa opposizione sarebbe impensabile se non fosse l'opposizione di due termini opposti in quanto correlativi, ciascuno dei quali non può essere tanto opposto all'altro ed esclusivo, da non includere perciò una relazione essenziale all'altro, e da non contenere per tal modo l'altro dentro di sé. Per quanto li pensi separati questi due elementi, li penso in quanto relazione. *Così l'uomo si vede nello specchio, che vede in sé; e pure vede nella propria immagine quegli occhi con cui guarda la propria immagine.* Paragrafo 6. *Il circolo del logo concreto. Perché il circolo si chiude e il sistema si ribadisce come processo conchiuso nel logo astratto. Dove non si ha il pensiero come autocoscienza, ma il pensiero come l'altro dall'autocoscienza: non l'autodeterminazione, ma il determinato. L'autocoscienza è il determinare qualcosa, ma c'è anche il determinato, perché se determino qualcosa, questo qualcosa è il determinato. Altro è il determinato, altro l'autodeterminantesi, che si determina attraverso il determinato. È come il pensiero pensante e il pensiero pensato. Il determinato, risultato della determinazione, è la negazione dell'atto determinante,...* Come dire che il pensiero pensato è la negazione del pensiero pensante. *...in cui consiste il soggetto come autodeterminazione. Di guisa che il soggetto che apparisca a sé come già determinato, è superato dall'autocoscienza di cui è determinazione (autodeterminazione): diventa un oggetto che, come termine correlativo del soggetto, rimanda a qualche cosa di diverso da sé, che sarà il vero soggetto. La determinatezza circoscritta e finita del logo astratto, importa l'autodeterminazione infinità del logo concreto, e in essa ha la sua verità.* Sta dicendo semplicemente che se qualcosa è determinato è perché c'è qualcosa che lo determina. Ciò che determina è il pensiero pensante, il determinato è il pensiero pensato, ma il pensiero pensante è l'autodeterminantesi che si determina attraverso il determinato, che lui stesso ha determinato. Non è lontano dal discorso che faceva Hegel rispetto all'in sé e al per sé: l'in sé che trova nel per sé ciò che lo determina in quanto tale; quindi, l'in sé come l'autodeterminantesi, perché si determina attraverso il per sé. Paragrafo 9. *Soggettivismo del pensiero. Il pensabile, se è veramente pensato come pensabile, è reale.* Per Gentile il reale è il pensabile, è tutto ciò che può essere pensato. *Né invero c'è altra via per accorgersi dell'irrealtà dei nostri pensieri, che quella per la quale pensiamo, e pensando ci avvediamo e accertiamo che quei tali pensieri non sono effettivamente pensabili, poiché contraddicono ad altri nostri pensieri. Orbene, l'oggetto del pensiero, o della conoscenza che si dica, ha cominciato nella storia della filosofia a provare la propria pensabilità, come pensabilità di ciò che è reale, quando con Cartesio si vide che esso non poteva intendersi altrimenti che identico al soggetto che lo pensa. Lì è la radice d'ogni certezza: cogito, ergo sum; Deus cogitatur, ergo est. Dio è pensabile, e se è pensabile allora esiste. E insomma esse = cogitatio. Appena infatti si postuli l'essere fuori del pensiero, esso diventa naturale, quindi irriflesso, immediato, e cessa di essere pensabile; cioè, rende assurdo il postulato stesso; e il pensiero piomba nello scetticismo. Diventa essere naturale e immediato, ancorché in se medesimo supposto mediato. È chiara ormai l'obiezione di Gentile allo scetticismo. Lo scetticismo non fa altro che dire che ciò che si pensa, ciò che si dice, non può mai essere quello che è perché rinvia sempre a qualche cos'altro; ma la rincorsa a questo qualche cos'altro è infinita e, quindi, non c'è mai la verità. Gentile sta dicendo che tutto questo percorso non è lineare ma simultaneo: questa cosa che si sta cercando chissà dove è già qui in ciò che la sta cercando.* Paragrafo 10. *Idealismo trascendentale. Il mondo infatti, quale noi lo vediamo e conosciamo nell'esperienza, il mondo reale a cui si lega la nostra vita e l'animo nostro, questo saldo mondo in cui siamo nati noi e con noi convivono le persone a noi care, in cui abbiamo continuamente una missione da compiere, una fatica da sostenere, un nemico da vincere, una gioia da conquistare, questo stesso mondo si svelò come piantato in «noi» che lo pensiamo. Non nella nostra piccola persona empirica, e tanto meno nel nostro miserabile cervello; l'una e l'altro non raffigurabili fuori di questo stesso mondo che è il prodotto dell'attività costruttiva della nostra esperienza, laddove il «noi», anzi che il prodotto, è il germe o principio di cotesta attività. Siamo noi a creare. Tutto ciò che noi vediamo e che pensiamo di avere, dice, non dipende dalla nostra esperienza in quanto persona empirica che fa delle cose, ecc., ma è il prodotto dell'attività costruttiva della nostra esperienza. Qui l'esperienza non è qualcosa che riceve dal mondo esterno,*

ma è qualcosa che costruisce, è autoctisi. Paragrafo 12. *L'aut-aut della materia e della forma. Ecco Platone, che inventa le idee innate e l'anamnèsi per garantire le idee da ogni ombra di soggettività;... Questo è stato sempre il criterio fondante di tutto il pensiero, dalla filosofia alla scienza, e cioè l'idea che debba togliersi ogni ombra di soggettività dall'ente: l'ente deve essere ente per conto suo. ...e l'innatismo è negazione dell'autonomia del soggetto nel possesso del vero, e però posizione immediata di questo vero, come immagine che si riflette nello specchio. Ecco Aristotele, che nega l'innatismo e deduce dal processo dell'esperienza la conoscenza dell'universale: ma attraverso le specie sensibili e le intelligibili riduce anch'esso la parte del soggetto a un semplice rispecchiamento della materia della cognizione preesistente alla cognizione. In verità, ammessa una materia, come tale, antecedente alla cognizione, questa non può concepirsi quale cognizione vera se non in quanto si spogli di ogni forma sua per adeguarsi precisamente e immedesimarsi con quella preesistente materia. Era la fantasia iniziale di Husserl: giungere alle cose stesse. Ma se la cosa stessa si spoglia di tutto, scompare anche la cosa stessa. Viceversa, quando con l'idealismo trascendentale sorge il vero concetto della forma, la materia è destinata a dissolversi nella forma. La quale è forma in quanto è, non coefficiente o completamento meccanico della materia, bensì principio attivo e produttivo della esperienza,...* Questa è la forma: principio attivo e produttivo dell'esperienza. *...in cui la cognizione ritrova la propria materia. La quale c'è bensì di fronte alla forma, ma come contenuto dell'esperienza;... Quindi, la materia è il contenuto dell'esperienza. ...e questa non c'è se non come effetto della forma. Ecco la questione dell'esperienza che costruisce, che crea e che non riceve passivamente qualcosa.*

13 gennaio 2021

Prima di iniziare volevo parlarvi di una questione della quale dobbiamo sempre tenere conto, e cioè che tutto ciò che costruiamo, che diciamo, ecc., è costituito da sillogismi formali. I sillogismi formali non dimostrano assolutamente niente, dimostrano soltanto se stessi. In queste pagine Gentile lo precisa: il sillogismo, così come è generalmente inteso, e cioè il sillogismo formale, è qualcosa di circolare, di chiuso in sé, dimostra soltanto se stesso, al di fuori di sé non può fare niente. Quindi, ecco la domanda, che deve accompagnarci sempre: che cosa stiamo facendo esattamente facendo tutte queste considerazioni? Questo è ciò che dovrebbe consentire di tenere sempre conto del concreto. Il sillogismo è ovviamente un astratto, ma questo sillogismo non è altro che un momento del concreto, e cioè dell'atto pensante in cui io mi sto trovando. Questa considerazione che facevo è quella che dovrebbe condurre e mantenere sempre la possibilità di tenere conto di ciò che si sta facendo e, quindi, di trovarsi nel concreto. Cosa significa trovarsi nel concreto? Gentile ce lo ha illustrato in vario modo: tenere conto che l'unica verità di cui si può parlare, l'unica cosa vera, è che stiamo parlando e, naturalmente, pensando. Questa è l'unica verità della quale possiamo avere certezza, tutto il resto sono astrazioni, cioè costruzioni sillogistiche che non significano niente se non, appunto, se stesse. Detto questo, siamo alla Parte terza, Capitolo IV, paragrafo 13. *Immaterialità del mondo.* Gentile comincia ad affrontare la questione dell'immaterialità, della materia come una sorta di illusione, così com'è pensata generalmente. Come la pensa Gentile può essere una questione praticabile. *Qui è la critica profonda d'ogni materialismo: critica che direi non teoretica, ma pratica. Poiché pensare il mondo come materiale, nella sua opposizione estrema allo spirito che lo pensa, ma pensarlo davvero, energicamente, rigorosamente e consapevolmente, è già vederselo svanire innanzi come mondo materiale per risolversi senza residuo non in un mondo pensato, bensì nello stesso atto o processo di pensare.* Se uno volesse andare a vedere esattamente che cos'è la materia, a un certo punto che cosa trova? Lui che sta pensando quello che pensa: lì arriva. E lì è arrivato Gentile. *L'esperienza immanente della nostra vita quotidiana ci attesta pure a gran voce la verità dell'assoluto formalismo. Per cui non è da dire che il mondo da noi conosciuto e per noi reale presupponga l'atto del pensare come condizione del proprio*

essere; ma addirittura che tutto il suo essere reale sia in quell'atto del pensare. ... Il mondo materiale, dunque, esiste, sì, ma in quanto pensandosi viene smaterializzato, e risolto tutto nella vita dello spirito. È un po' quello che si poneva prima: quando penso alla materia e voglio arrivare al fondo della materia, che cosa trovo? Ci dice Gentile: trovo me che sto pensando quelle cose. Capitolo V, Il dialettismo, Paragrafo 1. *Legge fondamentale del logo concreto. Non solo l'essere (logo astratto) è pensiero; ma è pensiero che è materia di pensiero (pensiero pensato) in quanto è forma: pensiero trascendentale, o pensiero pensante: atto, logo concreto. L'essere è pensiero; e perciò pensabile; ma è pensabile in quanto Io. Non l'io empiricamente conosciuto, ma quell'Io, per cui si può conoscere qualunque oggetto, compreso l'io come uno degli oggetti, di cui consta l'esperienza. Il pensiero logico, in quanto logo astratto, è, come sappiamo, fundamentalmente: $A = A$. Orbene, questo pensiero, così pensabile come materia del pensare, dal punto di vista trascendentale, che guarda all'interno processo generativo d'ogni materia del pensare, è $Io = Io$; o meglio $Io = non-Io$. Questo è importante, perché, in effetti, $A=A$ rimane un'astrazione. Lui ci sta dicendo che $A=A$ è l'astratto, $Io=non-Io$ è il concreto. L'Io qui va pensato come il parlante. Ci sta dicendo che $A=A$ non vale niente se non c'è qualcuno che lo dice, che lo pensa; è soltanto se lo penso che allora $A=A$, o qualunque altra cosa. Dire che $A=A$ ha come condizione che ci sia $Io=Io$, e cioè che il parlante sia effettivamente parlante, e non può non essere parlante se afferma se stesso o qualunque cosa, ecco questo è il concreto. Adesso vedremo perché questo $Io=Io$ è così importante. Il pensiero pertanto, che come logo astratto si ripiega su se medesimo e afferma la propria identità, è quel pensiero che nel logo concreto si aliena da sé e si pone per tal modo innanzi a sé come quell'identità che è logo astratto;... Cioè: l'Io, il parlante, si pone fronte a sé, ciò che ha fronte a sé è l'astratto, perché è ciò che sta pensando, sarebbe quindi il pensato. ...poiché l'altro, in cui l'identico originario si aliena opponendo sé a sé, è appunto il logo astratto: non A , ma $A = A$. Cioè: questo Io si pone come se si guardasse allo specchio e vedesse il suo pensiero, si vede come pensiero pensato, cioè come $A=A$. Ovviamente, tutto questo ha come condizione che ci sia l'Io, ma l'Io perché sia Io deve essere uguale al non-Io, cioè deve avere un'opposizione. Tempo fa ne parlavamo in un altro modo dicendo del linguaggio, della sua prerogativa, cioè della distanza che il linguaggio instaura nel momento in cui esiste; per cui c'è una distanza tra me e qualche cos'altro, in questo caso tra me e me. È questa distanza quella cosa che fa sì che le cose possano esistere. Se io, per così dire, mi alieno, se posso vedermi pensante – io penso, mi accorgo che sto pensando – questa è una cosa che soltanto il linguaggio può fare, senza il linguaggio questa operazione è impossibile. Paragrafo 2. *Donde l'alterazione del pensiero? Questo alienarsi, o alterarsi che si voglia dire, dell'identico, questo è il concetto assolutamente escluso dalla logica dell'astratto.* In questa operazione siamo nel concreto. Siamo nell'astratto se io considero me che penso come astrazione, ma dimentico il me che sta pensando. *Il cui logo nella sua circolarità è come inchiodato al proprio essere mediante un processo riflessivo che è ritorno eterno al suo principio; quindi impossibilità di progresso.* Questo nel logo astratto. *Ora, donde questo identico, che pure in se medesimo è differenziato, perché logicamente mediato pel principio d'identità? Come si perviene a questa mediazione, che si presenta immediatamente quale processo esaurito? Come entra il pensiero del pensante nel circolo chiuso del pensiero che gli spetta di pensare? Il pensiero non è pensiero pensato se non è pensiero pensante. E il circolo come processo esaurito è conclusione di un movimento, che ha il suo punto di partenza e il suo punto di arrivo, differenti ancorché identici.* È per questo che poi parlerà di spirale anziché di circolo. *Il pensiero pensante o Io non entra nel circolo, perché non lo presuppone: esso lo costituisce, lo crea, creando se stesso.* Questo è ciò che differenzia Gentile da Hegel. Hegel aveva posto le basi per tutto questo, ma non era mai arrivato a porlo in modo esplicito, e cioè questo movimento che crea se stesso; che sarebbe poi il concetto di autoctisi in Gentile. Paragrafo 3. *La necessità dell'alterazione nel pensiero pensante. la legge fondamentale del concreto ha, come abbiamo accennato, due forme necessarie, e solo nella loro unità è possibile intenderne il valore. Finché, in verità, s'intenda il soggetto o pensiero pensante come $Io = Io$ non pare che la sua legge sia diversa da quella del pensiero pensato: $A = A$. È un'identità che pongo. Ma la differenza si**

manifesta quando per intendere questa equazione $Io = Io$, senza della quale non si può parlare di pensiero pensante, si scopre l'altra equazione: $Io = non-Io$. Paragrafo 4. $Io = Io$ Che l'Io sia uguale a se stesso, infatti, non è da intendere al modo stesso di $A = A$. Questa è identità obbiettiva la quale riproduce nella relazione dei termini la immediatezza propria dell'astratto essere, che nella relazione si trova dualizzato e unificato. L'identità dell'Io con se stesso è identità soggettiva: che cioè non è posta immediata, rispetto a un possibile oggetto, ma si genera, si pone. Cioè: genera se stesso nell'atto in cui si pone, ponendosi si genera, ponendosi, cioè, parlando. Questo è propriamente il concetto di autoctisi, cioè, io che dico "io sono io" pongo due Io, ma questo "io sono io" è qualcosa che si genera, che si produce mentre lo dico, mentre lo penso, non c'è prima. Occorre che io lo pensi, che lo dica, perché ci sia, solo allora c'è. Vale a dire, il secondo Io, che si oppone al primo Io, e che ho generato ponendo questo primo Io. Ma, ponendo questo primo Io, è chiaro che non è che posso porlo da solo, perché per poterlo porre occorre che ci sia il secondo Io, che fa sì che il primo esista. Questo era già in Hegel, ciò che aggiunge Gentile è la simultaneità di queste operazioni, simultaneità che a questo punto vale a dire l'atto. Sicché la persona, in quanto tale, e non in quanto ha un nome e certe altre generalità indifferenti, si può dire che non sia mai; ma sia per essere. Perché in questo movimento l'Io è qualcosa che è sempre per essere Io, cioè per trovare il suo significato, il secondo Io. Il problema è che trovando questo secondo Io il primo si modifica, per cui ciò che vengo a trovare, ciò con cui ho a che fare, è un Io che è diventato altro. Rimbaud diceva "Io è un altro"; lui ci è arrivato attraverso la sua poesia, Gentile lo pone invece in termini molto precisi. Rientri ognuno nella propria coscienza, e vi cerchi se stesso, quell'Io che egli è, non certo nell'aspetto esteriore che può in ogni parte mutare, mentre egli resta sempre lui. Cerchi se stesso senza illudersi di potersi riconoscere nel proprio passato, che non è se non quello che egli è stato, e non quello che è: un eroe, magari, per avere compiuto gesta sublimi di sacrificio per un alto ideale, di cui per altro egli non sappia più sentire il valore e a cui perciò non si sentirebbe più, all'occorrenza, di nulla sacrificare. Dove troverà egli se stesso? Se per un momento senta venir meno, per stanchezza e disperazione, il proposito e la fede dell'avvenire, egli non troverà altro che il nulla, quel vuoto, in cui gli crollerà dentro il mondo, cioè tutta la personalità con cui egli lega a sé e mantiene per sé l'universo. Non già che l'uomo nella sua soggettività sia nel futuro piuttosto che nel passato. Nel futuro che non è egli non può essere. Ma appunto questo è il suo essere: il suo non essere quel che sarà: l'attualità di questo non essere. L'attualità, cioè l'essere in atto di questo non essere, perché io sono ciò che sto per essere. Qui ci sarebbe anche la questione di Heidegger del progetto-gettato: ciascuno è un progetto, e in quanto progetto è continuamente gettato. Lui è questo essere gettato continuamente, per cui, come dice Gentile, non è mai ma è un avere da essere. L'Io è questo essere che non è; ma è non essendo: questa realtà che annulla se stessa al paragone di una realtà che non è, e si pensa: una realtà che nel proprio idealizzamento nega se stessa. L'uomo che non neghi se stesso, che sia pienamente soddisfatto di sé, che perciò non lavori, non pensi, non voglia, e nulla faccia assolutamente, cessa di essere uomo: vegeta; anzi, in verità, impietra; anzi, dilegua nel nulla. E tanto più l'uomo è un uomo quanto meno si contenta, e più pensa, e vuole, e lavora: artefice instancabile di se medesimo. Questo è un altro modo di affrontare la volontà di potenza. Come dire che se si arresta la volontà di potenza è il nulla, la persona si annulla, perché è, soltanto in quanto è volontà di potenza, direbbe Nietzsche. Io dunque, è vero, sono Io: ma sono quell'Io che non sono e mi fo. Se dico pertanto $Io = Io$, questa formula più che un'eguaglianza, esprime una differenza; poiché (se all'equazione vuol darsi un senso) il secondo termine è proprio quello che il primo termine non è. La formula predetta non vuol dire infatti: «Io è Io», ma «Io sono Io», giacché soltanto in prima persona l'Io può affermarsi, e se non è esso da sé ad affermarsi nella sua singolare identità, che è differenza, nessuno e niente, né in terra né in cielo, può affermarlo. Solo io posso affermare "io sono io", nessun altro può farlo al mio posto. Il suo essere non è pensabile come indipendente dall'affermazione che se ne faccia, come ogni altro essere che si afferma da un soggetto diverso dall'essere stesso: e però la sua affermazione non può essere se non autoaffermazione. Ed ecco che l'essere del mio Io non è se non l'atto con cui io affermo me stesso,...

Cioè: io sono quell'atto in cui mi affermo: ecco che cosa sono; in definitiva, un atto di parola. ...*non dicendo o pensando, ma facendo e realizzando il mio essere: «Io = Io» significa: «Io mi fo Io».* Nel momento in cui mi penso mi sto facendo. *L'Io perciò è veramente autoctisi.* Paragrafo 5. *Io = non-Io. Si passa da non-A ad A. Quell'identità di A e non-A che la logica dell'astratto respingeva come la contraddizione, è invece la legge immanente del logo concreto.* Qui è Hegel, naturalmente, cioè la contraddizione viene integrata, non viene espunta. *La contraddizione anzi che la morte del pensiero, quale appariva nella logica dell'astratto, qui si palesa la vita del pensare. Se io non fossi a un tratto, come sono, A e non-A, io non sarei io; né potrei perciò mai pensare $A = A$. E io non soltanto sono A come identico a non-A ma so di essere; poiché qui, come s'è detto, essere è affermare;...* Io sono la mia affermazione, sono l'atto dell'affermare. ...*e io non sarei nulla se non intervenisse l'azione del mio pensiero a negare il mio essere naturale, per realizzarmi nella mia idealità.* Il mio pensiero che nega il mio essere naturale, lo fa essere quel pensiero, che di fatto è. *Che anzi il vero pensare come si vedrà ancor meglio avanti, non è quello che riguarda il pensato come tale, supposto nel suo essere come idealmente anteriore al pensiero che lo pensa, anzi questo, in cui l'essere coincide con l'atto stesso del pensare. E coincide assolutamente. L'esse non è soltanto concipi, ma lo stesso concipere.* Non è l'aver percepito, ma è l'atto del percepire. E qui sta tutta la grandezza di Gentile, e cioè l'aver inteso che io sono nell'atto in cui mi dico o dico semplicemente; io sono questo atto, più che essere nell'atto, e non posso essere nient'altro che questo. Questo è il concreto. È per questo che vi dicevo all'inizio che questa serie infinita di sillogismi formali di per sé, in effetti, non porta a niente, perché non significano niente se non se stessi. L'unica cosa che significa nel sillogismo sono io che penso il sillogismo: questa è l'unica realtà di cui ci sta parlando Gentile. *Questo niente che è l'essere (essere naturale, puro essere), il pensiero pensante lo nega con un giudizio che è un'azione: con quella sua attività essenzialmente teoretica che è eo ipso essenzialmente pratica.* Qui c'è anche l'aspetto pragmatico del pensiero di Gentile, perché l'unica cosa che c'è effettivamente è l'atto: è dall'atto che io posso muovere qualunque cosa, perché sono in atto, cioè, perché c'è l'atto di parola. *Lo nega immedesimandolo col secondo termine, che è l'Io come concetto: l'Io ideale, consapevole di sé, reale come coscienza o pensiero: trasformandolo da essere che è niente (non-essere) in essere che è tutto (tutto il pensabile, il pensiero nella sua infinità).* Il secondo termine, per sé preso, astratto dalla sintesi $Io = Io$, ha natura di logo astratto. *Ma il suo essere è lì, nella sintesi, in questo suo sorgere dal niente, in questo miracolo dell'autocreazione a cui ognuno di noi assiste eternamente dentro di sé: in questa unità di non-essere ed essere, che, assurda in ogni pensiero che si pensi come pensiero pensato, definito, sistemato, e insomma determinato a norma della logica dell'astratto, è la stessa legge intrinseca del pensiero che si pensi come pensiero pensante e creatore del concetto e di ogni sistema del pensiero.* Vedete come a questo punto si delinea bene la differenza che pone Gentile tra pensiero pensante e pensiero pensato. È il pensiero pensante che genera ogni cosa, ma per generare ha bisogno del pensiero pensato, perché se genera qualche cosa lo pensa, lo determina, e determinandolo costruisce un pensiero pensato. Il pensiero pensante non è che l'atto del pensare, l'atto del dire. *La formula, dunque, «Io = Io» equivale all'equazione dinamica tra l'essere che non è pensiero e il pensiero che non è essere: equazione dinamica in cui consiste l'atto autocreare del pensare.* Noi sappiamo che $Io=Io$ comporta che $Io=non-Io$, perché il secondo Io non è il primo, sennò sarebbe bastato il primo. *L'io cioè si genera alienandosi dal proprio essere naturale, che è il suo niente:...* L'Io, il primo Io, come essere naturale, come essere parmenideo, è niente, perché non è pensabile e in quanto tale è niente. ...*e generandosi, pone quel diverso, quell'oggetto, che egli pensa: materia identica alla sua forma originaria nel suo manifestarsi. manifestarsi.* Il non-Io, ciò che l'Io, sempre che pensi, trova innanzi a se stesso, non è altro che il pensiero in cui esso si realizza: cioè appunto la realtà che egli crea pensando. Da lì la creazione di quella cosa che chiamiamo realtà. Non è altro che il non-Io, ciò che si contrappone necessariamente all'Io, perché se non si contrapponesse non ci sarebbe nemmeno l'Io. Questa creazione del non-Io da parte dell'Io, potremmo dire tout court, la creazione della realtà. Paragrafo 6. *Divenire. Il divenire non è intelligibile come legge della realtà*

se non quando la realtà si sia immedesimata col pensiero. E non col pensiero come logo astratto, che si misurerà sempre col principio d'identità, ma col pensiero pensante, concreto e produttivo del logo astratto; ossia col pensiero che non fu mai sospettato da tutta la vecchia filosofia, la quale perciò s'attenne alla logica dello astratto. Non ha torto; in effetti, tutta la filosofia, potremmo dire tutto il pensiero, ha da sempre espunto il logo concreto. In qualche modo Hegel lo pone, ma non nell'atto, non arriva a porlo in atto, non arriva a dire che ciascuna cosa è sempre naturalmente quell'atto nel quale quella cosa si pensa, si dice, si fa. Paragrafo 7. Svolgimento. Il concetto di divenire, appunto perché proprio del logo concreto e non dell'astratto, ripugna al concetto che Hegel ne deduceva del divenuto o esistente. Adesso lui calca un po' la critica a Hegel perché chiaramente deve appoggiare la sua posizione. Esiste, c'è il mondo, e tutto ciò che noi vi distinguiamo dentro; ma ciò che si pensi come pensiero pensante, vita dello spirito, religione, arte, scienza, moralità, filosofia, tutto diviene. Anche ciò che astrattamente si colloca nel passato come «fatto spirituale», o processo esaurito e quindi concettualmente determinabile secondo la legge del logo astratto, in concreto non si pensa se non come attuale divenire del soggetto che lo pensi. Il concreto è sempre solo questo: accorgermi che sono Io che sto pensando questa cosa, qualunque cosa sia. Che è un altro modo per dire ciò che diceva già in passato, e cioè che qualunque cosa pensi, comunque sto pensando il pensiero: è questo che sto facendo. E però o è provvisoria o per ogni verso fallace l'opposizione che ogni soggetto fa a sé di altri soggetti come tali. Niente di spirituale esiste, come esiste, e giustamente si pensa che esista, il corpo, la natura, e ogni determinazione dell'oggetto in cui si termina l'attività pensante del soggetto. Non c'è verso: il fatto storico (letterario, politico, morale, scientifico, ecc.) è per noi un fatto storico in quanto, come si vedrà a suo luogo, non è fatto già compiuto, ma fatto che si rievoca e fa attualmente, risorto com'è, o più esattamente, sorto ora ex novo nella nostra presente vita spirituale, con quei caratteri determinati che esso ha attualmente. Per questo diceva prima che io non posso sapermi, perché nel momento in cui mi penso già sono un'altra cosa. Tutto che ha valore spirituale, non può conoscersi nella sua realtà se non in questa nostra vita, dove è quello che s'accende e si mantiene in virtù del nostro attuale pensare. E nulla è mai fatto, nulla già pronto, come tavola imbandita a cui uno si possa senz'altro sedere. Né al soggetto stesso, nella sua interna individualità, è dato condurre mai a compimento l'opera propria, sì che, attinta la mèta, egli possa dire davvero come il giusto e timorato Simeone: Nunc dimitte servum tuum, Domine (Adesso puoi lasciare andare il tuo servo). L'opera stessa ritenuta, comunque, perfetta, non resta lì, dotata di vita propria, indipendente dal pensiero. Si perpetua nella storia, mantenuta, sorretta, creata e ricreata in perpetuo dal lavoro incessante e infaticabile dello spirito. Niente c'è nel mondo dello spirito, che è quello del logo concreto: tutto diviene. E in questa immanenza del dialettismo, proprio del pensare attuale, è il segreto dello svolgimento del logo, sempre chiuso e rigidamente costituito come logo astratto, ed eternamente aperto, irrequieto e in via sempre di costituirsi come logo concreto. È chiaro che c'è un rinvio incessante tra logo concreto e logo astratto: il logo astratto non può stare senza il logo concreto, e viceversa. Giacché il non-Io è bensì logo astratto, essere identico a se stesso, concetto definito, sistema organico; ma il non-Io partecipa alla sintesi dell'Io = Io, da cui trae origine, e nella cui vita quindi concorre. Come dire che al tempo stesso è identico e differente, e deve essere queste due cose simultaneamente. Il concetto infatti dentro al processo dell'Io è bensì negazione del movimento di questo processo, e s'irrigidisce nella definizione dell'essenza. L'Io diviene in quanto si pone come non-Io; e il non-Io, in cui esso si pone per valere come non-Io, dev'essere un concetto. Ma quando s'è posto come non-Io, l'Io non s'è posto. Io pongo l'Io come non-Io, certo, e non posso non porlo che come concetto; ma, una volta che l'ho posto come concetto, questo non-Io non è l'Io, è un'altra cosa. Non è divenuto. Non esiste. Se esistesse, e fosse veramente posto in quel non-Io, egli non sarebbe più Io: si sarebbe fissato, e nella monomania sarebbe decaduto infatti al di sotto della libera attività spirituale. L'Io non esaurisce in effetti il suo processo, e pensa pensando all'infinito se stesso, e all'infinito perciò costruendo innanzi a sé il proprio oggetto. È l'autoctisi, di cui parla sempre. Paragrafo 8. Unità e molteplicità. Soltanto nell'unità ed eternità del pensiero pensante è dato intendere lo svolgimento non come catena di anelli

che solo meccanicamente si possano saldare insieme, ma come l'autogenesi del pensiero, solo reale pensabile, nel suo immanente divenire. Questi anelli non sono lì beati, saldati insieme; no, ciascun anello produce il successivo, lo crea. Capitolo VI, L'autosintesi, Paragrafo 1. Proprietà del dialettismo La legge fondamentale del logo concreto, a differenza di quella del logo astratto, non è una norma idealmente distinta dal pensiero che governa, ma lo stesso atto del pensiero concreto nella sua trascendentale idealità. Dovrebbe essere chiaro a questo punto: la legge fondamentale del pensiero pensante è che questo pensiero pensante è l'atto che ponendosi si autogenera. Si autogenera in quanto genera il non-Io, che a sua volta genera l'Io. Così funziona secondo Gentile. Il pensiero del logo astratto, in fondo, è tutto così: si giustifica circolarmente, in conformità della natura propria della sua legge: ma questa giustificazione importa che esso sia innanzi al pensiero che lo pensa come un tutto predeterminato,... È il modo in cui ci si pone di fronte al sillogismo, ben fatto, ben compiuto, ecc. ...analogamente a qualunque fatto dell'esperienza,... Come se diventasse un fatto. Esattamente come è accaduto ad Anselmo d'Aosta. Ricordate la prova dell'esistenza di Dio? Anselmo d'Aosta dimostra l'esistenza di Dio, ma non si accorge che questa dimostrazione, cioè questa sequenza di sillogismi è una sequenza di sillogismi, che non possono dimostrare nient'altro che se stessi. Invece, la correttezza della dimostrazione fa sì che il pensiero la pensi come un fatto, un fatto di natura. Non è soltanto che il sillogismo abbia concluso in modo vero, ma se ha concluso in modo vero, allora Dio esiste davvero. ...che, come tale, non ha mai un perché con cui astringa la mente all'assenso; ma s'impone con la forza appunto del fatto, che è quello che è. Cioè, il sillogismo come un fatto, come se rappresentasse un fatto, perché è compiuto, perché è chiuso in se stesso. Perché due e due fan quattro? Perché fan quattro. Le verità di ragione, concepita la ragione in funzione del logo astratto, sono verità di fatto. Le cose che io concludo con i miei sillogismi diventano fatti, cose. Cioè, non sono propriamente verità. Sono fatti del pensiero spogliati del valore, che può loro conferire soltanto quel rapporto alla norma, da cui nella loro astrattezza sembrano capaci di prescindere, e che invece, dato il nesso da noi studiato tra logo astratto e concreto, è ad essi immanente. Questa verità, che il sillogismo va cercando, sì, è immanente, ma nel fatto che sto pensando il sillogismo, non nella conclusione del sillogismo, nel teorema. Ma l'immanenza della legge al pensiero astratto non è giustificabile nel platonismo e nella logica aristotelica che ne deriva, poiché in quella intuizione del mondo è sfuggita affatto la presenza del logo concreto in ogni pensiero. La filosofia non è mai riuscita a pensare il logo concreto, ha sempre e soltanto pensato il logo astratto. Ed è invece conseguenza necessaria della dipendenza del logo astratto dal concreto e della proprietà della legge fondamentale di questo: che non è più norma opposta al fatto per la semplice ragione che qui non è più da parlare di fatto bensì dell'atto del pensiero. È qui lo spostamento fondamentale che fa Gentile: spostamento dal fatto all'atto, dall'idea che il fatto sia costituito dal sillogismo, come fatto compiuto, all'atto. Il sillogismo è un atto di pensiero, nient'altro che questo. Qui non è più il concetto (giudizio o sillogismo) prodotto del pensiero, o verità in cui il pensiero si affisi; ma è lo stesso pensiero artefice in atto del suo concetto. E qui la legge del pensiero è lo stesso atto del pensiero: Io = non-Io. Paragrafo 2. L'atto norma sui. Primieramente giova avvertire che l'atto non è fatto:... Possiamo qui intendere "fatto" in tutti e due i sensi, cioè sia come il participio passato di fare, sia come sostantivo: non è fatto, nel senso di compiuto, ma al tempo stesso non è nemmeno la cosa in quanto fatto. ...uno di quei fatti, di cui lo spirito sente il bisogno di indagare il significato. Tutti i fatti presuppongono questo atto, che è l'Io, senza il quale non si costituiscono come oggetti del pensiero e d'indagine. Se l'atto stesso costitutivo dell'Io viene abbassato a fatto, ciò è possibile pel noto sdoppiamento di Io trascendentale e Io empirico il primo dei quali, producendo il secondo, questo, opposto quindi a sé come il prodotto si oppone al suo principio, considera come fatto: ma come fatto che ha la sua condizione efficiente in esso, che rimane, e rimarrà sempre, atto. La distinzione che è stata fatta tra Io trascendentale e Io empirico ha mantenute separate le due cose. L'Io empirico e l'Io trascendentale a questo punto sono lo stesso, non c'è possibilità di distinguerli perché sono entrambi nell'atto. Ma l'atto, nella sua assoluta unità, non si può trascendere. Io posso passare da un pensiero all'altro; non posso uscire

da me. E da me stesso posso pur pensare di uscire come che sia se per questo me intendo un contenuto del mio pensiero od oggetto dell'esperienza:... Dove mi pongo come oggetto astratto. ...laddove l'ipotesi diviene assurda se per me penso alla condizione veramente ultima e incondizionata d'ogni mio pensiero ed esperienza. Se mi penso astrattamente come una cosa allora posso immaginare di potere uscire, ma immaginando questo mi trovo già a pensare, sono di nuovo nel pensiero, sono di nuovo quel me che pensa e dal quale volevo uscire. Come dire: per pensare di potere uscire dall'Io devo necessariamente porre l'Io. *Né c'è uomo infatti che pensi, il quale non pensi con tutta l'anima: tutto nel suo pensiero. Age quod agis* (Fai quello che fai al meglio, agisci ciò che fai o, più propriamente ancora, sii ciò che fai) *Sicché il singolo pensiero del logo astratto nella sua connessione intrinseca col logo concreto non è più un pensiero particolare, e però trascendibile, ma il pensiero, l'atto del pensiero assoluto ed infinito: tutto il pensiero pensabile, e quindi l'unico pensiero possibile.* Come dire che l'atto di parola non è a questo punto pensabile come un atto a fianco di tutti gli altri atti di parola, ma l'atto di parola è il tutto, è il concreto, è ciò in cui accade il linguaggio, è l'accadere del linguaggio: l'atto di parola è l'incessante apparire del linguaggio. Ma sappiamo che perché ci sia atto di parola occorre che il linguaggio sia tutto, non può essercene solo una parte. *Non quello che si sta pensando, e che potrebbe non pensarsi; ma quello che si pensa e non si può non pensare. Il pensiero che è vero non perché conforme a una legge, ma perché è la stessa verità, la stessa legge del vero.* Il fatto che sto pensando non posso negarlo in nessun modo. Provate a pensare di negare che state pensando. Come lo fate? Pensando. Quindi, state affermando ciò che è stato negato. Ma potrebbe dire qualcuno: non era stato detto che il principio di non contraddizione non ci interessava più? Quindi, potrebbe valere anche questo: penso contraddicendomi. È esattamente quello che accade. Ma questo lo diceva già Hegel: pensando io sto già pensando il non-Io; è pensando il non-Io che posso pensare l'Io. Vedete, quindi, la contraddizione. Per questo Gentile diceva nelle pagine precedenti: la contraddizione è la vita del linguaggio, questa distanza che instaura per cui Io=non-Io. Questo non-Io che si oppone all'Io, che lo contraddice, è la condizione dell'Io, il quale ha bisogno del non-Io per essere. Paragrafo 3. *Sintesi e autosintesi. Il solo pensiero che sia vero assolutamente è quello che non risponde a una norma di verità, ma è la norma della verità.* È in fondo il problema del sillogismo, il quale si adegua a una legge, a delle regole, ma queste da dove arrivano, chi le dimostrerà? Come diceva Wittgenstein: chi dimostrerà la dimostrazione? A partire da che cosa? Da un'altra dimostrazione? *Non è vero il pensiero che sia conforme ad $A = A$, ma quello che è $Io = non-Io$.* $A=A$ è soltanto il prodotto di un sillogismo, è un'identità, un pensiero astratto che necessita di un Io che lo pensi, di un atto che lo produca, e l'atto che lo produce è appunto Io=non-Io. Io=non-Io è l'atto. *Ogni pensiero che abbia il suggello logico di $A = A$, può averlo solo in quanto, nella vita di cui egli vive pur come $A = A$, esso è $Io = non-Io$.* ... Ma tra la sintesi dei termini di un concetto ($A = A$) e la sintesi dei termini in cui si spiega e si concentra l'atto del logo concreto ($Io = non-Io$) c'è una radicale differenza, poiché l'una è essenzialmente il pensiero come fatto, l'altra il pensiero come atto. Questa è la differenza fondamentale tra il pensiero pensato e il pensiero pensante: il pensiero pensato, o astratto, si pone come il fatto. Infatti, dicevamo che il sillogismo, una volta che ha raggiunto la sua conclusione, diventa il fatto – è così! – chiuso in sé, circolarmente. Paragrafo 4. *Il dialettismo dell'auto sintesi. ...la sintesi di essere e non-essere, nella logica hegeliana, è sintesi a priori, ma non è autosintesi: perché così l'essere, come il non-essere e lo stesso divenire sono concetti, non intelligibili perciò se non per la logica dell'astratto, dove c'è bensì la sintesi: anzi, lo abbiamo veduto, tutto è sintesi; ma è sintesi contemplata, statica, esistente, al cui nascere non si assiste perché non vi si partecipa.* Questa è l'unica critica che effettivamente Gentile può muovere a Hegel, che non arriva a porre la sintesi come l'atto, ma, come dice Gentile, la pone come qualcosa di contemplabile. Per Gentile l'atto non è mai contemplabile, perché anche il contemplare è già un altro atto, per cui quell'atto non lo contemplo più. *È l'atto il Primo. E questo atto è Io, autocoscienza. Ma Io, che ha questa coscienza di sé, in quanto distingue sé da sé: analizzando e sintetizzando in uno il proprio essere, che è il suo proprio essere e l'opposto di questo suo proprio essere.*

20 gennaio 2021

Siamo al Capitolo VI, *L'autosintesi*, Paragrafo 5. *L'auto-noema*. *Se la sintesi del logo astratto si fonda e risolve nell'autosintesi del concreto, ogni ritmo di pensiero, che, come si vede nella logica dell'astratto, lega nel giudizio il soggetto e il predicato (il nome e il verbo), trae origine e valore dal ritmo autosintetico del logo concreto. Nel cui dialettismo il noema, o atto dell'intelligenza che, unendo soggetto e predicato, intende il soggetto, si converte in auto-noema.* Questo noema, che è l'atto intellettuale, è αὐτός, cioè, si produce da sé. *L'autosintesi non è infatti soltanto produzione di un'autogenita realtà. Quella realtà che in essa si genera è sapere, conoscere, intendere: e realtà è in quanto sapere, conoscere, intendere.* Quindi, la realtà è un sapere, è un conoscere; se non è questo, non è niente. *L'io è questa realtà affatto sui generis, e singolare: la quale, a differenza di ogni altra realtà che si opponga all'idealità del conoscere, è appunto questa stessa idealità alla sorgente. Né perciò realtà troppo povera, tenue e sottile come può indurre a pensare l'abito del contrapporre la realtà all'idea.* Come se la realtà fosse una cosa concreta, massiccia, e l'idea invece una cosa evanescente. Per Gentile è esattamente il contrario. *Che anzi ogni realtà, massiccia che sia, ha in questa la sua base, e si ritaglia, per dir così, da quella medesima stoffa. La più salda realtà, l'Ens realissimum, per dirla cogli Scolastici, è questa realtà dell'io, che non è altro che idea. Non idea come ideato, ma come ideare: conoscere, puro conoscere. ... Io sono io in quanto ho coscienza di me, distinto da me, e quindi non me:...* Dicendo io sono io mi distinguo. *...in quanto mi so sapendo qualche cosa.* Questo è molto importante: mi so sapendo qualche cosa. Ogni volta che so qualche cosa, so di me. È la stessa cosa che diceva, anche se in altri termini: qualunque cosa io pensi, sto sempre pensando il mio pensiero. *Sapere qualche cosa, d'altra parte, è giudicare. Ma questo giudicare è quel giudizio in cui io so me stesso, e perciò sono io: quell'io che non sarei se non sapessi.* È questo che fa degli umani degli umani: sanno di essere se stessi. *Dunque, il giudizio può essere noema soltanto essendo alla base auto-noema.* Potremmo dire con Hegel: autocoscienza. *Intender le cose è intender se stesso, perché il noema bene fondato è auto-noema;...* Il noema è l'atto intellettuale, l'atto di intendere. *...ma intender se stesso è pure intender le cose, perché un auto-noema che non sia noema è vuoto ed assurdo. La distinzione infatti è intima alla medesimezza dell'io; né questo può realizzarsi come pura autocoscienza che non si differenzi in se stessa, e si ponga innanzi a sé come altro da sé. L'io, è stato detto, è interna specificità: ma l'immagine che torna dallo specchio non è quella che va allo specchio da chi vi si rimira. Questa alterità, che è la radice dello sdoppiamento dell'io in io e non-io, e cioè dell'organizzarsi di un mondo di cose di fronte all'attività autocosciente, è pur la radice da cui germoglia perciò in un medesimo slancio di vita l'atto noetico e l'atto auto-noetico come un atto solo. E la personalità quindi si forma nel simultaneo concentrarsi e riaffermarsi sempre più consapevole del soggetto che vi pulsa dentro e nell'estendersi e stringersi in sempre più vasta e salda struttura la cognizione del mondo.* Qui ci ha detto in poche parole come funziona il linguaggio, l'autocoscienza del linguaggio. E cioè: nel momento in cui c'è l'io c'è necessariamente anche il non-io. Questa immagine che, dice Gentile, va allo specchio non è la stessa che ritorna, sono due cose diverse. Questo non-io, che è quello che fa sì che l'io sia io, lo rende anche differente. Ed è qui che sorge il linguaggio, cioè l'autocoscienza, l'autoprodursi del linguaggio: ponendomi io nell'atto pongo anche il non-io, cioè, produco qualche cosa che, potremmo dire, "prima" non c'era, ma non può non esserci ovviamente, perché se non c'è il non-io non c'è nemmeno l'io.

Intervento: Sembra la fase dello specchio di Lacan.

Lì è un po' diverso, perché per Lacan il bambino si vede nello specchio ma c'è la mamma. Nella fase dello specchio vede la mamma allo specchio, vede che c'è anche lui, e allora dice "questo sono io". Come faccia a fare una cosa del genere non è chiaro. Per Lacan è il modo con cui ciascuno riconosce se stesso, e la fase dello specchio per lui è fondamentale perché è il momento in cui una persona si accorge di essere una persona, solo attraverso l'altro (la mamma).

Intervento: Questo altro esiste prima che si riconosca?

Questa è una domanda interessante, perché per Gentile no. L'altro esiste nel momento in cui io mi riconosco, e allora, essendo io, posso concepire anche l'altro, perché sono già passato attraverso il non-Io, per cui posso conoscere che qualcuno è altro da me, sennò non c'è alterità. È come per un leone, che vede passare una gazzella: quella non è un altro animale, non c'è una differenziazione, se la mangia e bell'è fatto. Come dice giustamente, se io non posso riconoscermi come io attraverso il non-io, allora non c'è niente, perché non ci sarebbe linguaggio, non ci sarebbe pensiero.

Intervento: Il non-Io sarebbe la mamma, quindi.

Sì, ma lo diventa dopo che l'Io si è posto come non-Io; solo allora diventa l'altro; ma occorre questa prima alterità tra Io e non-Io. Paragrafo 7. *Forme dell'auto-noema. L'auto-noema infatti è, come il giudizio, essenzialmente assertorio; e l'assertorietà del giudizio, chi ben rifletta, è logicamente inintelligibile, cioè arbitraria e dommaticamente posta, se non si risolve nell'assertorietà dell'auto-noema.* Sta dicendo soltanto che se ci fosse soltanto il noema, cioè l'atto di intendimento, sarebbe l'immediato, senza mediazione, cioè, senza spostamento – la mediazione è uno spostamento, un rinvio – e, quindi, non sarebbe intelligibile, sarebbe nuovamente l'essere di Parmenide: l'immediato, alla lettera, non mediato. *Si comincia dall'affermazione che non si contenta di porsi immediatamente... Non si contenta ovviamente perché se si ponesse immediatamente, non essendo mediato, non rinviando, non sarebbe niente. ...ma si contrappone alla negazione per riaffermarsi contro di essa in forza del principio del terzo escluso, e chiudersi ermeticamente dentro sé con risoluta energia autoconservativa e ripulsiva del suo contrario.* Come nel sillogismo. *Così è, così dev'essere, perché non può essere che così non sia. Tale la verità noematica astratta. E il pensiero se ne contenta solo che prescinda da sé, dalla sua libertà soggettiva, e si immerga nell'oggetto che par tutto.* È quello che diceva la volta scorsa: la verità del sillogismo diventa il vero, mentre il sillogismo non ha questa funzione di dire la verità. Il sillogismo mostra soltanto l'esattezza o, come dicono i logici, la validità ma non la correttezza dell'implicazione. Formalmente è valida, certo, ma non ha nessun aggancio con nient'altro all'infuori di sé. È la prerogativa di ogni sillogismo di essere vero in sé. *Ma l'insufficienza di una tal verità è manifesta appena risorga la coscienza della soggettività e il dommatismo di questa posizione di pensiero rompa contro l'esigenza della certezza. Allora sorge la domanda: perché così? E la domanda, finché l'oggetto rimanga lì, tutto solo, muto, misterioso, non può ottenere risposta.* Le cose non rispondono; io rispondo. *La risposta non può darla al soggetto altri che il soggetto stesso, non scorrendo egli stesso per la periferia (come direbbe Bruno), ma insistendo nel centro che è lui stesso. Nella cui vita infatti è la risposta. Perché così? La domanda non può avere se non un significato, una volta escluso quel discorso periferico, in cui s'avvolge l'apodissi aristotelica: via senza uscita, perché circolare e ritornante perciò sempre al punto di partenza. È il sillogismo formale, chiuso in sé. Il perché che si domanda vuol dire: perché io che potrei non affermare questo giudizio, debbo tra affermarlo e negarlo appigliarmi di necessità alla prima alternativa? Cioè: devo affermarlo per forza. Cosa mi costringe ad affermare qualcosa? Non potrei appigliarmi alla seconda? Non potrei respingere l'alternativa e rifiutare lo stesso problema? Perché il problema? Chi me l'impone? E se io penso (se non pensassi, d'altra parte, la questione cadrebbe interamente), poiché pensare è atto di libertà, c'è qualche cosa o qualcuno che possa mai nulla imporre al mio pensiero? Quale nesso necessario lega me a questo problema e a questa soluzione? Quale il rapporto, insomma, tra me e la sintesi del logo astratto? Pensare un problema e pensare una soluzione è un pensiero astratto, ovviamente. A questa domanda la risposta è già data appena sia espressa in termini come questi e si consenta che un nesso, e necessario, c'è tra il soggetto e la sintesi oggettiva in cui esso si specchia.* Come dire: qual è la risposta a questa domanda? Sono io, il mio pensiero. *Lo scettico non consentirà; e per lui quindi non ci sarà verità. Ma, esclusa la disperata soluzione negativa dello scettico – assurda finché lo scettico non rinunzi a pensare il suo stesso scetticismo – Questo è fine; cioè, lo scettico può continuare a pensare e a dire le cose che dice finché non comincia a pensare a se stesso. ...non rimane che il passaggio dall'oggetto astratto al soggetto nel*

*cui rapporto è la sua concretezza. Cioè, accorgermi che sono che sto pensando questa cosa, che sto ponendo questo problema, che sto pensando questa soluzione. E allora il perché si manifesterà come una conseguenza dell'attività autotetica dell'Io, che nel suo altro non trova se non quello che egli stesso pone come sua propria essenza e vita. Dicevamo già tempo fa: che cosa trovo nelle cose? Me, trovo sempre me, alla fine trovo sempre me che le penso, che le dico, che le considero. Non dunque la cosa in sé, e questo già Kant l'aveva capito, però Kant l'aveva lasciata lì. Poi Hegel porrà delle obiezioni potenti a Kant, ma più ancora Gentile: alla fine non trovo la cosa in sé, trovo me che penso la cosa in sé. ...così, perché così dev'essere affinché io sia io, affinché io possa, essendo io, pensare e risolvere in questo problema quel problema che risolvo sempre che ne risolvo uno: riuscire a pensare, a vivere la vita che è mia e della quale io non posso a niun patto fare a meno. È così che deve essere affinché io possa pensare quel problema; se non fosse così, non starei parlando. È così che deve essere segue alla considerazione che sono parlante e che non posso uscire dal linguaggio, direbbe Gentile, dal pensiero. Perché deve essere così? Perché sto parlando, ecco perché. Se non parlassi, come dicevo già prima, non si porrebbe né questa né nessun'altra questione. Questo è fondamentale in Gentile, ma direi nel pensiero, e cioè tenere sempre conto che ciò di cui sto parlando sono sempre io; ciò che cerco sono sempre io. Questa è la questione più importante dell'attualismo in Gentile: sono io in quanto non-io, è proprio perché c'è il non-io che possono esserci anche le altre cose, compresa la mamma che guarda il bambino allo specchio. Paragrafo 8. *Unità di noema e auto-noema. Tutta la deduzione precedente mira non tanto ad esporre le forme auto-noetiche del pensiero, quanto piuttosto a chiarire nell'intrinseco l'unità del noema e dell'auto-noema, e a dimostrare in atto l'identità risolutiva della logica dell'astratto e del concreto.* Perché la logica dell'astratto e del concreto non è che si risolvono o si integrano da qualche parte – che è poi la critica che Gentile fa a Hegel, in parte non a torto – ma si integrano nell'atto: è l'atto che fa sì che ci siano entrambi simultaneamente, non ci sono se non nell'atto. *Poiché è evidente che non c'è, a volta a volta, un giudizio e un auto-noema: ma sempre, in eterno, il giudizio come auto-noema. A Kant era impossibile attingere questo concetto dell'unità del noema e dell'auto-noema, dell'esperienza e dell'Io, e in generale della materia e della forma, e sollevarsi quindi all'assoluto formalismo, a cui mirò poi sempre l'idealismo che da lui prese l'abbrivo. Era impossibile, perché lo stesso Io trascendentale egli si raffigurò staticamente, come un che d'immediato, quasi elemento coesistente con la materia nell'organismo dell'esperienza. Immediato, fondamentale, il dato; immediato l'Io.* Questo per Kant. *Come se l'Io fosse lì nel pensiero che si analizza perché si è costruito, analisi perché sintesi;...* Un Io che è stato pensato. La differenza sostanziale è che l'Io di cui sta parlando Gentile è l'Io pensante e non l'Io pensato, anche se, come sappiamo perfettamente, non c'è l'uno senza l'altro. ... e non fosse l'attività sintetica generatrice della sintesi. *La forma immediata ha di contro la materia, perché di forma ha solo il nome; ed è essa stessa, realmente, materia di pensiero. La forma come mediazione di sé o autosintesi è generatrice di se stessa come materia;...* Anche la forma è ovviamente un'autoproduzione. La forma di ciò che dico, per esempio, è una forma che non preesiste il mio dire, ma si costruisce dicendo. ...e però smaterializzatrice eterna d'ogni sua materia, in cui può ritrovare, e ritrova, se medesima. Questa forma, producendosi, diventa materia, perché la forma senza materia non c'è; ma nel momento in cui si pone si smaterializza immediatamente perché questa forma rinvia già a un'altra, e quindi questa materialità della forma già si dissolve nel momento stesso in cui la pone. *Poiché ognuno vede quasi cogli occhi del capo come il contenuto spirituale si materializzi prendendo forma fisica di carta scritta, tela dipinta, marmo scolpito e come dalla carta stessa, dalla tela e dal marmo lo spirito muova, spiritualizzando il mezzo materiale, e ritrovandovi il suo mondo lieve e trasparente, cioè se stesso. Sempre il suo non-*Io* specchio dell'*Io* che egli è.* Anche ciò che è stampato sulla carta, essendo ovviamente una produzione dell'atto, è lì perché io lo sto leggendo. È questa la questione fondamentale in Gentile: questo testo che sto leggendo sono io che lo sto leggendo. Paragrafo 9. *L'autosillogismo. Nella pura forma auto-noetica del pensiero non si può dire tuttavia che ogni residuo di dommatismo, e quindi di arbitrarietà logica,**

sia scomparso finché non sia stata messa in piena luce la base della autoconservazione in cui si manifesta l'energia logica dello stesso auto-noema come affermazione che repelle disgiuntivamente la propria negazione, ... L'auto-noema afferma ma anche nega, ovviamente, come l'autocoscienza ... e repelle la particolarità che negherebbe la sua essenziale universalità, come repelle la problematicità che ne annullerebbe la non meno essenziale necessità. Perché questa autoconservazione-ripulsione? Questa duplice forza suppone un principio che la genera e l'autorizza: suppone la maggiore d'un sillogismo, che è l'unità delle esclusioni reciproche dell'affermazione e della negazione, come vedemmo nella teoria del sillogismo una proposizione disgiuntiva fondare sì per la qualità e sì per la quantità e la modalità ogni verità del logo astratto nella sua mediazione interna. $A \text{ è } B$ perché A non è non- B ; ed A o è A o è non- B . Proposizione che il logo astratto assume immediatamente in quanto s'appropria, con quella immediatezza che è propria d'ogni rapporto noematico, la sintesi $A = B$. Ma anche lì, il sillogismo, nella sua circolarità, è chiuso in se stesso: dalla premessa maggiore alla conclusione, verità tutta d'un pezzo, che al pensiero s'impone con l'aut-aut del prendere o lasciare. È quella, e non si sa perché non possa essere altra. E anche in questa più remota scaturigine della logicità la base della sintesi noematica sta nell'autosintesi, la quale non è soltanto attività auto-noetica, bensì anche autosillogistica. Anche il sillogismo è qualcosa che si produce: io sono il sillogismo mentre sto sillogizzando. Ed invero, per renderci ragione della premessa, base del sillogismo, A o è B o non è B , bisogna dire perché non si possa pensare altrimenti. Perché non possiamo pensare se non attraverso questi sillogismi formali? Quale demone ci costringe a fare questo? E chi pensa quella sintesi sdoppiantesi disgiuntivamente in due sintesi opposte contraddittorie, è il pensiero come logo concreto: è l'io, che dice: "Io sono non-io": un giudizio, in cui il soggetto del verbo è lo stesso soggetto del pensiero, per modo che l'attività sua è attività pensante che, in questo caso, a differenza di tutti gli altri, è eo ipso attività realizzante, creatrice. Lui si pone la domanda: perché dobbiamo pensare a questa maniera? Dice, è il pensiero, è l'io che dice "Io sono io", molto semplicemente. Però, dice, io sono non-io, perché dicendo "Io sono io" pone già "Io sono non-io". Perché non posso altrimenti? Perché sono costretto a pensare così e soltanto il non-io garantisce di essere io, sennò non ci sarebbe nessuna garanzia e io svanirei nel nulla, cioè il linguaggio non funzionerebbe. Ecco il motivo per cui devo pensare così: perché il linguaggio è fatto così, cioè pensa in questo modo, costruisce in questo modo. Per dire che io sono io occorre che io sia uguale al non-io, che ci sia un non-io che si oppone ma che al tempo stesso, negando l'io, lo conferma, lo afferma e lo stabilisce. Nel mondo del pensiero, come il logo astratto lo costruisce, l'uomo non vive. L'essere di cui vi si parla ($A \text{ è } B$), è un essere logico, in cui si realizzano i termini mediante il rapporto essenziale onde sono nella realtà del pensiero congiunti. Quando invece l'io dice: Io sono non-io, o semplicemente io sono, il suo essere è realizzazione di sé. Quando dico che $A=B$ non sto realizzando me, sto ponendo un astratto; quando dico che io sono io o io sono, allora è il pensiero stesso che si crea, si dice e dicendosi si crea. Egli non è presupposto del pensiero in cui si specchia sdoppiandosi e ripiegandosi sopra di sé: ma nel pensiero è il processo appunto della sua realtà: poiché l'io è io, quello che è, in tutta la sua realtà, in quanto è coscienza di sé: ... Questa è la differenza fondamentale tra l'affermare $A=B$ e il dire "io sono io". Questo perché, dicendo "io sono io", è l'atto stesso del mio dire, del mio pensare, che è questa proposizione. Certo, anche dicendo che $A=B$ sono sempre io, ma sono io che dico quell'altra cosa; mentre, se dico "io sono io" sono io che dico la stessa cosa. L'auto-noema è disgiuntivo in quanto afferma l'identità del diverso escludendo l'identità dell'identico: che è l'affermazione opposta del giudizio disgiuntivo, dove il principio d'identità esclude invece la differenza. L'io dirà: "Io o sono io o sono non-io", trovandosi nella curiosa alternativa di affermarsi negandosi (come non-io) o di negarsi affermandosi (come io). Se l'io è io si afferma: ma non è più io per questa sua vuota identità, che è la negazione dell'essenza processuale dell'io, la quale importa un differenziamento. Viceversa, se è non-io, esso si nega; ma appunto negandosi riesce ad attuare la sua essenza. Proprio perché sto dicendo "non sono io" che posso dire "sono io". Qui dunque l'affermazione pura e semplice, o affermazione dell'identico, è negazione: e la vera affermazione efficace e positiva si opera attraverso la negazione. L'affermazione pertanto, che la

disgiunzione garantisce nell'autonoema per qualità, quantità e modalità, è affermazione che è negazione; non è tesi, ma autotesi, e quindi divenire, dialettismo. E l'autotesi del pensiero è conseguenza anche qui di una necessità; ma di una necessità che non è più solamente logica; ma logica in quanto metafisica. Perché l'autotesi del divenire spirituale deriva da una impossibilità che non è una semplice impossibilità logica. C'è qualcosa di più qui. L'Io tra essere Io e essere non-Io, deve optare per la seconda alternativa, non già pel principio di contraddizione e del terzo escluso (che sarebbe un abbassare il logo concreto a logo astratto; e smarrito questo solo filo d'Arianna che rimane al pensiero, smarrirsi nel labirinto di una infinita astrattezza); il quale principio ad ogni modo verrebbe flagrantemente violato nella formula dell'Io che è non-Io; ma perché nell'atto stesso che l'Io si propone la domanda dell'alternativa da scegliere, egli ha già risposto, e la sua alternativa è presa. La domanda era tra l'essere non-Io e l'essere Io. Dice che di fatto ha già risposto a questa alternativa. Infatti proporsi una domanda è comunque pensare, e pensare è essere Io come non-Io. Ecco perché ha già risposto. La unità in questo caso di essere e pensare fa sì che il problema del pensiero possa essere risolto, com'è risolto infatti e non può non esser risolto, dallo stesso essere del pensiero concreto. La domanda "sono Io o sono non-Io?" è una domanda che è già risolta nel momento in cui la pongo, perché sto pensando. Paragrafo 10. *Ciclicità dell'autosintesi. In ogni momento del suo esistere come un Io determinato il pensiero concreto si trova ad essere pensiero di sé come una sintesi circoscritta in un immobile circolo; ma nell'atto stesso che egli ripercorre la circonferenza con la sua inquieta attività per possedere la sintesi nella sua logica dell'identità, e saldare quindi la curva al suo punto di partenza, ecco che il circolo insensibilmente si apre e l'Io intende a costruire un nuovo circolo in una infinita spirale, in cui instancabilmente sormonta sempre sopra se stesso, scontento sempre di sé quale si ritrova nel non-Io, premuto dall'infinità del principio da cui questo non-Io scaturisce.* Qual è il principio da cui questo non-Io scaturisce? Potremmo dire che è il principio del dire, del linguaggio. Se dico Io, per poterlo dire, dico anche necessariamente non-Io. Ecco da dove scaturisce, ecco da dove sorge il linguaggio come la realtà, e da qui tutta la realtà a seguire, naturalmente. È necessario che ci sia questa disgiunzione, questa separazione, questa distanza. Paragrafo 12. *La ragione. Il motivo segreto e profondo di questo bisogno che trae irresistibilmente l'uomo incontro all'altro uomo, e alle cose, e all'universo, è infatti nella natura stessa del suo pensiero. Senza volerlo qui sta parlando della volontà di potenza. Il quale, come logo concreto, è, lo abbiamo visto, uno ed universale, ancorché possa apparire, sotto la specie dell'astratto in cui pur si presenta, racchiuso in un'individualità particolare perché determinata. Il pensante pensa come pensiero infinito; e dove perciò gli sorga incontro un limite, che sia cosa o persona, egli ha bisogno di superarlo. Anzi del limite non può fare a meno, poiché nel limite è la sua determinazione; ma la sua negatività non può arrestarsi a nessun limite, e non affermare e dimostrare la propria infinità di fronte allo stesso limite nella cui posizione ha cercato la propria attualità. Perciò non solo ha bisogno del consenso degli altri pensanti, ma ha pur bisogno primieramente del loro dissenso, della loro opposizione e refrattarietà al suo pensiero. Ha bisogno del nemico. Perciò l'uomo si rivolge da prima alle cose; e poiché ha vinto la loro sorda e muta durezza e le ha assimilate a se stesso, passa agli uomini e non rifugge dal contrasto delle contraddizioni, che è pur conflitto di volontà e guerra minacciosa di morte all'uomo che va in cerca della sua vita. Gli va incontro, perché il limite è il suo non-Io, e quindi il suo Io. Egli è lì. Che s'imbatta o no, empiricamente, in un altro uomo, che si riversi nella vita politica delle folle e delle assemblee, o che viva a sé secondo l'ammonimento vile del savio epicureo,...* Cioè: pensa agli affari tuoi, a stare bene, e basta. ...che monta? Egli non si appagherà mai di quella morta atarassia... Assenza di emozioni, di sensazioni, ecc. ...che il savio gli promette; perché l'Io non è Io se non essendo non-Io: nel limite, nell'opposizione è la sua vita. Io sono io se qualcosa mi si oppone; a partire dal non-Io, ovviamente. Ora qui si pone una questione interessante perché se ci fosse la possibilità di intendere il funzionamento del linguaggio, e cioè la necessità perché io possa affermarmi come io è necessario che ci sia il non-Io; sapendo questo, permane la necessità di una rappresentazione di questo non-Io, di questa realtà all'infuori del mio discorso oppure no? Questa è una bella domanda. Verrebbe da dire no, si perde

la necessità, cioè si perde la necessità del nemico; si perde la necessità del nemico come condizione per potere esistere in quanto Io. Perché se so come funziona allora so che questo Io necessita di un'opposizione, il non-Io, che è tutto ciò che immagino mi circonda.

Intervento: ...

Perché io possa determinarmi devo mettermi un limite, sennò non riesco mai a determinarmi, non posso mai dire Io; e questo limite è posto genericamente in altri, nelle cose, nelle persone, che costituiscono un limite, del quale ho bisogno perché queste cose, queste persone, diventano il non-Io che mi garantisce in quanto Io. La domanda che sto ponendo è se questi limiti è necessario che siano cose o persone perché io possa determinarmi come Io. Direi di no, orientativamente, se so come funziona; se non lo so, allora è assolutamente necessario, è tassativo che esista il nemico.

Intervento: Lì trovo la mia forza...

Se invece la trovo nel rinvio, nel rinviare dell'Io al non-Io, allora inizio veramente a praticare il linguaggio, non più subendolo ma mettendolo in atto, sollecitandolo, potremmo quasi dire, fomentandolo, per vedere fino a quale punto può arrivare.

Intervento: Si passa dalla necessità del nemico alla necessità dell'altro...

Sì, certo, la necessità di ciò che si oppone all'Io per potere essere Io, ma questa opposizione potrebbe assumere un carattere formale.

Intervento:

Che è proprio quella cosa che Gentile invita a fare in ogni pagina, perché, sempre utilizzando Gentile, quella cosa o quella persona che dovrebbe costituire il limite per cui io sono io, anche quella cosa o quella persona sono sempre io, non è altro. A questo punto si potrebbe pensare che non c'è la necessità che sia un qualcun altro a costituire il limite, che il limite so già che c'è necessariamente nel linguaggio perché il linguaggio possa funzionare.

Intervento: Come dire che parola non dice la cosa ma "è" la cosa...

Sì. Più propriamente la parola sono io che dico quella parola, e dicendo quella parola sono quella parola, quella cosa. *La ragione, a cui gli uomini si appellano nelle discussioni onde si sforzano di far prevalere la verità, che è la loro verità, e di conciliare quindi i contrasti instaurando l'ideale della giustizia (un ideale tolto anch'esso da un mondo concepito secondo la logica dell'astratto), è questo principio unico e unificatore della molteplicità in cui pur esso si riversa, che è il pensiero nella sua concretezza.* La verità è lì che si trova, nella concretezza, non si trova mai nell'astratto, cioè nel sillogismo formale. Questo perché ogni sillogismo formale è chiuso in se stesso, e se cerco una garanzia nel sillogismo trovo un altro sillogismo. *La sua unità, premendo sulla molteplicità delle opinioni discordi e delle contrastanti rappresentazioni, e però delle volontà divergenti e in lotta tra loro, è la autorità onde è apparsa sempre investita la ragione. Autorevole perché una, una per tutti i pensieri, una per tutti i pensanti. Il νόυς ποιητικός (il pensiero produttivo) aristotelico, escogitato a spiegare il valore o l'autorità del vero, è logo astratto. E quindi le inestricabili difficoltà in cui s'avvolse questo concetto (sempre vivo, nonostante tutte le critiche, anche nel pensiero filosofico contemporaneo). La nostra ragione è al polo opposto del pensiero: logo concreto. Dal cielo, in cui esso nella sua eterea immortalità fu sempre invano cercato, esso è sceso questa volta veramente nel pensiero dell'uomo, nel suo petto. Sembra Hegel quando dice che Dio non è nel cielo ma è qui, adesso, in me. Dell'uomo (c'è ancora bisogno di dirlo?) che pensa, non dell'uomo naturale, che è una delle tante cose pensate.* Paragrafo 13. *La ragione e il cuore.* Qui dice una cosa divertente. Spesso si contrappongono le ragioni del cuore alla ragione logica. *Quel tanto di obbiettività (sempre la massima obbiettività) che spetta al logo astratto, gli vien conferita dal logo concreto. È sempre il logo concreto che fa esistere il logo astratto. E qui è la vera, assoluta obbiettività: assoluta, perché autarca, e non avente bisogno di esterna norma a cui commisurarsi. Ma senza questa norma esterna, tutto il pensiero, nella sua attualità di pensiero pensante, è omogeneo. Il pensiero del cuore è sulla stessa linea del pensiero della ragione: pensiero di quella ragione (poiché anche il cuore ha le sue ragioni) che si dice cuore da chi si orienta verso una concezione della verità a norma del logo astratto. Il pensiero, che è Io essendo non-Io, non*

*ammette nulla accanto e fuori di sé: non è ragione, che non sia cuore; né viceversa. Non è intelletto, che non sia senso; né viceversa. Non c'è nulla di insensato: se si dice ha un senso. Un cuore bensì sarà vinto da una ragione; ma non perché il cuore sia mai destinato a soccombere nella lotta, sì perché la ragione vince sempre se stessa. Anzi è una eterna vittoria su se stessa. Su cosa vince la ragione? Solo su se stessa. E chi s'argomenta di vincere con sillogismi il cuore della madre, ignora appunto quel centro, in cui la ragione dei sillogismi deve incardinarsi: non ha mai sospettato quel nesso vitale del logo astratto col concreto, fuori del quale ci sarà la verità del filosofo, ma una verità che avrà il sapore della paglia per l'uomo a cui il filosofo si proverà ad offrirla. Cioè, saprà di niente. Questa della ragione logica sarà una questione che tratterà a breve. Ma questo lo diceva già Perelman trattando della persuasione e della convinzione. La convinzione piega apparentemente la ragione, come la matematica per esempio; la persuasione invece gioca sulla retorica, sui sentimenti, sulle emozioni, e quindi vincerà sempre. Nessuno sarà mai soddisfatto della convinzione, ma sarà soddisfatto dalla persuasione, perché è come se la persuasione mostrasse che non c'è soltanto logica dell'astratto, ma che c'è un concreto. Gentile diceva già nelle pagine precedenti che gli umani non sono soddisfatti di fronte alle domande che si fanno dalla logica dell'astratto perché, in effetti, è come se sapessero che non c'è solo l'astratto. Come se sapessero, ma non sanno. Di fatto, lui stesso dice che tutta la filosofia, fino a lui, si è basata sull'idea che esista soltanto l'astratto e che, anzi, ha fatto del concreto un astratto dell'astratto, cioè ha pensato che l'astratto fosse il tutto. Capitolo VII, *Le categorie e la categoria*. Paragrafo 1. *II problema delle categorie nella logica antica. Nella logica del concreto la dottrina delle categorie è connessa con quella dell'autonoema, poiché in ogni logica la dottrina delle categorie dipende da quella del giudizio. In rapporto alla quale sono possibili tre diversi concetti della categoria, che rappresentano anche le tre forme storiche della logica: 1° la categoria-predicato; 2° la categoria-funzione; 3° la categoria-autonoesi.* Gentile stesso traspone poi la prima (la categoria del predicato) come l'arte, cioè ciò che si dice immediatamente; la seconda (la categoria funzione) come la religione, che pone sì i due elementi, ma separati; infine, la terza (la categoria autoinesi) come l'integrazione, l'*Aufhebung*. Le categorie sono universali. Per esempio, quelle di Aristotele erano dieci; sembra che all'inizio ne avesse poste otto, però poi qualcuno gli fece notare che dieci era meglio, e allora ne ha aggiunte due per fare cifra tonda. Fatto sta che sono la sostanza, il tempo, il luogo, la forma, ecc. Le categorie sono tutti gli universali sotto i quali è possibile predicare una qualunque cosa. Per esempio, per quanto riguarda la categoria della quantità ci dice che, qualunque sia la quantità di una certa cosa, questa quantità è categorizzabile, cioè possiamo porla all'interno di una categoria. Perché questo? Perché Aristotele cercava nelle categorie l'essenza dell'essere, cioè, l'essere è tutto ciò che le categorie lo determinano. Paragrafo 2. *Il problema delle categorie nella logica trascendentale. E alla dottrina della categoria-predicato sottentrò la dottrina della categoria-funzione, che non è più concetto nel senso aristotelico o socratico, quantunque pur si dica concetto (propriamente, concetto puro), ma è piuttosto l'attività produttiva dei concetti nel nuovo senso del pensare che è giudicare,...* La prima categoria, quella del predicato, è quella dove non si giudica; semplicemente, si afferma qualcosa: A è B. Poi, c'è il secondo momento, il giudizio, e cioè il perché? Perché A è questo o quest'altro, ecc.; quindi, c'è un motivo, c'è una mediazione, che nel primo caso non c'è. Ecco, quindi, la religione: si pongono i due elementi, ma separati. Infine, il terzo momento, che è la simultaneità dei due.*

27 gennaio 2021

Siamo al Capitolo VII, *Le categorie e la categoria*, Paragrafo 3. *Critica della soluzione kantiana. Il logo concreto che è l'essere vivo, con la cui vita si comincia a vedere la necessità di spiegare tutte le sostanze organiche elaborate nel vivo laboratorio dell'organismo, per dire com'è fatto, si pone sulla tavola di marmo, e gli si caccia nel petto il coltello, e si squarta e taglia e ritaglia, facendone fuggir via tutta la vita che si cercava, e non lasciando altra vita che quella di chi taglia ed osserva e non riconosce come*

realtà se non ciò che è osservabile perché tagliabile: spietato vivente, non disposto a rispettare altra vita che quella che non conosce, e perciò non può sopprimere. Qui Gentile lo dice in modo un po' folkloristico, però ha reso bene l'idea. C'è dunque il pensiero, e non c'è la realtà, né il pensiero reale; e il mondo sfuma nell'ombra di un sogno. Con la categoria-funzione si pensa egualmente la realtà presupposta ancora al pensiero che la pensa, negandola come quella realtà, soggettivandola, fenomenizzandola, e riducendola quindi a indizio o rappresentazione tutta nostra di quella realtà, verso cui il pensiero tuttavia si orienta, e che resta perciò ancora un desiderio. Il pensiero è produzione del soggetto, ancorché con materiali da esso ricevuti, ma la cui essenza gli sfugge del tutto: e perciò è ancora pensiero, non realtà. E rimane sì il pensiero, ma un pensiero esso stesso, inafferrabile come le ombre; poiché pensarlo, conoscerlo è intuirlo e assoggettarlo alle categorie, e quindi fenomenizzarlo, anch'esso. Con la categoria-funzione si resta pertanto nella cerchia invalicabile di un pensiero irreal e di una realtà impensabile.

La categoria-funzione. Ne parlava prima a proposito di Platone e che, rispetto alla categoria-predicato, pone sì due elementi, ma separati, mentre la categoria-predicato ne pone uno. Paragrafo 5. *Critica della soluzione hegeliana. Ma la posizione del problema, appena Hegel dalla Fenomenologia passa alla Logica, è infida e sdruciolevole: e sulla china del pensiero, su cui da principio quivi si colloca, il filosofo è tratto a scendere fino alla più rigida ricostruzione del logo astratto, non come astratto (che ha la sua ragion d'essere) sì come concreto. È la critica che aveva già fatto ad Hegel di porre il concreto come un astratto, cioè come pensiero pensato. L'Io, da ricostruire, si ricostruisce perché divenire. Questo divenire è la sintesi a priori, da cui trasse origine la categoria-funzione. Ora questo divenire, per essere quella vera sintesi a priori, di cui si ha bisogno se si vuol restituire al pensiero la sua realtà e alla realtà la sua idealità, si potrà bensì analizzare e ricostruire per l'analisi, ma in che modo? Non certo ripetendo l'errore di fare l'analisi antecedente alla sintesi, e quindi meramente verbale e logicamente impossibile. Il divenire è sintesi di essere e non-essere. Ora basta idealmente presupporre questa dualità di tesi e antitesi alla sintesi perché la sintesi non sia più a priori.*

Questo era il problema della sintesi a priori, e si ricade qui nella separazione tra tesi e antitesi e la sintesi come un ulteriore elemento, anziché essere la relazione i due. *Ed è ciò che fa Hegel, determinando il principio dell'idea logica, ossia dell'autocoscienza nell'essere, il quale si nega e perciò diviene. Ma prima di negarsi è:...* Questo è il punto: prima di negarsi è qualche cosa ... *ed è proprio essere, non divenire, non pensiero, non autocoscienza. Donde, come vedemmo, le difficoltà sempre incontrate sulla soglia stessa della dialettica hegeliana; le quali Hegel stesso e i suoi seguaci tentarono superare, negando l'apriorità pur presupposta dell'essere, e sforzandosi di sostituirvi l'apriorità del divenire.* Questo è il nucleo della critica di Gentile a Hegel, e cioè il fatto che Hegel, non cogliendo l'atto, l'attualismo in cui tesi, antitesi e sintesi avvengono, questo divenire lo presuppone, non lo fa sorgere dall'atto, ma è costretto a presupporlo da qualche parte. Paragrafo 6. *Il problema delle categorie nella logica del concreto. più precisamente può dirsi che nella logica del concreto, che è l'unica logica in cui il pensiero pensa la verità, la categoria è autosintesi;...* Non è più una sintesi come un risultato di qualche cosa ma è autosintesi, cioè si produce da sé. ... *e come tale è non solo funzione, come si volle dalla logica trascendentale, sì anche predicato, come si disse dalla vecchia logica analitica. La categoria-autosintesi è infatti l'unità della categoria-predicato e della categoria-funzione:...* Questo è ciò che lui chiama autosintesi. ... *di quella come pensiero dell'astratto logo astratto, e di questa come pensiero dell'astratto logo concreto. Poiché a chi mi ha seguito fin qui dev'esser chiaro, che se il logo astratto è illegittimamente pensato soltanto se si pensa astrattamente, avulso dal concreto, con cui è congiunto invece da un nesso vitale, anche il logo concreto, che è il dialettismo del pensiero pensante, è astrattamente pensato, se non si vede in questo nesso, anche per lui vitale, col logo astratto.*

Se non si tiene conto, in pratica, che sia il logo astratto sia il logo concreto sono simultanei e che non c'è mai uno senza l'altro. Paragrafo 7. *La categoria autosintesi come predicato La categoria autosintesi è il predicato, non certo del giudizio astratto, ma dell'autonoema; perché se per predicato s'intende il pensiero che rende pensabile ciò che si pensa, l'universale onde s'idealizza il dato del pensiero, e cioè il pensiero nella sua immediata posizione, solo predicato d'ogni pensiero che si pensi è*

l'Io pensante, non essendovi intelligibilità obbiettivamente chiara e luculenta, la quale abbia valore per chi non sia in condizione di vederla: e non essendovi perciò altra possibile proposizione evidente, e cioè logicamente vera, e quindi apprensibile come razionale, che quella proposizione la cui evidenza rampolli dalla soggettività individuale e determinata dell'Io a cui si rappresenta. Questa è l'unica verità a cui possiamo aggrapparci: che io sto pensando. Quale proposizione più evidente di questa, che «Dio è»? Nel logo astratto, astrattamente preso come concreto, nulla perciò di più conclusivo e stringente dell'argomento ontologico. Quello di Anselmo d'Aosta. Eppure, dixit insipiens in corde suo: Non est Deus. Dice l'ignorante, lo sciocco, in cuor suo, che Dio non esiste. L'evidenza della verità oggettiva non ha presa nella sua mente, cioè non vale, non è verità per lui. Il quale sarà sciocco quanto si voglia; ma è quello a cui l'argomento ontologico s'indirizza: è l'uomo non persuaso che l'uomo convinto d'una sua verità si propone di persuadere. E se lo propone, come abbiamo visto, non per un capriccio qualunque, sì per un'esigenza irresistibilmente imperativa del pensiero che preme con la sua universalità sui limiti che cerca, anzi pone, e che deve superare, sotto pena di smarrire la propria universalità e cessare così di esser pensiero. È la definizione precisa della volontà di potenza, il motivo per cui non c'è possibilità di arrestare la volontà di potenza, perché ciascuna affermazione si pone come universale e come tale deve essere accolta. Paragrafo 9. Il problema della molteplicità delle categorie. Il mondo, come noi lo vediamo, cogli occhi del corpo o della mente, è un mondo risultante da un processo: quel mondo empirico, che convien trascendere per pensarlo assolutamente, poiché un mondo che è risultato da un processo è un che d'immediato e quindi, in via assoluta, impensabile, finché non si risolva nel processo da cui risulta. Pensare il mondo nel suo processo, come quel principio che in esso si svolge ed attua, è pensarlo trascendentalmente. Sta dicendo che un qualche cosa ci appare come un risultato, e prendiamo quello, tralasciando il processo che ha consentito di giungere a quel risultato. Ma quel risultato "è" quel processo, non esiste senza il processo, e se io tolgo il risultato dal processo compio un'operazione che Hegel direbbe religiosa, cioè, separo i due elementi pensando così di potere dominare sia l'uno che l'altro. C'è una nota che ci interessa. Potrà ancora non essere affatto superfluo avvertire, che questa attuazione non è qui intesa in senso puramente gnoseologico, ma anche metafisico; e che però il trascendentale, di cui qui si parla, non è la kantiana condizione dell'esperienza, ma la condizione piuttosto del mondo dell'esperienza. E avvertire altresì, ciò che spero sarà chiaro dal seguente capitolo, che il mondo dell'esperienza dal punto di vista del logo concreto, che è il punto di vista assoluto, è bensì il mondo che si svela a se stesso nell'esperienza, ma non, come volgarmente si crede, un mondo che si sveli a un soggetto a lui opposto. Sta qui la questione. Non è un mondo che mi si oppone, perché io "sono" il mondo. Questa è anche la tesi di Heidegger: io sono il mondo, tutto ciò che mi circonda sono io. Ogni pensiero nella sua determinatezza è il pensiero in cui si pone l'Io, e che attua perciò l'attività autosintetica di questo. Io, essendo Io in quanto non-Io sono perciò sostanza e accidente, e pianta e sasso e tutto il resto, via via che determino, come lo determino, il mio pensare. Qui c'è un riferimento a Aristotele: sostanza e accidente. La sostanza è ciò che permane, l'accidente è ciò che varia. Per Gentile no, sostanza e accidente sono, potremmo dire, le due facce della stessa cosa: non c'è sostanza senza accidente. Come dire ancora che non c'è materia senza forma o forma senza materia, non le posso separare. È questo il punto su cui insiste Gentile: se tolgo la materia tolgo anche la forma, e viceversa. Quanto più differente il pensiero, nella sua immediatezza, dall'Io, tanto più in concreto, come mediazione del pensiero pensante, esso realizza della potenza autosintetica dell'Io, e perciò tanto più è adeguato all'essenza dell'Io: tanto più è identico con l'Io. Quanto più il pensiero appare distante dall'Io tanto più sono sempre io. La ragione dell'una o dell'altra determinazione del pensiero pensante in questo o quel pensiero non è da ricercare fuori della determinatezza dello stesso pensiero pensante. Questo è quello che ci dice continuamente Gentile: qualunque cosa io la trovo nel pensiero pensante, non la trovo fuori, non c'è niente fuori. Perché la sostanza è la categoria di Spinoza e la monade quella di Leibniz? Perché l'idea quella di Platone e la forma a priori quella di Kant? Mentre invece il denaro è la categoria dell'avarico e la donna trastullo di don Giovanni? Ognuno ha quasi la sua moneta, in cui scambia ogni forma di realtà; e

quando Hegel si argomentò di raccogliere tutte le categorie in un sistema onde si potesse finalmente pensare unitariamente il mondo da tutti gli aspetti, per cui era apparso già tanti mondi diversi, e si volse ai filosofi e domandò ad essi con quali categorie essi avevano pensato si potesse appercepire il reale, si lasciò sfuggire che oltre il filosofo c'è quell'eterno insipiens; contro cui il filosofo continuerà sempre a polemizzare, e che ha anch'egli le sue categorie. Anche lo sciocco ha le sue categorie, ognuno ha le sue. Perché tante categorie? Perché ogni volta quella? Perché ognuna risolve un problema; e i problemi sono tanti pel fatto che risolverne uno è farne nascere un altro, e il pensiero ha perciò sempre un problema, e sempre quindi una nuova soluzione. Sempre quell'Io, che non è mai lui: e quindi sempre problema aperto,... Perché io sto pensando, quindi sono io che penso, ma questo io che penso è già un altro mentre lo penso. ...*sempre una soluzione, che non è mai la soluzione definitiva.*

Intervento: ...

Sì, certo, se il problema lo si pone fuori accade questo, ovviamente; sennò, e questo lo aveva già detto, non c'è nessun problema, se mi pongo come Io, tenendo conto che Io e non-io sono lo stesso. Non c'è problema, perché i problemi sorgono nel momento in cui si instaura il discorso religioso, cioè nel momento in cui separo le due cose, per cui ciascuna deve rendere conto di sé ma come può rendere conto di sé a questo punto se non rendendo conto anche del suo contrario? Questa era la questione che poneva Hegel, mostrando che l'uno e l'altro sono lo stesso, ed è a questo punto che il problema scompare. Il problema consiste nel tenere separate le due cose. Essere e non-essere, per dirla all'antica: l'essere come si giustifica? Si giustifica con il non essere, naturalmente. Ma se li tengo separati ciascuno dei due è individuo, deve sostenersi da sé, ma non può farlo perché ciascuno dei due si sostiene sull'altro. È questo il genio di Hegel, poi ripreso anche da Gentile. Gentile aggiunge che entrambi si supportano ed esistono in quanto vicendevoli, ma nell'atto, non si possono porre fuori dell'atto o immaginare che possano esistere fuori dell'atto. Questo è il passo che compie Gentile rispetto a Hegel, ed è anche la base della critica che Gentile pone a Hegel, e cioè di avere pensato il concreto come un pensato e non come un pensante: sta qui la differenza fondamentale. Quindi, avendolo pensato come un pensato, Hegel ha posto il concreto come un astratto, cosa che Hegel non poteva non fare non giungendo a cogliere il pensante. Paragrafo 10. *I momenti della categoria. Adoperando la terminologia della logica hegeliana, si può dire, che l'autosintesi distingue essa stessa nel suo processo tre momenti. Nel distinguere i quali non si corre perciò rischio di tornare a sovrapporre la logica dell'astratto al logo concreto, e tornare a soffocare l'anelito della sintesi a priori onde il pensiero, nella sua concretezza, tende a liberarsi dal peso di una realtà obbiettiva opposta a lui e indebellabile. La categoria (l'atto del pensiero, l'unico atto che ci sia) è una sola: ma essa, poiché non è un concetto come la categoria-predicato, e non è perciò immediata, è sintesi di sé come Io che si pone e di sé come Io che è posto (e quindi non-Io): sintesi di tesi e di antitesi.* Paragrafo 11. *Dialettizzazione. Il passaggio dal logo astratto al concreto, per cui si pensa mediante la categoria-autosintesi, è il dialettizzazione del concetto, in cui confluisce ogni pensiero pensato. Il concetto non dialettizzato non è intelligibile, perché affatto estraneo a quel logo dell'autosintesi, dov'è la concretezza attuale del pensiero. Qualunque cosa, se è pensabile, è tale perché dialettizzata, cioè perché posta in una dialettica, perché è un significante che ha un significato. Concetti pertanto assolutamente non dialettizzati non esistono, e soltanto li immagina miticamente quella filosofia, che, chiusa in una intuizione realistica del mondo, si culla ingenuamente nel supposto di poter concepire realisticamente perfino il pensiero. ... Il dialettizzazione è la spiritualizzazione della realtà,...* Cosa intende con spiritualizzazione della realtà? Accorgersi che la realtà è pensiero. ...*che cessa di essere semplice essere e diventa spirito; cessa di essere altro opposto al soggetto, e partecipa alla vita del soggetto; cessa di essere mistero e diventa pensiero; lascia il suo aspetto di nemico o anche solo di estraneo e prende la faccia di amico, di prossimo, di anima che è la stessa anima nostra.* Un altro modo per dire che qualunque cosa io penso sono sempre io che sto pensando il mio pensiero. *La natura non è più il concetto della natura, ma la natura stessa del nostro concetto in atto, vita del nostro spirito. Dio scende dal cielo e spira nel nostro cuore. I libri che ci siamo recati in mano si trasfigurano*

in un mondo luminoso pervaso, animato e sostanziato del nostro sentimento, delle nostre idee, del nostro Io. La moltitudine che ci opprime si eleva, si idealizza, si compenetra con la nostra persona, legge complessa e pur libera del nostro volere: noi stessi, che non siamo più circondati, stretti, oppressi, ma soli nella divina solitudine dello spirito infinito. La mole sterminata del mondo si muove sui suoi cardini e diventa tutta movimento; il quale non è opposto a quello onde noi stessi passiamo da noi a noi medesimi, sempre quelli e sempre diversi. Questo dialettizzamento è veramente amor Dei intellectualis, poiché per esso s'intende amando, attraendo a sé e immedesimando con sé quanto più violentemente dapprima repugni; e chi ama è colui che solo può amare, solo potendo intendere nella sua infinità,... Qui amare è da intendere nel senso di integrare, nell'accezione dell'*Aufhebung*. ...che è la sua divina libertà; e chi è amato non è altri che lui stesso che ama: poiché tutto il suo amore, che è intendere, è relazione di sé con se stesso attraverso l'altro. Questione che anche Freud ha ripreso, indubbiamente; però, qui è detta in modo molto preciso: chi è amato non è altri che lui stesso che ama, poiché tutto il suo amore è relazione di sé con se stesso attraverso l'altro. È un altro modo ancora per dire che tutto ciò che vedo sono sempre io che penso: io che mi penso vedere. L'altro è primariamente il non-Io, attraverso il quale posso determinarmi come io. Questa è la base da cui poi si costruisce tutta quella cosa che chiamiamo realtà, il mondo esterno. *Così la natura come natura non sarà mai spiritualizzabile: ma la natura come natura è natura astrattamente concepita. In concreto essa è lo spirito stesso;...* Posso pensare la natura come natura soltanto astrattamente, ma se la penso nel concreto allora, come dice qui in modo molto bello, in concreto essa è lo spirito stesso. Cosa vuol dire pensare concretamente? Significa pensare che ciò che sto pensando non è altro, come sempre, io che sto pensando. ...e il dialettizzamento perciò come concreta e attuale operazione che chi vuol pensare la verità deve compiere, il dialettizzamento che è un'esigenza della ragione, non è un tornare al punto d'origine da cui si sia partiti, poiché quel punto è veramente tale che non è dato allontanarsene, ma un passare da un grado all'altro del dialettismo inesauribile dello spirito che è posto e non è mai posto: e quindi torna sempre a dialettizzarsi: a negare se stesso come un certo dialettismo per realizzarsi come dialettismo. In questo processo dialettico che lui stesso aveva raffigurato come una sorta di spirale, dove non si torna mai indietro, perché quel punto di partenza in realtà, come dicevamo qualche tempo fa, non è mai esistito. Come posso dimostrare che sia esistito? In che modo, se ogni volta che lo penso lo sto pensando adesso? *Se il dialettismo fosse una sintesi statica, non vi sarebbe luogo a dialettizzazione. Il quale sembrerà un ritorno appena il logo astratto, anziché vedersi nella concretezza dell'autosintesi, si fissi nell'astrattezza del concetto: e sarà essere identico a sé, esistente come tale: un essere che, sì, prescindendo dal nesso del logo astratto col concreto, sarà certamente agli antipodi dell'Io e del suo dialettismo. Al quale, per altro, non s'immaginerebbe mai in che modo si possa ritornare, se il logo astratto si mantiene nella sua astrattezza, che è come dire, nella sua ripugnanza al dialettismo.* Se io tolgo di mezzo il dialettismo, mi ritrovo, come abbiamo detto tante volte, a fare i conti con il discorso religioso; e, quindi, c'è da una parte l'immanente e dall'altra il trascendente. È il discorso che facevo prima per cui ciascuno dei due dovrebbe in teoria sostenersi da sé; ma per sostenersi da sé deve andare all'opposto: per dire che io sono io occorre il non-io, rispetto al quale io posso dirmi io; da questo non c'è possibilità di uscita, direbbe Gentile. Capitolo VIII, *L'autoconcetto*. Paragrafo 1. *Concetto e autoconcetto. Il concetto concreto, unità di logo astratto e logo concreto, è autoconcetto, prodotto dell'autosintesi. E nell'autoconcetto si converte ogni concetto in quanto attualmente pensato, sottratto perciò a quella sua condizione limite, a cui la logica dell'astratto guarda ma non perviene, e dialettizzato nell'atto del pensiero. Sicché la mente, orientata per sua natura verso l'astratto, crede di pensare per concetti, e pensa invece sempre per autoconcetto.* Perché se non c'è l'autoconcetto non pensa. L'autoconcetto, come ha detto prima, è il prodotto dell'autosintesi, autosintesi, possiamo tornare a dire, tra essere e non-essere, tra immanente e trascendente, tra Io e non-Io. *Concetto è il pensiero della verità oggettivamente considerata come indipendente dall'atto del pensarla. Potremmo dire: considerata indipendente dall'atto di parola. E nella logica dell'astratto, se un pensiero si attribuisce alla stessa verità oggettiva, affinché essa riesca pensabile e*

capace perciò di conferire un valore logico al pensiero che la pensi, questo pensiero stesso si costituisce come obiettivo e proprio della cosa pensata, in quanto pensabile: ed è pertanto esso stesso un pensiero antecedente al pensiero che pensi la verità, e da questo pensiero perciò indipendente. Qui sta riponendo una cosa che aveva già posta rispetto al sillogismo. Se io pongo una verità oggettiva, la pongo come una verità pre-data, precostituita, che c'è già, quindi, indipendente da me che la penso, indipendente dal linguaggio. Naturalmente, si tratterebbe a questo punto di sostenerne tale indipendenza. *Autoconcetto invece è il pensiero della verità che si costituisce nell'atto stesso del pensiero che pensa.* Quindi, l'autoconcetto non è altro che il concetto che pensa se stesso, si accorge che lui stesso è pensiero. *Anche qui c'è un pensiero intrinseco alla verità, e la verità che perciò pensa se stessa. Ma laddove nel concetto, oltre a quello, rimane un altro pensiero, al quale convien passare, e che è poi il solo pensiero che il filosofo, ossia l'uomo che pensa e si propone la domanda: quid est veritas? effettivamente conosca;...* L'uomo si pone la domanda: che cos'è la verità? O poniamo il concetto o poniamo l'autoconcetto. Se poniamo il concetto allora il pensiero che non sa di essere pensiero di sé e cerca il suo fondamento altrove, in una verità obiettiva; l'autoconcetto no, la verità ce l'ha lì mentre pensa, perché l'unica verità è che sto pensando questa cosa. ...*nell'autoconcetto il pensiero è uno solo: che è quello della verità, ma è in una quello stesso del filosofo, dell'uomo. Dell'uomo che ha ritrovato se stesso, e si è avveduto che egli non è alla periferia della verità, destinato a girarle sempre intorno senza attingerla mai,...* Questa era la questione che poneva già Hegel nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*, cioè, o la verità c'è già, e allora devo accorgermi che sono già nella verità, oppure devo cercarla, ma non la troverò mai perché se la pongo come qualcosa che è fuori, devo raggiungerla; quindi, intanto non sono nella verità perché ancora non l'ho raggiunta, e poi, in che modo compirò questi passi che mi portano alla verità? È il famoso discorso di Aristotele circa il terzo uomo: ci sono io e l'uomo che vedo, ma l'uomo che vedo ha bisogno di una rappresentazione che stia a metà, e così via. *E con questa desolante concezione dell'uomo, condannato, appena si svegli il dubbio, a precipitare nello scetticismo e a sentirsi sequestrato da quel mondo, in cui è la verità ossia il nutrimento indispensabile alla sua vita di essere pensante, l'umanità ha durato millenni a risolvere il mondo in concetti, e a irrigidirlo così in una realtà affatto trascendente tutto l'essere in cui è la sua vita e il suo travaglio: trascendente la sua natura di essere che pensa, e non può non pensare anche se per disperazione si resolvesse di sopprimere in sé il pensiero: poiché questa soppressione sarebbe sempre pensare.* È la critica che aveva già fatto allo scetticismo. Lo scetticismo va bene a condizione che non cominci a pensare a se stesso, perché si troverebbe di fronte a problemi insolubili; ma finché non pensa a se stesso è perfetto, non c'è problema. Nota 1. *L'antica osservazione che l'errore di ritenere il diametro del sole non più lungo d'un braccio, non consiste nella sensazione ma nel giudizio (non in quel giudizio che è la sensazione stessa, ma nel giudizio che si fa sopra quel giudizio), perché se invece di dire che il sole è largo un braccio, si dicesse che si vede largo un braccio, non si commetterebbe nessun errore, è un oscuro presentimento del valore logico d'ogni giudizio, compreso quello immediato del senso, come giudizio auto-noetico.* Questo oscuro presentimento del valore logico d'ogni giudizio è l'oscuro presentimento che qualunque valore logico io dia alle cose è un mio pensiero, e cioè non è l'attribuzione di una verità a un qualche cosa che è fuori dal mio pensiero. È questo che sta dicendo Gentile e che in qualche modo si è sempre avvertito. *Ma quando dall'astratto si passi al concreto e il gnoseologo della scienza non guardi da lungi e dall'esterno il concetto o la legge scientifica (che, come sappiamo, non è la miglior condizione per intendere questo pensare scientifico), ma vi s'accosti, e se l'appropri, può darsi che il preteso generale, che non è né particolare, né universale, gli diventi infatti quello che il pensiero è sempre attualmente: né particolare, né universale, ma l'unità dei due, l'individuale: quella individualità, a cui il concetto propriamente si riferisce, anzi che esprime e realizza se esso non si prende nell'astrattezza del pensiero pensato, ma nel concreto del pensiero pensante, dove ogni pensiero è pensiero...* Paragrafo 3. *La negatività dell'autoconcetto. Così chi conosce non ha fatto, ma fa;...* Sta dicendo che la conoscenza è sempre qualcosa in fieri, che non è mai compiuta, ma fa. ...*e quel che ha fatto, bisogna che lo disfaccia.* Che

se ne disfi immediatamente perché non è quella cosa lì che voleva. *Senza di che il suo conoscere non sarebbe fare. E quel che fa propriamente non può essere il fatto del suo conoscere, se non fosse intanto il suo essere stesso, la sua soggettività. Perché se altro fosse l'oggetto e altro il soggetto del fare, qualche cosa pur ci sarebbe, almeno nel soggetto, qualche cosa che non sarebbe fare, ma fatto, e però non convertibile col vero.* Anche qui sta dando un'indicazione: non considerare mai la propria conoscenza come un fatto. È una cosa abbastanza singolare, soprattutto rispetto al discorso scientifico: la conoscenza non è un fatto ma un fare, è ciò che sto facendo, ciò che sto dicendo, pensando. Paragrafo 4. *Il vero mondo. La più massiccia difficoltà in cui urti questo concetto dell'autoconcetto, che è il nucleo di questa Logica, proviene dalla resistenza che oppone negli strati più profondi e più solidi del nostro pensiero disciplinato da una educazione più volte millenaria tutta fondata su una conforme filosofia ingenua del pensiero volgare, la concezione realistica del mondo.* Questo è ciò di cui occorrerebbe sbarazzarsi: della concezione realistica del mondo. *Se il mondo è quello dell'esperienza, come tutti vogliamo riconoscere, se questo mondo dell'esperienza è produzione dell'Io, ed espressione pertanto così dell'energia creatrice come della potenza conoscitiva – che nel pensiero sono tutt'uno – dello stesso Io, bisogna pure scrollare ogni idea, ogni fede, ogni modo di pensare che c'induca a cercare fuori dell'Io una qualche realtà, su cui esso possa puntare la propria attività metafisica o gnoseologica. Bisogna risolutamente, di buon grado, con virile coraggio e alacrità d'animo consapevole della grande responsabilità che l'uomo deve pure addossarsi, andare incontro a questa verità, nella quale tutte le altre poi son contenute, che il vero mondo siamo noi: essere che è conoscere, conoscere che è essere: senza le vane paure che agghiacciano l'animo di ogni filosofo pigro, che ami starsene tranquillamente a godersi l'eredità degli avi, e non pensare!* Paragrafo 5. *Il sistema dell'autoconcetto. Ogni concetto è sistema, dicemmo a suo luogo: sistema infinito del pensiero attualmente pensato. Quindi, ogni concetto è inevitabilmente anche autoconcetto. Il sistema è totalità; e il pensiero non è mai frammentario, perché il frammento ha la sua condizione nel tutto, che lo trascende. E il pensiero né ha condizioni, che gli toglierebbero la libertà, e quindi la verità; né infatti può essere trasceso. Il linguaggio non posso trascenderlo, in nessun modo. Il pensiero non ha condizioni, né limiti presegnati. Esso è totalità e quindi sistema, ma come autoconcetto. Potremmo dire: come il linguaggio che sa di essere linguaggio. Ossia come sistema in fieri. Pensiamo sempre il tutto, e non lo pensiamo mai.* Pensiamo sempre il tutto perché siamo nel tutto per potere pensare, ma non lo possiamo mai pensare perché, pensandolo, lo porremmo come un astratto, quindi, come qualcosa che è già fuori del concreto, come un frammento del concreto, potremmo dire. *Perché questo tutto siamo noi che ci pensiamo;...* Il linguaggio non è altro che noi che stiamo parlando. Da qui la critica anche alla linguistica, che riprende anche dopo. La linguistica, invece, immagina un linguaggio non parlato, un linguaggio astratto, bloccato e chiuso in se stesso, che può essere quindi esaminato, ecc.; il che va anche bene, ma di sicuro non è il linguaggio. Dice bene qui Gentile: questo tutto siamo noi che ci pensiamo. *...e pensandoci siamo tutto: ma il nostro pensarci non si coniuga mai in tempo passato. Cioè, come pensato. Non è un processo che possa mai precipitare in un risultato. E se un maestro di un concetto è concepibile, se una scuola filosofica è possibile (anzi necessaria!), quello non è un maestro che sia un individuo particolare, che ha pensato già, ha scritto la sua parola ed è morto; egli è il maestro che è Io, l'unico Io immortale che non ha mai detto, ma dice la sua parola. Questa la scuola eterna, la cui eredità non è un concetto, né un sistema di concetti, ma l'autoconcetto con la sua inquieta, indefettibile negatività: la scuola del vero, ma del vero che si converte col fatto, e che nessuno scolaro troverà mai se non nel profondo di sé, là dove egli è quel medesimo Io che il maestro, che gli parla e lo invita a collaborare con lui all'opera comune.* Qui ha riassunto la sua idea di pedagogia. È la posizione ideale, quella del maestro che “costringe” a pensare; perché la parola del maestro è parola che si sta facendo, anche quella è *in fieri*, non è mai una parola detta, ma è una parola che si sta dicendo. Il discente dovrebbe cogliere questo, che quella parola è una parola che si sta dicendo, e solo dicendosi dice la verità, cioè dice che è una parola che si sta dicendo.

Intervento: ...

Sì, è vero, anche se Gentile aveva un altro proponimento, lui non considera mai la volontà di potenza, se non molto marginalmente. C'era in lui l'idea che qualcuno possa accedere a questa verità, l'unica verità di cui sia possibile concretamente parlare è che sto pensando, cioè, che sto parlando. Ora, è ovvio che porre una tale verità è tutt'altro che semplice, ma in teoria sarebbe la condizione per andare oltre la volontà di potenza. Andare oltre, non nel senso di uscirne, perché non c'è uscita dalla volontà di potenza, ma piuttosto di non avere la necessità di rappresentarla – questo è possibile – sapendo che si sta mettendo in atto. Solo se so che la sto ponendo in atto, allora non ho bisogno di rappresentarla, di inscenarla, di metterla letteralmente in scena, di farne una rappresentazione teatrale. Parte quarta, La filosofia. Sarebbe entro certi limiti il corrispettivo della parte di Hegel sullo spirito assoluto, cioè la sintesi di pensiero pensante e pensiero pensato, di astratto e concreto. Capitolo I, *Il mito dell'apodissi*. L'apodissi è la dimostrazione. Compare già nella logica aristotelica. L'apodissi è tutto ciò che viene dedotto da una certa verità, per cui tutto ciò che si trae da una verità certa sarà altrettanto vero. Tant'è che spesso si è poi inteso con ragionamento apodittico come un ragionamento immediatamente evidente, perché non ha bisogno di essere dimostrato. Il che non è nell'origine dell'apodissi, che anzi è il risultato di una dimostrazione; però, se si considera che questa dimostrazione muova da una verità data, assoluta e assodata, allora ciò che ne segue sarà immediatamente evidente. Adesso Gentile ci dice che cosa intende con mito, che è interessante. Paragrafo 1. *Il mito. Perché si abbia mito non occorre avere personificazione, come si dice, di idee astratte. Anzi, se per persona s'intende la persona vera e propria, realtà autrice di se stessa, volontà autocosciente, – quindi puro Io, – che dialetticamente attua se stessa e in se stessa il suo mondo, ogni idea che non sia miticamente concepita, dev'essere personificata. Ogni idea infatti è vera soltanto se dialettizzata nella concretezza dell'Io*. Qui ci sta dicendo una cosa importante. Si immagina che il mito sia la personificazione di un'idea: io ho un'idea della potenza e la personifico in Dio. Ma ci dice Gentile che invece occorre andarci cauti: *La personificazione delle idee è mito, se la persona è intesa alla sua volta miticamente, come quella persona che vediamo innanzi a noi, persona tra persone e tra cose, e perciò, in certo modo, essa stessa cosa, o corpo, animato bensì, ma riflettente la propria particolarità, che è determinatezza spaziale e temporale, sull'anima che lo investe, e proiettante la propria corporeità sull'anima, anche quando esso venga meno e non ci sia. Come quando l'uomo volgare si sforza di rappresentarsi incorporea la divinità, e le nega bensì e mani e piedi, ma la oppone a sé abitatore della terra nei recessi dei cieli irraggiungibili, e la vuole bensì eterna, ma pur la colloca al principio dei tempi antiveggente il futuro in cui l'uomo viene intessendo la tenue trama della sua labile esistenza. La personificazione delle idee è perciò mito quando la persona, in cui si raffigura l'idea, è concepita non come persona, ma come cosa*. Quindi, il mito per Gentile non è la personificazione dell'idea, perché l'idea appartiene sempre alla persona, l'idea è la persona stessa; ma se invece questa persona non è concepita come pensiero che pensa, quindi come pensiero pensante, e pongo questa persona come cosa, allora diventa mito. Quindi, il mito è immaginare la realtà: la realtà, così come viene pensata generalmente, è il mito. Ciò che non è mito, invece, è la idealizzazione, cioè il porre tutte queste cose in quanto pensiero.

3 febbraio 2021

Siamo all'inizio del capitolo sul mito dell'apodissi. Gentile non dà una definizione precisa del mito, non dice esattamente che cosa intende con mito. Sappiamo che mito (μύθος) in greco è la parola, il racconto, la narrazione, la favola. Gentile distingue tra mito e filosofia, vedremo man mano in che modo. E poi c'è l'apodissi, ἀπόδειξις, parola composta da ἀπό e da δειξις. In greco ἀπό indica il da dove, come avverbio di luogo; δειξις è l'indicatore, da cui operatore deittico. Quindi, letteralmente, l'apodissi è l'indicazione della provenienza, del da dove, indica da dove viene ciò che affermo. Questa è la dimostrazione, peraltro: indicare da dove viene ciò che dico, questo per

il greco antico era importante, e cioè intendere l'origine, l'arché (ἀρχή), il da dove vengono le cose. L'ἀρχή non nel senso dell'origine cronologica, ma di ciò che produce le cose, che le fa esistere, che le fa essere quelle che sono. Questa cosa, che fa essere le cose quelle che sono, che le fa sorgere, che le fa germogliare, che le fa produrre, corrisponde in greco a una parola particolare, φύο, da cui viene la parola physis (φύσις). Per l'antico greco φύσις non è ciò che oggi noi intendiamo con natura, che è la traduzione che viene fatta oggi, per cui φύσις uguale a natura. Non lo è se intendiamo con natura la totalità degli enti, delle cose, ma è più vicino all'etimo latino di natura. Natura viene da nascor, verbo latino deponente, e il suo participio futuro è natura; quindi, natura, come participio futuro, le cose che stanno per arrivare; quindi, ciò che ancora non è ma sta per essere. Indica, quindi, il sorgere di qualche cosa, il divenire di qualche cosa. Φύσις ci dice anche dell'origine delle cose; φύσις è l'originarsi delle cose. È famoso l'esempio che fa Aristotele dell'albero che cresce da solo, mentre il tavolo deve farlo qualcuno. Ciò che cresce è da intendere come ciò che sta crescendo, e cioè un qualche cosa che è in atto. Ora, la risposta alla domanda del greco "qual è l'origine delle cose? Che cosa le fa originare?" è φύσις, φύσις come ἀρχή, come origine. Ma questa origine non è l'origine di un particolare fenomeno; ciò che interessava al greco era l'origine delle cose, che cosa origina ogni cosa, che cos'è l'origine di tutto, per cui deve essere qualcosa di universale, che deve quindi valere per tutto. Il fenomeno (φαινόμενον) è ciò che appare; apparendo ha una forma, è delimitato, determinato, è ciò che viene alla luce. Come sappiamo, viene da φαίνεσθαι (φαίνεσθαι) che a sua volta viene da φῶς, luce. Non si tratta, quindi, dell'origine di un fenomeno in quanto tale, ma dell'originarsi delle cose; è qualcosa di universale, cioè, di non determinato, di infinito. Ora, c'è un'altra parola importante che occorre introdurre. Questo indeterminato, questo indefinito, in greco è ἀπειρον (ἄπειρον). È stato Anassimandro a introdurre l'idea che da questo indeterminato si originassero tutte le cose. L'ἄπειρον è l'indefinito, l'illimitato, l'infinito. Questa parola è importante perché qui la φύσις – quindi l'ἀρχή, l'origine – appare come l'indeterminato. E, allora, abbiamo il φαινόμενον e l'ἄπειρον: il φαινόμενον come il delimitato, il determinato; l'ἄπειρον come l'indeterminato. Ma la cosa interessante per i Greci – non solo per Anassimandro ovviamente, ma anche per Aristotele – è il fatto che l'origine del φαινόμενον si trova nella φύσις, perché è la φύσις, l'ἀρχή, ciò che origina continuamente, in quanto l'originarsi delle cose. Quindi, perché ci sia fenomeno, perché ci siano le cose, occorre che queste cose abbiano un'origine, che vengano da qualcosa; il qualche cosa, da cui originano, da cui tutti i fenomeni, è la φύσις. Quindi, perché ci sia il fenomeno, perché ci sia il determinato, è necessario che ci sia l'indeterminato. Ma se penso l'indeterminato non posso che pensarlo come determinato, cioè come un pensato, direbbe Gentile. Questo potremmo intenderlo come il principio di indeterminazione di Anassimandro, per cui il determinato non c'è senza l'indeterminato, nel senso che il determinato necessita dell'indeterminato perché è la sua origine. Allo stesso tempo non posso pensare l'indeterminato se non come determinato. E, allora, determinato e indeterminato, φαινόμενον e φύσις, πέρας e ἄπειρον, sono come due momenti dello stesso.

Intervento: È interessante come fenomeno sia legato a φῶς, luce...

È ciò che viene alla luce. Il φαίνεσθαι è il venire in luce, il farsi vedere. Sono concetti importanti perché da questi concetti è sorto, è germogliato il pensiero attuale; ciò che pensiamo oggi è figlio di queste cose. La nozione di φύσις per il greco antico non ha molto a che fare con ciò che intendiamo con natura; neanche con τα φυσικά, gli enti della fisica, gli enti naturali; no, φύσις è l'autogenerarsi delle cose. È qualcosa di vicino a ciò che Gentile chiama autoctisi. C'è un altro aspetto importante, perché se l'apodissi, la dimostrazione – abbiamo visto che l'apodissi, la dimostrazione, indica il da dove viene ciò che affermo – indica da dove vengono le cose non può che indicare la φύσις, cioè, l'ἄπειρον, l'indeterminato, e cioè che le cose vengono dall'indeterminato. Potremmo dire, usando in parte i termini di Hegel ma soprattutto di Gentile, che il determinato, cioè l'astratto, necessita del concreto, necessita del linguaggio. Quindi,

l'apodissi affonda le sue radici nell'indeterminato, nel concreto. Naturalmente, è necessario che ci sia l'astratto, anche perché se penso il concreto lo penso come astratto: se penso l'indeterminato lo penso come determinato, perché lo sto pensando e, quindi, è un pensato. Questo ci induce a pensare che le fondamenta o il principio di ogni dimostrazione è l'indeterminato. Il che ha naturalmente dei risvolti. Tutto questo discorso che vi ho fatto Gentile non lo fa, lo sto facendo io, ma c'è un aspetto interessante a cui giunge, e cioè quando parla della fede, dell'atto di fede. Se la dimostrazione ha come sua ἀρχή, come sua origine, l'indeterminato, allora qualunque fenomeno io incontri, perché questo fenomeno possa essere ciò che mi appare, occorre la fede, perché se io volessi dimostrare che quella cosa è quella che è, mi troverei di fronte l'ἄπειρον, l'indeterminato, mi troverei di fronte la φύσις. Quindi, la fede è ciò che fa sì che ciascun elemento sia quello che è. Naturalmente, non c'è solo la fede, ma la fede "corregge" il difetto fondamentale del linguaggio, e cioè che per dire una cosa devo dirne un'altra. E, allora, soltanto se ho fede questa cosa è quella cosa: è l'atto di fede.

Intervento: Il dare un significato è allora un atto di fede?

Il quale significato, sì, certo. Tuttavia, il significato è un rinvio, il rinviare di una cosa a un'altra. Il significato è più vicino a ciò che prima indicavo come l'ἄπειρον, come l'indefinito. Infatti, potremmo riportare, almeno in buona parte, tutto ciò rispetto al significante e al significato. Il significante, come abbiamo detto tante volte, è l'immanente, è il fenomeno, ciò che mi appare; ciò che non appare è il significato, non lo vedo, mentre il significante lo sento quanto meno, lo percepisco, e in questo senso è immanente, il significato no.

Intervento: Attribuire un significato è un atto di potenza...

Questo sicuramente. Ora, questo ci conduce a un'altra questione interessante, e cioè che la φύσις non appare, ciò che appare è il fenomeno. Se la φύσις apparisse sarebbe fenomeno e non più φύσις. La φύσις è ciò che non appare e, infatti, che cosa dice Eraclito nel suo celeberrimo detto? *Physis kryptesthai philei* (φύσις κρύπτεσθαι φίλει), la natura ama nascondersi. Il termine natura è da intendersi nell'accezione che indicavo prima. "Ama" nel senso che è il suo proprio, la sua proprietà è quella di essere nascosta, di non essere fenomeno, cioè di non venire in luce. Questa è la φύσις, è ciò che molti secoli dopo de Saussure indicherà come significato. Il significato non appare ma deve esserci, deve esserci perché il significante sia un significante. Il fatto che la φύσις sia nascosta – *kryptesthai κρύπτεσθαι*, da κρύπτω, nascondere – allude a una questione importante, e cioè la presenza dell'ignoto. Tendenzialmente, si pensa che il passaggio sia dal noto all'ignoto per renderlo noto, tenendo separato l'ignoto dal noto. Ma a partire da ciò che dicevo rispetto all'indeterminato e al determinato, potremmo dire con Gentile che l'ignoto e il noto non sono due figure, ma sono due momenti. L'ignoto non sta da un'altra parte e devo andare a cercarlo; no, l'ignoto sta nel noto, e cioè l'ignoto non è altro che la presenza inesorabile e ineliminabile dell'indeterminato nel determinato. Per questo volevo leggermi alcune cose, saltando un po' di pagine, ma poi le riprenderemo, nel Capitolo II, *L'ignoto*, Paragrafo 2. *Necessità dell'ignoto. Ma conoscere è conoscere con certezza, e si dubita di ciò che non si conosce, o di cui non si conosce quel tanto, che è per l'appunto materia di dubbio. Si dubita di Dio nel senso che se ne conosce l'essenza, ma non l'esistenza: si sa che cosa dovrebbe essere, se fosse; ma che sia, non si riesce a sapere, non si conosce. Si dubita del valore obiettivo delle cognizioni umane, non perché siano ignote, esse stesse, queste cognizioni: il loro essere e contenuto è anzi il dato da cui nasce il problema; ma s'ignora quel rapporto tra il contenuto di esse e il contenuto di una presunta realtà esterna, a cui pur le cognizioni dovrebbero corrispondere; e questo che s'ignora è oggetto del dubbio. Cosa che ciascuno può considerare: vede qualche cosa, percepisce qualche cosa, e può domandarsi: ma è proprio così? Dov'è un problema è un dubbio, e la certezza è nella soluzione per cui il problema cessa d'esser tale. Il dubbio si stende per tutta la sfera dell'ignoto conosciuto come tale: noumeno, di là dal fenomeno. C'è il fenomeno e poi c'è l'idea che interviene. Ignoto, del quale nessuna filosofia, per gnostica che sia, può fare a meno, se non per insufficiente critica della posizione intellettuale che essa presuppone o costituisce. Così come*

nessuna filosofia può sopprimere il tempo, per quanto lo neghi, o lo spazio, o la natura, o l'esperienza, che son pure oggetti sui quali s'è così spesso esercitata la negatività della dialettica filosofica. Esiste o non esiste il tempo? Però, intanto, per poterlo domandare è già lì. Anche noi abbiamo negato il tempo e lo spazio e la natura e tutto il logo astratto, in cui cotesti miti trovano il modo di formarsi e affermarsi. Ma negando il logo astratto, non abbiamo inteso di sopprimerlo, sì di risolverlo nella concretezza del pensiero pensante, dentro al quale esso si ritrova come il passato dentro il presente, inattuale, l'attualità spettando al presente del pensiero, che, pensando, si sottrae alla vicissitudine del tempo. E neghiamo l'ignoto, poiché non altra realtà riconosciamo se non quella che si attua nel conoscere che è autocoscienza. Ma dobbiamo pur conservarlo, come inattuale, poiché il nostro conoscere non è un immediato, ma un divenire. Sicché l'ignoto è tanto necessario al pensiero quanto il conoscere, come l'ombra è necessaria alla luce. Qui sta incominciando a dire come l'ignoto sia necessario. L'ignoto è la base su cui lavora e costruisce il pensiero, la tenebra rotta dal lampo del conoscere, e che è prima e dopo del lampo: il non-essere del pensiero così oscuro come l'essere: il termine da cui passa come il termine a cui passa il pensiero, che è questo passare da un termine all'altro. Che cosa è di qua dal passare? Come chiedersi: che cosa c'è al di qua del divenire? Il soggetto che ancora non pensa e non è soggetto. Che cosa di là? L'oggetto che è pensato, e non più si pensa, e non è più oggetto. In un caso e nell'altro la tenebra, che resta quando la luce si spenga. E il pensiero è luce che s'accende, ma anche si spegne; pone sé come negazione del proprio non-essere e si ritrova innanzi a se stesso come negazione del proprio essere. Io e non-Io. Quindi il noumeno, ... Il noumeno è l'atto intellettuale, il pensiero ... che non è fuori del pensiero, e non è perciò accidentale rispetto al pensiero, ma gli è dentro come quell'oggetto che egli pone in quanto si nega in una realtà che stima antecedente e conseguente a se stesso. Curiosa legge questa dello spirito, la quale affligge ed accora chi non sappia tenersi ben fermo sul punto, nel quale si regge in bilico la verità. Perché il pensiero astrae da sé e spegne la luce che è la sua vita? Perché il vivente corre così oltre la vita? Perché, insomma, la morte? Bisogna bene por mente alla legge fondamentale del logo concreto in cui il soggetto non è se stesso, ma realizza se stesso ... Badate bene, questa distinzione che fa Gentile è fondamentale: il soggetto non è se stesso, ma si realizza. È in fondo quello che anche Heidegger diceva: l'esserci propriamente non è, ma è in quanto è progetto-gettato. ...dicendo: Io sono non-Io. Il suo essere è questo realizzarsi, questa sintesi. Spezzate la sintesi, e avrete l'Io da una parte, e dall'altra il non-Io. Due termini, che nella loro astratta differenza coincidono, poiché tanto l'Io quanto il non-Io non sono quell'Io che consiste nella sintesi. I due elementi della relazione sono altro dalla relazione, che peraltro fa di questi elementi due elementi. E se nessuno dei due è Io, ognun dei due come non-Io è la negazione del conoscere che è Io, sintesi, o piuttosto autosintesi. L'autosintesi essendo sintesi assolutamente a priori, fuori del conoscere non si può andare. L'atto è conoscenza; e niente di attuale può essere perciò negazione di conoscenza, ignoto. Ripeto: niente di attuale può essere perciò negazione di conoscenza, ignoto. Come dire che l'atto è il tutto, è l'atto di parola come tutto, non c'è l'ignoto nel tutto. L'ignoto è necessario, come un momento insieme a ciò che è noto; così come ciò che dilegua nell'atto in cui si dice. Questo è l'ignoto: il dileguarsi di ciò che si dice mentre sto dicendo. Ignoto perché non lo posso carpire, non lo posso conservare. Gentile lo dice già nel titolo del paragrafo che l'ignoto è necessario, non può togliersi. L'ignoto come negazione del noto, così come il non-Io è negazione dell'Io. Quindi, ecco che ci troviamo in una situazione interessante; vale a dire che ancora più di prima è chiaro come il determinato e l'indeterminato non siano la stessa cosa, siano due distinti, ma non possono darsi l'uno senza l'altro, cosa che Gentile continua a ripeterci a ogni pagina. Tornando al mito, perché parlava del mito dell'apodissi, del mito della dimostrazione, potremmo dire che a questo punto il mito non è altro che tenere separato l'Io dal non-Io. Separando questi due momenti, ciascuno dei due diventa mito, diventa – citando Borges – un animale fantastico. L'animale fantastico di per sé non c'è, è in questo senso che si può intendere mito, nel senso di favola, di racconto che non ha fondamento logico. Tra l'altro, nemmeno la dimostrazione, come abbiamo visto, ce l'ha. Ma perché rimangono miti questi elementi? Perché sono separati, cessano di essere un mito nel

momento in cui c'è l'integrazione dell'astratto e del concreto. Allora, e solo allora, il mito trova, diciamo così, la sua soluzione, anche se il termine soluzione non è appropriato. Ciò che qui a noi interessa di più e che il mito a questo punto, posto nel modo in cui lo sta ponendo Gentile, è tutto, cioè, qualunque fenomeno è mito se tengo il fenomeno separato dall'indeterminato, dalla φύσις, dall'ἄπειρον. Ma anche questi, la φύσις, l'ἄπειρον, l'indeterminato, sono miti se separati dal fenomeno. È questa la questione centrale in Gentile, per cui l'astratto è un mito, un mito che si pone come mito, ma "esce" dal mito nel momento in cui tiene conto del concreto, nel momento in cui tiene conto che questo determinato, la cosa, il fenomeno, è quella che è per via di un indeterminato, per via dell'ἄπειρον, per riprendere il principio di indeterminazione di Anassimandro. Anche lui ha fatto un principio di indeterminazione: qualunque cosa, per essere determinata, deve muovere dall'indeterminato, perché è l'indeterminato la sua ἀρχή, la sua origine. Ma se penso all'indeterminato lo penso come determinato perché lo penso in quanto pensato. Tornando al Capitolo I, *Il mito dell'apodissi*, Paragrafo 1. *Il mito. Tutto il filosofare presocratico, in quanto materialistico è mito;... Tutto il filosofare, se posto così è mito, come qualunque altra cosa. ...ed è filosofia in quanto nel suo costante processo di purificazione del mito il pensiero tende a liberarsene. In Platone poi mito non è soltanto l'Iperurano del Fedro, l'anamnèsi del Menone, il Demiurgo del Timeo e simili altre rappresentazioni fantastiche; in cui mal fu detto da Hegel che si scorga l'impotenza della ragione non ancor capace di dar forma concettuale alla verità; poiché è incredibile che tali rappresentazioni Platone intendesse prendere alla lettera, mentre al suo genio poetico nessuna filosofia poteva far divieto di adoprare forme corpulente ad esprimere astratti concetti razionali, la cui energia, quando l'immagine usata è espressiva, suole agire sulle menti anche più vigorosamente delle forme astratte. Il mito è in tutte le sue dottrine più speculative. Anche la dialettica, poniamo, di cui si parla nella Repubblica, come arte di connettere il vario nell'uno, e quindi raccogliere tutte quante le idee sotto quella del Bene, non è forse mitica in quanto fa splendere innanzi agli occhi del filosofo questo firmamento delle idee che è sopra il suo capo: tutta una moltitudine che si possa raccogliere in uno sguardo solo? È un mito, ma qui in Gentile mito non è chiarissimo, perché sembra che delle volte ponga il mito come qualcosa di cui in fondo è preferibile sbarazzarsi; altre volte, invece, come qualche cosa che appare necessario, come l'ignoto. A me sembra più probabile questa seconda posizione, e cioè il mito come l'astratto dell'astratto. Il mito, se preso come tale, se isolato dal concreto, è preso come astratto dell'astratto, e quindi diventa, potremmo dire così, il mitologico. In genere il filosofare platonico è mitico in quanto, nonostante ogni sforzo che esso faccia per smaterializzare il mondo dell'uomo volgare e sublimarlo nel pensiero, questo pensiero concepisce materialisticamente come un assoluto opposto dell'Io, e il mondo gli resta perciò affatto materiale e incapace di sfavillare in un solo lampo di libertà spirituale. Sempre quando vengono separati gli elementi: lì c'è il mito. A questo punto l'astratto è per forza il mito. Poi, naturalmente, se mitizzo il mito, allora faccio l'astratto dell'astratto, e immagino il mito come quel racconto favoloso e infondato, di cui parlavano gli antichi. Ma non è proprio così, ciascun fenomeno è mito se io lo separo dal concreto. Ma il mito non muore: e mitica rimane, malgrado tutto il travaglio delle discussioni teologiche miranti alla spiritualità di Dio che è l'Essere, la dommatica dei rapporti tra questo Dio e l'uomo; mitica la creazione; mitica l'immortalità dell'anima; mitici il principio e la fine; mitico il nostro essere spirituale, che non contiene il corpo e la natura, ma dualisticamente vi si oppone in un sistema in cui l'anima è dove è pure il corpo. Quindi mitica la Chiesa docente contrapposta alla discente: e mitico lo Stato soprastante e intercedente tra i membri del popolo. Mitico il maestro, che è in faccia e al di sopra dell'alunno. Mitica la famiglia, la patria, l'umanità, il prossimo, ogni ideale. L'ideale non è l'anima stessa e l'essenza più intima e riposta dell'individuo reale, ma il suo Cielo, per definizione irraggiungibile. Concludendo, la filosofia è il pensiero del logo astratto nel concreto; e il mito è il pensiero del logo concreto nell'astratto. Dove convien ripetere l'osservazione già fatta a proposito dei momenti della categoria. Il mito è tale in quanto vien superato nella filosofia che giudica: nel suo attuarsi è filosofia. E il passaggio dal mito alla filosofia è dovuto alla negatività della dialettica*

spirituale, che, tendendo alla sua concretezza filosofica, nega sempre le proprie forme attuali come non adeguate alla filosofia. ... Lo spirito piuttosto lavora a dissolvere il mito, il quale, come tutto ciò che ha realtà spirituale, rinasce nell'atto stesso che par finito, ed è quasi la cote, sulla quale il pensiero affila il suo taglio. Non è chiarissima la posizione di Gentile relativamente al mito. Dice che è qualcosa che si deve superare. Sì, certo, se io separo il mito dal concreto, dalla filosofia, allora sì; ma lui stesso poi si trova a dire che anche la filosofia è mito, anche l'idea è mito, tutto è mito se lo tengo separato, quindi, se io lo penso ma, allora, potremmo dire, che anche il pensato è mito. A questo punto ci troviamo di fronte alla situazione tale per cui il pensiero pensante non può darsi senza il pensato, perché se lo penso diventa un pensato, cioè diventa mito. Ciò che lui chiama pensiero pensante, in quanto pensato, diventa mito: in questo non può togliersi il mito. Dice che il mito non muore. È vero, non muore perché non può togliersi, perché il mito non è altro che ciò che lui chiamava il pensiero pensato, e questo è il mito, cioè quella cosa che non è fondabile, e non è fondabile perché non c'è il principio, l'ἀρχή. Già i Greci avevano considerato molto bene la cosa. Nella *Fisica* Aristotele parla del movimento e dello spazio, parla soprattutto del movimento degli enti, ma qui si tratterebbe di rileggere la *Fisica* e il primo capitolo della *Metafisica*, per vedere se è proprio così, se Aristotele ignora totalmente quanto sto per dire io adesso oppure se in qualche modo lo intravede, e cioè il fatto che il movimento è movimento dialettico; non è il movimento delle cose che si agitano, queste cose si agitano e vanno di qua e di là perché c'è un movimento dialettico, cioè, perché c'è il pensiero, sennò non vanno da nessuna parte. Si tratterebbe, quindi, di vedere se c'è nella *Fisica* di Aristotele questa indicazione rispetto al fatto che il movimento sia originariamente movimento dialettico, e quindi movimento del linguaggio, in definitiva: movimento tra significante e significato, movimento del dire e del detto, movimento che comporta il rinviare di ciò che dico continuamente ad altro. È perché c'è questo movimento che la fisica contemporanea può immaginare miticamente il movimento tra corpi, celesti o di qualunque altro genere. Viene difficile da pensare che Aristotele, con tutto l'acume di cui ha dato prova in tutti i suoi testi, abbia mancata una cosa del genere. Probabilmente non l'ha colta, però che non l'abbia neanche intravista mi pare strano. Paragrafo 2. *Carattere dommatico del pensiero nella logica analitica. Questi chiarimenti intorno al concetto del mito qui era necessario premettere per potere (riprendendo un argomento già toccato di volo) giudicare del valore di un ideale della vecchia logica aristotelica, che è poi sempre rimasto un ideale del pensiero scientifico, e che non ha avuto nessuna soddisfazione nella nostra logica, anzi è stato ripetutamente combattuto.* Nella logica di Gentile non si tratta della logica aristotelica o di quella logica aristotelica, perché bisognerebbe vedere se è proprio così o se non è solo quello. Certamente, c'è il sillogismo, che è il pilastro della logica aristotelica, ma la domanda che mi ponevo era se c'era solo questo, se Aristotele intravedeva qualcosa in più. *L'ideale dell'apodissi, o dimostrazione: dell'apodissi, com'è intesa, nella logica analitica. Questa logica è identica nel principio, non nello svolgimento, alla logica dell'astratto da noi esposta.* La logica del sillogismo è la logica dell'astratto: la logica matematica, logica formale. *La nostra logica dell'astratto potrebbe definirsi la logica dell'analisi della sintesi e dirsi quindi logica sintetica; e quella aristotelica come la logica dell'analisi: e perciò essa è logica puramente analitica.* Gentile dice: la mia logica è analisi della sintesi, cioè, prende, sì, certo, la logica dell'analisi, ma all'interno della sintesi. Come dire che questa analisi si risolve nel senso dell'*Aufhebung*, si integra nella sintesi. Nella logica aristotelica questo non accade, rimane un'analisi dell'analisi, un'analisi del sillogismo, per dirla in modo esplicito. *La quale non sintetizza ciò che analizza:...* Non sintetizza il sillogismo, come farà molti secoli dopo Hegel con il sillogismo compiuto. Lì c'è la sintesi del sillogismo, la sintesi dell'analisi. *...ma poiché ha analizzato il nucleo del pensiero, che è sintesi governata dalla legge d'identità, non-contraddizione e terzo escluso, senza avvertire che quell'analisi è l'analisi di un rapporto sintetico inscindibile, fissa i termini del rapporto; come se ciascun d'essi si potesse pensare da sé, o avesse una sua esistenza ed entità logica indipendenti dall'altro termine. Così, posto nella sua astrattezza, il termine si configura a sua volta logicamente come sintesi suscettibile*

d'analisi; sicché l'analisi può procedere trascendendo quel rapporto primitivo, che noi abbiamo dimostrato non potersi logicamente concepire se non come un circolo chiuso. Questa analisi che fa la logica aristotelica è qualche cosa che, comportando unicamente il sillogismo senza giungere alla sintesi del sillogismo, compie un circolo. Come diceva nelle pagine precedenti, ciò che il sillogismo dimostra era già contenuto nella premessa. *Concetti diversi si rannodano per coordinazione o subordinazione; diversi giudizi si connettono per inferenze mediate o immediate in sillogismi; i quali parimenti si congiungono insieme e formano serie polisillogistiche, nel cui incatenamento è la dimostrazione, onde si conferisce valore apodittico, cioè propriamente logico, ai sillogismi, ai giudizi, ai concetti: al tutto e alle parti del pensiero. Pensiero incatenato è pensiero saldo, catafratto, dimostrato perché fermo nella sua verità. È quello che vorrebbe fare il sillogismo, e lo fa naturalmente; solo che non esce da se stesso. È questo il senso della circolarità del sillogismo. Come dicevamo forse la volta scorsa, il sillogismo dimostra l'assoluta correttezza di se stesso, fuori non va. In questo procedimento analitico, per cui o si scende di conseguenza in conseguenza... Deduzione. ...o si sale di premessa in premessa... è l'induzione. ...c'è un punto di partenza e un punto d'arrivo. Il punto d'arrivo è la verità che si dimostra; quello di partenza, la verità ultima da cui bisogna rifarsi per la dimostrazione. Poiché il processo all'infinito è assurdo; e dimostrazione non se ne avrebbe, e la ricerca della verità si smarrirebbe in una vertiginosa caccia dell'irraggiungibile, se di termine medio in termine medio la dimostrazione non giungesse all'immediato che è il principio della dimostrazione. Il principio della dimostrazione è un principio che deve essere evidente per se stesso, deve essere autoevidente. I principii saranno evidenti per se stessi e quindi indimostrabili perché la loro verità non è di quelle che abbiano bisogno di dimostrazioni. E si diranno assiomi. O saranno indimostrabili quantunque non evidenti, ma neppure contraddittorii, e assumibili quindi come postulati del pensiero, il quale, ammessi quei principii, avrà modo di procedere nella costruzione di una scienza. In ogni caso, chi dice dimostrazione, dice principio, limite del processo apodittico. La dimostrazione è dimostrazione ma anche limite di se stessa. Di guisa che al termine del processo dimostrativo il pensiero si ritrova tal quale come al cominciamento. Quell'immediatezza, che mercé l'analisi si credeva di superare, è intatta. Tutto il valore logico dell'ultima conseguenza è nel principio: e la verità del principio è verità immediata, identica a quella di cui si voleva dare la dimostrazione. Donde il dilemma che si indicò a suo luogo come proprio della logica analitica: o la verità è immediata, e il processo dimostrativo è inutile; o la verità è mediata, e non si vede come ci possa essere un principio. Per via di una regressio ad infinitum. La verità immediata è quella verità che non è mediata da niente. Non essendo mediata, è fuori del pensiero, che è mediazione, che è rinvio, mediatezza. Se fosse veramente immediata non sarebbe pensabile. Quindi, la verità immediata non è una verità, non è niente, è qualcosa di impensabile, qualcosa di inutilizzabile, perché se la penso, la penso attraverso mediazioni, cioè attraverso rinvii, attraverso segni, e quindi non è più immediata. È per questo che l'immediatezza non è coglibile dal pensiero, perché il pensiero non è altro che continuo rinvio. Se togliete il rinvio togliete anche il pensiero. Donde gli scolastici ebbero buon giuoco a cingere la scienza, che è tutta dimostrativa, di fede, che è tutta immediatezza. Nisi credidero, dice a ragione Anselmo, non intelligam (Se non avrò creduto non capirò). Infatti non è possibile intendere senza aver creduto, se intendere è dimostrare, e dimostrare è trascendere il pensiero, e il pensiero che si trascende; e il pensiero che si trascendesse all'infinito non sarebbe mai pensato. Questo è il problema della φύσις, qualcosa che si trascende all'infinito essendo ἄπειρον, essendo l'indeterminato, perché se fosse determinato sarebbe il fenomeno; e se fosse fenomeno dovrebbe avere la sua ragione in qualche cosa che è fuori di sé, e quindi occorrerebbe cercarla al di fuori; e poi questo elemento dovrebbe avere a sua volta un altro che gli fornisca ἄρχή, e così via all'infinito. Questo è il pensiero che già gli antichi avevano inteso molto bene: se questa ἀρχή deve essere tale, deve avere a che fare con l'indeterminato, perché se la determino non è più principio. Ma se la scienza è condizionata dalla fede, la scienza logicamente non ha modo di distinguersene. Perché la verità della conseguenza è la verità stessa delle premesse: e se la prima premessa è fede, tutta la verità della*

dimostrazione, da cima in fondo, è verità di fede. Qui ci starebbe bene la dimostrazione di Mendelson. Tutta la verità è fondata sulla fede, sull'analogia, diceva Hegel: ho fede che se questa cosa è simile a quell'altra, allora anche per questa varranno gli stessi principi che valgono per quell'altra. Non è impossibile, ma dal non essere impossibile a essere certi c'è molta differenza. Quindi, tutta la dimostrazione è sorretta dall'atto di fede. *Tutta la scienza è fede. E chi più intende, più crede: chi più ha fede in una scienza siffatta, più conculca la libertà della ragione e la sottomette all'arbitrio della fede.* Chi ha fede vuole ricondurre tutti alla sua fede. *La quale potrà avere i suoi principii evidenti così nei più astratti rapporti tra termini meramente intelligibili laboriosamente escogitati dalla ragione, primi in sé ma, come avvertiva Aristotele, ultimi rispetto a noi, e potrà averli nei dati dell'esperienza immediata: nei così detti fatti.* Tant'è che i fatti possono essere utilizzati per qualunque cosa e il suo contrario. *Gli uni e gli altri a rigore sono concetti immediatamente affermati. E secondo che si sia portati a percorrere la medesima via in un senso o nell'altro, si potrà, ragionando nell'identico modo, o negare i fatti perché non rientrano nelle nostre teorie, cioè contraddicono ai principii delle nostre astratte teorie, o negare i principii perché contraddicono ai fatti della nostra esperienza.* Bisogna tenere conto che i fatti sono sempre fatti della nostra esperienza. *Perciò non potrà illudersi di sottrarre la scienza alla fede chi si appella ai fatti, a quella immediata esperienza, dalla quale ogni legittimo concetto dovrebbe dedursi. Fede la scienza a priori, che muove dai principii ideali; fede la scienza a posteriori, che muove dai fatti. Se fede è consentire in verità indimostrate,...* Questa è la definizione che dà di fede: consentire in verità indimostrate ... *il pensiero di chi non conosca altra dimostrazione da quella che importa il superamento del concetto da dimostrare, sarà sempre irrimediabilmente, fatalmente, fede. Questo il carattere dommatico d'ogni filosofia governata dalla logica dell'astratto come logica analitica.* La logica dell'astratto è la logica della fede; cioè, deve avere fede nell'apodissi, nella dimostrazione; devo avere fede che ciò da cui si parte, la mia esperienza, mi dia la verità. Questo se è a priori, ma se è a posteriori allora sono le mie deduzioni, i miei ragionamenti che devono essere veri. Ma per essere veri devono partire da qualcosa di vero.

10 febbraio 2021

Come sapete, tutto ciò che dice Gentile va in una direzione precisa, e cioè mostrare sempre come sia fondamentale la simultaneità tra Io e non-Io. Intendere questa simultaneità rispetto al linguaggio, all'atto di parola, è molto semplice, basta pensare che se dico dico qualcosa. Ora, non posso separare il "se dico" dal "dico qualcosa", sono distinti, certo, ma come li separo? Perché se tolgo il qualcosa di cui dico, non dico più niente, e se non dico non posso neanche dire qualcosa. Questo per dare un'immagine della simultaneità, di cui parla Gentile a proposito di Io e non-Io. Io e non-Io sono due momenti inscindibili, tolgo uno tolgo l'altro, così come il dire e il detto: se tolgo il dire non ho detto niente; lo stesso se tolgo il detto, e cioè non sto dicendo niente. Dunque, Io e non-Io. Questo può indurre a considerare di nuovo un aspetto di cui aveva parlato Hegel, riguardo al padrone e al servo. Mi sono trovato a pensare che è possibile cogliere due figure, che muovono, sì, certo, da ciò che diceva Hegel, però, aggiungono qualche cosa, spostano un pochino la questione, perché si introduce qualcosa di cui aveva parlato Nietzsche, e cioè la volontà di potenza, in modo più deciso. Adesso costruiamo un mito. Immaginate due figure: l'eroe greco e il martire cristiano. Sono due figure che in buona parte si escludono. Pensate all'eroe greco, così come è descritto nella mitologia e così come ne parla anche Nietzsche. L'eroe greco dopo il cristianesimo, è scomparso, ed è soltanto Nietzsche che lo ha in qualche modo riportato in vita in *Così parlò Zarathustra*. L'antico eroe greco è qualcuno che non si sottomette, combatte, combatte gli dei: che cosa, in definitiva, combatte? Combatte il non-Io. L'eroe greco si pone nella posizione dell'Io e tutto ciò che è non-Io deve essere distrutto, eliminato, combattendo. Ma l'aspetto tragico dell'eroe greco, sul quale Nietzsche ha lavorato molto, in che cosa consiste esattamente? Nel fatto che se, combattendo il non-Io, dovesse vincere, è tolto il non-Io ma è anche tolto l'Io e, pertanto,

muore; se dovesse perdere, muore comunque. Quindi, l'eroe greco è colui che combatte sapendo che in ogni caso morirà. Ecco, dunque, questo modo di intendere il tragico nell'antica Grecia, dove non c'è la speranza, che verrà dopo, con il cristianesimo, ma c'è la disperazione, nella consapevolezza che questa guerra, che l'eroe combatte contro gli dei, comunque lo porterà inesorabilmente alla distruzione. Ma questo non gli impedisce di combattere, perché non può sottrarsi. Per essere Io devo togliere il non-Io, e quindi devo uccidere il dio, il trascendente. Uccidendo il dio uccido anche me. In questa figura dell'Io ci troviamo di fronte a qualcosa di terribile, a una forza scatenata. Gli elementi che lo contraddistinguono sono la potenza, la virilità, la forza, l'audacia di chi combattendo sa che morirà. Totalmente differente è la figura che si impone con il cristianesimo, che prima non esisteva. Il personaggio di questa mitologia del cristianesimo è il martire; il martire è colui che sostituisce l'eroe greco. Il martire si posiziona non al posto dell'Io ma al posto del non-Io. Il martire è colui che si immola, che subisce, che si sottomette. L'eroe greco non si sottomette mai, muore ma non si sottomette. Il martire, invece, è colui che si sottomette e si sottomette al trascendente, quindi, a dio, qualunque esso sia.

Intervento: Si sottomette per vivere?

In effetti, questo lo diceva già Hegel: il padrone è colui che combatte, ma facendo questo rischia la vita ogni volta. Il martire, invece, va incontro alla morte in quanto si sottomette alla volontà di un dio. Questa sottomissione è, in effetti, ciò che lo caratterizza, così come il servo, nel mito che racconta Hegel, si sottomette al padrone. Qui martire lo possiamo intendere in tutte le accezioni, non necessariamente nell'accezione del martire morto sbranato dai leoni, ma come colui che subisce volontariamente qualche cosa. L'aspetto interessante è proprio questo posizionarsi nella parte del non-Io, cioè del trascendente. Cosa significa questo? Significa che si posiziona in modo tale da trovarsi ad avere da parlare in nome del trascendente, in nome di dio. E, infatti, contro che cosa combatte il martire? Combatte contro l'Io. Vi ricordate che cosa diceva Hegel a proposito dell'anima bella? A questo punto il martire cristiano è in fondo l'anima bella, quella che parla in nome di una verità, un bene supremo, che tutti devono accogliere. All'eroe greco del bene altrui, della vita altrui non gliene importa assolutamente niente, così come non gli importa della sua. Qui, invece, cambia tutto perché l'anima bella – adesso usiamo le parole di Hegel – è colui che si muove per il bene di qualcun altro, cioè, sa qual è il bene, perché sa che c'è il dio e il dio è il bene, a ciò contro cui si oppone – cosa che Hegel aveva inteso – è l'Io. Si oppone contro l'Io, l'Io che in Hegel appare sotto la forma di chi fa, di chi osa, di chi è audace. Ora, l'anima bella combatte contro l'Io; ogni autoimporsi dell'anima bella è considerato una sorta di crimine, non deve esserci l'Io, ma deve esserci l'universale, che poi, in fondo, è dio. Posizionandosi nel non-Io, è chiaro che l'anima bella, non è mai. Così come avviene in tutti i monoteismi, sia quelli pre-filosofici che post-filosofici, c'è sempre una richiesta da parte del dio di essere quello che non sarà mai. E che cosa non sarà mai? Non sarà mai l'Io, perché è non-Io necessariamente, perché si è posto dalla parte del trascendente, che nega l'Io. È ovvio che entrambe le figure, quella dell'eroe greco e quella dell'anima bella, mantengono separate queste due istanze, questi due momenti. In questa separazione ciò che insiste è il fatto che – nel caso dell'anima bella – ciò che si deve eliminare è l'Io, deve eliminarlo a tutti i costi. Perché l'anima bella si pone dalla parte del bene, del buono; quindi, necessita sì del cattivo, ma deve essere posizionato su altri. Ne ha bisogno perché solo in questo modo riesce a tenere separata la cattiveria da sé, perché se non dovrebbe accorgersi che non è separabile da sé. Questo per indicare come queste due figure pongano in qualche modo l'accento sul modo con cui gli umani si muovono, ed era questo che mi interessava porre attraverso questo mito. Il mito del cristianesimo è diventato imperante, per cui quella che Hegel chiamava l'anima bella è diventato il modello da seguire. Il Cristo è il modello dell'anima bella, colui che si immola per la salvezza di altri; mentre, come abbiamo visto, l'eroe greco non ha questa velleità di salvare il prossimo, non gliene importa niente. Che vantaggio ha l'anima bella rispetto all'eroe greco? L'anima bella è quella che dice che cosa si deve fare, l'eroe greco no, fa quello che gli pare. L'anima

bella, dunque, dice agli altri quello che devono fare e, quindi, pone le basi per un governo, per una governabilità degli umani attraverso l'idea di un dover essere ciò che non si sarà mai, perché l'anima bella non sarà mai quella cosa che dovrebbe essere. Non lo sarà perché fondamentalmente non è, propriamente, cioè non è Io, ma è sempre non-Io. In effetti, verrebbe da porsi una questione, e cioè se la governabilità, il governo, la politica, qualunque cosa, sorge nel momento in cui appare l'anima bella, e cioè l'idea che qualcuno sappia che cos'è il bene per altri. Non sto adesso prendendo in considerazione questioni cronologiche, ma sto pensando a una struttura. Se so qual è il bene per altri allora posso governarli in nome di questo bene. Poi, che lo ignorino oppure no, questo è un altro discorso, ma in ogni caso glielo si fa conoscere: la buona novella ha questa funzione. Come dicevo prima, è stato Nietzsche l'unico, come mi pare di ricordare, che abbia reintrodotta, almeno parzialmente, l'antico eroe greco, nello *Zarathustra*. Come dicevo, entrambe queste figure tengono separato il loro opposto. Nel caso dell'eroe greco il non-Io deve essere distrutto perché io sia Io e basta; nell'anima bella l'Io deve essere eliminato perché è ciò che mantiene la cattiveria, la ferocia e l'audacia, che non possono essere in me: se io sono buono, allora la cattiveria deve essere di qualcun altro.

Intervento: Il nemico ci sarà sempre...

Sì, perché è insito nella struttura metafisica del pensiero, e cioè nella necessità che qualcosa, per potere essere combattuta, sia quella che è. Soltanto a questa condizione posso combattere: devo individuarlo il nemico, è per questo che si usano le uniformi. Da questa metafisica, entro certi termini, non c'è uscita. Neanche Heidegger ne è uscito; lui immaginava che fosse una questione di parole, ma non è così, non è mettendo la y in *Sein* (*Seyn*) che risolvo il problema; il problema non è il significato delle parole, che possono significare tutto quello che si vuole, ma è nella struttura del linguaggio, è lì che c'è la metafisica, perché io posso scrivere *Sein* con la y anziché con la i, ma ogni volta che la userò dovrà essere necessariamente quella cosa lì, e non si può sfuggire da questo: se voglio usarlo dovrò usarlo, anche con la y, ma dovrò usarlo così. È in questo senso che dicevo che non c'è uscita dalla metafisica. Qui Gentile, e adesso lo leggeremo, pone delle questioni interessanti, cioè facendo l'analisi della metafisica pone la metafisica critica, una metafisica che sa di sé, sa di essere inevitabile e, quindi, non cerca di arrabattarsi per eliminarla. Perché non può eliminarla; già nel tentativo di eliminarla deve utilizzarla. Per tornare a queste due figure di cui parlavo, entrambe sono fallimentari, naturalmente. L'anima bella non potrà mai togliere la cattiveria, per quanto cerchi di situarla su qualcuno, perché la sola idea che possa accadere di non essere buona la distrugge, in quanto se non è più buona vuole dire che non è più nella posizione dell'universale, del trascendente, non è più ciò che deve essere, e quindi rischia la sparizione. Così come l'eroe greco, che distrugge il non-Io, ma distruggendo il non-Io distrugge se stesso. Si tratta, quindi, di cogliere bene la questione della simultaneità. Vedete come sia fondamentale per non farsi travolgere dalla ideologia, e cioè dal pensare che il bene stia da una parte – la mia, naturalmente – e tutto il male stia da quell'altra. Se io sono entrambe le cose, e non posso non esserlo, allora non c'è più il male, e quindi non c'è più l'anima bella, perché se all'anima bella togliete il male, il cattivo, svanisce anche lei. Gentile, nella parte che stiamo leggendo intorno alla logica, pone una questione concernente ciò che vi stavo dicendo. Ciò che Gentile descrive come logica formale è ciò che viene utilizzato allo scopo di determinare che cosa è bene e che cosa è male; in fondo, non si tratta che di questo: vero/falso. Non è che non si debba stabilire un vero o un falso, si può fare tutto quello che si vuole; sarebbe interessante, però, sapere che cosa si sta facendo. Ecco perché riprende i famosi sillogismi, come quello di Socrate: tutti gli animali sono mortali, Socrate è un animale, Socrate è mortale. Paragrafo 3. *Meccanicismo del pensiero nella logica analitica. Il concetto di Socrate ci fa intendere sillogisticamente la morte di Socrate, perché è la causa della morte di Socrate; giacché Socrate non morrebbe se non fosse quel mortale che è l'uomo; ed essendo quel mortale, non può non morire. Così nella filosofia cartesiana la somma degli angoli interni di un triangolo è uguale a due retti per la natura del triangolo: il concetto del quale,*

perciò, non come concetto della nostra mente, sì come universale realisticamente esistente, è causa insieme e dell'intelligibilità (ossia, principio dimostrativo) dell'equivalenza di quegli angoli a due retti e della realtà di questa equivalenza. Quindi, non come concetto della nostra mente, ma come universale, il triangolo come un universale, che è fatto a quella maniera. Dove sta il triangolo? Sta nell'iperurano e da lassù garantisce che la somma dei suoi angoli sia sempre la stessa. *E la sostanza co' suoi attributi è per Spinoza la causa di tutti i modi, perché logicamente non c'è modo che si possa pensare se non sulla base dell'attributo, ossia della sostanza. Il concetto, realisticamente inteso, è principio in quanto rende intelligibile quella realtà di cui è causa. Quindi il virgiliano ideale dell'antico filosofo: Felix qui potuit rerum cognoscere causas! (Felice è chi ha potuto conoscere la causa delle cose) per cui non si contrappone le cause alle cose quasi queste fossero reali e quelle semplicemente ideali, ma si distingue queste da quelle in quanto, essendo reali le une e le altre, le cose dipendono dalle cause, derivandone così in re, come in mente. È sempre la questione posta da Anselmo d'Aosta. Il suo sillogismo è corretto? Sì. È vero? Sì. Quindi, conclude nel vero, la sua conclusione è reale; quindi, dio esiste. E come la conseguenza è nel principio, la cosa è nella causa: deducibile da questa, perché in questa contenuta. E la derivazione in re è una derivazione che conferisce intelligibilità alla cosa, perché essa consiste nella dimostrazione della cosa. Cioè, la cosa è la sua dimostrazione. Tutto questo diventa problematico se si legge con attenzione la dimostrazione che fa Mendelson. E, allora, affermare che la dimostrazione è la dimostrazione della cosa diventa un po' problematico perché la dimostrazione di questa cosa è fondata su niente. Quando nell'empirismo si converte la causalità logica in causalità di fatto, e si parla di condizione o antecedente dell'effetto, si crede di cambiar logica; e si è sempre confitti nella stessa logica analitica, poiché la causalità empirica si riferisce sempre a quel mondo astrattamente fissato come logo astratto, che, comunque inteso, è un mondo materiale, in cui regna la molteplicità dell'analisi. Cioè, non se ne esce, dice giustamente Gentile. La filosofia dell'apodissi si sforza bensì di superare questo meccanismo, trascendendo l'immediato concetto e industriandosi di dedurre lo stesso concetto. Ma ristaura sempre e rinsalda il meccanismo (il "sillogismo") in quanto da un concetto passa all'altro concetto, e sosta da ultimo e si arresta disperatamente in un concetto che comprende tutti quelli sorpassati e si dà per insorpassabile. Perciò ogni filosofia governata dalla logica analitica è essenzialmente meccanicista, oltre che dommatica. Perché questo arresto è assolutamente dogmatico. Mi arresto a un certo punto, come diceva Tommaso nelle sue cinque vie per la dimostrazione dell'esistenza di dio: non si può procedere all'infinito, né retrocedere all'infinito, a un certo punto bisogna fermarsi. Sta qui il dogmatismo. Paragrafo 4. *Inattualità del meccanismo Immediato s'è detto quello che non può non essere quello che è: soggetto a una legge di necessità, che mal si confonde con la vera necessità logica, e dalla quale, a ogni modo, conviene che qui sia accuratamente distinta. C'è la necessità dell'immediato, che è meccanismo (necessità della conclusione del sillogismo); e c'è la necessità del mediato, che è libertà. La differenza è in ciò, che l'una, quella dell'immediato, è una necessità che c'è; l'altra, quella della mediazione, è una necessità che non c'è, ma si pone, si presenta, interviene, si fa valere. La prima è quella necessità che è destino, in cui il pensiero urta, e s'infrange; la necessità del passato. L'altra è la necessità che il pensiero non subisce, ma impone; ed è la necessità del presente. Sarebbe la necessità dell'atto, in cui io attualmente impongo, cioè affermo e dico. Né Dio prevede, né gli uomini; poiché a simiglianza della divina ogni previsione umana desume il futuro dalla cognizione della natura qual è, e delle leggi ond'essa è stata composta già e fermata nella struttura del suo essere attuale. Ed evidentemente nessuna necessità più rigida e costrittiva di quella che s'appartiene al passato, che né gli uomini né gli dèi possono disfare. Passato rispetto a che? Rispetto all'uomo che lo pensa: giacché il passato nostro è pure stato il futuro di Aristotele. E l'uomo che pensa ed è terminus ad quem del passato, è il pensiero. L'uomo che diventa colui al quale si rivolge il pensiero è sempre pensiero. Rispetto al quale un passato, ossia un antecedente, è per definizione tutto ciò che è immediato; poiché esso è mediazione, e la mediazione è negazione dell'immediatezza, e quindi processo che nell'immediato ha il suo punto di partenza. Passato, si badi, che non esclude da sé il futuro, in quanto distinto anch'esso ed**

escluso dall'attualità del presente, in cui il pensiero si attua. Poiché un tal futuro si pensa in quanto si prevede: e, per la ragione detta, non sarebbe oggetto di previsione se non fosse predeterminato e risoluto pertanto in una legge, la quale al pensiero si presenta come un passato, che gli è alle spalle e l'incalza, al pari di tutti gli avvenimenti già consumati. Questo futuro è bensì il pensiero del futuro, che, come ognuno sa, agisce tra i motivi del volere in quanto idea già esistente, già formata, e non tuttavia da formarsi. E anche il passato, se ben si rifletta, quando si distingue dall'attuale, non è altro che pensiero del passato: l'inattuale, che la negatività dell'lo oppone a sé nell'attualità dell'autosintesi. O considero questo passato come qualcosa che è fuori del pensiero, che è quello che è, quindi, come immediato – se è immediato non è mediato, quindi, non è pensiero – oppure lo considero come pensiero in atto. È ovvio che a questa alternativa Gentile non offre alcuna possibilità di scelta, perché il passato come immediato non c'è perché non è pensabile: se lo penso, lo sto pensando adesso, quindi, mediatamente, cioè, attraverso rinvii. Paragrafo 6. *Il mito del linguaggio.* Qui è interessante perché fa una critica alla linguistica. *Al mito logico è parallelo e sussidiario, in guisa da agevolarne lo sviluppo, il mito del linguaggio. Del quale si potrebbe pensare che preceda e generi il mito logico: laddove il rapporto di logica e di linguaggio importa il loro parallelismo. Giacché anche il linguaggio si rappresenta materialisticamente per una concezione astratta e analitica, la quale non guarda all'attualità del nesso onde la parola è legata, piuttosto che al pensiero pensato, allo stesso pensiero pensante, nel cui dialettismo è la sorgente della sua vita e del suo significato.* Cioè: la parola significa in quanto è pensata, in quanto la sto pensando. *E staccata dallo spirito, e recatasela innanzi quasi morta materia, può analizzarla in ogni suo elemento, facendone la parola della grammatica e della glottologia e del vocabolario: tutte costruzioni assurde finché si conservi alla parola la sua essenziale spiritualità, per cui essa è reale soltanto nella sua attualità come una individualità vivente.* La parola è reale in quanto si sta dicendo. Questa è la sua unica realtà ed è questa l'unica realtà di cui possiamo parlare. *Poiché chi sinceramente nel segreto della propria coscienza interroghi se stesso intorno al concetto della molteplicità dei concetti,...* La molteplicità dei concetti è a sua volta un concetto. *...a cui egli probabilmente rivolge il suo desiderio di sapere e sul cui possesso fonda il proprio orgoglio, riconoscerà che questo concetto si appoggia sul concetto grottescamente materialistico dei molti libri che sono nelle biblioteche o dei molti discorsi ch'egli stesso ha pur fatto in vita sua: molti libri, in cui c'è tanto pensiero, risultante da tanti pensieri, quante vi sono in quei libri parole che hanno un significato; pensieri, dei quali infatti è possibile venire gradualmente a cognizione leggendo i libri tomo per tomo, pagina per pagina, parola per parola; anzi (perché no?) sillaba per sillaba! E pur questo il comune modo di rappresentarci il linguaggio e il pensiero; quantunque naturam expellas furca, tamen usque recurret (Per quanto si voglia espellere la natura questa ritorna sempre); e chi crede di capire un poco leggendo un poco, al modo stesso di chi vuol tesORIZZARE e comincia dal risparmiare il suo quattrinello; alla prova s'accorge che di un libro non si capisce la prima pagina finché non s'è letta l'ultima; e quando s'è letto e si crede d'aver capito un libro, leggendone, un altro bisogna pur confessare che quel libro di prima non s'era ben capito, che è come dire che non s'era capito punto, e non si aveva un sol quattrino che si potesse metter da parte; e che, via via che si legge, si apre sempre meglio gli occhi e quello stesso che già s'era veduto, si vede più addentro, scorgendovi un nuovo mondo e meraviglie nuove; e che mentre insomma le parole son sempre quelle, dicono sempre cose nuove all'animo nostro, staccarle dal quale, ad una ad una, non è cosa possibile se ciascuna d'esse deve pur avere un significato. E insomma ogni parola non esiste in sé nella sua atomica unità astratta, bensì insieme con tutte le altre...* Esattamente quello che diceva de Saussure. *...in quanto vive in una vita che si rinnova sempre non dentro la polvere dei libri, ma dentro l'animo del lettore. Così i vocabolari, certo, ci sono, e se ne fanno sempre, ed è bene se ne facciano, purché si facciano con giudizio. Ma è un'illusione il credere che essi siano vocabolari secondo il concetto che li governa, di catalogazione delle parole analiticamente prese dai discorsi degli scrittori e dei parlanti, e considerabili perciò quasi una pura molteplicità, in cui ciascun elemento, sciolto da ogni vincolo cogli altri, sia irrelativo e chiuso in se medesimo. Poiché la parola del lessico continua ad aver sembianza, e valore di parola in quanto, anche*

rannicchiata nell'articolo del vocabolario, si spiega in un esempio. E nell'esempio non è più quell'astratta e isolata parola che si pretende, ma un nucleo di vita che si organizza in un sistema, ossia in un discorso che è un concetto, chiuso in sé e infinito, o dialettizzato nell'autoconcetto e aperto nel pensiero di chi legge il vocabolario per istudio o per diletto (poiché c'è chi si diverte a legger vocabolari!). Qui, in modo molto semplice, chiaro e lineare, Gentile ci espone il suo pensiero, facendo tra l'altro una critica notevole, come dicevo prima, a tutta la linguistica, che fa esattamente quello che lui dice di non fare, e cioè che presa quella parola isolata è morta, è come ucciderla, e quindi ciò che considera è un corpo morto, non c'è più nulla della parola viva. E alla richiesta razionale della dimostrazione, in ciò che ha di legittimo, rimane quella soddisfazione che sola non è fallace, e che abbiamo già additata. La dimostrazione non mitica, ma filosofica, è nel dialettizzamento del concetto che si risolve nell'autoconcetto. Cioè, del concetto che sa di sé e che è fatto di Io e non-Io simultanei. Per riprendere il discorso di prima, il buono e il cattivo sono lo stesso. Capitolo II *L'ignoto*. Paragrafo 3. *Inattualità dell'ignoto*. Vi ricordate che parlavamo dell'ignoto la volta scorsa, che è nel noto, non è da un'altra parte, per cui devo accedervi. *L'ignoto c'è in quanto non c'è: c'è come termine negativo del conoscere, che lo pone e, ponendolo, lo supera*. Lo supera proprio nell'accezione dell'*Aufhebung*. *Esso è come il passato che non c'è se non per l'attuale coscienza, di cui è contenuto: l'essere, che l'atto dello spirito nega, e lo afferma soltanto negandolo*. Vi ricordate l'essere e il non essere. Posso affermare l'essere solo negandolo. Solo negando il non essere posso affermare l'essere. *La morte, in conclusione, è paurosa perché non esiste, come non esiste la natura, né il passato, come non esistono i sogni. C'è l'uomo che sogna, ma non le cose sognate. E così la morte è negazione del pensiero, ma non può essere attuale essa che si attua per la negazione che il pensiero fa di se stesso. Il pensiero infatti, lo abbiamo visto, non si può concepire se non immortale, perché infinito*. Il pensiero è immortale per definizione; è infinito perché si rivolge al trascendente, al significato. Il significato è infinito, mentre il significante è l'immanente, il determinato. Sono le due posizioni, l'Io e il non-Io, l'eroe greco e l'anima bella, ciascuno posizionato nella sua posizione, e da lì combatte contro la posizione opposta. Paragrafo 4. *Metafisica, scienza, religione. La metafisica comincia e finisce nel dommatismo dell'intuito inteso a cogliere la verità realisticamente concepita: nel presupposto cioè di una realtà in sé, che potrà bensì accidentalmente intuirsi, ma che (Rosmini sul terreno dell'intuizionismo aveva ragione contro Gioberti, il quale si industriava di supplire ai difetti dell'intuito con la teoria della riflessione psicologica e ontologica) nel suo essere reale, di là dall'idealità onde apparisce vestito attraverso l'intuito, è irraggiungibile se non per argomentazione, che non sarà mai vera e propria conoscenza, se il valore di questa dipende da quell'immediato rapporto tra la cosa e la mente, che si dice intuito. La realtà quindi è ignota*. Ignota ma nel senso qui doppio, cioè, metafisicamente ignota, perché o la conosco attraverso l'argomentazione e l'argomentazione non finirà mai, oppure come immediata presenza, ma questa presuppone che non ci sia pensiero, perché il pensiero è mediatezza. Si può, però, porre la questione in un altro modo: l'ignoto come facente parte dell'atto di parola, che è fatto di noto e di ignoto simultaneamente, e la loro integrazione, la loro *Aufhebung*, è l'unica realtà di cui possiamo parlare. *Per la scienza positiva, tutto è natura, di cui non si conosce altro che le obbiettive apparenze, variabili secondo i punti di vista o i postulati assunti dal soggetto; e l'essenza, ossia l'intrinseco essere ed operare, e insomma il significato o la logica, sfugge per definizione. Arcano è tutto, fuor che il nostro dolor, come disse il Leopardi, cioè le nostre impressioni, la vita interna di questo essere soggettivo, che interroga senza speranza il mondo inesorabile, fuori del quale spazia l'essere, il tutto. E questa vita interna del soggetto non può essere infatti se non dolore, come la sente il Poeta,...* Anche in Leopardi c'è questo aspetto della disperazione di cui parlavo prima, questo interrogare disperatamente il tutto senza avere mai risposta, anzi, sapendo che non ci sarà mai risposta. È un po' come il gesto dell'antico eroe greco. ...perché se l'uomo, qual egli si conosce e si afferma, Io, autoconcetto, è estraneo al tutto, come potrà egli vivere ed essere? Tutta la sua vita sarà illusione e sforzo destinato a rompere nelle dure leggi naturali, alle quali invano ei cercherà di opporsi. Ecco l'eroe greco riassunto in poche righe. E dopo

la morte? Questo mistero che assomma tutti i misteri, e che ben può dirsi di tutti il comune denominatore, non è inattuale né per la metafisica, né per la scienza, come non è inattuale per la religione. Giacché la morte è, come antitesi, contenuto della sintesi in cui consiste la vita, in quanto ci si afferra all'apriorità di questa sintesi. Ma la religione è l'analisi della sintesi, onde si scinde l'oggetto dal soggetto, e il non-Io si toglie quindi nella sua pura opposizione all'Io. E questa pura opposizione è pure il terreno della metafisica e della scienza. È il terreno del pensiero comune, destinato ad essere agitato in eterno da questa vana formidine mortis; poiché anche al pensiero volgare manca quell'energia dell'autoconcetto, che stringe indissolubilmente l'antitesi alla tesi; e anch'esso si disperde o distrae nella contemplazione di se stesso fatto estraneo a se stesso, e quindi suscettibile di esser pensato analiticamente. Io posso pensarmi analiticamente solo se mi astraggo. Come qualunque altra cosa, posso pensala solo analiticamente, cioè astrattamente. Sicché tutta l'umanità, che pure è pensiero, autoconcetto, dà l'immagine di una moltitudine accorrente, attratta da una cieca forza irresistibile, all'orlo estremo dell'abisso, in cui dovrà precipitare. Ciò che sarebbe già inconcepibile, anzi il colmo dell'assurdo, se quell'autoconcetto che ell'è, non fosse, come tale, dialettismo: non quindi concetto definito, non coscienza chiara già e distinta, e non avente più bisogno di nulla imparare; ma, appunto, autoconcetto, sviluppo, eterno scolaro che non è giunto e non giungerà alla laurea, perché il meglio per lui sarà sempre di continuare a studiare e ad apprendere. In tutti questi discorsi è un continuo ritornare a ciò che per Gentile è fondamentale, giustamente anche, e che è la simultaneità, come dicevo all'inizio, tra il dire e il ciò di cui dico. Non posso togliere il ciò di cui dico dal dire, in nessun modo. Paragrafo 5. *Inconoscibilità dell'ignoto. La scienza, bensì, non sempre si rassegna all'ignoto. E poiché l'ignoto per lei è un fatto, ecco che ricorre a una distinzione da leguleio, tanto per non darsi vinta, e non cedere quelle armi di cui ha pur bisogno per vivere quella vita ch'essa pur vive, ancorché sempre soggetta a quella minaccia di morte, che è per lei l'ignoto. E distingue la quaestio facti dalla quaestio iuris; e accetta l'ignoramus, respinge l'ignorabimus.* Accetta il fatto che non conosciamo ancora, ma non accetta che lo ignoreremo ancora, per sempre; perché nel noto ci sarà sempre l'ignoto. L'ignoto non è niente altro che quello iato che si apre tra il dire e il detto. Questo è l'ignoto, perché che cosa c'è dentro lì? Non c'è niente, è soltanto la relazione tra i due momenti. Ma è questa apertura, è questo iato che l'eroe greco vive tragicamente e che l'anima bella vuole ricomporre, ma entrambi falliscono nel loro intento.

Intervento: Ciò che si pone come risposta, penso alla scienza, non è altro che l'apertura di una nuova domanda.

Sì, lo stesso Gentile diceva a un certo punto che ogni risposta, ogni soluzione, comporta un altro problema. *Che cosa in verità più evidente di questa legge del sapere: dal noto all'ignoto? Quello che oggi conosciamo, ieri lo ignoravamo; e oggi ignoriamo quel che conosceremo domani. Né è possibile che l'ignoto non ancor posseduto si possa raggiungere altrimenti che movendo dal noto, che già si possiede. Ma questa famosa legge: «da noto all'ignoto», ha il difetto solito della logica analitica: divide cioè quello che non si può concepire se non unito; e che diviso diventa inintelligibile, dando luogo a problemi insolubili. Sia A il noto e B l'ignoto. Secondo la logica analitica, A è A e non è B, e B è B e non è A. Così essendo, si pone il problema del passaggio da A a B; ma il problema è insolubile, perché in quella posizione A è irrelativo a B, e viceversa. Manca ogni relazione. Manca logicamente: cioè non solo manca di fatto, ma non può non mancare. E se manca la relazione, il passaggio dunque è impossibile. Chi è in A resterà eternamente in A: e se è fuori perciò di B, ne resterà escluso in eterno.* Questa sembra una banalità, però, se ci si riflette, è interessante perché dice che, posti questi due elementi A e B, se non pongo una relazione tra questi due elementi non li conoscerò mai, perché non ci sarà nulla che li farà passare da A a B. Che cosa? E come lo giustifico? È soltanto intendendo che ponendo A e B pongo una relazione, che non sto ponendo propriamente A e B ma la relazione tra i due, solo così diventa intelligibile, sennò non potrò mai giustificare questo passaggio. Così come accade nella teoria dei limiti: come giustifico l'ultimo elemento che diventa quello che sarebbe dovuto essere se... A e B non sono quei due termini irrelativi e divisi che immagina la logica analitica. Perché

*conoscere e non conoscere, e però noto e ignoto, son tutt'uno nel dialettismo del conoscere, in cui si pone infatti il problema dell'ignoto. A e B sono tanto identici e differenti insieme quanto l'Io e il non-Io. Sono la stessa cosa. Sta ponendo la relazione tra A e B come la relazione tra un elemento e il suo contrario, ciò che quell'elemento non è. È quello che diceva prima: se A è A vuol dire che A non è B; quindi A è non-B; quindi, è anche B in quanto negato. Sta in questo la relazione che Gentile, ma già Hegel prima di lui, trova. Non è che questa relazione venga da niente; la relazione è il trovarsi di un qualunque elemento a essere quello che è per via del fatto di non essere ciò che non è: questa è la relazione. Paragrafo 6. *Religione naturale. L'inconoscibilità dell'ignoto è infatti la radice della religiosità; e la religione naturale è, o meglio vuol essere, la forma ideale o razionale della religione sottratta a tutte le contaminazioni a cui essa soggiace a causa della speculazione teologica, in cui sul contenuto originario della religione si esercita il pensiero degli uomini (cioè, diremmo noi, la filosofia). La religione di natura è la religione pura: quel nucleo primitivo della religiosità, l'anima di tutte le religioni storiche.* Non so se vi ricordate le distinzioni che faceva Hegel: la religione naturale, la religione artistica e la religione disvelata. Gentile ci sta dicendo che la religione naturale è quella che rimane all'origine. Dice: *La religione di natura è la religione pura: quel nucleo primitivo della religiosità*, e cioè l'idea che esista un dio. Che poi sia il sole, l'albero, la pianta, ecc., o che ci sia tutto il bagaglio teologico costruito sopra, la cosa comunque da cui si parte è che esista un dio.*

17 febbraio 2021

Siamo al Capitolo III, Essere e pensare. Paragrafo 1. *Tutto pensiero. Il pensiero che pensa chiude in sé un orizzonte infinito, e vi spazia sicuro con fede che non falla nella propria verità non adombrata da sospetto di sorta. È un punto solo, un punto senza spazio, da cui s'irradia tutto ciò che senso o intelletto, esperienza sistematica e storica, o esperienza frammentaria ed astratta (cognizione o immaginazione) possa proiettare innanzi a sé per rappresentarsi l'infinito mondo delle cose che sono o possono immaginarsi. Non mondo, esso stesso, ma creazione del mondo: un mondo che non è, non è un fatto, ma si fa.* Qui c'è tutto Gentile: non è il mondo fatto, ma un mondo che si fa. *La realtà stessa, ma non raffigurata in quel suo astratto aspetto in cui pare già foggata con una certa natura, e raffreddata, e fissa in tutte le sue forme particolari o nel complesso di queste forme; ma la realtà attuale, liquida, per dir così, e calda nel processo vivo della sua autoformazione. Non spettacolo, che sia in qualunque modo rappresentabile esso stesso innanzi al pensiero, che ne ha coscienza (in quanto autocoscienza) ma dramma di cui il pensiero non è il protagonista, ma il monagonista. Su questa ròcca l'uomo davvero può vivere con l'animo sgombro dal dubbio e dal timore, e godere dello stesso dolore essenziale alla gioia del suo vivere.* Gioia e dolore: ciascuno è essenziale all'altro. In queste pagine Gentile rivolge una critica al realismo e allo scetticismo, che vedremo molto rapidamente. Al paragrafo 4, dice *L'interesse del realista è questo: assicurare al pensiero, il pensiero più maturo, quale vuol esser quello del filosofo, la verità, che consiste nell'adeguarsi fedelissimamente del pensare all'essere. Verità che sarebbe senza speranza compromessa se il rapporto fondamentale tra pensare ed essere non presupponesse quella rigida opposizione, per cui l'essere è essere, e non è pensiero.* È questo, in definitiva, il pensiero dominante: il pensiero del realismo, una cosa è ciò che è e altro è ciò che io penso. Questa è la base di tutto il pensiero occidentale. Paragrafo 5. *L'errore del realismo. ...il pensiero, fondato sull'intuito ed equivalente all'intuito, deve al pari dell'intuito essere pensiero meramente ricettivo, in cui il soggetto vede senza guardare: vede, perché questa è la sua natura e non il suo atto. Donde la teoria delle idee innate, per cui la cognizione essenzialmente è natura dell'anima; e a cui fa preciso riscontro la teoria della sensazione come funzione naturale dell'anima; o quella del dato, come nucleo dell'oggetto che il soggetto si trova naturalmente dentro, senza poterlo considerare un prodotto della sua propria attività. In fine il pensiero, prima d'intuire e dopo, e così prima e dopo della conoscenza riflessa, è quello che è: né più né meno. Non muta, non si sviluppa, non acquista, non*

conquista un modo di essere che abbia un valore: come un vaso, vuoto o pieno, d'acqua o di vino, di vino cattivo o buono, si può dire non perda né guadagni; e sia sempre lo stesso vaso. Ma un pensiero che posseduto non sia un valore nostro, non ci faccia essere quello che non saremmo senza di esso, che non sia perciò apprezzabile e desiderabile, non è un pensiero: quel pensiero che il filosofo cerca, e vuole, attribuendogli un pregio. La cognizione acquisita per intuito non è acquisita: è in noi, non è noi: ... Qui c'è la differenza tra la sua posizione e quella tradizionale: la conoscenza acquisita per intuito è qualcosa che non è noi, ma è, come dice lui, come l'abito che indossiamo, è sulle nostre spalle, ma non s'incorpora nella nostra persona. E qualche cosa, non è pensiero. Il pensiero del realista è essere, non pensiero. Perché fa del pensiero un essere tra gli altri. Spogliatosi di tutto il suo valore per cercar questo valore fuori di sé dove gli pare d'intravederlo, lo smarrisce e non lo può più ritrovare. E corre la stessa sorte del cane della favola, che lascia cadere nell'acqua la carne che ha tra i denti, e non può certo addentare quel pezzo più grosso che vedeva riflesso. Questo per dire che cosa accade agli umani.

Paragrafo 6. *Realismo e logo astratto.* Un pensiero che non sia pensare, anzi il pensare, torna ad essere res, essere, e riappare fatalmente il ταύτόν di Parmenide; come riappare infatti non solo in Platone, e Aristotele, e Plotino, ma nella Patristica, e in Cartesio, e in Spinoza, e in Leibniz, e fino nello stesso Kant: anzi perfino in Hegel, nel suo logo. Il pensiero sottratto all'essere, a quella immediatezza che è assfissa del pensiero che pensi davvero, bisogna che sia pensare, o atto del pensiero. E pensare può essere ad un patto: che sia il nostro: che sia cioè quell'unico pensare che noi conosciamo veramente tale, poiché ogni altro pensare è pensiero appartenente a quel mondo dell'essere che realisticamente possiamo contrapporre al pensare... ... La certezza è lì, nel soggetto pensante, che per risolvere il problema d'ogni superiore certezza deve superare la barriera della soggettività. Superarla, come si sforza di fare Cartesio stesso; o convincersi che non franca la spesa, poiché, a ben riflettere, tutto ciò che si credeva di dover cercare di là, è di qua, considerato che quell'Io che pensa non è quell'Io particolare che pareva, ma l'Io da cui questo e ogni altro Io particolare dipendono. Come dire che sono sempre io che penso. Altri pensano, oltre di me. Certo, questa è una verità che io posso pensare finché mi rappresento un mondo empirico, qual è quello del pensiero comune. Quando invece dall'empirico mi sollevo al mondo trascendentale, che è quello in cui l'empirico ha il suo significato e la sua intelligibilità, gli altri son tutt'uno con me, e pensiamo insieme nell'autocoscienza, che è una. E, beninteso, com'è l'autocoscienza: facendosi, cioè essendo e non essendo mai: eterna soluzione, eterno problema. Io e non-Io continuo.

Paragrafo 8. *Pensare e conoscere.* Nella nuova critica cade la distinzione a cui l'antica si arrestò, di pensare e conoscere: pensare che può pensare anche l'inconoscibile, e conoscere che si limita all'esperienza possibile. Il nostro pensare, il pensare che non è più della sintesi, ma dell'autosintesi, è conoscere. Il pensare che non era conoscere, era il pensare subiettivo, che aveva bisogno d'un contenuto esterno, fondato perciò nell'intuizione realistica del mondo. Un pensare, che si dia da sé il contenuto, e la cui legge fondamentale sia l'autosintesi come pura autoanalisi, non può essere mai in difetto del suo contenuto, simile a tenaglia aperta che non stringa nulla. Un pensare che si dà da sé il suo contenuto; quindi, ha già la verità. Il pensare l'impensabile. Qui pone una questione sulla quale occorrerebbe riflettere e rifletteremo. Al Paragrafo 9 è più preciso. *Ragion sufficiente.* Dal pensiero astratto non si passa all'esistere, perché il pensiero astratto è un circolo chiuso, dal quale non c'è via d'uscita. Dal pensiero concreto non si passa nemmeno, perché fuori del pensiero concreto non v'è nulla a cui si possa passare o desiderar di passare. La realizzazione della realtà non presuppone il pensiero, perché la realtà consiste appunto nel pensiero, e non ci sono idee, che siano idee concrete (cioè autoconcetto), le quali possano perciò esser candidate a quel migliore dei mondi possibili, che per Leibniz solo è reale. La questione qui è interessante: pensare l'impensabile. Pensare l'impensabile è ciò che fecero gli antichi, gli eleati: Parmenide, Melisso, Gorgia e in particolare Zenone, che ha pensato l'impensabile, ponendo dei limiti al pensiero che non sono mai stati superati, perché sono limiti strutturali. Zenone era di Elea, vicina a Salerno, visse nel V secolo a.C., e ha posto delle aporie che rimangono a tutt'oggi tali e quali. Aporia viene da pòros, che è la via; l'alpha privativa dice che non c'è la via, non c'è la direzione, si è bloccati, e questa è letteralmente l'aporìa. Le

aporie di Zenone sono famose, sono soprattutto quelle del movimento, per esempio quella di Achille e la tartaruga, quella della freccia e della infinita divisibilità di uno spazio. Ora, quando lui dice che da A a B c'è naturalmente un cammino, ma che questo cammino non terminerà mai, perché prima si deve passare la metà, quindi la metà della metà, ecc., e quindi non si arriverà mai al punto B. Questo, tuttavia, urta l'esperienza: così la freccia che rimane immobile, che nel suo moto è immobile; è immobile perché in ogni istante occupa uno spazio, che è quello che è, e in quello spazio può essere soltanto lì, ferma, immobile. Tra l'altro, qui sarebbe da vedere in Severino la questione dell'eterno, di questi momenti che sono eterni in quanto non hanno divenire. Severino non cita Zenone, però dicendo (Zenone) che la freccia si trova in ogni istante in uno spazio e lo spazio è quello, e ciò che è in uno spazio che è quello e non può essere altro, sta dicendo in effetti qualcosa di molto simile, e cioè che quell'attimo è eterno. La questione del movimento è importante perché costituisce uno dei più grossi problemi nel pensiero in generale. Zenone pone anche una obiezione alla geometria. Dice che la geometria è la scienza, la disciplina della misura di superfici; quindi, presuppone ovviamente la misurabilità di ciò di cui si occupa; ma qual è il principio da cui muove? Il punto. Ora, Zenone fa un discorso interessante sul génos (γενής) e sull'arché (ἀρχή). Il génos, il genere, è il misurabile, quindi, il divisibile; il suo principio, la sua arché, è il punto, che non è misurabile né divisibile. Questo è uno dei problemi che pone Zenone. Però, dicevo prima del moto, le considerazioni di Zenone vanno contro l'esperienza. Occorreva arrivare fino ad Einstein per avere in qualche modo un ritorno di pensiero intorno a questa questione, quando fa l'esempio famoso, non ricordo dove, della bobina del cinema: ogni fotogramma è fisso, è quello; quindi, questo movimento che si vede nel cinema, di fatto, è composto da elementi statici, fissi. Il che è quello che diceva esattamente Zenone: il movimento della freccia, certo, io lo vedo, ma non posso che dire che questo movimento è fatto da una sequenza di elementi statici. E, allora, la freccia si muove o è ferma? La cosa non è superabile, così come non è superabile la divisibilità dell'infinito, perché il problema, preso alla radice, è questo: come si può misurare l'infinito con il finito? Perché se voglio misurarlo devo avere il finito per forza, perché devo determinare comunque una unità di misura, che sarà quindi determinata, finita; e attraverso il finito voglio misurare l'infinito. Non si può fare. Si può farlo facendo finta che il problema sia risolto, come sappiamo: per es., la teoria dei limiti, che non risolve per niente il problema, lo lascia lì così, tale e quale, così come lo ha posto Zenone, duemilacinquecento anni fa. È chiaro che tutta la matematica, il calcolo differenziale... tutto ruota intorno alla questione posta da Zenone e che è rimasta esattamente tale e quale. Gli eleati, e questo è l'interesse, hanno pensato qualche cosa che ancora oggi costringe a pensare. Il computer invece è impostato per evitare tutti questi problemi, dei quali non sa assolutamente che farsene e cosa farsene. Ma dicevo che la questione interessante qui è che allora hanno posto ciò che è veramente da pensare. In questo Heidegger aveva perfettamente ragione. Hanno stabilito che cosa era da pensare, che cosa è ancora da pensare. Il lavoro degli eleati, in effetti, si intende se si intende Gentile, cioè se si intende l'attualismo. Questa novità – non so se è una novità, lo è comunque per me che l'ho pensata – è che l'attualismo, non è che risolva il problema – in effetti, non c'è un problema da risolvere – ma ci dice che la questione della misurabilità dell'infinito tramite il finito è una questione che non può essere posta, perché non posso separare l'infinito dal finito. Io penso di potere misurare l'infinito con il finito se li distingo, se li separo; ma se non sono separabili, cioè se il finito ha come sua condizione, ha in sé l'infinito, a questo punto l'idea stessa di misurarlo non ha più senso, perché dovrei misurare qualche cosa, cioè il finito dovrebbe misurare l'infinito di cui è parte, come può farlo?

Intervento: E poi la matematica risolve questi problemi tornando all'infinito.

Non può fare altro se vuole andare avanti. Sennò si ferma lì... o torna a leggersi Zenone, che sarebbe comunque una buona lettura. Che poi, in realtà, sono pochi frammenti. Di Zenone sappiamo molte cose, ma tratte da Aristotele, il quale ne parla perché doveva confutarlo; tratte

da Sesto Empirico, da Simplicio, tratte da una serie di personaggi che hanno riportato cose che avevano sentito o letto, perché pare che ai tempi di Aristotele il testo di Zenone fosse ancora integro. Ci sono, quindi, delle testimonianze. Zenone, come gli altri eleati, ha posto il problema senza accorgersi che infinito e finito sono le due facce dello stesso. Probabilmente non poteva accorgersene; d'altra parte, non se ne è accorto nessuno. Hegel ha posto la questione: non posso parlare dell'uno senza parlare anche dell'altro. È per questo motivo che sto pensando se leggere, dopo Gentile, gli *Studi sull'eleatismo* di Guido Calogero, che è un bellissimo testo, perché in effetti le questioni poste dagli eleati è come se trovassero una integrazione, non dico soluzione ma integrazione, con l'attualismo di Gentile. Non sono mai state risolte perché non hanno una soluzione. Finché io tengo il finito separato dall'infinito non c'è soluzione, è impossibile. Ma se incomincio a pensare che finito e infinito sono lo stesso, allora il discorso cambia. È chiaro che per misurare, per fare i conti, dovrò sempre considerare l'infinito e arrivare lì, e sopporlo, pensarlo come misurabile. Ma lo suppongo, misurabile; di fatto, non è così, perché, e qui torniamo a Zenone, non posso misurare l'infinito con il finito. È la stessa cosa che dice Gentile e che diceva già Hegel: non posso pensare il concreto se non attraverso l'astratto; ma posso pensare l'astratto perché c'è il concreto. Non posso separarli, e la stessa cosa vale per il finito e l'infinito. Non posso neanche pensare l'infinito senza il finito, perché se lo penso già lo determino, quindi, già lo pongo come un astratto, come un finito. *Anche qui di un passaggio si può ben parlare, come s'è detto per quello dal pensare all'essere, che è con questo connesso: di un passaggio dall'idea all'atto, non in quanto l'idea preceda attualmente l'atto, che è eterno e non può perciò esser preceduto da nulla; ma in quanto l'atto è divenire, e non è mai consumato: e ogni atto si pone come realizzazione di un'idea. La quale non ci sarebbe dunque senza l'atto,...* È la stessa cosa che vi dicevo rispetto al finito e all'infinito. *...che la pone nella sua inattualità col suo stesso porsi autosintetico in quanto pure autoanalitico.* Ponendo l'idea è come se la ponessi fuori dall'atto, cioè come inattuale. *In questo senso è vero che ci sono pensieri che sono posti in esecuzione: pensieri astratti, la cui astrattezza o inattualità apparisce in quanto sopravviene il pensiero, che è lo stesso pensiero di prima, ma più concreto, più attuale, più nostro, più pensiero. pensiero. Poiché, si badi, il pensiero non è, poniamo, di uno che si chiama Camillo di Cavour che concepisce, egli, nella genialità del realismo politico, in conflitto con l'utopismo o l'astratto idealismo dei rivoluzionari, il futuro regno d'Italia, e lavora quindi a far convergere la realtà attuale al raggiungimento del suo scopo. L'individuo empirico nella sua particolarità non fa nulla. Il pensiero del genio è il pensiero non pure del suo popolo, ma del suo e degli altri, e del mondo, del Tutto: un pensiero perciò, che passa da sé a sé nella crisi del Tutto che si concentra nell'autoconcetto in quanto si può dire che preconcepisca un disegno e lo attui. E così il genio; e così ogni povero mortale, per quel tanto che egli pure riesce a fare di suo nel mondo.* Qui pone una questione tra le righe, perché non la esplicita: nell'atto c'è già il tutto. Quindi, una mia idea che vuole concretizzare l'atto è come se vedesse in questo tutto quello che ancora altri non vedono. È la stessa cosa che accadde agli eleati: hanno visto qualche cosa che altro non vedevano, che non hanno più visto per duemila anni; poi, all'improvviso, ecco che appare! Qui si pone ancora una questione di un certo rilievo. In effetti, non c'è nulla di "nuovo", perché ciascuna cosa è già nel tutto, è già nel concreto. Non può non esserci, perché se non ci fosse sarebbe fuori dell'atto di parola e, quindi, non esisterebbe.

Capitolo IV, *Il sapere*. Paragrafo 1. *Conoscere e sapere. Se pensare è parola certamente modesta, sapere è parola palesemente superba. Eppure, escluso l'ignoto come inattuale, superato già il mito dell'apodissi raffigurante una serie virtuale di concetti non posseduti, immedesimato il pensare col conoscere, la conclusione par questa: che chi pensa sa, e che il pensiero è sapere: non conoscere, ma nosse. Non conoscere ma sapere. Qui fa una distinzione che a lui serve per una serie di buoni motivi. Il conoscere infatti si può distinguere dal sapere nell'ipotesi che ci sia il noto e l'ignoto, entrambi attuali, di guisa che, oltre la sfera luminosa del già conosciuto, rimanga la tenebra ancora da illuminare. Chi conosce sa e non sa, è ignorante e sapiente in una: chi sa possiede l'oggetto, e non gli cale più d'altro, rispetto almeno all'oggetto che sa. La conoscenza importa una relazione tra due termini,*

soggetto e oggetto: una relazione, che non è già posta, ma si pone, e per cui l'opposizione dei due termini si risolve. La scienza ha risolto questa opposizione, e l'oggetto è diventato interno al soggetto: il quale infatti cessa dal ricercare, osservare, sperimentare e insomma proseguire il processo per cui si perviene al sapere via via che si viene sviluppando la conoscenza. Si conosce per sapere; e finché non si sappia, si studia e s'indaga per venire in possesso del sapere. Ma ottenuto il sapere, il mezzo che s'adoperava a questo fine diventa inutile. E se oltre il noto, per chi conosca, non si dà ignoto, parrebbe che la conoscenza si dovesse risolvere nella scienza: in questo stupendo dono degli dèi, ai quali infatti soltanto può competere (o così pare) un attributo che assolve dal pensare che è pur lavorare, sforzarsi, tendere, attendere e pensare.

Paragrafo 2. Il mito platonico del sapere. Il sapere dunque così determinato, quando comincia a concepirsi,... Il sapere è distinto dal conoscere. Il conoscere è relazione, il sapere è l'immediato. ...*non è la determinazione di un fatto o di una funzione reale dello spirito umano, bensì ideale vagheggiato come fine a cui lo spirito aspiri senza poterlo mai raggiungere. Ma un ideale così inteso si avvolge in una curiosa contraddizione. Per essere quell'ideale che sembra, non deve poter essere attuato mai: giacché, esso attuato, l'uomo, diventato dio, non potrebbe più vivere la vita della natura in cui l'essere è commisto col non essere. E perciò Platone lo colloca all'estremo limite della vita, oltre la morte, alla quale il filosofo, aspira misticamente come a liberazione dai limiti in cui l'anima è costretta nella vita materiale, dove la materia è non-essere e difetto. ... La ragione di questa contraddizione, che è una delle più gravi che travagliano il platonismo e ogni filosofia intuizionistica, perché realistica, è nella immediatezza dell'ideale del sapere inteso come risultato del processo conoscitivo: immediatezza, per cui quello che si pone alla fine, si trova subito al principio. Immediato è quell'ideale appunto perché inteso come risultato, in cui perciò sia esaurito e quindi venuto meno il processo. Gli dèi oziano: Epicuro ha ragione. Ora un ideale così concepito, non essendo processo, anzi la negazione del processo, non sarebbe alla fine se non fosse al principio: poiché lungo il processo non si può avere altro che il principio (cognizione senza necessità e senza universalità, dalla quale non potrà mai derivare una cognizione necessaria ed universale). È il problema del sillogismo, di cui ha già parlato varie volte. Il sillogismo è chiuso in se stesso, è un circolo.*

Paragrafo 3. Persistenza di questo mito. ...non v'è scienziato, in quanto tale, che non faccia miserevole pompa nell'atto stesso che si prosterna nella polvere innanzi all'Ignoto imperscrutabile, da cui proclama dovere l'intelletto umano rassegnarsi a restar sempre circondato, nella impossibilità di superare ogni barriera, e giungere all'abbagliante luce del vero. Lo scienziato non sa tutto; e già la sua scienza è quella scienza, in quanto si limita e toglie a proprio oggetto un oggetto limitato. Ma dentro a' suoi limiti lo scienziato è superbo del sapere che lo mette al disopra del volgo profano: di un sapere, che è nel suo cervello come l'oro nell'arca dell'avar; e costituisce la sua prerogativa, il suo privilegio, poiché conferisce al suo cervello la dignità che è propria del vero. Il quale non è nulla di personale e particolarmente addetto e relativo all'individuo, né all'uomo in quanto questo sia quel particolare essere che è soggetto del conoscere... Ma la scienza, nell'astrattezza dell'oggetto immediato, a cui, come scienza, si riferisce, è destinata a rimaner prigioniera del proprio dommatismo, affissa a quell'ideale di un sapere, che si può non possedere, ma, se si possiede, o che sia risultato, o che sia principio del processo dello spirito, non si può non possedere se non come sapere immediato. Questo è il mito del sapere: giungere a un sapere che è quello che è necessariamente, a questo punto, potremmo dire, fuori da un processo dialettico, per cui so esattamente come stanno le cose e nessun dio potrà confutarlo, perché neppure dio può contraddirsi. Come dicevano gli antichi, c'è qualche cosa oltre la quale nemmeno dio può andare, non può autocontraddirsi. Per cui se io so qualche cosa lo so con assoluta certezza: questo è il mito del sapere. Questo sapere è un mito, cioè la possibilità di giungere a un qualcosa che si presenta come immediato, quindi, non più come il risultato di un processo. Finché permane come il risultato di un processo, deve la sua esistenza a quel processo, per cui è un sapere che è mediato, non immediato; le cose stanno così come risultato di un processo. Ma questo processo è complesso, può essere sempre rimesso in gioco, in discussione, per cui il risultato può essere differente; mentre si suppone, e qui torniamo ad Anselmo, che se l'argomentazione è valida allora è anche corretta, cioè stabilisce la realtà delle

cose e, quindi, dio esiste. Paragrafo 6. *L'Eros. Né dotta ignoranza, né Eros platonico: il quale è bensì figlio di Poro e di Penia e quindi, anch'egli, così come si concentra nello spirito umano, misto di essere e non essere, abbondanza e difetto, e perciò scontento di sé: col gusto del divino, che però non possiede. Ma l'Eros di Diotima...* E' l'unica donna che compare negli scritti di Platone. ...presuppone fuori di sé le idee, a cui aspira. *Le presuppone al principio e alla fine, immediatamente. Ed egli ne viene e vuol ritornarvi; ma ne è lontano, e geme della miseria della madre: è una disperata speranza, perché è della natura e dell'uomo naturale. Il quale, in quanto natura, non può purificarsi così da sublimarsi nell'idealità del puro essere. La dialettica dell'Eros è una dialettica, apparente in quanto il vero essere è di là da essa, e quello che è in essa immanente è un'ombra del vero essere.* Qui c'è la teoria di Platone: ciò che è immanente è un'ombra dell'idea. *La nostra dialettica invece stringe insieme il vero essere al suo non-essere; e se anche per noi l'essere è sapere, e quindi il non-essere ignorare, l'oscuro, crasso, sordo e opaco ignorare in cui dorme lo spirito come inerte natura meccanica, ecco il nostro Eros desideroso non d'altro che di se stesso: speranza eternamente compientesi. Lo spirito, non avendo l'essere fuori di sé, ama se medesimo, il suo essere; e lo ama, anch'esso, non lo possiede, perché questo suo essere si pone come unità di sé e del suo altro; ed è, non essendo; e diviene. E l'amore di sé è amore di questo suo divenire, onde si attua e pone attuosamente il proprio essere. Essere dinamicamente se stesso, questo il suo essere: questo il suo atto, l'Eros, il vero Eros.* Come dire che è il pensiero che ama se stesso, perché è tutto ciò che ha. Potremmo dirla in modo più spiccio: perché è la sola cosa di cui dispone, se stesso, non ha altro. Ecco perché non può che amare se stesso. Paragrafo 8. *Volere e sapere. ...conoscere la verità non è possibile, in nessun campo, senza che l'oggetto in qualche modo non s'immedesima col soggetto, e non sia lo stesso soggetto nella sua dialettica. Così il volere non poté mai esser ravvisato nella sua verità, nella sua vita, finché il pensiero, che lo considerava, si fermò nella distinzione dell'analisi senza sintesi e il volere tenne innanzi a sé (come la passione, l'amore) quasi mero oggetto suo. Sicché si fissò la distinzione tra teoria che è spirito condizionato dal proprio oggetto, presupponente una realtà che non è suo prodotto, e prassi o spirito incondizionato, libero, creatore del proprio oggetto (bene o male, come mondo morale): la teoria, che oppone lo spirito come spettatore al suo mondo, e la prassi, che vede nello spirito l'attività con cui anch'esso concorre alla formazione dell'oggetto, instaurando al di sopra della natura un mondo impossibile senza l'azione spirituale.* Qui si è aperta una distanza tra lui e Marx ormai irriducibile. La prassi per Marx è il fare, l'operare del lavoratore, è il lavoro concreto. Lavoro nel quale, sì, il lavoratore si immedesima, lui stesso diventa lavoro, ma la prassi in Gentile non è altro che l'autocritica, l'autoprodursi. È questo che fa il pensiero: autoproduce se stesso e, quindi, tutto, perché l'Io è tutto, non c'è qualcosa fuori dell'Io, non c'è qualcosa che sia fuori del pensiero. Paragrafo 9. *Autoprassi. La prassi nella sua identità con la teoria, qual è qui intesa, non concetto di una realtà presupposta, non sintesi, ma autosintesi e però autoconcetto, non è la prassi come volgarmente s'intende, produzione di un oggetto che si distingue dal soggetto, e se ne renda indipendente: il regno d'Italia, opera del Cavour e che sopravvive al suo autore. Tale prassi è l'analogo del concetto astratto del logo astratto; e deve cadere insieme con questo astratto concetto, onde s'oscura la netta visione del Tutto. Come il vero concetto è autoconcetto, la vera prassi è autoprassi. Non v'è né oggetto di pensiero, né oggetto di prassi che sia fuori dell'Io, o possa comunque ritenersi quasi un precipitato del suo agire.* Qui non so se aveva in mente Marx, forse sì, forse no, non importa, in ogni caso fra le righe c'è una forte critica a Marx. Per Marx la prassi è il lavoro del soggetto che si manifesta in un oggetto che è fuori del soggetto. *Chi fa, non fa altro che se stesso: se stesso nel suo particolare (onde ciascuno è figlio delle proprie azioni), ma se stesso sopra tutto nella sua universalità, come Io assoluto: poiché quel bene, che, come abbiamo accennato, è il prodotto dell'attività pratica non può essere altro che la personalità assoluta.* Come dire: ciò che io faccio sono io. Lo dice qui: *Chi fa, non fa altro che se stesso. La quale sola è creativa, e creativa di se medesima; e alla quale convien guardare per non intricarsi nella via senz'uscita dell'empirismo che, opponendo persona a persona e la persona alle cose, scava il più delle volte necessariamente un abisso tra l'ideale e il reale, le intenzioni e le azioni, la teoria e la pratica.* La critica a Marx qui appare

palese. Come se Marx condannasse la teoria a vantaggio della prassi. La prassi per Marx è ciò che determina l'idea. Come dire che ciò che faccio determina quello che penso. In parte è vero, il fare modifica, ma non farei niente se non pensassi. *Il mondo sempre è quello che noi lo facciamo: assolutamente, quello che lo facciamo come pensiero assoluto; relativamente, in quanto pensiero d'una personalità relativa, cioè considerata da un punto di vista relativo. La prassi, come autoprassi dell'Io esattamente concepito, dell'Io creatore del Tutto, cioè di se stesso, è quel medesimo pensiero divino, che la teologia cristiana ben vide coincidere con la divina attività creatrice.* Qui c'è Hegel: finalmente mi accorgo che tutto ciò che ho attribuito a dio, in realtà, sono io. Paragrafo 10. *Critica pratica dello scetticismo. Ma nessuna forma di critica è apparsa mai più efficace contro lo scetticismo di quella che consiste nella prassi. E ogni scettico, infatti, pur perfidiando nella propria tesi negativa da un punto di vista astrattamente teoretico, ha finito sempre col riconoscere che una soluzione del problema intellettualmente insolubile ci sia nella vita, come s'è detto;...* Torniamo a ciò che dicevo all'inizio: Achille che non raggiunge la tartaruga, ma la raggiunge, perché la mia esperienza dice che la raggiunge. *Lo scetticismo insomma, che non ha una soluzione dalla teoria, riconosce volentieri che la soluzione c'è nella pratica: in quello stesso mondo che, quantunque inintelligibile, gorgoglia nel fondo della nostra natura,...* Non sta parlando della teoria dei limiti, però in qualche modo ne sta parlando. Cioè, il problema si risolve comunque, non è che moriamo per questo, come si narra di Fileta di Coo, che morì a causa di un paradosso, non riuscendo a risolverlo. *Soluzione, che non smonta per altro la macchina dello scetticismo; perché lo scettico, riconoscendo che si vive, e cioè non ci si arresta nella vita a quella ἐποχή che egli raccomanda pel pensiero, non però è condotto o costretto a riconoscere che questa vita la quale nolentem trahit sia intelligibile.* Nonostante tutto, anche se lui non vuole, la vita lo trae. *Ma la smentita che la vita dà al pensiero scettico, è critica logicamente valida ed efficace quando questa distinzione s'è chiarita insussistente: quando il pensiero è prassi, e la prassi è quello stesso pensiero a cui pure lo scettico si affida. ... Questa prassi critica dello scetticismo è dunque autoprassi: la stessa autoprassi dell'autosintesi. La quale infatti allo scettico che si risolve disperatamente a non pensare, pur non potendo arrestare in sé la vita, ha fatto sempre lo scherzo d'irrompere essa stessa, come autooesi, nella vita della sua stessa voluta sospensione del pensare. Questa infatti non si sospende se non pel pensiero che afferma, con quella assoluta imperatività della ragione che è propria dell'autosintesi, la necessità di non pensare. Non è infatti l'ἐποχή scettica tutta la filosofia dello scettico contratta in quell'atto mentale? Sospendere il pensiero, ma per poterlo sospendere devo pensare, non ho altre vie.* Paragrafo 11. *Esperienza pura e relazione assoluta. Questa unità di autooesi e autoprassi... L'autooesi è l'autoconcetto; l'autoprassi non è che ciò che l'autooesi produce, è il prodursi da sé del pensiero. ...ci dà il concetto dell'esperienza pura, che non è l'esperienza immediata depurata dei concetti e di ogni sovrastruttura arrecatavi dall'elaborazione del pensiero logico, ma il pensiero inteso come affatto scevro di ogni necessità di dati che lo trascendano, e in questo senso assolutamente apriori, benché, anzi perché non immediato. Quella esperienza pura, – che è forma e materia, perché unità e molteplicità, Io e non-Io, in quanto può intender se stessa soltanto perché si produce, – non è pura conoscenza in opposizione al reale, ma conoscenza che è realtà: conoscenza di sé in cui la realtà si realizza. Questa pura esperienza, contenente in sé la critica perentoria dello scetticismo, non è empirismo, né soggettivismo, né relativismo. L'empirismo suppone, come abbiam visto, una realtà esterna al soggetto, quantunque tenda a risolverla nelle forme subbiettive della sensazione e della conoscenza che nella sensazione ha la sua base immediata. E a questa tendenza obbediscono pure il soggettivismo e il relativismo, che, distinguendo realtà in sé e realtà conosciuta, e restringendo a questa il diritto del conoscere, questa fanno interna al soggetto o misurata da esso. L'esperienza pura non conosce altra realtà che se stessa: una realtà, che non si presuppone, ma si pone. Sta sempre qui la questione: sì, possiamo parlare di realtà, ma questa realtà non è presupposta, è posta mentre la penso, perché non c'è prima e non ci sarà dopo. La quale è bensì relativa al soggetto, in quanto è per l'appunto lo stesso soggetto; e in divenire poiché il soggetto è divenire. Essa è perciò relativa, non perché si riferisce a un termine da cui dipenda, ma perché consiste in una realtà che è*

relazione in se stessa. Non relazione di sé ad altro, ma di sé a sé. È la relazione tra l'in sé e il per sé di Hegel, né più né meno. La misura dell'esperienza pura non è fuori di essa, ma in essa: è la verità che misura se stessa. Potremmo porre la domanda: è l'infinito che misura se stesso? È il finito che misura se stesso? Queste due cose, che sono lo stesso, sono l'unica misura. In quanto l'esperienza pura è quest'assoluta relazione con se stessa, il sistema della pura esperienza, si potrà pur dire relativismo: ma dovrà intendersi relativismo assoluto, che non concepisce la realtà immediata, ma come pensiero pensante, realtà mediata dentro se stessa, principio e fine di sé, alfa e omega, cioè appunto relazione. E cioè la relazione tra Io e non-Io, né più né meno.

24 febbraio 2021

Siamo al Capitolo V. Gentile pone la questione della filosofia come la mèta, non certamente come la storia della filosofia o la filosofia così come viene praticata nelle università, ma la filosofia come il pensiero, e cioè qualcosa di molto simile a ciò che Hegel indicava come spirito assoluto. C'è sempre questa mèta in Hegel, Gentile, ma anche Heidegger, in molti c'è la mèta, l'obiettivo finale. Come si giunge all'idea di questa mèta? Attraverso argomentazioni, cioè attraverso sillogismi formali. Quindi, giungere alla mèta, all'obiettivo, qualunque esso sia, è sempre una costruzione argomentativa che, come sappiamo, non ha valore al di fuori di se stessa. E questo ci dà l'idea di quanto dobbiamo tenere conto in una cosa del genere, o quanto dobbiamo tenere conto di ciò che ci circonda in generale. Questa è una cosa che occorre avere sempre presente, anche quando si riflette o si articolano questioni teoreticamente complesse come queste: comunque sono il prodotto di costruzioni, costruite da sillogismi formali. E, allora al Paragrafo 2, *II problema eterno della filosofia*, incomincia a dire qual è il problema della filosofia. Gentile deve fare il suo percorso, cioè mostrare che la filosofia che ha in mente lui non è quella che avevano in mente i suoi predecessori. *La filosofia in vero non è quella postuma contemplazione della realtà, che da Aristotele ad Hegel si ritenne, Non c'è prima il mondo, e poi il pensiero; prima la vita dell'uomo, e poi, quando i bisogni della vita siano stati soddisfatti, la filosofia.* Secondo l'adagio che diceva *Primum vivere, deinde philosophari*. Per Gentile questo adagio è falso perché non c'è prima il vivere e poi il filosofare, perché sono la stessa cosa. *L'uomo è uomo in quanto filosofo; e il mondo di cui l'uomo parla, in cui vive, di cui si dà pensiero, è il suo mondo, il mondo del pensiero, che non ci sarebbe senza il suo pensiero. L'uomo, è vero, prima di pensare vive. Ma in che senso? Egli prima di proporsi quei problemi astratti nel cui dibattito altri fa consistere il pensiero, l'uomo si propone e risolve nella prassi i problemi della vita. Se non che appunto in questa prassi, in cui si vengono ponendo tutti i problemi concreti che soli hanno valore filosofico, si realizza il vero pensiero dell'uomo e l'uomo viene perciò filosofando. L'uomo ha fame, che è pure un problema da risolvere, e la soluzione è nel mangiare. Ma la fame non è soltanto un bisogno fisiologico, né la sua soddisfazione è un fatto in cui s'impegna soltanto l'organismo fisico dell'uomo. Il quale sa la propria fame,...* Sta qui tutta la questione: l'uomo "sa" la propria fame. *...e fa perciò di questa un problema del suo intelletto più che del suo stomaco: tanto vero, che con l'intelletto può attutire tutti gli stimoli che ei localizza nello stomaco, e lasciarsi morire d'inedia. /.../ L'uomo dunque, che già pensa, e trova difforme la realtà dal suo pensiero, s'affida al pensiero; e abbandona quella realtà, per ritrovare nel pensiero una realtà conforme alle sue aspirazioni: una realtà immortale, da cui possa esser derivata questa che, presa tal quale, come si presenta all'immediata esperienza, gli rende impossibile la vita. Ma proponendosi una realtà intelligibile, diversa da quella in cui vive, l'uomo non cambia propriamente problema: soltanto se lo propone in una forma che gli consenta una soluzione, e così gli consenta di vivere.* Qui occorre intendere, perché gli consenta di vivere, dopo le cose che ci ha detto, è da intendersi come gli consenta di pensare o, se vogliamo evocare Nietzsche, gli consenta il superpotenziamento. *Questa natura vuol essere intesa come la natura, che l'uomo possa concepire senza uscir da se stesso, che l'uomo cioè possa dominare e non trovarsi innanzi come una muraglia altissima, insormontabile. Lo stesso naturalismo perciò non*

mira alla natura; ma, attraverso la natura, all'uomo che costruisce il naturalismo per risolvere il problema della sua vita. La quale, impossibile finché la vita sia minacciata dalla morte, è ancor meno possibile finché non abbia né anche il modo di nascere, d'iniziarsi, presupponendo a sé una natura che è la negazione della vita umana. Posta così, la natura sarebbe la negazione. È per questo gli umani cercano da sempre di dominarla. Ma la cosa può essere letta in modo più interessante, sempre tenendo conto della volontà di potenza; quindi, non tanto il dominio della natura, sì, anche, ma è un passaggio: ciò che si vuole dominare realmente è quella cosa che non si riesce a dominare, ed è l'unica cosa che importa, e cioè la divisione che accade parlando, quello iato, quell'apertura, quella scissura: l'abisso che si spalanca tra il dire e il detto. *La vita del pensiero non s'impoverisce nel suo sviluppo, né si rinnova sostituendo una forma ad un'altra: anzi si arricchisce di continuo, non aggiungendo il nuovo al vecchio, godimenti a godimenti, nuovi acquisti agli antichi possedimenti, ma fondendo e foggiando in forma sempre nuova tutta se stessa.* Questa è una conclusione inevitabile se si tiene conto del pensiero di Gentile, dove il passato è presente, è qui e adesso; quindi, tutto ciò che è stato, che ho pensato, che ho costruito, che ho acquisito, tutto questo, mano a mano che lo "posseggo", si modifica e modifica anche me, e quindi è sempre qualcosa di nuovo, cioè non è mai acquisito del tutto. *Noi in particolare nel nostro autoconcetto non abbiamo nulla distrutto o rinnegato del vecchio concetto della logica dell'astratto, che abbiamo voluto più precisamente definire per garantire in modo più sicuro la conservazione in quella logica concreta, che garantisce il valore d'ogni pensiero legittimo.* Sta dicendo che quello che sta facendo non è eliminare ciò che lo ha preceduto. Qui c'è Hegel, ma a integrarlo, a integrarlo e pensarlo nel concreto. Integrare è questo: pensare nel concreto; quindi, non pensarlo più solo come astratto, cioè come l'astratto dell'astratto, ma pensarlo nel concreto, cioè pensarlo come atto linguistico, come atto di parola. Paragrafo 3, *Filosofia perenne.* La filosofia, così come la sta ponendo Gentile è l'obiettivo che occorre raggiungere, nel senso che si tratta del pensiero puro, un pensiero che pensa se stesso, che si rende conto di essere pensiero. Quindi, filosofia perenne nel senso che è un pensare in atto perenne, è un perenne pensare in atto. *Questa la verità profonda del leibniziano concetto della «filosofia perenne», a Leibniz per altro ispirato dalle filosofie sincretistiche dei Neoplatonici italiani del Quattro e del Cinquecento. ... Nella nota dice che II nome stesso fu da lui preso, com'è noto, dalla De perenni philosophia (1540) del nostro A. Steuco da Gubbio (1496-1549). /.../ La filosofia non può esser mai se non questo riepilogo di tutte le filosofie, concorrenti in un sistema unico, poiché ciascuna ha in sé un momento positivo con cui concorre allo sviluppo della filosofia unica nel suo processo, che è il divenire dell'autoconcetto.* Come dire ancora che tutte le questioni che la filosofia ha posto sin da quando esiste hanno un unico obiettivo, hanno un'unica domanda. Il problema è sempre lo stesso, che si trasmette da un pensiero all'altro, ma il problema è quello del linguaggio. È questo il problema che compare sempre e non si può togliere in nessun modo. Ci si accorge a un certo punto che non è un problema. Sarebbe questa a un certo punto la soluzione del problema: non il problema in quanto tale ma il volere togliere di mezzo il linguaggio. *L'autoconcetto è autoconcetto, ma è anche tutti i concetti in cui egli si pone. E se ogni concetto, nella sua astrattezza, è la negazione della negatività del pensiero concreto, e si pone perciò, come abbiamo visto, in un rigido dommatismo intollerante, e rende perciò ogni sistema filosofico esclusivo e ripugnante a tutti gli altri; ogni concetto, d'altra parte, è vero e si pensa in quanto supera questa sua astrattezza e si arrende alla forza dell'autosintesi, e smette perciò la sua negatività particolare, rientrando nel processo vivo del pensiero pensante, e così mediandosi nella verità dell'autoconcetto.* Qui incomincia a dire qual è la via da seguire, che è ovviamente quella dell'inserire l'astratto nel concreto, di cessare di credere nell'astratto dell'astratto, cioè, al mito. Paragrafo 4. *Estemporaneità della filosofia perenne.* *La filosofia perenne, di cui parliamo noi, è bensì la filosofia che si spiega attraverso i vari sistemi, ma in quanto questi sistemi siano considerati non nella loro empirica fenomenologia, sì nella logica verità. La quale non si leva per altro, secondo l'opposto mito del logo platonico, al di sopra della nostra testa, come quella filosofia divina, che gli uomini possono sospirare sempre, ma possedere non mai. La filosofia perenne*

è la filosofia eterna nella sua presente e non transeunte eternità: sempre questa filosofia: quella che si attua col valore di filosofia. Qui sta parlando del pensiero. Il pensiero è sempre questo pensiero. D'altra parte, ho solo questo: il pensiero attuale. Come sappiamo benissimo, se io vado a rivangare pensieri antichi, li sto pensando adesso. Se penso a cosa farò tra mille anni, è una cosa che penso adesso. *La quale, nella sua attualità, come quella presente filosofia che essa è, non si pone accanto e dopo le filosofie precedenti: in un presente che succeda al passato. Un presente così è un mito. Il passato non è prima e quindi fuori del presente, ma nel presente. Così tutti i sistemi sono membra dell'organismo in cui si configura e attua la filosofia perenne, in quanto non la condizionano, ma la realizzano: ne sono la produzione, la manifestazione, la prova. Nulla mai prima dello spirito, se non quello appunto che esso si getta dietro le spalle, ma che vive pur sempre della sua attuale vita. Quindi la filosofia perenne, a cui guarda la filosofia dell'autoconcetto, non è altro che la stessa filosofia dell'autoconcetto nella coscienza storica che essa ha del suo proprio sviluppo.* E cioè: sa chiaramente che viene da altro, ma questo altro da cui viene è qui adesso, non è laggiù ma è qui nel momento in cui ne parlo. *Così è che non si possa dire, in che oggettivamente la filosofia consista, senza filosofare; e, qualunque metodo i filosofi abbiano creduto di adottare, sempre il loro concetto della filosofia è stato, anzi che il principio, il risultato dei rispettivi sistemi.* Questa è integrazione hegeliana. Paragrafo 7. *Il problema del cominciamento in filosofia. Questo punto di partenza, l'Io nella immediatezza, che esso nega con l'atto suo, è il punto da cui muove il processo dell'autoconcetto, e perciò è pure il punto da cui prende le mosse la filosofia. Di lì comincia, di lì deve cominciare. La distinzione hegeliana tra principio e cominciamento, uno proprio dell'Idea in sé, l'altro dello spirito che rifà (per lo più a ritroso) il cammino di quella, togliendo perciò il suo cominciamento dal punto opposto a quello donde s'inizia il processo logico dell'Idea, non regge, ed è infatti un residuo di quella filosofia della trascendenza che resiste alla dialettica hegeliana come logo astratto presupposto dallo spirito.* Sì, in parte, però questo logo astratto è presupposto dallo spirito che lui attribuisce a Hegel, appartiene a Hegel fino a un certo punto. Anche Hegel parte dall'Io come immediatezza, perché da qualche parte accade di incominciare, ma questo inizio lo conosco soltanto dopo. Abbiamo già visto con Hegel che questo primo momento non c'è senza il secondo, il quale non c'è senza il primo. Quindi, andrei più cauto nell'attribuire a Hegel queste cose. *Infatti lo stesso pensiero della logica presuppone per Hegel la Fenomenologia, la quale fu dapprima presentata dall'autore come prima parte del Sistema della scienza: e la Fenomenologia in Hegel non si distingue dalla Logica dal punto di vista fenomenologico, bensì da quello logico. Cioè, il pensiero che pensi secondo questo secondo punto di vista, distingue dalla logica, la quale espone il processo dell'idea in sé, una fenomenologia fatta per esporre il processo della coscienza che si eleva a questo punto di vista assolutamente oggettivo e sabbiettivo insieme, proprio del pensiero logico. Di modo che la filosofia riesce bifronte: va dalla coscienza al principio, o torna dal principio alla coscienza: e perciò ora guarda al principio, e ora alla coscienza. E riproduce così, in nuova forma, il doppio processo vagheggiato da Aristotele: καθ' αὐτό e πρὸς ἑμάς. Sarebbe l'in sé e il per sé: καθ' αὐτό sarebbe la cosa in quanto tale; πρὸς ἑμάς sarebbe il per noi. Questa distinzione, certo, c'è in Aristotele, però il porla in Hegel mi sembra un po' tirata, perché in effetti lo si può leggere in tutt'altro modo, e cioè cogliendo il fatto che Hegel si rende perfettamente conto che l'in sé non c'è senza il per sé, e il per sé non c'è senza l'in sé; quindi, non li separa; mentre, qui in Gentile, sembra quasi attribuire a Hegel questa idea di volerli separare e tenerli in qualche modo separati, cosa che Hegel non dice assolutamente e né fa. In realtà, quando si va a vedere, quella logica, che in Hegel dovrebbe fare a ritroso il cammino della Fenomenologia, ha come conclusione il concetto come unità dell'essere e dell'essenza, cioè l'idea che si possiede, ed è perciò autocoscienza; e quando infatti si sviluppa nella exteriorità della natura si manifesta da ultimo nello spirito quella stessa autocoscienza assoluta, come risoluzione perfetta d'ogni opposizione di soggetto e oggetto, che è la conclusione della Fenomenologia. La logica perciò rifà senza saperlo la stessa strada della Fenomenologia, e nello stesso senso. Dice senza saperlo: non credo che Hegel fosse così sprovveduto. È vero che la Fenomenologia muove dalla coscienza sensibile e la Logica*

dall'essere. *Ma che è in linguaggio fenomenologico la coscienza sensibile se non quell'assoluto astratto che è l'essere per la logica?* La *Scienza della logica* pone la questione dell'essere e dell'essenza, ma come due momenti dello stesso. Non c'è essere senza essenza, e l'essenza dell'essere è il non essere non essere, ma sono momenti dello stesso, non può darsi l'uno senza l'altro in nessun modo. *Abbattuta ogni barriera tra logo astratto e concreto, non potendosi concepire concetto che non sia momento dell'autoconcetto, non essendo la filosofia se non il pensiero concreto nella sua pienezza di autoconcetto, il principio non può non coincidere con lo stesso cominciamento d'ogni filosofare; ed è vano discutere ante limina della scelta del principio come cominciamento.* Sì, ma è quello che ha fatto Hegel, né più né meno. Quindi, più che un'obiezione a Hegel ha fatto un riassunto della sua teoria di Hegel. Paragrafo 8. *Il metodo della filosofia.* Il metodo non è altro che il filosofare stesso. E, infatti, dice ... *il principio della vecchia logica filosofica è il principio di una filosofia concepita secondo il mito dell'apodissi, che suppone un processo obbiettivo di pensiero attraverso una serie di concetti; in quanto questo processo può essere sì deduttivo che induttivo, così a priori come a posteriori. E di un tal principio non si può parlare, perché non c'è questo preteso processo che si svolga attraverso una molteplicità di concetti. E se non c'è questo processo, non si può parlare neppure di metodo, seguendo il quale il pensiero attuale possa dal pensiero del principio giungere al pensiero delle conseguenze.* Abbiamo già visto che l'apodissi è un sistema chiuso. *Il metodo distinto dal filosofare in atto è il metodo delle filosofie della trascendenza, le quali concepiscono tutte naturalisticamente il pensiero che è l'autore di ogni filosofia, e negano quindi la possibilità di una filosofia che abbia un valore (non essendoci valori in natura). Lo concepiscono naturalisticamente, perché lo concepiscono condizionato, limitato almeno dalla realtà che lo trascende, e nella quale ha sede così il principio come il metodo, a cui il pensiero dovrebbe conformarsi. Ma una filosofia dell'immanenza, ossia che attribuisca un valore a se stessa, non può ammettere altro metodo che non sia lo stesso pensare in atto.* Per Gentile questo è l'unico metodo della filosofia: il pensiero come pensiero in atto. Qualunque cosa vada cercando, come immanenza o come trascendenza... che vanno bene, ma se li tengo separati, ecco che allora mi affido all'immanenza e non c'è pensiero (l'essere parmenideo), oppure mi affido alla trascendenza, e cioè a un dio, che deve garantire quello che dico. O la verità – questo lo aveva già detto – è già data, è immediata (Parmenide), oppure devo cercarla attraverso il mito dell'apodissi, della dimostrazione, e questa può andare avanti all'infinito. O, come si chiedeva Wittgenstein: chi dimostrerà la dimostrazione? Paragrafo 9. *La filosofia come metodo. ... la filosofia in atto non è a priori se non essendo a posteriori, poiché non deduce se non inducendo, e ogni volta deducendo-inducendo in quel determinato modo singolarissimo che non si teorizza in metodi generali, ma si conosce solo in quanto si attua.* E qui siamo a Mendelson. Non si può teorizzare questa cosa. Questo è importante perché l'indurre e il dedurre sono inevitabili, sono i modi in cui procede il dire. La logica non si può evitare, si può evitare di formalizzarla, se proprio non la si vuole formalizzare, ma il pensiero logico, quello inteso come consequenziale... Naturalmente, occorre stabilire delle regole perché sia consequenziale. Queste regole vengono acquisite insieme al linguaggio. Che cosa è consequenziale? Come si insegna questa consequenzialità, che deve esserci perché possano esserci inferenze? È semplicissimo. Ciò che comporta il superpotenziamento è vero, ciò che comporta il depotenziamento è falso. Vale a dire, tutto ciò che mi consente di continuare a parlare è vero. Infatti, tempo fa parlavamo della verità come operatore deittico, come uno *shifter*, diceva Jakobson, qualcosa che indica la direzione da prendere, cioè, il vero è ciò che consente di proseguire. Ma perché lo consente? In base a quale criterio? Sì, certo, in base a delle regole che ho stabilite, ma queste regole le ho stabilite per potere decidere che cosa mi è utile per il superpotenziamento e cosa no. Ciò che mi utile per il superpotenziamento è ciò che mi fa credere come stanno le cose, ma non può dirmi come stanno le cose, non lo può fare perché le cose non stanno. Quindi, è un mito; appunto, come lo chiama Gentile, il mito dell'apodissi. Paragrafo 10. *La filosofia come filosofia determinata. Ma il pensiero che pensa filosoficamente il suo oggetto, non lo spoglia perciò delle determinazioni a cui si ferma il pensiero empirico del particolare. Giacché*

questa particolarità da che nasce se non dallo stesso pensiero come autosintesi, per cui si pone negandosi; e ogni sua posizione è una negazione? E che altro è la determinazione se non negazione? Il pensiero filosofico sarebbe un pensiero generico, indeterminato, senza particolarità, se potesse essere autoconcetto senza essere concetto (e quindi tutti i possibili concetti). Qui in qualche modo non dico che confuti le obiezioni che poneva prima a Hegel, ma pone qualche questione. Sta dicendo che è necessario che ci sia qualcosa di immanente, di particolare, perché ci sia l'universale, e viceversa. Quindi, è chiaro che Hegel pone l'essere come ciò che non è determinabile (l'essere parmenideo); sì, ma lo pone insieme al non essere. Sta qui la questione: attribuisce al non essere il significato, cioè l'essenza dell'essere; perché l'essere esista occorre che abbia un'essenza, e l'essenza è il suo non essere, cioè l'essere che nega la sua negazione. Capitolo Vi, *La storia*. Ho immaginato di leggervi come prologo alcune paginette tratte dagli Scritti su Nietzsche di G. Colli (Ed. Adelphi). È una breve raccolta di scritti di Colli, sono tutte le prefazioni che Colli per i vari scritti di Nietzsche. Colli, insieme a Montinari, è stato colui che ha pubblicato in italiano tutte le opere di Nietzsche. Qui prende le mosse dal Richard Wagner a Bayreuth, dove incomincia la critica a Wagner. A pag. 64. *Per sé, con maggiore serenità, egli segue intanto altri pensieri, cerca di dare forma e consistenza alle sue meditazioni sui Greci. Forse era questa l'ambizione più personale di questo periodo basilese, e qui sta forse il significato riposto del suo atteggiamento inattuale: negli anni precedenti si era proposto una Filosofia nell'epoca tragica dei Greci, ora una considerazione su Noi filologi, tentativi parziali nella ricerca di un'opera più matura e sintetica.* Nietzsche era un filologo. *Era il risultato che doveva coronare i suoi lavori filologici, i lunghi anni giovanili votati a uno studio senza soste, per dipanare quel filo d'Arianna di cui intuitivamente si sentiva in possesso, e rivelare l'enigma dei Greci. Eppure questo fu uno dei rari insuccessi nel tradurre in opera pubblicata un progetto meditato con serietà, parallelo allo scacco finale, suggellato dalla pazzia, per cui il progetto di un'opera filosofica "ultima" non poté essere realizzato. /.../ Il filologo classico è attaccato brutalmente, con un'accentuazione dei motivi già presentati alcuni anni prima, in Sull'avvenire dei nostri istituti di cultura. Intellettualmente il filologo è incapace di comprendere l'antichità: quest'ultima è accessibile a pochi, comunque a un numero di persone assai inferiore a quella che è la consistenza numerica della classe dei filologi. Ma l'attacco si estende alle qualità morali di tale classe. Dove è presente una maggiore intelligenza, la filologia è una congiura per nascondere la vera natura dell'antichità. Tenete conto che i filologi fanno anche la storia. Se infatti il vero volto dell'antichità fosse rivelato nella sua crudezza, l'uomo moderno si ritrarrebbe con orrore e ribrezzo da quest'immagine: così giudica Nietzsche. In generale, tutto il quadro "umanistico", con cui la filologia ha caratterizzato negli ultimi secoli l'antichità classica, è una grandiosa falsificazione. Qui Nietzsche scende sul terreno di un'interpretazione diretta e originale, contrapponendo "umano" a "umanistico". Se con humanitas si vuole alludere a una natura fondamentalmente buona e dignitosa dell'uomo, che esclude da sé ogni rozzezza, smisuratezza, crudeltà, la si cerchi altrove, ma non nella Grecia antica:...* Qui in qualche modo c'entra anche il discorso che facevamo qualche volta fa tra queste due figure che mi ero inventate: l'eroe greco e l'anima bella. ...quest'ultima al contrario, se messa in chiaro nella sua vera natura, risulta per l'appunto antitetica all'umanesimo. Gli appoggi all'interpretazione "umanistica" vengono ricavati tutti quanti dalle idee dei Romani ellenizzati; ma questo secondo Nietzsche è l'aspetto declinante, indebolito dell'antichità, a lui interessa la Grecia non Roma, e inoltre la Grecia preellenistica. Qui l'essenza non è "umanistica", bensì "umana". L'elemento umano dei Greci consiste in una certa ingenuità, con cui presso di loro si rivelano l'uomo, lo Stato, l'arte, il vincolo sociale, il diritto di guerra e il diritto internazionale, le relazioni sessuali, l'educazione, i partiti: si tratta precisamente dell'elemento umano, che si mostra ovunque e presso tutti i popoli, ma che presso di loro si rivela senza maschera e con assenza di umanesimo. "La perfetta trasparenza dell'anima nell'agire è già una prova, che essi erano senza vergogna, che non avevano una cattiva coscienza... una specie di ingenuità fanciullesca li accompagna. In tal modo, nonostante le loro malvagità, essi mostrano un tratto di purezza...". Ma in questo modo si dovrà riconoscere "come i più grandi prodotti dello spirito

abbiano uno sfondo terribile e cattivo". È già in qualche modo adombrato lo Zarathustra. E qui è possibile avvertire un'evoluzione nel concetto di dionisiaco, che dalla negatività schopenhaueriana in cui è inteso nella *Nascita della tragedia* si avvia già a quella interpretazione affermativa, che sarà caratteristica del pensiero posteriore di Nietzsche. A chiarire quell'aspetto "umano" della Grecia più antica può forse aver contribuito un accresciuto interesse per Tucidide, come documentano i frammenti postumi. Una Grecia siffatta è indubbiamente inattuale, e così si può comprendere meglio perché Nietzsche parli di una congiura della filologia: è difatti difficile pensare che l'uomo moderno si induca volentieri a fare istruire i suoi figli sul modello di un'antichità di tale natura. Con queste meditazioni Nietzsche si muove verso l'isolamento. In questo periodo pensare a sé significa, per lui, pensare ai Greci. All'epoca della *Nascita della tragedia*, se pensava ai Greci, egli pensava "anche" a Wagner. Non più ora, e le sue riflessioni non solo risultano indipendenti, ma più ampie e più mature. ... parallelamente la ricerca della Grecia autentica ed essenziale lo porta più indietro nel tempo, lo fa retrocedere dal quinto al sesto secolo. Di notevole interesse sono alcuni frammenti di Noi filologi, secondo cui le guerre persiane sarebbero state la causa della fine della grandezza greca. Il successo fu troppo grande, inebriante, e scatenò gli istinti di unificare la Grecia sul puro terreno politico. Il dominio di Atene soffocò grandi forze spirituali; così non poté realizzarsi una grande riforma unificante, di natura più alta, che era stata preparata dai filosofi presocratici. In tal modo ciò che nel profondo è valido dell'antichità classica si allontana nel tempo, si restringe in un quadro remoto, dove i documenti sono esigui ed enigmatici. Eppure nulla è da tenere in maggior conto di un'educazione su questo modello. È qui il momento nella storia dell'uomo in cui fu creato il più grande numero di vere individualità. Ma Nietzsche soggiunge che è assurdo il tentativo di impartire ai giovani un simile insegnamento: solo uomini maturi possono accoglierlo. Per contro, tutto il resto dell'antichità dev'essere condannato. Per Nietzsche a questo punto soltanto dai presocratici in qua; tutto ciò che viene dopo ai presocratici non ha alcun interesse. E la ragione di questo rifiuto va forse cercata nel chiarirsi di un altro motivo antiwagneriano, ossia la condanna del cristianesimo, che già in questo periodo assume toni radicali. "Il più mostruoso delitto dell'umanità, ossia l'aver reso possibile il cristianesimo, quale in realtà fu possibile, è colpa dell'antichità. Assieme al cristianesimo, sarà tolta di mezzo anche l'antichità". Platone, la metafisica, quindi, la religione. Ma che cos'è l'antichità per noi? Qui si rivolge agli storici, ai filologi. Qui si muove l'attacco mortale a filologo (ma non soltanto a lui). La posizione del filologo di fronte all'antichità è di colui che vuole scusare, oppure di chi è ispirato dall'intenzione di rintracciare nell'antichità ciò che è tenuto in gran conto dalla nostra epoca. Il punto di partenza giusto è quello inverso, consiste cioè nel prendere le mosse dalla comprensione della follia moderna, e nel guardare all'indietro: in tal caso, molte cose urtanti dell'antichità si presentano sotto la luce di una profonda necessità. Ci si deve rendere chiaramente conto, che noi ci comportiamo in modo del tutto assurdo, quando difendiamo e discolpiamo l'antichità: che cosa mai siamo noi!". "È solo dalla conoscenza del presente che si può ricevere l'impulso verso l'antichità classica. Solo dalla conoscenza del presente: è esattamente ciò che dirà tra poco Gentile. Senza questa conoscenza, donde mai potrebbe giungere l'impulso?". Qui c'è Gentile. Questo impulso a conoscere da dove viene se non dal mio pensiero pensante? I filologi invece, dice Nietzsche, non conoscono il presente. I filologi sono sempre nel pensiero pensato, hanno solo quello. Quindi sono tagliati fuori dal problema dell'antichità. E chi crede di conoscere il presente, aggiungiamo noi, non avverte l'impulso di cui sopra. Forse perché non comprende "la follia moderna"? Dunque, lo storico. Lui parla del filologo, ma è la stessa cosa. Come approcciare, allora, la questione della storia? Nietzsche ci ha dato una traccia, una direzione: si parte dal pensiero pensante, cioè da me che sto pensando la storia. Riprendiamo Gentile. Paragrafo 1. *Storia e storiografia*. Nel presente, che è in noi, e che infatti, astratto da noi, può tosto convertirsi così in un passato (pei posteri) come in un futuro (per i trapassati), in questo presente che è non solo ora, ma sempre in noi, ed è esso stesso noi, si attua ed esiste realmente tutto ciò che esiste, e a cui convien pensare quando si ha interesse di pensare, come avviene nella prassi, non ai sogni e alle chimere, bensì all'esistente e alle sue leggi. Cioè, al mio pensiero pensante. Giacché se il fare è inattuale

rispetto al narrare,... Sta dicendo che il fare non è fuori dal linguaggio. ...*il narrare bensì lo contiene, ma in quanto lo costruisce; e costruendo il fare costruisce se stesso; o altrimenti, lo costruisce in quanto costruisce se stesso. La coscienza dello storico si determina nella sua opera, nel processo generativo di questa; e attraverso di questa nasce così la storia come realtà inattuale che è l'oggetto della storiografia, come la storiografia che è realtà attuale unica.* Distinzione fra storia e storiografia. Non è lontanissima dalla distinzione che faceva Nietzsche tra umano e umanistico. Paragrafo 2. *La storia come storia eterna. Il presente, di cui si vuol parlare nel determinare qui il concetto di storia contemporanea, è il presente che abbiamo detto di non confondere con quel presente che media tra passato e futuro; e che è presente ora, ma fu già futuro, e sarà passato: un presente cioè per sua natura scisso e però scindibile dall'atto del soggetto, per cui è presente. Il nostro presente è presente assoluto, che non tramonta e non precipita nel suo opposto: è l'eterno, come esso riluce nell'atto dello spirito che lo cerca, nell'atto del pensiero che pensa, e pensa il vero, e nel vero la verità storica degli avvenimenti che proietta nel tempo dietro al momento attuale.* Eventi passati che, però, sta pensando in questo momento. Qui un riferimento a Severino sarebbe dovuto. L'eterno in Severino è questo, non è un perenne presente. No, l'eterno è ciò che ci mostra in atto che non ci sono né il passato né il futuro; quindi, ogni atto è fuori dal passato e fuori dal futuro, è eterno, è in atto. *La storia, dunque, solo per intenderci press'a poco, possiamo dirla contemporanea. Non è la storia del tempo a cui appartiene lo storico: non è la storia d'un tempo, se non pel suo contenuto astrattamente inteso con un concetto che prende per attuale l'inattuale, lasciandosi sfuggire l'atto in cui tutto ciò che è inattuale ha la sua radice. Essa è propriamente la storia del puntuale atto pensante, per cui lo storico crea a un tratto la sua storiografia e la storia rispettiva: per cui Mommsen scrive la Storia di Roma, ma proietta insieme sullo schermo della realtà in cui il suo pensiero si affisa, una determinata realtà storica, una Roma, una repubblica di Roma, che non è quella di Livio, né di alcun altro mai che abbia cercato di conoscerla. La storia contemporanea è la storia di quel presente, che non si distende né nell'ultimo secolo, né nell'ultimo cinquantennio, né nell'ultimo quarto di secolo, né nell'ultimo lustro, e neanche nell'ultimo anno, o mese o giorno o ora: ma si ritrae e raduna e unifica, consolidandosi nell'unità attuale del presente eterno, fuori del tempo, là dove si attua il pensiero.* Eterno nell'accezione che indicava prima, dove non esiste né il passato né il futuro, ma soltanto l'atto. Paragrafo 3. *La soggettività della storia. Non ignoro che quest'assoluto soggettivismo storico, per cui l'istoria rerum diventa un'istoria sui ipsius, e la storia del mondo delle nazioni si svela davvero, come Vico la disse, storia eterna, perché coincide con la stessa Scienza Nuova che è la storia (come storia e come storiografia) dello stesso autore, va incontro all'accusa di scetticismo. Ma questa è l'accusa contro la quale deve di necessità urtare la presente teoria della conoscenza come logica dell'autoconcetto; e non può cadere se non si raggiunga il punto di vista di questa logica. La quale è indirizzata appunto a una critica perentoria e definitiva dello scetticismo, insuperabile finché la logica chieda al pensiero una verità che non sia lo stesso suo atto, ma il presupposto del suo atto, definito con un astratto concetto.* In fondo, la logica chiede una verità che è fuori del suo atto, fuori del pensiero. *E se altri si turba e adombra pel soggettivismo storico, essa insiste nella sua posizione, e fa osservare che lo scetticismo storico è inevitabile quando la storia si presuppone alla storiografia, quasi materia alla quale il pensiero debba adeguarsi, poiché non sarà mai possibile che il pensiero esca da sé, avendo egli piuttosto natura di rinserrarsi sempre più in sé e di scendere con le sue costruzioni sempre più al profondo di se medesimo. ... La soggettività della storia eterna è dunque la massima oggettività che possa competere alla verità storica, poiché è l'oggettività della verità stessa: dell'unica verità che si possa affermare con la maggiore possibile sicurezza.* E cioè: che qualunque cosa io faccia, sto parlando. Se costruisco un'argomentazione storica non potrò in nessun modo essere Tito Livio, essere lì presente; sono sempre io, qui e adesso, che sto parlando, che sto pensando. Questa è la verità: tenere conto che sono nell'atto di parola, sempre e comunque, e dal quale non posso uscire.

Siamo Capitolo VI, *La storia*, paragrafo 3, *La soggettività della storia. ...l'idealismo invita gli uomini a rientrare in se stessi, a non preoccuparsi della propria apparente miseria e piccolezza, che c'è pure, ma non è tutto; a cercare in se stessi quel principio, da cui tutte le cose, piccole e grandi scaturiscono; e in quel principio vedere, scoprire, sorprendere in atto la divina energia, che è loro pensiero, sempre sperimentabile come attività creatrice di cose che paiono piccole ma si espandono e si ripercotono tutte in una sfera infinita. Passaggio dall'astratto al concreto. E quando si conquista il senso di questo infinito che vive nel pensiero, può darsi che si accetti in pace anche questa verità inconfutabile, che la storia del mondo è la storia del mondo dello storico, cioè la storia dello storico.*

Paragrafo 4. *Individualità della storia. Nell'atto del pensiero storico bisogna cercare la vera positività del sapere storico: /.../ che non è la positività del passato, la quale limita e coarta la mentalità dello storico, sì la positività del presente, che è dotata dell'imperatività della ragione: imperatività logica, sempre, e non di fatto. Il fatto invero non impone a nessuno: il fatto si nega, se non si giustifica, cioè se non si pensa nel sistema dell'autosintesi: in quanto si pensa e non si può non pensare, data la forza intima dell'autosillogismo. Pensiamo per sillogismi, inesorabilmente. Il fatto impone, e astringe la mente, quando si converte in atto, ed è l'atto stesso del pensiero; e così la positività apparente dei fatti inattuali, scrutata nella sua genesi logica, è la positività reale dell'atto spirituale. Il fatto inattuale deve diventare fatto in atto; quindi, non più fatto ma agire. Questa è la differenza sostanziale che pone Gentile: il fatto in quanto tale non c'è, c'è l'agire. Il pensiero storico è positivo in quanto è atto determinato di pensiero: non pensiero che si possa pensare, ma pensiero che si pensa: autoconcetto, nella sua attualità. Individuo è tutta la natura. Individuo questo pensiero che pensa la natura. Individuo tutto ciò che attualmente esiste. Aspro concetto, nella cui ricerca è tutta la storia del pensiero umano. Il quale può sì immediatamente afferrare l'esistente nella sua individualità; ma esso è mediazione, e quindi negazione di quella immediatezza, e però riduzione dell'esistente al possibile, del dato al concetto, del particolare all'universale. Il pensiero vuol pensare questo mondo; e per pensarlo lo trascende, e non pensa più questo mondo, che è il solo che esista, ma quel mondo in cui e per cui questo è intelligibile: e mentre perciò cerca l'esistente, trova l'ente:...* Qui sembra di leggere Heidegger. Quando io cerco l'essere lo immagino come un qualche cosa; quindi, cerco l'essere e trovo l'ente, appunto il qualche cosa, il *quid*. ...acqua, aria, fuoco, essere, atomo, idea, forma, uno: quello che si pensa, ma che non esiste, se per esistere s'intende quell'essere positivo che è proprio del particolare, anzi di questo particolare, che è unico, come la foglia che ne ha tante simillime, ma nessuna identica. L'individuo, eterno Proteo, sfugge sempre dalle mani, nell'atto stesso che crediamo di stringerlo finalmente in pugno. E pare che quanto più il pensiero si sforzi di coglierlo, tanto più esso s'invola, lasciando l'universale, che si pensa benissimo, ma non serve alla vita che col pensiero si vorrebbe pur vivere, noi individui in mezzo agli individui, in questo individuo che è il mondo. Il mondo, cioè, non è altro che ciò che ciascuno crea pensando e nel tentativo continuo avvenuto da sempre di determinare il mondo, questo mondo si sposta in un altro dire, in un altro pensare, diventa un altro pensiero. In questo senso dice che s'invola sempre, perché ogni volta che lo penso lo penso di nuovo, nel senso che lo penso ex novo. Spezzate l'anello che unisce il vostro mondo a voi, e voi vedrete subito questo solido mondo reale, in cui sono tutte le nostre cose e le nostre persone care, a cui è congiunta la nostra vita, perché in esse si compie questa nostra vita, svanire nelle diafane ombre dei sogni. L'individuo, dunque, non lo cercate col pensiero; ma realizzatelo voi nel pensiero:... È importante ciò che sta dicendo. Non cercate qualche cosa ma realizzatelo nel pensiero, che è poi eventualmente in atto. ...l'unico individuo che si pone a volta a volta come questo e quello e quell'altro individuo, che è pur sempre il soggetto nella sua attualità. L'unico individuo sono io che penso. Il Socrate storico con la sua positiva individualità allora sì è afferrabile; poiché allora si costruisce come personalità che rivive nella nostra, ed attualmente è la nostra. La storia dunque non è il mondo delle individualità, ma il mondo della individualità.

Paragrafo 5. *Universalità della storia. Da quando, al principio del secolo scorso, per merito della filosofia idealistica – dopo G. B. Vico rimasto voce presso*

che inascoltata nel tempo suo – si è cominciata a chiarire la natura storica del reale, si è preso insieme a distinguere con questa categoria della storicità lo spirito dalla natura, attribuendo al primo tale categoria e negandola alla seconda. La distinzione, per altro, com'è naturale, ha oscillato a seconda del rapporto o della differenza che si ritenne di affermare tra spirito e natura. Ma la concezione filosofica della realtà storica agiva con la sua universalità sul pensiero scientifico, inducendo a storicizzare anche la natura, finché una realtà si riconoscesse a quello che si dice natura. Occorreva, cioè, accorgersi che la natura non esiste di per sé, non è un dato di fatto. Il nostro Vico, che prima distinse la realtà umana, come storica, dalla realtà naturale, che pure ammise, lasciò infatti nella sua filosofia un jato, che cinge la sua concezione storica di un velo di mistero e di congiunto scetticismo. La storia per lui è l'operare dello spirito, che viene spiegando nel suo atto la propria natura: è fare dello spirito umano, e perciò fare di cui questo può rendersi conto e conseguire vera scienza, perché si sa quel che si fa; e gli uomini perciò questo mondo delle nazioni che essi fecero, possono conoscere, solo che ne ricerchino la genesi dentro le modificazioni della loro propria mente, da cui le modificazioni, onde risulta lo sviluppo di quel mondo, provennero. Questa mente umana intanto, se fosse diversa dalla Provvidenza che è la mente divina, si smarrirebbe dietro al miraggio dei motivi e dei fini particolari, da cui, a primo aspetto, sembra governata infatti la vita degli uomini. Il valore, la logica, la verità del processo delle umane idee importa che esso rinverghi col processo della Provvidenza; e che insomma il «senso comune», quello spirito universale onde gli uomini sono indotti, con una logica obbiettiva, a creare il loro mondo, è lo stesso Deus in nobis. Dio in noi: qui c'è Hegel. Importa cioè che non ci sia altro Dio da creare per l'intelligenza del mondo umano, oltre quello che in esso si manifesta operando come logica costante delle menti umane. Dio è nello spirito, è lo spirito stesso, non lo trascende. Questa la parte positiva della speculazione vichiana. La realtà naturale non è una realtà per sé stante e autonoma, come la spirituale:... Quando parla di realtà spirituale parla del pensiero in atto. ...essa è posta dall'atto dello spirito come concetto che è membro vivo soltanto nell'organismo dell'autoconcetto. Sta dicendo che la realtà naturale esiste nell'autoconcetto, non c'è fuori. La storia abbraccia anche la natura, in quanto la natura è spirito come il concetto è autoconcetto: in quanto il meccanismo della natura, liberato alla sua astrattezza, si risolve nella libertà dello spirito, e la sua immediatezza nel dialettismo dell'autosintesi spirituale. Ma, fissato astrattamente il concetto, questo s'irrigidisce in un'immediatezza che ripugna al movimento storico. La storia non è dunque un dominio particolare della realtà, se la realtà si apprende nella sua attualità. Prescindendo dalla quale anche lo spirito si naturalizza, si schematizza in concetti astratti e dà luogo a tutte quelle categorie pseudostoriche, le quali imperarono nelle concezioni della realtà umana finché non si cominciò a scoprire la sua intima ed essenziale storicità. Quella di cui sta parlando Gentile. Paragrafo 6. Le categorie pseudostoriche. Una storia istituzionale, senza individualità,... Cioè: senza me che la penso. ...è minata infatti interiormente dalla tendenza a convertirsi in una sociologia, scienza mitica per eccellenza nel senso da noi attribuito al mito. Giacché la società, che è il suo oggetto, e che è certamente una realtà spirituale, è da essa postulata come una struttura assolutamente o relativamente statica, che comprende sotto di sé e in sé le energie spirituali degli individui, ma superandone la individualità e governandola deterministicamente, secondo leggi, in cui consiste la sua essenza, e che, come identiche in vari tempi e luoghi, sono perciò prive d'ogni positività. Questa è la sociologia. Paragrafo 7. Storia e poesia. La storia perciò, come conoscenza-attuazione dell'individuo, è filosofia, mentre ripugna così al concetto della metafisica come al concetto della scienza, in quanto entrambe si rivolgono a una realtà, il cui pensiero non va oltre il logo astratto, sia che con questo si presuma di cogliere l'esperienza, sia che si creda di doverla trascendere. Ma la storia non potrebbe essere filosofia, se non fosse poesia (arte, in generale). Perché la categoria è unità di momenti,... La categoria non è altro che il predicato. Potremmo affiancare questo concetto di categoria a quello di significato di de Saussure. ...il primo dei quali, l'immediato,... È l'essere di Parmenide, che non è determinabile, non è niente, ma se non ci fosse non potrei negarlo. Così come l'essere: l'essere è nulla finché non viene determinato in quanto non non-essere. Ma se non ci fosse l'essere non ci sarebbe neanche il non-essere che lo

determina. Sta qui il nucleo della questione. ...*che va negato, ma non si potrebbe negare se non ci fosse, è l'arte: quella posizione affatto soggettiva, in cui l'Io è ancora soltanto se stesso, e non è uscito da se stesso. Lo storico che per prima cosa creda di dovere, come l'entomologo che va a caccia delle sue farfalle, uscire di casa ed errare pei campi del tempo e dello spazio, di là del suo proprio Io, è uno storico che potrà acchiappare qualche farfalla o qualche moscone, ma non s'imbatterà mai nella divina vita di quell'eterna umanità, che risorge dai sepolcri e sopravvive eterna alla morte, al tempo e all'oblio.* Infatti, è l'eterno, eterno in quanto non ha né passato né futuro perché attuale. Paragrafo 8. *Storia e religione. O lo storico si ferma al primo passo (problema senza soluzione), e la realtà per lui è irrazionale, inintelligibile; o lo storico intende e procede, e costruisce di grado in grado nell'immanente atto del pensiero tutta la storia come l'educazione del genere umano: quell'educazione che è autoeducazione, formazione, creazione di sé: processo teogonico.* Naturalmente, è un processo di creazione di un dio che è lui, il pensante stesso. Siamo al Capitolo VII, *Emendatio intellectus*. Emendare significa togliere tutto ciò che è falso, fallace, togliere l'eccedenza. *Menda* è la menzogna, da cui anche mendace. Quindi, l'emendatio intellectus è quel lavoro per cui l'intelletto si sbarazza di tutto ciò che è ingannevole.

Intervento: La chiacchiera...

Sì, anche se propriamente non si può uscire dalla chiacchiera. L'emendatio sta nell'accorgersi che si è nella chiacchiera e, quindi, non esserne più travolti, non vivere di chiacchiera ma accorgersi che c'è qualche altra cosa. Paragrafo 1. *Ufficio pratico della logica del concreto. Uno dei caratteri della logica del concreto è la sua praticità: voglio dire la sua azione sulla logica in atto del pensiero, laddove la vecchia astratta logica dell'astratto, malgrado le incoerenti pretese che assunse fin dalle sue origini di canonica del pensiero filosofico, era essenzialmente teoretica. La logica dell'astratto suppone infatti un logo governato da una legge d'identità, la cui mediazione trascende il pensiero in atto, ed è immediato rispetto a questo.* La logica, cioè, ha sempre pensato che l'identità sia un qualche cosa che non stabilisco io, ma che è nella cosa stessa, in quanto è quella che è, quindi, identica a sé. Questo è il principio di identità. *Il logo quindi sta alla logica, come la natura alla scienza della natura, ed ogni parte della natura alla rispettiva scienza particolare. La quale non si pensa, né si può pensare dotata di una qualsiasi efficacia sull'oggetto, che la condiziona, e perciò la precede assolutamente. Tutta l'antica filosofia, come abbiamo visto nell'Introduzione e nella prima parte di questo Sistema, era orientata in questo senso intellettualistico.* Questa è la prima emendatio intellectus. *Il concetto pratico della scienza s'annunzia nel Nuovo Organo di Bacone e nel moto contemporaneo del sapere scientifico sperimentale e induttivo; il quale comincia a concepire la scienza come uno strumento della vita, appunto perché la logica della nuova scienza comincia a scrollare il presupposto intellettualistico della logica dell'astratto. ... E Bacone crede infatti di fornire all'uomo con la logica dell'induzione la chiave per aprire i segreti della natura, sorprendere le sue forze riposte, impossessarsene, per quindi dominarle e instaurare il preconizzato regnum hominis. Tale la fede di tutto il mondo moderno. Ma questo regno impiantato nel territorio della Natura, che solo parendo vincitur, è un regno da servitore, in cui il pensiero non domina davvero, perché non crea;...* Sta dicendo che tutto quello che oggi succede, anche rispetto alla cosiddetta tecno-scienza, in realtà, è un lavoro da servo, perché non crea, ma semplicemente si sottomette a qualcosa che immagina essere il dato. È, quindi, una continua sottomissione. Questo è interessante rispetto alla questione della tecnica, perché questa vorrebbe effettivamente porsi come il regnum hominis, regno dell'uomo dove io regno su tutto. Ma no, dice Gentile, badate che non è proprio così, perché se immagino che esistano le cose, i dati di fatto, non posso che sottomettermi, essere servo dei dati di fatto. ...*e non crea, perché è limitato da un limite che non esso si pone.* Il limite è il dato, un limite che subisce, che patisce. *E questo limite, in cui persiste l'intellettualismo antico, fa sì che la logica dell'induzione continui a muoversi nella stessa sfera del logo astratto scambiato pel concreto; e che abbia perciò, rispetto al logo vagheggiato come ideale e norma del pensiero, una funzione prettamente teoretica. L'ideale è sempre quello del sapiente che vede e contempla dall'alto il dramma del mondo: esso vedrà ora bensì a quello stesso dramma partecipare*

l'uomo, che col suo pensiero s'è conformato e assimilato a quelle medesime forze che agiscono nel mondo pre-umano, e quindi s'è fatto, egli stesso, oggetto di contemplazione, stretto e costretto dentro l'universale meccanismo della natura, di cui il sapiente resta pur sempre spettatore. Anche il sapiente, nell'accezione di sapienza antica, rimane spettatore e, quindi, subisce lo spettacolo, non lo agisce. È questo che Gentile insiste a dire: di non volere essere spettatori del mondo, ma attori, cioè, agire. E io agisco nel momento in cui mi rendo conto che tutto ciò che si produce lo sto producendo pensandolo. Con la dialettica hegeliana, che è la logica del pensiero vero signore del mondo, perché suo creatore, aumenta la pretesa pratica della logica. La quale, contrapponendo al principio d'identità di tutta la logica anteriore quello dell'unità degli opposti, sferza infatti il pensiero a rifarsi una nuova vita, in cui nulla si presupponga, in cui tutto che apparisce naturale e avente perciò una certa natura, dev'essere pensato come processo della stessa idea logica, quale si svela nella coscienza dell'uomo, forza infaticabile e realtà inquieta, che si realizza incessantemente. Qui Gentile dà assolutamente ragione a Hegel. La logica del concreto. L'emendatio intellectus è questo: passare dalla logica dell'astratto alla logica del concreto. Non che scompaia la logica dell'astratto, ovviamente, ma viene integrata nella logica del concreto. La logica del concreto, negando ogni condizione del pensiero attuale, e identificando il logo con lo stesso atto del pensiero, portando la verità nel ritmo flagrante di questo atto, mette la prima volta questo atto, dallo stesso punto di vista logico, in una condizione identica a quella dello spirito che è in procinto di agire: restituendogli intera quella libertà che, distinguendo intellettualmente sapere e agire,... È una distinzione intellettualistica, che è astratta e non concreta: sapere e agire sono lo stesso per Gentile. ...*la filosofia precedente gli aveva sottratto rispetto al sapere. Egli nell'atto del pensare non è più uno specchio della verità, un intelletto determinato dalle cose o dalle idee, o dai rapporti tra le cose o tra le idee: è un principio d'azione creatrice, volontà pensante. Pensando, egli creerà il mondo: quel mondo, che solo è per lui: non di fronte a lui, ma in lui, anzi è lui stesso. Questa è un'altra bella figura di Gentile: il mondo non ce l'ho di fronte, ce l'ho in me, anzi, sono io stesso. La verità, il mondo, non ce l'ho di fronte a me. Questo già in Hegel, naturalmente. Ma data questa praticità del pensare, la logica di questo pensare non è la teoria di questo pratico pensare. Non può essere – perché sarebbe contraddittorio – e non è. Perché la nostra logica non si oppone al pensiero, se non in quanto il pensiero si oppone a se stesso,...* Questa è l'unica opposizione che Gentile accoglie: l'opposizione tra Io e non-Io. ...*ponendo se stesso come diverso da sé di contro a se stesso come identico a sé. Questa è l'unica opposizione che esiste, dice Gentile. Pone anche una legge pratica del pensare. Paragrafo 2. La legge pratica del pensare. Questa legge consiste nell'imperatività della ragione come atto del pensare. La ragione è l'atto del pensare ed è imperativa, cioè, non c'è modo di uscire dall'atto del pensare. Il quale, si badi, non è fatto. Lo abbiamo più volte avvertito; ma converrà sempre insistervi, poiché troppi giudicano senza leggere tutto e tutto attentamente, e su questo punto facilmente scivolano, scambiando la nozione dell'atto con quella del fatto. E allora non riescono più a rendersi ragione del carattere imperativo che compete al pensiero come atto,...* Imperativo perché è ciò che costringe, è ciò che sta accadendo adesso. ...*e non potrebbe invece competergli se fosse un fatto. La differenza è tutta qui: che l'atto è flagrante, il fatto è compiuto: presente l'uno, passato l'altro. L'uno perciò è spirito, l'altro è natura. L'atto quindi ha valore, e il fatto non può averne. Paragrafo 3. L'amore della verità Pensare è la più ardua delle opere umane, quella che richiede dall'uomo maggior sacrificio, perché il pensiero è per l'appunto sacrificio di sé. Pensare è autoconcetto, la cui legge fondamentale, come s'è visto, è la posizione dell'Io come non-Io, quindi la negazione dell'Io. Ecco che cosa si sacrifica: si sacrifica l'Io per che diventa non-Io, che è Io, naturalmente. Negazione che non può intendersi come teoretica, qui nell'autoconcetto, se non s'intende come pratica e realizzatrice. Chi dice Io e ha cognizione di sé, non presuppone a sé questa realtà a cui la sua cognizione si riferisce, ma la mette in essere. Soltanto lo sciocco può contemplare se stesso, e pavoneggiarsi del suo sapere o del suo volere, come persona dotta e bennata e di merito per tutto quello che è stato capace di fare, andando attorno col petto fregiato di croci e medaglie. Quello che noi siamo possiamo vederlo soltanto non presupponendo il nostro essere, mai. Anche questo è importante,*

sempre nel tema dell'emendatio intellectus: non presupporre mai il proprio essere stati, qualunque cosa sia: bravi, cattivi, intelligenti, stupidi. Non c'è niente di tutto questo, tutte queste presupposizioni presuppongono qualcosa che gentilianamente non è mai esistito, esiste adesso che lo penso e nel modo in cui adesso lo penso. E qui c'è anche una obiezione, anche se sfumata, al famoso detto di Nietzsche: "ciò che fu, io volli che fosse". Infatti, ciò che fu non è mai accaduto. Potremmo allora tradurre il detto nietzschiano in questo modo: ciò che fu io voglio che sia, adesso, perché lo sto pensando adesso. Quindi, non "volli che fosse", perché non so che cosa fosse allora, che cosa sia accaduto allora, ma so cosa sto pensando adesso. Paragrafo 4. *La certezza della verità. Amare la verità più di se stessi. Ma quale verità? C'è chi si fa obbligo di amare l'umanità, e bastona a sangue i propri figli, perché, con i fastidi che gli procurano, gl'impediscono di attendere alla sua missione filantropica. E la selva non gli lascia vedere gli alberi! La solita astrattezza, che toglie all'uomo la coscienza del concreto, in cui è la sua vita. La verità, nel cui amore l'uomo pensa, e nega la propria immediata soggettività, non è la verità del logo astratto, in sé determinata ed esistente per sé. Quella verità non si conosce, né si può conoscere; né perciò si può amare. Quella del pensiero astratto, intellettualistico. La verità di cui parliamo qui, è la verità che si pone nel pensiero, pensando il quale il soggetto esce dalla sua originaria immediatezza: quel non-Io in cui come non-Io del nostro Io, questo Io si attua. Questa simultaneità tra Io e non-Io è imprescindibile in Gentile. Abbiamo detto che bisogna perder se stessi per ritrovarsi;... L'Io che si perde nel non-Io e si ritrova in quanto Io, ma fatto di non-Io. ...e quello appunto che il pensiero trova, e in cui si ritrova, quello è la verità, per amor della quale egli deve, pensando, negare se stesso. Questo è interessante da riflettere: pensando, quindi, parlando, io nego me stesso. Ecco perché il pensiero tante volte costituisce un problema, perché pensando io mi nego, mi trovo travolto dal funzionamento del linguaggio per cui pensando metto in atto quello spostamento continuo e ininterrotto per cui si apre quella differenza insanabile tra il dire e il detto, tra il mio dire e ciò che il mio dire, dice. Ma verità che noi dobbiamo farci, la nostra verità, la nostra vita, sangue del nostro sangue, atto del nostro stesso essere, in cui solo è gusto e gioia. Il non-Io non è termine aggiunto donde che sia all'Io nel dialettismo del pensiero: il non-Io è lo stesso Io, che s'è differenziato con la sua autosintesi. È il movimento di cui parlavo un attimo fa: il mio dire dice qualche cosa che non è il mio dire, si apre una frattura. L'autosintesi è questa: il ciò che dico ritorna sul mio dire facendo del mio dire il mio dire. Tale Io, tale non-Io, in un rapporto inscindibile, generato dall'unità che si è dualizzata. La verità che dobbiamo amare, se vogliamo pensare, è quella verità che dev'essere generata dal seno del nostro stesso pensiero. La verità altrui non è verità nostra, e per noi perciò non è verità; e se l'assumiamo per tale pecciamo d'insincerità, e mentiamo a noi stessi, cominciando così a violare la legge che c'inculca l'amore del vero. E pecciamo per lo stesso motivo d'ogni altro peccato, per egoismo e insano amore della nostra soggettività immediata;... Volontà di potenza, avrebbe detto Nietzsche. ...poiché accettare come verità quella che non è la verità nostra, da noi costruita, e quindi viva della nostra stessa vita, si può soltanto per non voler pensare: per quella facile contentatura e superficialità di pensiero, che è mancanza di critica, e cioè di pensiero. La verità veramente pensata è verità nostra, e perciò concreta. La verità è questa: l'autosintesi che c'è nel mio pensare. La verità è che pensando l'Io e il non-Io si integrano; si sdoppiano, e si integrano. È questa l'unica verità di cui si può parlare. Paragrafo 7. «In te ipsum redi». (ritorna a te stesso). Verità e felicità, ogni bene, o meglio il bene, è nello stesso atto spirituale, non come mondo a cui l'anima si rivolga desiderosa di penetrarvi e comunque fruirne, ma come l'anima stessa che nella sua attualità è il mondo. Non c'è mai quella cosa esterna a me. Qui c'è anche Heidegger: io sono il mondo; tutte queste cose che desidero, che mi muovono, ecc., non sono altro che io stesso in quanto progettato verso queste cose, quindi, gettato verso queste cose. E questo vuol essere un altro capitale memento della logica del concreto, che qui rinnova con maggiore energia un monito che suona già attraverso i secoli richiamando l'uomo a se stesso, ... Conosci te stesso di Socrate. ...incuorandolo a tornare dall'esterno in cui egli ordinariamente è smarrito, immemore di sé e distratto, all'interno dove abita la verità. Ma noi, in effetti, sappiamo perché. Come dice Gentile,*

l'uomo è continuamente smarrito, immemore di sé, distratto. Cosa lo distrae continuamente dal proprio pensiero? La volontà di potenza. Basta pensare a come ciascuno è continuamente, irresistibilmente e sfrenatamente portato a dire quello che crede. Non c'è verso che non lo faccia, lo farà sempre. Dire ciò che crede chiaramente lo pone nella condizione di non ascoltare ciò che altri dicono o scrivono, per la fretta di potere dire ciò in cui crede, quindi, per affermare una superstizione, per affermare la propria verità. Questo accade sempre; quando si espongono delle questioni sembra quasi impossibile per chi ascolta non precipitarsi a dire ciò in cui lui crede, per dire che non è così, per dire che c'è qualche cos'altro. Ma ascoltare, quindi, attendere di avere inteso... sarebbe, seguendo Gentile, come il precipitarsi a porre delle obiezioni a un testo senza essere arrivati all'ultima pagina, lì dove magari risponde a tutte le domande. È una questione questa che va sempre tenuta in conto, anche perché è costante questa irrefrenabile necessità di dire ciò che si crede, come se il guadagno che può offrire nell'immediato un piccolo superpotenziamento sia considerato superiore a qualunque altra considerazione. Questo piccolo superpotenziamento, che credo di ottenere nell'immediato, è irrinunciabile, non posso farne a meno. Questo rende conto del fatto che gli umani appaiono sempre così precipitosi nel dire, nel pensare, nel dire ciò che credono. *L'Io, come noi l'intendiamo e come si deve intendere, è il Tutto, che si attua nell'autocoscienza, e spoltrisce in eterno la sua morta inerzia nell'attualità del pensiero:...* Sveglia il pensiero dalla sua inerzia. *...questo dramma divino, in cui nulla è pensabile che non vi partecipi con la totalità del suo essere.* Bisogna riflettere su questa cosa: *nulla è pensabile che non vi partecipi con la totalità del suo essere.* Ogni volta che penso qualcosa c'è il tutto, perché c'è il linguaggio. Non posso pensare qualcosa fuori dal linguaggio: è un altro modo per dire la stessa cosa. *E questa è la vera emendazione dell'intelletto, a cui mirava Spinoza, che sempre concepì la sua filosofia come un'etica, ma non poté attuarla, invasato com'era dalla sua idea naturalistica del divino; la riforma del pensiero che, sdegnando ogni neghittosa contemplazione astratta, pensi, e pensi se stesso.* Questa è la riforma del pensiero a cui pensa Gentile. La contemplazione astratta deve essere eliminata, il pensiero deve pensare se stesso. La contemplazione, come diceva nelle pagine precedenti, è sempre e necessariamente una contemplazione di qualcosa che è fuori di me; quindi, si muove dalla presupposizione che esista qualcosa fuori di me, fuori del mio pensiero, e cioè che esista la natura. E, quindi, a questo punto si è nell'impossibilità di pensare il pensiero perché si è immediatamente proiettati sulla natura, che mi interroga da fuori; io sono chiamato a rispondere a questa interrogazione. Ma in questo modo, lo diceva prima, io mi trovo sempre nella posizione del servo, servo del dato, che in questo caso è la natura; il dato che è quello che è, al quale devo sottomettermi. È come se qui Gentile avesse fatto un passo ulteriore, dicendo le cose che dice rispetto alla tecnica, perché la tecnica rimane nella contemplazione del dato, al quale dato si sottomette. Per Gentile tutto questo non accade perché il pensiero che pensa se stesso non si pone limiti, può porsi ma se li pone da sé. L'unico limite al pensiero, anche se propriamente non è un limite, è l'Io che si contrappone al non-Io; ma sappiamo già da Hegel che non è un limite, ma è la condizione perché l'Io possa porsi; così come il non essere non è il limite dell'essere, ma è la condizione perché l'essere sia. Questo è interessante perché aggiunge un elemento su cui riflettere quando si riflette intorno alla questione della tecnica. Non direi della *téchne*, perché sembra alludere al modo di pensare la *téchne* dei Greci; no, qui parliamo della tecnologia, della tecnoscienza, quella idea di diventare padroni del mondo. Capite la distanza tra questa posizione e quella di Gentile: diventare signori del mondo vuole dire che c'è un mondo, del quale non sono signore ma che per il momento è lui il signore nei miei confronti e del quale io sono servo; finché continuo a pormi in questa posizione rimarrò sempre servo. Posizione che Gentile sembra superare in modo radicale, in modo ancora più radicale che in Hegel, perché la pone nell'atto. Su questo non ha tutti i torti a pensare che Hegel abbia ancora un occhio verso l'astratto, mentre lui mette entrambi gli occhi sul concreto. Non c'è più la separazione, perché nell'atto questa sintesi è già da sempre compiuta. Ecco il passo straordinario che fa Gentile: la sintesi è già da sempre compiuta

perché in ciascun atto, inesorabilmente e incessantemente. I problemi sorgono quando li voglio tenere separati; allora sì, sorgono problemi di proporzioni bibliche. Questa *emendatio intellectus*, che fa Gentile, è in un certo senso un invito; lo fa dopo avere smantellato ogni possibilità di credere che le cose siano per se stesse, ché se così fosse non sarebbero coglibili, non potrei saperne niente e sarebbero riconducibili all'essere di Parmenide, che è lì eterno, immutabile, ma anche inintelligibile. In effetti, è anche una soluzione o, per meglio dire, una integrazione del problema posto da Parmenide. L'essere parmenideo è quell'essere immediato e naturalmente Parmenide aveva le sue ragioni per porlo così, perché sennò non è essere, non è Uno: se già lo metto in relazione con qualcosa, non è più il tutto. Il passaggio, che poi compirà Hegel, è che questo tutto non è l'essere ma è la relazione; è proprio la relazione tra l'essere e il non essere che è il tutto; altrimenti, l'essere non lo determino e, quindi, l'essere è nulla. Problema che aveva cercato di risolvere Platone, ma tenendo separati l'essere e il non essere: il non essere come l'immanente, nel caso di Platone il finto, il fittizio, mentre l'essere vero sono le idee, che stanno da qualche altra parte, quindi, ben separate, in una distanza infinita. Arrivando alle ultime pagine di questo testo, mi trovo ad apprezzarlo molto, perché Gentile ha in un certo senso risolto con una grande semplicità un problema antico che riguarda tutto il pensiero. Chiaramente, non poteva esserci Gentile senza Hegel, che ha fornito la base teorica. La semplicità sta nel dire che questa integrazione è in atto, parlando. Ogni volta che parlo, che penso, è in atto questa integrazione tra l'in sé e il per sé, tra l'immanente e il trascendente, tra l'Io e il non-Io. È questo che lui chiama autoconcetto: il concetto che sa di essere concetto. Lo sa perché non può non tenere conto del non-Io, non può non tenere conto, anche se lui non lo pone in termini precisi rispetto al funzionamento del linguaggio, che ciascun atto di parola dicendosi si divide fra il mio dire e ciò che il mio dire dicendo, dice. Questo è lo squarcio che si apre, che però consente agli umani di esistere. Senza questo squarcio gli umani non sarebbero mai esistiti, sarebbero come il bruco per il quale questa distanza, questa differenza, non c'è. È questa differenza, questa distanza, questo iato, ciò che torna sempre allo stesso posto. Intendere così l'eterno ritorno è forse il miglior modo possibile di intenderlo: questo squarcio ritorna continuamente, eternamente, ritorna nell'eterno, perché è sempre qui, adesso.

10 marzo 2021

Siamo al Capitolo VIII, *L'etica*. Paragrafo 1. *La responsabilità del vero. Più di una volta abbiamo avuto occasione di accennare al concetto caratteristico della logica del concreto, per cui la logica si converte nell'etica. E la soggettività del vero, esposta nel precedente capitolo, come l'atto in cui l'Io si pone, ci riconduce a questo concetto, che è senza dubbio dei più duri per chi sia uso a non pensare che con la sola logica dell'astratto. La verità mia è la mia verità, e io ne sono responsabile appunto perché essa è tutta mia, realtà di cui è in me il principio; cioè mia azione, me stesso. Essa è me stesso, in quanto io sono e non sono me stesso: io non sono immediatamente Io; e quell'Io che sono immediatamente, convien che cessi di essere affinché io sia Io.* Questo è il movimento dialettico di Gentile, cioè, io sono io a condizione di non esserlo, a condizione che ci sia il non-Io. Paragrafo 3. *Fenomenologia del mondo morale. L'uomo, soggetto dell'azione morale, è qui nella natura dove un tempo non fu, e una volta non sarà: natura per definizione varia e diversa, che è qui questa, e lì perciò è altra; e si divide in tante parti che si escludono a vicenda. E poiché si trova nella natura, l'uomo stesso è natura, ancorché il solo trovarvisi importi già un'interna distinzione tra lui e questa natura... /.../ La natura, in cui l'uomo si trova, è perciò una natura di molte cose e di molte persone: una natura, che, come tale, non è opera umana e postula l'esistenza di una persona sovrumana che l'abbia fatta, e che abbia nelle sue mani, insieme con la natura lo stesso uomo e il suo destino, poiché nella natura si trova anche lui. /.../ Tutta, dunque, questa natura dev'essere annullata: perché, se c'è essa, non c'è mondo morale. Questo annullamento ha quel significato che gli conferisce l'esperienza che l'uomo ne fa*

in se stesso, in quanto egli prima di tutto, come abbiám detto, deve già annullare se medesimo. La quale esperienza dimostra che per questo annullamento egli non deve accendere un rogo, e precipitarvisi sopra. Se questo facesse, egli si annullerebbe in natura, cessando di essere quello che egli è in quanto esiste in natura; ma non esistendo più in natura,... Quando si accorge che la natura è lui stesso che pensa. ...egli neppure agirebbe per fondare il suo mondo morale. Egli deve conservarsi nel suo stesso annullarsi, come gli accade di fare in quanto vuole, e volendo è lo che vuole e realizza così col volere il suo essere spirituale. /.../ *Poiché quell'Io che sono, lo sono in quanto tra me e me, fra me che pongo e me quale mi pongo, sono lo stesso Io. Ci sono io e io che mi pongo, il mio pormi. E la stessa cosa che il dire e il detto: ci sono io che dico e io che dico il qualche cosa che sto dicendo. La mia libertà è sempre un problema. Ciò è nella legge fondamentale del dialettismo, per la quale io sono io, in quanto non sono immediatamente. /.../ L'uomo attraverso il lavoro e attraverso il diritto non s'è veramente impadronito della natura,...* L'obiettivo è sempre stato quello di impadronirsi della natura. Ancora oggi, con la tecnica, l'obiettivo non è cambiato. ...non l'ha vinta, non l'ha annullata. Ecco essa risorge: risorge, p. es., nella siccità, nella piena del fiume che straripa e allaga i campi coltivati, nel terremoto, nel fulmine; e quando tutte queste forze possenti fossero domate, nella indomabile morte; risorge nel delitto e nell'anarchia, che schianta lo Stato onde si garentisce quel tanto di signoria che l'uomo ha conquistato sulla natura. L'uomo è da capo isolato, assalito dal sospetto di non poter vincere la lotta, di non poter volere, di non potersi fare signore del mondo,...

Il problema è che se non può volere non c'è neanche una morale, un'etica. L'etica è qualcosa che lui, l'uomo, vuole ma, se è completamente in balia del mondo esterno, non può esserci nessuna etica. ...di non poter fondare il mondo della libertà. Non lì, nelle cose e negli uomini, egli può dar battaglia alla natura. Di là è Dio: Dio, che ha fatto cose ed uomini, e lui stesso, l'uomo che vuole, e procede trepidando nella natura, pel sospetto di non poter quando che sia vincere la dura prova della sua libertà. Dio è la volontà, che tiene in pugno il tutto; egli vuole nelle cose e vuole nelle volontà. Con lui bisogna fare i conti; nella sua volontà, in questa suprema volontà, risolvere la propria: nella volontà di Dio trovare la legge che sia per davvero legge: la legge che sola può, se legge della umana volontà, risolvere il problema umano della libertà, il problema del mondo morale. Vale a dire, bisogna ritrovare un potere sulle cose perché ci sia una morale, cioè, ritrovare la possibilità di volere, ché l'uomo può volere se ha uno spazio in cui muoversi, in cui fare; se non ne ha nessuno, non può volere niente, è in balia di tutto quello che accade. Si può variamente esporre questa situazione, che è la situazione centrale dello spirito come vita morale. Possiamo non parlare di Dio, ma deifichiamo lo Stato; possiamo negare lo Stato, la società in cui lo Stato si attua, ma deifichiamo le cose, o la cosa in cui prima s'imbatte la nostra personalità. /.../ Le cose diventano proprietà, attributo della persona, e quindi tutt'uno con la persona. La quale s'incorpora non pure nel suo corpo, ma nelle cose a cui il suo corpo si lega, e quindi in tutta la natura con cui essa entra, mediante il corpo, in rapporto. E se in questa natura ci sono altri uomini, essi ci sono per l'uomo, in quanto anche con essi egli si lega, e fa società, e anche in essi quindi s'incorpora. Dietro a questa natura sorge e giganteggia Dio? Ebbene, anche con lui l'uomo si scontra e fa società: e tutto perciò assimila a sé e aduna nella vita sua, che si spande quindi infinita. Questa è la conclusione etica di tutto il discorso dell'attualismo: gli altri sono io in quanto li penso. È in questo senso che si "incorpora" tutto: gli altri ci sono in quanto io li penso e il loro pensieri, nel momento in cui li penso, sono i miei pensieri in quanto li penso io. Paragrafo 5. Molti i problemi, unica la soluzione: molti i problemi da risolvere, uno il problema che si risolve. Ed è quello che l'uomo risolve infatti nell'atto unico del pensiero, in quanto non si volge ad altro o agli altri, ma si volge a sé e in se stesso si concentra. Il rapporto morale non è invero né rapporto con le cose, né rapporto con gli uomini, e né anche rapporto con Dio, se non in quanto le cose e gli uomini si riconducano a Dio, e questi si risolvono nello stesso pensiero in atto. Qui è tutto, e qui è il termine di ogni nostra volontà morale. Un mondo senza la coscienza che lo contenga è nulla: nulla lo Stato senza la volontà che lo sorregga, senza gl'individui pronti sempre a sacrificarsi per esso; nulla neppure Dio, senza un'anima che riempia del suo spirito. Ma pensate, e nel pensiero vi si spiega, con tutta la sua mole immensa per i secoli dei secoli

la natura. /.../ L'Epilogo, Capitolo I, Paragrafo 1. *Le due logiche e la logica. Tra la logica dell'astratto e la logica del concreto non c'è l'opposizione e reciproca esclusione, che è in ogni dualità che sia tale. C'è forse opposizione tra la vita di un animale e le funzioni del suo sistema circolatorio? L'opposizione che ha dato luogo al grande contrasto tra la logica dell'idealismo e la vecchia logica metafisica non è opposizione tra logica dell'astratto e logica del concreto; ma tra logica astratta dell'astratto, che toglie il logo astratto per concreto e nega perciò il concreto, e logica concreta dello stesso logo astratto, che, considerando l'astratto come tale, mette il pensiero in grado di superarne l'astrattezza col risolvere questo logo nel logo concreto: rispetto al quale infatti il logo astratto è tale. Il logo astratto esiste perché esiste il logo concreto: è questa la questione. Ed è per questo che non lo posso astrarre, cioè fare l'astratto dell'astratto, perché se tolgo l'astratto tolgo il concreto, e viceversa. In conclusione, l'astrattezza può colpire sì la logica dell'astratto (che si scambia allora per concreto) e sì la logica del concreto (che si converte allora nell'astratto). E una logica concreta deve superare la doppia astrattezza, ed essere concreta logica del logo astratto e del concreto insieme: non potendo essere concreta logica dell'astratto, se non lo è pure del concreto, né viceversa. E questa logica dunque è bensì una logica eclettica, ma di quel sano eclettismo che concilia gli opposti negando la loro reciproca negatività, e qui concilia Aristotele ed Hegel, in quanto toglie ad Aristotele quello che lo rende inconciliabile con Hegel, e a questo ciò che lo rende inconciliabile con Aristotele: nella sintesi, fuori della quale tesi e antitesi sono due momenti astratti. Questo è il lavoro importante di Gentile: di avere inteso che tutto ciò che la filosofia, il pensiero, ha fatto fino a Hegel, e anche oltre, è stato sempre quello di contrapporsi a un altro pensiero, senza integrarlo, senza accorgersi che ciascuno stava esplorando, articolando, un aspetto del problema, e cioè erano tutti astratti. Ciò che ha pensato Gentile è di integrarli in un concreto: tutti i vari pensatori, da Empedocle fino a Hegel, ciascuno di loro ha immaginato muovendo nell'astratto di essere nel concreto, di essere nel tutto, cosa che non è possibile. Ciascuno è rimasto nell'astratto fino a Gentile, che invece si accorge che tutti questi sono momenti che non si escludono da uno stesso, potremmo dire, racconto. Ed è quello che accade a ciascuno pensando, immaginando che quello che sta pensando sia il tutto, l'universale, mentre è soltanto l'astratto. Paragrafo 2. *Il logo concreto come sintesi di logo astratto e logo concreto. Sintesi dialettica, cioè a priori, e libera: i cui momenti si possono designare come logo astratto e logo concreto, poiché entrambi scaturiscono dalla virtù autosintetica dell'io. Il quale si pone come logo concreto, ma come logo concreto che è negazione dell'astratto, e che include perciò questo suo opposto: quindi si pone come dualità e come unità di logo astratto e concreto. In quanto posizione di unità esso è dualità: ed è perciò non solo logo concreto, ma anche logo astratto; pensiero che è non solo pensare, ma anche pensato. Qui ritorna sulla questione iniziale: il pensiero pensante e il pensiero pensato, che sono due momenti dello stesso. Pensa l'astratto e in questo pensare si fa natura: ma questo pensare è concreto pensiero dell'astratto, e perciò pensare se stesso, io;... Pensando la natura penso me. ...e quindi la natura, nell'atto che accenna a cinger di sé il pensiero, accerchiarlo, chiuderlo, sopprimerne la libertà, rifluisce nel seno stesso del pensare ed è lo stesso io, essa stessa attuazione della libertà. Il concetto di libertà è evidente, perché se pensano la natura sono sempre io che penso, allora non sono più condizionato dalla natura come elemento esterno, non sono più sottomesso. E così anche rispetto alla tecnica – ricordiamo le pagine precedenti: la tecnica immagina sempre i dati ai quali si sottomette. Nel concetto di libertà di Gentile non c'è questa sottomissione, perché sono io che sto pensando questa cosa, la quale non mi sovrasta perché non mi precede, non c'è prima del mio pensiero. E questo non è poco. Paragrafo 3. *La verità della logica antica e della logica nuova. Da una parte, il mondo antico, il mondo della natura, in cui lo spirito, per attingere la più alta coscienza di sé e attuarsi in tutta la sua piena realtà, si fa filosofia; la quale risolve se stessa e quindi tutta la realtà dello spirito nell'oggetto in cui si specchia e si nega: e non sa altra realtà che questa che gli si oppone: la natura. La natura appunto si specchia. Ma per specchiarsi occorre che ci sia qualche cosa che sia fuori di me. Ma questa non è più libertà, dice Gentile; la libertà sta nell'accorgermi che sono io che penso questa cosa che non preesiste il mio pensiero. Ogni filosofia è una battaglia contro l'astrattezza, per***

attingere il concreto, l'individuo. Questo è ciò che ha fatto ogni filosofia: il tentativo di trasformare l'astratto in un universale, senza accorgersi che così facendo faceva soltanto un astratto dell'astratto, che non arriva mai al concreto. E Aristotele esprime in modo cospicuo quest'esigenza contro quella forma di astrattezza, a cui si era arreso il Platonismo; e quantunque il suo individuo non sia il vero individuo, non può contestarsi che la metafisica e la logica aristotelica mirino al pensiero dell'individuale, in cui è la concretezza, quantunque il filosofo non riesca a vincere l'astrattezza del logo, con cui confida di raggiungere l'individuo e assumerlo nel pensiero. Immaginando che sia qualcosa fuori di lui. Capitolo II, L'unità della filosofia, Paragrafo 1. Logica formale e logica leale. È una tappa anche la logica, e anche questa logica, sulla via che il pensiero percorre nella persecuzione del suo ideale: un problema, la cui soluzione fa rampollare un nuovo problema, e sospinge perciò e dirige, in quel senso in cui ormai, senz'altra avvertenza, queste parole devono essere intese, il pensiero nel suo cammino. Praticamente, leggere, intendere, appropriarsi e vivere la verità di questa logica: e poi dimenticarla, e pensare, pensare liberamente, da sé, instancabilmente; ecco tutto l'obbligo che può avere l'essere pensante verso questa logica. Lo stesso obbligo che verso qualunque altro libro in cui sia un pensiero. Io non ho avuto questa pretesa di dare regole di pensare, che i lettori e i posteri tutti dovessero tener presenti e applicare! E già in ogni tempo male è incolto a chi ha cercato memento, e ne ha trovati infatti, poiché tutto quello che si cerca si trova, per la semplice ragione che quello che si cerca s'è già trovato, non solo nelle logiche, nelle poetiche, nelle grammatiche, nelle casistiche e in ogni sorta di manuali di regole e di ricette, per la vita dello spirito, astratte da questa vita e poste accanto o sopra di essa per accompagnarla, guidarla, governarla a ogni passo, ad ogni mossa, ad ogni respiro, ma negli stessi esemplari della vita, considerati appunto come esemplari, di cui fosse da ripetere ogni atteggiamento, vuotato di quell'anima che l'imitabile exemplum ci aveva messo dentro. È la stessa cosa che diceva dei testi: Socrate non è quel Socrate là, ma è il Socrate che sto leggendo io adesso, che sta vivendo nei miei pensieri, è questo Socrate. Paragrafo 3. II problema della distinzione. /.../ si presuppone che ci sia A e ci sia Io; e perciò che A sia prima di me, condizione mia, negazione della mia libertà;... Perché se la A esiste indipendentemente da me, comunque è un limite alla mia libertà. ...scoglio, dico io, in cui rompe fatalmente ogni mio tentativo di pensare: di pensare checchessia. Questa posizione è insostenibile. Bisogna prendere altra via: Io e A non siamo due; perché Io non sono A in quanto sono A; e così, essendo e non-essendo, Io sono Io. Allora non ho più nulla da presupporre, ma tutto da porre, perché, in sostanza, io ho da porre me stesso. Ponendo qualche cosa io pongo me stesso in ciò che pongo. E comunque, col suo intervento non si può dire più che il reale sia A con le sue differenze; ma si dovrà dire che sia AB, perché le differenze non sono più le differenze di A, indistinguibile, ma di A in quanto A è in rapporto con B. Il che importa che la differenza non sia più immediata, e presupposta da B: ossia importa la negazione dell'ipotesi, che si trattava di difendere. Cioè: nego l'ipotesi che A e B siano per sé stanti, ma esistono in quanto relazione. Naturalmente, non è che questa relazione esista di per sé: io sono quella relazione, perché io penso quella relazione, non mi preesiste, né esisterà dopo di me. Paragrafo 4, La distinzione della filosofia come logica. La negatività originaria dell'atto che nega la natura per realizzare se stesso è il principio della filosofia come Teoria generale dello spirito: polemica contro tutte le forme di naturalismo e introduzione alla filosofia come teoria dell'atto in cui lo spirito consiste: atto che, appreso così, nella sua forma generale di libertà che nega e assorbe il meccanismo del mondo, si può vedere nel suo attuarsi concreto e positivo, nella sua legge, nella sua verità, mediante la Logica. Teoria generale dello spirito e Logica sono perciò due facce della stessa filosofia: una delle quali guarda al negativo, e l'altra al positivo. La prima è quasi il tornare dello spirito dal mondo in cui esso immediatamente è distratto, a se stesso; la seconda il procedere dello spirito da sé a sé,... Ultimo capitolo, L'apologia, che letteralmente è la difesa. Paragrafo 3. La doppia accusa di misticismo e di ateismo. Qui difende l'attualismo dalle accuse che gli sono state rivolte. Questa filosofia, si dice, è mistica. Ma l'atto del pensiero che è il nostro logo, la nostra verità, vuol essere appunto la critica pratica e perciò perentoria di ogni misticismo. Giacché il misticismo è posizione di un oggetto immediato: religione astratta e inattuale. Ma l'oggetto immediato

non si può superare se non si nega nell'atto dello spirito, che è sintesi di oggetto e soggetto, inseparabili perché questa sintesi è non pure sintesi a priori, ma autosintesi: vale a dire quella sintesi, fuori della quale il pensiero non trova se stesso. Questa filosofia, si dice, è atea. Ma l'ateismo è l'opposto del misticismo; e la critica testé accennata del misticismo è critica del misticismo in quanto, nella sua astratta opposizione coll'ateismo, esso si identifica col suo opposto. E la stessa critica che abbatte il misticismo, abbatte perciò l'ateismo. Infatti il mistico è ateo, ponendo così immediatamente l'oggetto, che il soggetto, di fronte all'oggetto, non può non essere immediato, e quindi escludere assolutamente il suo opposto. È immediato perché non c'è il non-Io. Come, viceversa, l'ateo ha sempre certa naturale nostalgia di quell'infinito trascendente che non può conoscere, perché, ponendosi come immediata soggettività, pone già se stesso come infinito, che non è dato trascendere. Il vero è che la doppia accusa si fonda su una patente ignorantia elenchi, lasciandosi sfuggire il significato del soggetto e dell'oggetto di cui si parla in questa filosofia dell'atto. Si lascia sfuggire che il soggetto qui si pone, e ponendosi è soggetto e insieme oggetto. Quello che sta dicendo è che la filosofia ha sempre dimenticato che il soggetto è qualcosa che si pone, che non è già posto, non è mai già posto, ma si pone, si sta ponendo. E non gli si può perciò opporre né il misticismo, che importerebbe la trascendenza dell'oggetto, che essa invece ha in sé, in quanto lo realizza, realizzandovisi; né l'ateismo, che importerebbe la trascendenza del soggetto all'oggetto: di quell'astratto soggetto, che per questa filosofia è posizione del soggetto concreto, al pari del correlativo oggetto. Paragrafo 5. L'accusa di panlogismo. E il problema è stato sempre questo: l'Uno, ma come unità dei molti. Gli stessi pluralisti e unificano i molti come spaziali nello spazio che tutti li contiene, o unificano i molti come spirituali nell'unico spirito (monas monadum) che tutti li abbraccia. Errore non è porre l'Uno; ma non vedervi dentro differenze: o vedervele, ma non come poste dallo stesso Uno, che vi si distingue e realizza. Anche qui il problema è dell'Uno e dei molti; dei molti che rimangono tanti e che, quindi, non sono Uno; e dell'Uno, come spirito, come pensiero, come idea che contiene, invece, i molti. Il problema, dice, non è tanto porre l'Uno, ma il non accorgersi che questo Uno è fatto di molti, che cioè, per dirla con de Saussure, il significante è fatto del significato: il significante, quello che dico, è Uno; il significato sono molti. Con de Saussure il problema è già risolto perché l'Uno, l'immanente, esiste in quanto esiste il trascendente: non può esistere il significante senza il significato. Ogni uomo, sel sappia o no, è panlogista; e io aspetto con tutta pazienza il mio critico che mi dimostri di saper pensare lui qualche cosa che non sia pensiero. /.../ La verità è proprio questa, piaccia o non piaccia (e deve piacere, se si vuol pensare davvero), che il pensiero, per quanto si distingua, e pensi il diverso, l'altro, e allontani da sé e allontani sempre quest'altro, che è il suo oggetto, non pensa (ed è fortuna!) se non se stesso sempre. Paragrafo 6. L'accusa di ostilità alla scienza. Certo, non si potrebbe discutere con gli scienziati della fecondità della filosofia, se gli scienziati fossero quei puri scienziati che essi credono e cultori di quell'astratta scienza che guarda al particolare come tale e non sa d'altro. d'altro. Ma poiché la scienza come scienza particolare non è e non può essere altro che un'astrazione, e in realtà anche gli scienziati pensano e perciò fanno filosofia, si può invitare anche gli scienziati a considerare prima di tutto che la pretesa infecondità della filosofia è una conseguenza del loro astratto modo di concepire la scienza. La quale vive sì nel particolare, ma come vita dell'uomo che non si ridurrebbe a indagare nessuna parte della natura e nessun oggetto comunque concepito, se la natura non fosse la sua natura, se l'oggetto non fosse il suo oggetto: se cioè egli non vi ritrovasse se stesso: quel se stesso, a cui direttamente guarda questa filosofia. Qui evoca Husserl, anche se ovviamente non lo cita. Paragrafo 8. L'accusa di filosofia teologizzante. Filosofia, dunque, teologizzante? E perché no? Soltanto che la teologia dei teologi non ha mai propriamente parlato di Dio, poiché i teologi non hanno mai conosciuto Dio, avendolo sempre presupposto, scambiandolo con la sua ombra. Che se teologizzare dovrà dirsi parlare comunque di Dio, non sarà poi un gran male, considerato che Dio, più che il pensiero dei teologi, è anche e sopra tutto il pensiero costante di ogni uomo che non si trastulli con giuochi dell'intelligenza, ma viva seriamente la sua vita in cui è impegnato l'universo, e che gli fa sentire perciò il peso di una divina responsabilità. Del resto, che contano i nomi, le etichette, le caratteristiche? L'importante è pensare: τό

φρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, la cosa più importante è pensare, *diceva Eraclito*. Che è esattamente ciò a cui ci ha invitato a fare Gentile per tutte queste pagine.

La cosa interessante in tutto ciò è che Gentile, volente o nolente, riapre una questione di notevole importanza e spessore. Gentile ci ha condotti a considerare che non posso approcciare niente se non con il mio pensiero: qualunque cosa faccia c'è sempre di mezzo il mio pensiero, non lo posso togliere in nessun modo. Questo pensiero non è soltanto il pensiero di qualche cosa che sta al di fuori, perché anche questo qualcosa che presuppongo essere al di fuori, per poterlo pensare al di fuori devo appunto pensarlo. È come se avesse costruito un sistema ineludibile, e in effetti lo è se oltre al pensiero si considera in modo più radicale la questione del linguaggio. Se io dico di voler uscire dal linguaggio, o di essere fuori dal linguaggio, di fatto lo sto dicendo. La questione che lui pone è la questione che noi abbiamo posto da tempo: non c'è uscita dal linguaggio, perché qualunque uscita dal linguaggio prevede che ci sia un linguaggio che consenta di costruire questa uscita dal linguaggio. Ma al punto in cui siamo c'è una questione che dobbiamo affrontare. Non è nuova ma a questo punto si fa irrinunciabile e potrebbe addirittura comportare una specie di svolta in tutto il pensiero. Ciò che ha fatto Nietzsche è stato grandioso, ma lui, parlando della volontà di potenza, – piace poco questo termine “volontà”, però è il termine che usa lui, Wille, è volontà, il volere, non ci sono altri modi per tradurlo; per il momento usiamo questo – mettendola a tema ha solo scoperchiato il vaso di Pandora, non ha guardato dentro – questo dobbiamo farlo noi. Nietzsche ha scoperchiato, ha mostrato cosa potrebbe esserci, ma senza dire che cosa c'è. Questo vaso di Pandora potremmo indicarlo così, è la volontà di potenza come principio di ragione. È ciò che si è sempre cercato: il principio, la causa di tutto. Sì, certo, si sono trovate varie cose, ma senza mai giungere all'essenziale. Qual è l'essenziale? L'essenziale è il fatto che parlando io metto in atto la volontà di potenza; quindi, se il dire è la condizione di qualunque cosa allora è la volontà di potenza a essere condizione di qualunque cosa. Pensate a tutta la retorica, da Demostene a oggi: non è forse un'arte della volontà di potenza? L'arte, cioè, il modo in cui esercita, si attua, si articola la volontà di potenza. Tutta la retorica, stilistica compresa. La stilistica insegna a costruire delle proposizioni bellissime, frasi musicali... il bello. Perché costruirlo se non perché, come diceva la scuola di Chartres, il bello è considerato vero: se qualcosa è bella è anche vera, è il brutto a essere falso. Quindi, è sempre quella la direzione, cioè, imporre il vero. Che è quello che fa la volontà di potenza: porre il vero, ma anche imporlo. Ogni volta che si afferma qualcosa si pone il vero – se sapessi che ciò che sto ponendo è falso, non lo affermerei – ma una volta posto deve essere imposto, cioè deve diventare costrittivo. E come lo diventa? Ponendosi come universale. Lo diceva Gentile: qualunque cosa io ponga, proprio perché la sto ponendo, è posta come universale, ed è l'universale che si impone, proprio perché è universale e non più particolare. L'universale deve essere valido per tutti, sennò non è universale? Quindi, porre, e ponendo imporre, perché ciò che pongo lo pongo necessariamente come universale: se io dico un significante, questo significante, certo, di per sé non è un universale, ma ha un significato per essere significante, e questo significato è universale, e quindi è ciò che si impone. La volontà di potenza è ogni atto, ciascun atto di parola, volendo dirla tutta. È una questione estremamente complessa, non tanto teoricamente quanto farla giocare nel proprio discorso, nel proprio racconto, accorgendomi che la sto mettendo in atto, sempre e comunque, in ogni istante, qualunque cosa pensi o non pensi. Questo c'è dentro il vaso di Pandora: c'è il linguaggio. Ciò che Nietzsche ha trovato non è altro che il linguaggio nel suo funzionare, nel suo porsi e quindi nel suo imporsi, come due momenti dello stesso, come particolare e universale, come immanente e trascendente. Non posso porre qualcosa se non imponendolo, perché ponendolo lo pongo come universale: una volta che è universale è qualcosa che si impone, potremmo dire, all'universo-mondo. Quindi, il linguaggio è volontà di potenza nel suo farsi, nel suo dirsi. Occorre però articolare bene la cosa. Dopo questo testo di Gentile leggeremo Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, perché sono quei concetti da cui tutto è partito, compresa la volontà di potenza. Bisognerà

leggerlo tenendo conto di questo particolarissimo aspetto; non è un percorso storico quello che ci interessa, o comunque ci importa in quanto questo percorso storico ci mostra come si è costruito un concetto e come questo concetto si sia costruito in funzione della volontà di potenza; la costruzione più faraonica in questo senso è la metafisica. Infatti, i concetti fondamentali sono quelli che Aristotele poneva come la filosofia prima: la metafisica. Quindi, il sorgere della metafisica in funzione della volontà di potenza, in funzione della necessità di porre e imporre dicendo. È questo il lavoro che a questo punto è interessante e divertente fare: intendere come tutto il pensiero si sia costruito in funzione della volontà di potenza, in funzione quindi dell'imporre ciò che si dice. Come dicevo, la più grande costruzione è stata la metafisica, la quale ha tentato di imporre che le cose esistono per sé, che hanno in sé la causa e il principio e che, quindi, non sono governate da me. Come si è giunti a questa idea? Con l'osservazione? Anche l'osservazione non è esente dalla volontà di potenza. Quindi, è come dire che se le cose sono governate da qualche cosa che è fuori di me, solo a questa condizione io posso governarle e imporle, perché se fossero governate da me seguirebbero l'andamento dei miei pensieri, che mutano continuamente. Ed è questo il problema: i pensieri sono uno ma anche molti, simultaneamente; invece, deve essere uno. Quindi, ho bisogno di una cosa, che chiamiamo natura, che sia quella che è per virtù propria, cioè, qualcosa che si imponga da sé. Questo pensiero, dicevo, non viene dal nulla, viene dalla necessità di costruire un discorso, un'argomentazione tale che funzioni come universale e che, quindi, sia imponibile a tutti quanti. In fondo, il discorso che fa Hegel, ma ancor più Gentile, è un discorso che non si impone. Tutto ciò che dice Gentile va contro ogni religione, misticismo, possibilità di imporre il proprio pensiero, perché imporre il proprio pensiero, direbbe lui, è già un pensiero, con il quale occorre confrontarsi. L'essere sempre nel proprio pensiero o accorgersi che qualunque cosa pensi sono sempre io che penso, questo rende totalmente impraticabile qualunque forma di imposizione. È la religione il principio fondamentale dell'imposizione, e cioè il tenere separati il mio porre dall'imporre. Devono essere separati; e allora, io pongo, e sto di qua, e ciò che si impone non è più la stessa cosa del porre, ma è un'altra che sta al di fuori, è la natura che si impone, la realtà, la dura realtà. Vedete immediatamente come ci sia la necessità di tenerli separati, devono rimanere separati, perché questo imporre, se non lo separo dal mio porre, allora questo mio porre è un porre che, sì, si impone ma imponendosi si cancella. L'imporre cancella il mio porre ma, ritornando sul porre, è un qualche cosa che si pone e che si nega simultaneamente e, quindi, non lo posso più imporre perché è già un'altra cosa, è già un altro pensiero posto. Quindi, per rimanere quello che è occorre inventarsi la metafisica, occorre inventarsi una struttura tale che consenta di tenere le due cose separate. Fino all'apice della metafisica, cioè la religione. Questo è il progetto di lavoro. Ancora non so bene quali testi di retorica, anche se bisogna vedere quali testi di retorica ci interessano, perché la retorica, come sapete, ha una letteratura praticamente infinita, che va da Demostene fino a Perelman, passando ovviamente per Cicerone, Quintiliano, ecc. Vedere quali di questi testi pongano di più la questione che a noi interessa svolgere. Non ci interessa tanto la storia della retorica, ma la retorica come arte, come arte della volontà di potenza, che ci dice come costruire un discorso al fine di piegare l'altro, cioè imporgli qualcosa. La retorica per convincere deve necessariamente tenere separate le due cose, il porre dall'imporre; vuole imporre un qualche cosa che, sì, viene dal mio dire, ma che vorrebbe mostrare qualche cosa che è fuori, mostrare cioè una realtà esterna. In questo senso, la retorica è religiosa, perché pone i due momenti, il porre e l'imporre, come separati, e deve porli come separati, sennò non persuade nessuno. Quindi, vedrò quali testi sono più confacenti a questo obiettivo, ma da mercoledì prossimo leggeremo *I concetti fondamentali della filosofia antica* di Heidegger. Qui Heidegger fa uno studio preciso come sa fare lui dei termini greci, per vedere quali sono i concetti dai quali tutto quanto è venuto fuori, dai presocratici, che sono quelli che hanno dato la prima impronta, dove c'è la prima traccia. Ci può essere utile per vedere quali sono questi

primi concetti su cui si è costruito tutto. Ovviamente, saranno i concetti più funzionali alla volontà di potenza. Ecco, questo è il progetto.