

Corso di Laurea magistrale (*ordinamento ex
D.M. 270/2004*)
in Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

Gentile e Leibniz.

Tracce di un confronto con il filosofo di Lipsia
nella costruzione dell'attualismo.

Relatore

Ch. Prof. Davide Spanio

Laureando

Ilich Molin

Matricola 826294

Anno Accademico

2011 / 2012

INTRODUZIONE	5
LEIBNIZ NELL'ATTO DEL PENSARE COME ATTO PURO	9
1.1 <i>L'atto del pensare come atto puro, una sintesi di tutto l'attualismo</i>	9
1.2 <i>Il momento del Soggetto</i>	17
1.3 <i>Il momento dell'oggettività</i>	18
1.4 <i>Il molteplice empirico:</i>	23
1.5 <i>Spazio e tempo</i>	25
1.6 <i>Potenza e principio di ragion sufficiente</i>	28
1.7 <i>La legge di continuità e la ragion sufficiente</i>	33
1.8 <i>Da Leibniz a Kant</i>	39
1.9 <i>Un breve excursus sul periodo palermitano di Gentile</i>	48
LEIBNIZ NEL SISTEMA DI LOGICA GENTILIANO.....	55
2.1 <i>Passaggio al Sistema di logica: l'errore e la sua qualificazione filosofica</i>	56
2.2 <i>Dal rapporto tra essere e divenire al rapporto soggetto-oggetto</i>	59
2.3 <i>L'idealismo naturale socratico: "vincere" l'astratta identità dell'essere naturale</i>	62
2.4 <i>L'identità è nel pensiero</i>	64
2.5 <i>Oggettività assoluta del vero</i>	68
2.6 <i>Il terzo escluso come unità dei due principi</i>	68
2.7 <i>Il principio di ragion sufficiente e il "motivo" leibniziano</i>	71
2.8 <i>Il principio di ragion sufficiente come principio di causalità</i>	77
2.9 <i>Il principio di ragion sufficiente secondo Leibniz</i>	81
2.10 <i>Essere possibile ed essere</i>	85
2.11 <i>Il pensiero logico astratto e il principio di ragion sufficiente</i>	87
2.12 <i>Il concetto, l'episteme e la necessità</i>	89
DIALETTICA DELLA CONDIZIONE E DEL CONDIZIONATO	92
3.1 <i>Condizione e presupposto nella logica dell'astratto</i>	92
3.2 <i>La necessità della condizione</i>	94
3.3 <i>L'occasionalismo e la leibniziana dottrina dell'armonia prestabilita</i>	99
3.4 <i>La necessità del fatto</i>	103
3.5 <i>Dalla necessità del fatto alla sua prevedibilità</i>	107
3.6 <i>Sull'impossibilità di conciliare la prevedibilità con la libertà</i>	110
3.7 <i>Valla e Leibniz</i>	112
CONCLUSIONI	117

4.1 <i>Il monadismo leibniziano come prima forma di spiritualismo.</i>	117
4.2 <i>Virtualità e l'autoctisi spirituale.</i>	121
4.3 <i>La ripresa della ragion sufficiente nel secondo volume del Sistema di logica.</i>	124
BIBLIOGRAFIA	131

INTRODUZIONE

L'indagine che la presente ricerca intende avviare è un tentativo di far luce sul senso della critica al pensiero di Leibniz proposta da Giovanni Gentile, tenendo conto del valore che essa assume nella serie di opere prodotte dal 1911 al 1917, periodo cruciale per l'elaborazione sistematica dell'attualismo.

Sono pochi gli interpreti che, in Italia, hanno affrontato questa questione, tuttavia è sicuramente degno di nota il più recente articolo di Giuseppe Tognon dal titolo "*Il Leibniz di Giovanni Gentile. Un capitolo sulla storia e sulla fortuna di Leibniz in Italia*" contenuto negli *Scritti in onore di Eugenio Garin*. Lo scritto di Tognon, come già il titolo lascia intuire, delinea un perfetto tracciato storiografico delle opere e delle citazioni che sono state fatte in Italia, a partire dai primi anni del novecento, sul pensiero leibniziano, comprendendo non solo le opere principali di Gentile, ma anche e soprattutto quello che è considerato come il "Leibniz edito e discusso da Gentile, introdotto e presentato nelle scuole e nelle accademie italiane attraverso edizioni e monografie che a lui devono la pubblicazione"¹. Se l'interesse verso il "Leibniz di Gentile" può esser motivato dal "vuoto critico"² che Gentile stesso lasciò sulla speculazione filosofica illuminista e sensista del seicento, da un altro canto non è trascurabile il fatto che il filosofo di Castelvetrano si sia tuttavia confrontato proprio con il filosofo della Teodicea nelle pagine più significative della sua intera opera, pagine di quegli scritti che hanno sicuramente lasciato il segno nel panorama neoidealista italiano: il breve scritto che fu in un certo senso il *preludio* dell'attualismo, ossia, *l'Atto del pensare come atto puro*; la *Teoria generale dello*

¹ *Scritti in onore di E. Garin*, Scuola normale superiore, Pisa, 1987, p. 455.

² Ivi, p. 456.

spirito come atto puro; ed infine l'opera che forse è più coerentemente necessario intendere quale fulcro *logico-teoretico* del lavoro gentiliano delineata dai due volumi del *Sistema di logica come teoria del conoscere*.

Lo scritto di Tognon, dunque, apre un campo speculativo decisamente nuovo e tutto da scoprire sulla relazione tra i due grandi autori; è necessario, pertanto, non arrestarsi ad un prospetto semplicemente storico-critico e, senza indugiare troppo dinnanzi alle difficoltà speculative imposte dall'attualismo gentiliano, cercare di mettere in luce, quanto più è possibile, la dimensione filosofica, critica e teoretica, che si è stabilita nell'intersezione tra i pensieri dei due rispettivi autori.

In questa tesi, pertanto, si cercherà, assunta e presupposta una linea di studi gentiliani che si sta riaffermando negli ultimi decenni, di comprendere quale possa essere il motivo dell'importanza che proprio Leibniz e la il suo sistema filosofico abbiano assunto nel contesto dell'attualismo a partire dagli anni in cui il neoidealismo comincia a gettare le basi per la sua successiva maturazione teoretica.

Uno dei sintomi del valore, per il sistema attualista, del confronto col pensiero leibniziano è proprio il fatto che nelle comunicazioni palermitane dell'inverno del 1911 Gentile si preoccupa di inserire, nel capitolo diciassettesimo, il problema della "Potenza e del principio di ragion sufficiente" citando apertamente Leibniz. Ciò risulta di singolare interessante per almeno due motivi: primo, perché *L'atto del pensare come atto puro* può ben esser considerato uno dei testi, anche se molto breve, più significativi, in ordine non solo logico, ma anche cronologico, del progetto attualista; secondo, perché non sono molti i riferimenti che vengono fatti ad altri autori, cosa che potrebbe essere ritenuta banale se si evitasse di prendere in considerazione l'ampiezza del paragrafo dedicato a Leibniz rispetto alla sinteticità dell'intero scritto.

La parte iniziale di questa ricerca si concentrerà appunto sull'*Atto del pensare come atto puro* del 1911 e cercherà di approfondire, nei limiti del possibile, la sua correlazione con le opere successive, in particolar modo con il primo volume del *Sistema di logica come teoria del conoscere*. Tale correlazione, che riguarda in senso più stretto la necessità della dialettica attualista di oltrepassare il concetto dell'identità elaborato dall'occidente filosofico, dovrà essere considerata il presupposto sia della continuità e della coerenza teoretica dell'attualismo sino (*almeno*) al *Sistema di logica*, sia di ogni possibile critica al principio cardine del sistema leibniziano ossia al principio di ragion sufficiente. Il senso di quest'accostamento è poi quello di

determinare su quale sfondo teoretico possano poggiare le critiche che Gentile svolse nei confronti del sistema leibniziano a partire dalla centralità di questi due luoghi che, rispetto ad altri scritti, ci paiono più radicalmente e profondamente fondativi dell'attualismo.

Nel primo volume del *Sistema di logica come teoria del conoscere*, opera sorta a partire da una serie di lezioni tenute a Pisa nel 1917, Gentile, intento ad indicare il senso di *astrattezza* cui l'intera logica della tradizione filosofica ha sempre mirato, criticherà profondamente la *ragion sufficiente* leibniziana, dedicando a questo tema un intero capitolo della seconda parte dell'opera. Il confronto col filosofo di Lipsia diviene ancor più rilevante se si considera che il motivo teoretico della *ragion sufficiente* si presenta, bensì, in tutti e due i volumi del *Sistema*, dove se nel primo dei due volumi è preso in considerazione il senso *della logica dell'astratto*, nel secondo volume l'attualista traccia le fila della struttura logico-concreta dell'atto puro: ineludibile sarà quindi l'importanza del capitolo "*Ragion sufficiente*" che comparirà nella *Logica del concreto*.

Nella seconda parte della ricerca, invece, si cercherà di affrontare, con una lettura piuttosto trasversale delle opere - in questo senso riteniamo sia necessario che il modo in cui Gentile ha interpretato la logica della tradizione nel suo *Sistema di logica* sia, e debba essere, lo sfondo, il *Grund* ed il presupposto che sottende a l'intero sistema attualista -, la relazione che intercorre tra le dissertazioni svolte su Leibniz nel primo volume del *Sistema di logica* e la *Teoria generale dello spirito come atto puro*, nel quale si trovano interessanti ed estesi confronti con alcuni importanti autori della filosofia moderna. In base a quanto è affiorato dal parallelismo con le altre opere si può quindi ritenere che dietro alle pagine dei capitoli XI e XII della *Teoria generale dello spirito* sia implicita la polemica con l'impostazione leibniziana del problema della libertà, polemica che, poiché mette in gioco anche il senso proprio dell'assoluta autonomia - attualisticamente intesa - dello spirito, non può, dunque, in questa sede, non esser attentamente discussa ed analizzata. Questa polemica, infatti, è volta a determinare il senso aporetico a cui, nel dispiegarsi della logica della filosofia moderna, i concetti di *necessità* e *contingenza* sono andati rispettivamente incontro: è proprio attraverso il senso aporetico della contingenza, invocata dalla tradizione per salvare la *libertà* dell'evenienza degli accadimenti, che Gentile affronterà, passando anche tramite la considerevole visione del contingentismo francese di Boutroux, la particolare lettura Leibniziana, tematizzata nella *Teodicea*, concernente il libero

arbitrio, articolazione e ampliamento, di quella lontana questione che venne affrontata all'incirca duecentocinquant'anni prima dall'opuscolo di Lorenzo Valla, appunto, il *De libero arbitrio*. Attraverso il parallelismo con il dialogo di Valla si darà poi conferma dell'impossibilità per Leibniz di riuscire a soddisfare quei motivi spirituali che sorgono dal concetto di monade quale unità metafisica autonoma, tema che non è solo motore delle critiche gentiliane al pensatore di Lipsia, ma che è anche ragione per la quale lo stesso Gentile vide in Leibniz un vero e proprio *precursore*, nella storia del pensiero umano, dell'autonomia assoluta dello spirito³.

³ GENTILE G., *La filosofia in Italia dopo il 1850, VI. Gli hegeliani, III. Augusto Vera*, in "La Critica", XI (1913), p. 27.

I

LEIBNIZ NELL'ATTO DEL PENSARE COME ATTO PURO

1.1 L'atto del pensare come atto puro, una sintesi di tutto l'attualismo

L'Atto del pensare come atto puro si presenta come uno dei primi e significativi confronti con le tesi leibniziane e in particolar modo con quello che lo stesso Leibniz considera il principio di ragion sufficiente.

Di seguito si cercherà di delineare una panoramica del contenuto dell'*Atto del pensare come atto puro* così da consentire una precisa chiarificazione dei temi fondamentali su cui poggerà poi il confronto tra i due pensatori: questa linea di ricerca presuppone quindi che *l'Atto del pensare* mantenga una precisa coerenza con tutti gli scritti successivi di Gentile e possa pertanto essere considerato come un sentiero tematico le cui tracce restano essenziali anche nell'elaborazione più matura dell'attualismo.

In questa sintesi del 1911 vengono introdotti con rigore e chiarezza alcuni concetti determinanti per una corretta comprensione dell'articolata filosofia dell'idealismo attuale, tra i quali i concetti di "concreto ed astratto" di "astratta identità" - sussunta nella formula $A=A$ - di "momenti del pensiero astratto", di verità ed errore, di libertà del pensiero. E certamente è vitale più d'ogni altra configurazione tematica, per l'intera genesi dell'attualismo, la distinzione che Gentile introduce tra il pensiero concreto e il pensiero astratto: tale distinzione, rimarrà lo sfondo speculativo attraverso cui si delinea "la progressiva sistemazione dell'attualismo"⁴,

⁴ GARIN E., *Introduzione*, in *Gentile G., Opere Filosofiche*, Garzanti, Milano 1991, p. 66.

sistemazione che sfocerà nei due più tardi volumi del *Sistema di logica come teoria del conoscere*.

Dunque, l'atto, quale esito speculativo del neoidealismo gentiliano, in quanto "essenza dell'attività trascendentale dello spirito"⁵, ossia soggetto assoluto, per essere inteso correttamente, non deve mai essere assunto quale oggetto - neppure dal nostro pensare - del pensiero. Intenderlo in modo corretto significa rinviare alla necessità che l'attività del soggetto, includendo in sé ogni residuo di realtà e di oggettività pensabile ed escludendo ogni forma di empirica molteplicità, debba diventare la categoria unica attraverso cui si dà ogni possibile conoscenza. Stando a ciò, non vi può più essere una realtà aldilà o opposta al pensiero sicché negata la realtà e la sua consistenza, si deve necessariamente negare anche il pensiero che ipostatizza e presuppone a sua volta la realtà stessa: il pensiero non deve perciò presupporre nulla a se stesso; e se nulla può essere presupposto all'atto è necessario che l'atto stesso si produca e pertanto che esso non sia già qualche cosa di determinato o predeterminato; in base al senso determinato del *prodursi* si può proprio dire che l'atto non c'è, il che non significa che esso sia un *niente*, piuttosto è sancire definitivamente l'impossibilità di predicarne l'essere⁶. Di conseguenza l'atto deve coincidere con un soggetto - un soggetto universale - che sia processo costruttivo e produttivo, nel quale la produzione del suo oggetto equivalga alla realizzazione di sé.

In secondo luogo, la trascendentalità del pensare, determinando l'impossibilità che un qualcosa si ponga a suo fondamento o come suo presupposto, implica sia un superamento della concezione realistica della natura - qualora essa sia intesa come un "pensato", come ciò che, appunto, sta *al di là* del pensiero - sia il superamento di ogni forma di intellettualismo o di trascendenza che derivi da concetti più o meno conformi ed affini alla metafisica tradizionale.

Questa *estrinseca* posizione rispetto al pensiero, rispecchiata delle filosofie della trascendenza, viene completamente superata dall'attualismo il quale avverte l'esigenza di elevare il pensare al di sopra di ogni forma che aspiri a precederlo; tutto

⁵ Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze, 2003, p. 8.

⁶ L'esigenza *ontologica* dell'attualismo è quella, contrapponendosi a tutta la tradizione filosofica, di radicalizzare l'assunto secondo cui andrebbe completamente superata l'idea dell'essere - del *tutto* - inteso come semplice contenuto di una forma (il pensare).

ciò potrà avvenire solo quando lo spirito (sinonimo di pensiero pensante, atto, soggetto assoluto o di attività spirituale), trovandosi nella situazione di dover eliminare ogni tipo di presupposto che si frapponga tra sé e la sua attività, venga inteso come quel divenire la cui unica realtà concreta del quale si possa far affermazione è la sua processualità creativa, il suo *farsi*. In questo senso è necessario che a quello che è stato il metodo tradizionale di ricerca delle verità filosofiche, il metodo della trascendenza, appunto, si sostituisca *il metodo dell'immanenza* consistente “nel concetto della concretezza assoluta del reale nell'atto del pensiero, o nella storia: atto che si trascende quando si comincia a porre qualche cosa (Dio, natura, legge logica, legge morale, realtà storica come insieme di fatti, categorie spirituali o psichiche di là dall'attualità della coscienza) che non sia lo stesso Io come posizione di sé, o come Kant diceva, l'Io penso”⁷. In questo farsi dello spirito, dell'Io, la realtà e la natura finiscono per coincidere con l'attività produttiva e creatrice del soggetto, testimoniando così il senso di quella spesso citata vichiana battuta “*verum et factum convertuntur*”⁸ che, intesa dall'attualismo, indicherebbe come la verità debba esser ricercata in ciò che è *fatto*, costituito e quindi prodotto dal soggetto in quanto tale.

La filosofia occidentale nei suoi esiti speculativi più avanzati ha, come si sa, volto la sua attenzione verso la soggettività del conoscere ribaltando la questione dell'oggettività del mondo e della percezione. Tuttavia, secondo l'attualismo, la filosofia moderna, incapace di cogliere la vera realtà della trascendentalità dell'attività del soggetto, ha sempre continuato a trattare quest'ultimo come un derivato della natura, come un essere a questa speculari, deducendo così - erroneamente, secondo Gentile - il pensare, dall'essere, *estinguendo* l'attività dell'uno nella fissità dell'altro. Viceversa, l'attualismo, mirando piuttosto all'attività del soggetto e alla sua produttività, cercando con ciò di esprimerne il vero valore diveniente, il suo svolgimento, il suo processo di formazione – corrispondente poi al conoscere – cercherà di proporsi come la vera e finale conciliazione, o sintesi, del pensiero con la sua oggettività, conciliazione che, secondo Gentile, neppure la più avanzata speculazione dell'hegelismo è riuscito a garantire.

⁷ GENTILE G., *La riforma della dialettica hegeliana*, in *Opere filosofiche*, a cura di Garin E., Milano, Garzanti, p. 380.

⁸ Gian Battista Vico, *Opere filosofiche*, Sansoni, Firenze, 1971, p. 62.

Il tentativo hegeliano di identificare risolutamente il soggetto e il suo oggetto (consapevolmente prodotto), poiché ancora intriso di astratto intellettualismo, non sarebbe stato in grado di conferire al pensiero la vera libertà di produrre tutti i suoi contenuti: il presupposto del pensiero avrebbe agito – benché lo sforzo dell'idealismo di superare nella logica soggettiva del concetto ogni forma di intellettualismo - come limite vero e proprio all'attività libera e *poietica* del pensiero vincolando il divenire della sua attività. Non a caso, quando Gentile parlerà di oggettività del pensato, di ciò che sta innanzi al pensiero, egli farà costante riferimento all'attributo della sua *fissità*, o anche più metaforicamente alla *pietrificazione* del pensiero, perché nella considerazione astratta della natura (astratta in quanto estratta dalla sua relazione col soggetto che va producendola) il pensiero arresta propriamente la sua attività: così, se la natura è *là fuori* ben prima che io la pensi, allora ciò che penso non lo sto più creando, ma è già tutto lì pronto, così che non resta più alcuna cosa (nulla) da fare. L'accento è messo chiaramente sull'attività creatrice del soggetto: esso determina il suo oggetto e, nel suo processo di produzione, crea se stesso in un movimento circolare che, a differenza del ciclo chiuso della soggettività assoluta hegeliana, ogni qual volta esso ritorna su di sé, riapre nuovamente il processo descrivendo un moto a "spirale" che si perpetua in eterno. Tale è il soggetto universale in quanto autoproduzione di sé, in quanto *autoctisi*, o meglio, in quanto atto puro. Supponendo alcunché di preesistente prima - o dopo - o al di fuori dell'attività che a ciò dona la sua esistenza propria, allora la suddetta attività, non essendo più *l'assolutamente* produttrice, si estingue, al punto che sarà necessario ammettere che v'è almeno un qualche cosa che da lei non è stato prodotto e questo, nella dottrina dell'assoluta immanenza dell'atto, è impossibile o, se si vuole, è contraddittorio. Ciò comporta che l'attualità dell'io, del soggetto, che è, come detto sopra *l'assolutamente* intrascendibile e quindi non può in alcun modo essere oggetto del rapporto, ma solo ed esclusivamente soggetto, essendo l'assoluto *definiens*, non può essere affatto obiettivata (non può appunto essere resa oggetto del rapporto).

Da quanto si può desumere da questi spunti di teoria attualista, il problema, emerso a partir dagli albori dello svilupparsi della filosofia, è stato quello generatosi dall'inconsistente tentativo di ricercare ciò che definisce ogni cosa (il trascendentale) in ciò che è invece, secondo il neoidealismo, l'oggetto del pensiero (il definito). Il tentativo di ricercare il pensiero, l'atto puro, il soggetto, nel pensato, l'oggetto, è stato il vero problema della filosofia che così facendo ha sempre inseguito quella che

Gentile definisce la dimensione del concreto (del pensare) nell'alveo di un'invece astratta oggettività. Ciò ha inevitabilmente ribaltato i termini in gioco facendo sì, addirittura, che l'oggettività verso cui l'occidente si è rivolto non sia mai stata una vera e propria oggettività (l'oggettività concreta di chi supponendo a questa l'atto del pensare, la vede appunto come vera oggettività) che compete propriamente al pensare che pensa il suo oggetto, ma piuttosto una falsa oggettività che si è resa tale solo per "opera di astrazione"⁹.

Se la lettura del pensiero, nel corso della storia della filosofia, è sempre inciampata nel presupposto, sia esso stato il mondo, l'essere, Dio, il Logos, l'immediato, o lo stesso divenire, considerato anziché come identico all'atto, un semplice fatto (a modo del "fuoco dipinto" eracliteo, immagine che evocherà Gentile nel *Sistema di logica* per definire il divenire come presupposto del pensiero) allora l'opera gentiliana tenta di spingersi propriamente verso una completa risemantizzazione della realtà alla luce della *scoperta* della vera attività dello spirito, risemantizzazione che non mira però all'annullamento del mondo, dei fatti, della storia, del tempo - in quanto anche Gentile non può concedere in alcun modo una siffatta vanificazione - ma ad un loro inveramento, consegnando definitivamente la verità filosofica tra le mani dell'attività pensante come attività che pensa attualmente i suoi contenuti.

La metafisica dell'atto, dunque, alla quale si cerca di dare solido fondamento nell'*Atto del pensare come atto puro*, avrà come obiettivo il superamento sia della linea filosofica demarcata dalla metafisica tradizionale e quindi anche della sua deriva intellettualistico-empirista sia, benché qui la faccenda si complichino non poco, del più tardo criticismo kantiano sfociato poi nel corposo sistema idealista hegeliano. La figura di spicco di tale superamento sarà perciò il soggetto che, scrollatosi di dosso ogni forma di oggettività presupposta (e quindi soggettivizzando la totalità dell'empirico, ossia quell'esperienza di cui metafisicismo ed empirismo hanno cercato in tutti i modi di render ragione) diventerà l'unico fondamento del mondo, soggetto universale, o, con termini più classicamente legati all'idealismo, diventerà vera unità di autocoscienza e coscienza.

L'attualistica universalità del soggetto scalzando la trascendenza della metafisica, ma pure la conchiusa assolutezza del sistema idealista, conferisce all'atto il ruolo di

⁹ GENTILE G., *L'atto del pensare come atto puro*, in C. Genna, *La fondazione dell'attualismo tra idealismo e misticismo*, Le Lettere, Firenze 2011, p. 71. (d'ora in poi *AdP*)

protagonista indiscusso della scena filosofica consentendogli sia di incedere lungo il suo proprio processo di autocoscienza sia di includere nel suo movimento - movimento in cui auto-produce sé stesso (coincidente con la conoscenza del reale) - di realizzare il mondo e la realtà stessa¹⁰.

Gentile perciò, nell'*Atto del pensare come atto puro* introduce la distinzione essenziale tra verità ed errore, tra pensiero concreto e pensiero astratto, distinzione attraverso la quale sarà modulata tutta la sua successiva esperienza speculativa. Così, se solo al pensare concreto che compete al soggetto universale può attribuirsi lo statuto di verità è chiaro e semplice che la qualificazione filosofica dell'errore spetterà al pensiero astratto che, in qualità di oggetto di pensiero, non è in grado di dar ragione della soggettività del pensare. Il vero pensiero, quello concreto, è perciò stato perlopiù incompreso perché non alla soggettività del pensare si è rivolta la filosofia bensì sempre al suo oggetto, al luogo dell'astrattezza e dell'errore.

Dice Gentile nel *Atto del pensare*:

Il fatto del pensare, e però della filosofia, quale che sia la soluzione a ci s'indirizzi, presuppone questa affermazione della verità del pensiero nel pensare quello che pensa attualmente. Il pensiero, di cui si afferma la verità per la considerazione precedente, il solo pensiero di cui si possa affermare la verità, poiché infatti è il solo pensiero che realmente sia pensiero non è il pensiero astratto, ma il pensiero concreto. E la difficoltà che nasconde ordinariamente alla coscienza del filosofo l'ovvia verità enunciata di sopra consiste nel cercare il pensiero nel pensiero astratto invece che nel pensiero concreto.¹¹

¹⁰ Dinanzi ad una tale forma di immanentismo i tentativi di elevarsi a verità filosofiche assolute da parte di tutti i precedenti sistemi sarebbero dovuti sembrare vani: o perché incapaci di comprendere la vera natura soggettiva di ogni contenuto o perché, nel caso dell'idealismo, inciampati in qualche presupposto oggettivo che avrebbe terminato l'attività dell'Io pensante e il suo divenire.

¹¹ *AdP*, p. 70.

Il pensiero astratto è quel pensiero che, in quanto oggetto del pensiero, non è più in grado di accedere al pensare soggettivo che invece, come abbiamo visto, in quanto produttore di tutti i suoi contenuti, rappresenta propriamente la dimensione del concreto. Tale dimensione però non deve esser intesa come semplice pensiero soggettivo spoglio di ogni contenuto, non può essere inteso come un *Io puro* (un Io senza contenuto) piuttosto, il pensare concreto, deve ritrarre, e quindi contenere in sé, la relazione stessa - o sintesi - tra il soggetto e l'oggetto (deve, come si diceva sopra, essere sintesi di autocoscienza e coscienza), costituendo, tramite questa sintesi, il luogo del movimento dialettico. Tale movimento (movimento *autoctico* – da auto-ttizo) ritrae il progressivo autoprodursi del pensiero, il quale realizza perciò se stesso escludendo la possibilità che il suo oggetto possa precedere questo disegno autocreativo o che sia posto prima o dal di fuori di questo stesso processo: di fatto l'oggettività concreta “non è di là dal soggetto, poiché è in virtù dell'atto di questo”; all'opposto se isolato dalla relazione, il pensiero astratto diviene il semplice oggetto del pensiero presupposto all'atto (e quindi al soggetto) che va realizzandolo.

Questo pensiero in atto è quello che, nell'*Atto del pensare*, Gentile definisce precisamente come “pensiero assolutamente attuale e nostro” il quale non può essere affermato come oggettività, come pensiero, perché è esso stesso che realizza il pensato, il suo contenuto. Se pertanto il pensiero, come tale, non può essere fermato nella sua attività produttiva, se non operando un'astrazione, allora si potrà dire a buon diritto che tale pensiero è ciò che produce *assolutamente* se stesso: cosicché lo spirito (sinonimo di atto puro, di concreto), si rende veramente autocoscienza, e non nel semplice senso dell'essere *cosciente* della propria soggettività, ma, di più, esso, acquistando la conoscenza di sé, non sta più semplicemente e specularmente di fronte a sé descrivendosi, bensì crea sé stesso *ex novo*, ed in questo movimento in cui pone sé stesso ritrae la dialetticità propria del divenire. È proprio il riferimento e l'allusione al divenire a non permettere che qualcosa, che non sia se stesso, soggioghi il pensiero dal di fuori, non permette che qualcosa si opponga al pensiero perché esso, in qualità di atto puro, è tutto ciò che c'è, è il vero trascendentale. Perciò lo spirito, l'atto puro, il pensiero, diviene e, nel suo divenire, non può essere in alcun modo anticipato da qualche cosa, perché ogni sua anticipazione sarebbe un portarsi al di fuori della sua dimensione o, anche, porre quel presupposto al quale la trascendenza del pensare non può in nessun modo concedere il respiro. Non c'è pertanto qualcosa che dà forma

propria allo spirito, perché ne anticiperebbe la formazione e anticiparne la formazione significherebbe demolirne la sua attività assolutamente formativa. L'atto perciò diviene e il suo divenire deve alludere alla verità - in senso forte, filosofico - perché, se così non fosse, si acconsentirebbe a *dialettizzare* la stessa attività diveniente costringendola ad un'infinita moltiplicazione e si concederebbe quel *regressus* per il quale non c'è spazio alcuno in quella che verrà definita come la vera "unità del pensiero", unica ed immoltiplicabile. Si tratta allora di sottolineare come il divenire, coincidendo pienamente con l'atto che è la sola e vera attività creatrice, non potrà mai cadere nella situazione logica del *regressus ad indefinitum* né potrà mai essere soggiogato da una sua anticipazione (presupposto), ma dovrà esser libero da ogni residuo di oggettività e di *a priorità* che lo costringa ad autoescludere la sua qualità di scaturigine del *nuovo*: *l'atto del pensare* è dunque questo divenire tale che nulla può opporvisi perché il suo opposto ne *vanifica* l'attività; non v'è, infatti, un pensare che, come si è detto sopra, non sia attività conoscitiva come produzione del proprio oggetto, perché supporre un oggetto che preceda il soggetto e la sua attività è impossibile.

A fare le veci dello spettro dell'oggettivazione, in questo quadro, contro il pensiero soggettivo, sono due concetti estremamente astrusi e apparentemente paradossali quali "il pensiero altrui o il pensiero nostro già pensato" (vero oggetto del pensiero). Entrambi, infatti, presentano un'intrinseca difficoltà e si mostrano come apparentemente contraddittori (aporetici): il primo, "il pensiero altrui", mettendo in gioco l'antinomicità della dimensione intersoggettiva (possibilità e assenza/presenza attuale dell'altro); il secondo, l'antinomicità dell'essenza del passato in quanto tale (inattualità/attualità del passato) – l'uno rinviando alla spazializzazione del mondo, l'altro alla sua temporalizzazione. Questi due termini del pensiero sono visti da Gentile come due momenti aporetici la cui soluzione si può riscontrare semplicemente ed unicamente nella concretezza effettiva dell'atto.

Cosa v'è di più semplice che pensare che un pensiero che crediamo oggettivamente di un altro non sia altro, in verità, che un nostro pensiero?

1.2 Il momento del Soggetto

Considerato che l'attività dell'io, come atto puro, è il trascendentale (universale) e che ad essa nulla si può opporre, anche qualora cercassimo di pensare un "pensiero altrui"¹² o come si dice nel testo "un pensiero passato", non avremmo altra scelta che pensarlo come, appunto, pensiero nostro. Tuttavia, facendo ciò, riconosceremo pienamente, come dirà successivamente Gentile nella *Teoria generale dello spirito come atto puro*, che "la realtà di quell'anima consiste nella nostra anima medesima" e che "quell'anima non si può né anche incontrare dentro alla nostra anima stessa se non come la nostra propria soggettività"¹³. Ciò allude alla *capacità* del soggetto di riconoscere la piena soggettività di tutti in suoi contenuti pensati. Ragion per cui, in un primo momento¹⁴, un pensiero altrui, intendendolo, comprendendolo, "scorgendone e riconoscendone il valore", viene incluso nel pensare come qualcosa di realmente e pienamente attuale.

Il punto nodale è che pensare un "pensiero altrui" o "pensare un pensiero passato" significa in entrambi i casi includerli nell'orizzonte della "nostra" attualità pensante (dove il "nostro" ha chiaramente il valore di pura universalità, che se così non fosse, si farebbe necessariamente avanti il fantasma del solipsismo), della nostra soggettività, rendendo evidente che quei contenuti che noi andiamo pensando ci appartengono non accidentalmente, ma proprio essenzialmente. Così in questo momento, in cui il pensare stesso vede la singolare soggettività di tutti i suoi contenuti, li tratta tutti indistintamente come presenti, come attuali, non riuscendo a riconoscerne più la loro specifica determinatezza. Ciò importa, come prima cosa, che essi colmino, nella loro nebulosa indistinguibilità, l'intero orizzonte dell'attualità, sopprimendo ogni intrinseca differenza nell'atto¹⁵.

¹² Ivi, p. 70.

¹³ GENTILE G., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze, 2003, p. 10.

¹⁴ *AdP*, p. 70.

¹⁵ In questo primo momento spirituale del soggetto si estrinseca anche l'essenza dell'arte: "Finché si ha il soggetto, ma non si è messo in quella relazione col predicato nella quale il giudizio consiste, il sapere sarà un desiderio, ma niente di attuale. Tra il soggetto irrelato e

Il soggetto quindi si mostra qui quale momento iniziale dello spirito che si costituisce primamente come soggettività pura scevra dalle differenze (il soggetto è, in questo momento, privo di predicato, è “solo con se stesso”¹⁶, perché la predicazione importerebbe, una relazione e quindi una molteplicità che diverrebbe differenziazione).

1.3 Il momento dell'oggettività

Tuttavia questo è solo un momento “provvisorio” del contenuto del pensare che necessita d'essere superato – onde superare il soggetto significa in un qualche modo

perciò ancora oscuro e il soggetto illuminato dal giudizio c'è il passaggio dal pensiero *immediato* o assolutamente iniziale del soggetto al pensiero *mediato* o risultato della riflessione onde il soggetto si pensa attraverso il predicato. E insomma chi dice sapere, dice mediazione, pensiero che risulta da un processo di riflessione, che qualifica l'oggetto iniziale del pensiero stesso e lo costituisce nella sua oggettività mediante tale qualifica. Giacché prima di tale mediazione un oggetto ancora non c'è; e si può dire che il pensiero sia ancora solo con se stesso.”(GENTILE G., *Introduzione alla filosofia*, Firenze, Sansoni, 1958, p. 126.) È interessante questa considerazione se paragonata alla funzione assunta da Parmenide quale scaturigine della logica dell'astratto: alla luce della logica dell'astratto, Parmenide evoca appunto quella naturale immediatezza di *A* che non è ancora *mediazione*, ossia non è ancora ragguagliata a se stessa, non c'è pertanto alcuna riflessione “onde il soggetto si pensa attraverso il predicato”, ma un “soggetto solo con s'è stesso”; il soggetto dell'arte non conosce distinzione alcuna, poiché per distinguere dovrebbe anche porre i termini della sua distinzione, ponendo i quali porrebbe appunto un predicato, un oggetto di distinzione; perciò il soggetto dell'arte non può conoscere l'oggetto con il quale dovrebbe “commisurarsi”. Con Parmenide assistiamo, dunque, alla *solitudine* del soggetto che non sospetta vi sia altro rispetto a sé, e che perciò si ritrova in quella “ingenua beatitudine del principio e della spontaneità, favoleggiata nel mito d'ogni età primitiva del genere umano e della stessa irriflessa infanzia d'ogni singolo uomo ancora ingiurata dei travagli e dei dolori della vita ce gli toccherà di vivere”. Così come diranno Kant e Rosmini – dice Gentile – il soggetto che è qui senza predicato, può essere solo pura *soggettività del soggetto* e non un oggetto, soggettività che “non si possiede, non si pensa”.

¹⁶ GENTILE G., *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze 1958, p. 126.

render giustizia all'oggettività delle cose - non a partire dalla presupposizione stessa dell'essere, del mondo e dell'oggetto, ma anzi, solo ed esclusivamente a partire dalla pura attività del soggetto. Vale la pena sottolineare un passaggio del terzo punto *dell'Atto del pensare*:

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

Dicendo ciò, Gentile manifesta la necessità di render ragione non solo della molteplicità dei fatti quali si presentano alla coscienza, ma anche di quella specifica molteplicità che è l'insieme dei fatti della storia intesa come processo. Quello che darà vita a questi fatti, al mondo, alle cose, all'oggetto, sarà proprio l'atto stesso di espulsione da sé, da parte del soggetto, di quegli stessi contenuti dove una tale espulsione coinciderà con la loro stessa oggettivazione (l'espulsione, cominciante dal soggetto, determina la concretezza del suo oggetto). Stando così le cose, il contenuto espulso, diventa un “membro organico” del nostro pensiero attuale, determinando proprio il secondo momento del pensiero (quello oggettivo, appunto). Tale contenuto diviene, semplicemente, l'oggetto concreto. Appare allora la necessità di considerare come una *parte* del tutto (l'atto) quello che nel primo momento è “il contenuto pensato” che satura totalmente l'orizzonte attuale; in altri termini deve essere inteso come la materia (pensato – astratto) di quella forma (pensare concreto) la cui sintesi è appunto *questo* pensiero attuale (superiore sintesi di concreto e astratto) – sintesi che, a questo punto, potremmo addirittura considerare come un inveramento del significato del sinolo aristotelico. All'interno di questo movimento il passaggio dal primo momento al secondo momento consta della “svalutazione del

pensiero come pensiero”¹⁷. Esso, come dicevamo prima, viene appunto espulso e considerato come altro da questo pensare, come il suo negativo e quindi come ciò che vi si oppone “l’estensione dei cartesiani, la natura, l’impensabile, il limite del pensiero”: l’oggetto.

L’atto del pensare come atto puro è sintetico e perentorio su questo punto e si propone come l’unica chiave di lettura possibile non solo delle opere successive, ma dello stesso idealismo attuale: “il passaggio dal primo al secondo momento è il passaggio dal pensiero alla natura. Quest’ultima, dunque, considerata nella sua concreta realtà, è il pensiero, che il pensiero comincia a pensare come altro da sé; ovvero il pensiero fissato nella sua astrattezza. La natura è astratta solo il pensiero è concreto”.¹⁸ Qualora si voglia porre l’assoluta trascendenza dello spirito è necessario che il pensiero non si arresti alla natura, ma che ci si renda conto che, in realtà, la sua oggettività trae consistenza dal soggetto – che è lo stesso che porre la loro relazione – proprio perché ogni oggetto è infatti “sempre l’oggetto del soggetto”¹⁹. Per questo, onde evitare la possibilità che l’atto, *prima o poi*, si estingua in un pensiero pensato, bisogna di necessità dire che “pensiamo bensì l’errore, come errore: ma pensando che è errore, e pensando così il vero”. Perché se per un versante l’errore è ciò che è tale in quanto non lo si può più pensare dopo esser stato pensato – questa è l’astrattezza isolata dal pensare concreto, posizione in cui la coscienza si pone *fuori di sé* – per un altro versante è necessario attributo del primo momento sopra considerato, ossia la sua impensabilità è tale solo se l’errore e l’astratto sono consegnati all’isolamento rispetto al pensare: il che ha come conseguenza che anche la sua impensabilità deve consistere in una relazione con il pensiero, relazione che è destinata ad infondere verità all’errore. Così quando l’errore appare come ciò che è assolutamente impensabile, bisognerà pur ammettere che la verità consta di ciò che non si può non pensare (e quando mai potremmo non pensare?); pertanto la verità accoglie in sé l’errore e, comprendendolo nella sua falsità, lo toglie rendendosi autonormativa, neutralizzando il suo *altro* a lei intrinseco: *essa è verum norma sui et falsi*. (la formula è interessante perché riapparirà più avanti nel primo volume del sistema di logica dove la tale proprietà sarà addebitata anche alla circolarità chiusa della logica

¹⁷ *AdP*, p. 73.

¹⁸ *Ivi*, pp. 73 -74.

¹⁹ Gentile G., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 22.

dell'astratto). Coticchè, per conoscere la verità, è necessario accorgersi dell'errore e liberarsene, comprendere il “nodo vitale” che lega “all'errore (astratto) la verità (concreta)”²⁰.

La natura, determinata, idealmente già attuata, è perciò l'errore e il presupposto, è già quel che può essere in quanto ogni sua specificità è già pre-contenuta nella sua essenza: la legge che a sua volta ne suggella il contenuto è la legge di identità ($A=A$) - la formula riapparirà con frequenza negli scritti successivi tanto che sarà il centro dell'intera trattazione del primo volume del *Sistema di logica* che vedrà la luce nel 1917.

Preso atto del fatto che la natura è negazione del pensiero e se il *logos* deve appartenere necessariamente al pensiero, ogni legge logica che intenda porsi come ulteriorità rispetto al pensare fallirà inesorabilmente nel suo intento dando conferma del fatto che qualsiasi cosa si cercasse di pensare secondo una tale legge “sarebbe perciò stesso errore”. Si può quindi facilmente intuire che la legge dell'identità, com'è equivocamente intesa dalla logica dell'astratto, è in grado di raggiungere la sua massima estensione operativa solo all'interno del dominio della realtà pensata come contrapposta (*pre-supposta*) ed isolata dal pensiero. Tale dominio postula che il pensiero fondi il suo principiare e il suo terminare sulla legge dell'identità, ma, avverte l'attualista, se il pensiero è attività spirituale eterna e trascendentale, essa non può avere un limite *esterno* e naturale che s'imponga su di lei; ciò comporterebbe il risolvimento del suo cammino per un'imposizione piovuta dal di fuori di sé, dalla natura: per questo “non v'è pensiero che si risolva in $A=A$ ”. Piuttosto sarà necessario postulare una legge che non vincoli il divenire del pensiero, ma che ne sia bensì una sua speculare manifestazione, se $A=A$ determina l'eterna clausura del pensiero tra le mura di una fissa identità, allora “la necessità logica è del reale o concreto processo del pensiero, il quale schematicamente potrebbe piuttosto formularsi: $A=non-A$ ”²¹.

Se la prima parte dell'*Atto del pensare* determina la necessità di “accorgersi dell'errore” per determinare la verità del pensiero, dove “ogni atto di pensiero è esclusione di un altro atto di pensiero (non di tutti gli altri possibili; ma di quello pensato immediatamente prima)[...] *Omnis determinatio est negatio*”, allora è ovvio che lo spirito si debba configurare come quell'attualità che escludendo il suo passato,

²⁰ *AdP*, p. 75.

²¹ *Ibid.*

essendo quest'ultimo un suo immediato presupposto, non turba e da respiro al divenire libero del pensiero. Dice Gentile nell'atto del pensare:

“La necessità logica è del reale o concreto processo del pensiero, il quale schematicamente potrebbe piuttosto formularsi: $A=non-A$. Infatti ogni atto di pensiero è negazione di un atto di pensiero: un presente in cui muore il passato; è quindi unità di questi due momenti. Togliete il presente, e avrete il passato cieco (la natura astratta); togliete il passato, e avrete il presente vuoto (il pensiero astratto ossia un'altra natura). La verità non è dell'essere che è ma dell'essere che si annulla ed annullandosi è realmente”

Sempre in riferimento ai primi due momenti del pensiero astratto, qui sono descritti perfettamente dalle battute centrali della citazione dove Gentile indica come sia necessario, per concepire concretamente il pensiero, mantenere l'unità tra i due momenti. Non c'è verità del pensiero senza il momento della coscienza dell'errore o dell'astratto, ma neppure v'è verità, da sola, senza che sia concepibile alcun errore; la dialettica intrinseca ai due è ciò che scandisce il ritmo del pensiero, l'andatura diveniente dello Spirito. Se la sintesi proposta da Gentile $A=non-A$ deve aspirare a descrivere il processo diveniente, quando uno dei due termini del rapporto viene meno e quindi è isolato dalla sintesi, il pensiero si arresta al termine, il che è come dire che se fra il pensiero e il suo divenire si venga a frapporre un presupposto (quale può essere un passato, un fatto, l'essere) il pensiero cessa propriamente di essere ciò che è, vanifica la sua essenza: non c'è un limite del pensiero che non venga dal pensiero stesso, ragion per cui il divenire del pensiero è *assolutamente libero*. Quindi, il principio d'identità in qualità di legge dell'errore “non deve essere sostituito da quello egualmente astratto del divenire, puro e semplice”, ma dal principio vero della dialettica che, come l'equazione $A=non-A$ dimostra, implica che il pensiero sia quella data attività che si positivizza (A), negando se stessa ($=non-A$), che annienta il passato nel presente, che si determina in quanto sta negando compiutamente il suo presupposto. E lo stesso principio della dialettica non ha in vista “l'abolizione” del principio d'identità, ma, piuttosto - e qui riposa uno dei temi più significativi della teoria attualista - poiché abolirlo significherebbe in un qualche modo negare anche “la

verità della verità”, esso ne cerca un suo inveroamento, o concretizzazione, constatando che se la verità della verità è identica al movimento della verità, allora la fissità della verità è identica alla morte della verità. Il principio d’identità deve servire dunque ad affermare che “la verità è se stessa ma nel suo movimento”. In questo sta la necessità del divenire dialettico, il suo, diciamo, non poter esser altrimenti; e però, dovendo porsi come continuo superamento dell’astratto presupposto, garantire anche la piena libertà al pensiero.

Si può qui intravedere il senso di ciò che il neoidealismo definisce come il *fieri* dello spirito, l’*autoctisi* (auto-ctizo), celato qui, all’interno dell’*Atto del pensare*, da termini più sistematicamente logici: i limiti del pensiero, il presupposto, l’astratto, la natura, il termine concettuale, la legge dell’identità astratta sono “generati dalla stessa dialettica del pensiero” che li pone e li oltrepassa. Di modo che non vi sia più alcun limite del pensiero che venga dal di fuori di esso, ma ogni limite viene ed è generato in seno stesso al pensiero. Ciò implica che la natura possa dirsi limite del pensiero solo se considerata astrattamente, ossia se la si mantiene isolata dal pensiero, quando essa è invece concepita concretamente, essa appare in tutta la sua correttezza come momento essenziale realizzato da quest’ultimo.

1.4 Il molteplice empirico

Il “carattere empirico” del molteplice poiché è saldamente ancorato alla considerazione astratta della natura, non riesce a disvelare la reale soggettività di tutta l’esperienza alla quale si può accedere invece solo se si passa tramite la “conoscenza speculativa ed assoluta” propria dello Spirito. Secondo l’idealismo attuale il concetto di molteplicità empirica è per definizione un concetto che rinvia ad una differenziazione di distinti particolari, atomici, che non si intendono se non come statiche differenze dove quest’ultime sono intese, a loro volta, non come prodotti della dialetticità dell’atto spirituale, e quindi prodotti la cui differenza è stabilita *ex novo* dall’atto che pone questa stessa differenza, quanto piuttosto sono differenze

statiche già presenti dinnanzi al pensiero che le sta pensando. Esse sono già e non necessitano d'altro per esser tali differenze: sono appunto l'essere differenziato (analogico). Solo lo spirito, invece, tramite la sua dinamicità dialettica riesce a render conto non solo della sua interna differenziazione, ma *simul*, della sua intima unità; e quindi v'è la distinzione dialettica all'interno dello spirito, ma v'è anche e soprattutto la coscienza del suo esser uno, l'universale e non "il particolare tra i particolari". La particolarità stringe come una morsa, nell'astratto, ogni tipo di universalità, perché ogni cosa, il cavallo, il libro, o l'idea platonica, non si può pensare "senza individualizzarsi"²², pertanto, procedendo all'interno della molteplicità empirica quale è la natura (e dove l'unità non è concepibile se non come particolarità), non si potrà mai scovare "l'universale come puro universale"²³. Viceversa l'universalità concepita all'interno di un sistema che prescinda dall'unità dell'atto spirituale, è un'universalità che non riesce a dirsi veramente tale: "non si può parlare dell'universalità del concetto di uomo, di animale, di triangolo, di numero, perché non ci sono questi concetti né in cielo, né in terra, bensì il pensiero che pensa questi concetti" il quale è il vero universale che li concettualizza tramite la sua attività. Questo *nostro* pensiero, poi, non può essere riconsiderato come un pensiero tra i pensieri, come, di nuovo, un particolare tra i particolari, perché, altrimenti, tornerebbe a essere il pensiero astratto, esso invece può essere solamente "il pensiero assolutamente nostro", "la sola universalità pensabile", "l'atto" "non di un pensante particolare, dal quale possano divergere altri pensanti anch'essi particolari" ma "pensiero di chi pensa per tutti" e solo all'interno di esso potrà darsi la vera unità di "universale e particolare"²⁴. L'Io, come attività spirituale, è il solo universale, è perciò l'Io assoluto. Di contro, quell'Io che noi intendiamo quale contenuto del pensare (e non come il contenitore, e quindi come coscienza unitaria), come quel particolare che essendo tale può contrapporsi a quegli altri particolari che sono gli altri Io, in quanto *molti* Io, è l'Io empirico. E l'Io empirico, proprio perché non è più quella coscienza dell'unità che è l'Io assoluto, ossia non è che un particolare pensiero contenuto del nostro pensare che è il vero Io, "è natura". Il pensiero, che è soggetto universale, spirito, atto puro, in cui si risolve l'intera molteplicità, se non vuole essere qualificato come un *fatto*, ossia come un

²² GENTILE G., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 92.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ivi*, p. 93.

qualcosa che se ne sta al di là di se stesso, come oggetto, non può che porsi come attività pura scevra da ogni presupposto. Non può quindi esistere una realtà che se ne stia al di fuori del pensiero e che perciò esso, quasi come “specchio del reale”, venga concepito come subordinato alla materialità e molteplicità del mondo.

1.5 Spazio e tempo

Quando ci viene *svelata* la soggettività di ogni cosa, “nessuna reale differenza ci può più apparire collocata negli schemi del tempo e dello spazio” il che equivale a dire che sia spazio che tempo, proprio come l’estensione della materia, il corpo, la natura e il mondo intero e l’essere, anziché porsi come i luoghi dell’unificazione della datità esperienziale in cui lo spirito, il soggetto, va realizzandosi, devono invece essere ricondotti alla matrice creativa del soggetto, intesi come suoi attributi o, meglio, come suoi propri prodotti; ciò determinerà la conseguenza che permanere nel presupposto naturalistico, ovvero prescindere dall’attività del soggetto pensante, nello sviluppo di una speculazione filosofica, significherà per Gentile, permanere in quell’errare equivalente a fare del soggetto conoscente, dell’atto, dello spirito, e, quindi, come detto sopra, del divenire, una *cosa*, un fatto, un oggetto compiuto. Egli potrà allora dire che:

“il pensiero nella sua attualità, o come Io universale, contiene, e però supera, non solo la spazialità della pura natura, ma anche la temporalità del puro accadere naturale. Il pensiero è, di là dal tempo, eterno. Il tempo infatti è forma di ciò che pensiamo, e però del pensiero come pensato nella sua astratta oggettività. Quando quel che pensiamo lo guardiamo nell’atto del pensarlo, tutti i punti

del tempo, distinti e successivi, si fondono e contraggono in un punto unico e immoltiplicabile”²⁵

L’ἔξαιφνης²⁶ del pensiero (qui è fortissimo il richiamo all’istante del *Parmenide* di Platone) dalla natura straordinaria, è il punto eterno che non trova collocazione spazio-temporale e ciò che è realizzato al suo interno non può né nascere né perire, è a sua volta un eterno.

Se allora l’atto del pensare è eterno, poiché “non è soggetto al tempo”, esso non sarà neppure soggetto alla numerabilità, dato che, in quanto tale, è uno ed immoltiplicabile. Il numero può avere un senso solo se è riferito alla molteplicità astratta che inerisce alla natura come negazione del pensiero. Come s’è visto prima, la natura è perlopiù considerata come quell’empirica molteplicità di particolari differenze che rappresentano una sistematica negazione dell’unità dell’universale, il quale, appunto, non può trarre la sua vera definizione se non dall’atto puro. Il punto cruciale sta proprio qui: la natura considerata come “pura molteplicità” non può che essere intesa in modo meccanicistico o, in altri termini, non può che essere deterministicamente concepita che come “soggetta alla categoria della causalità”. L’antinomica considerazione del molteplice nella natura che il pensiero astratto coltiva, fa sì che ogni realtà particolare abbia una sua causa e una sua scienza che approcci in modo particolare ad essa. Se ogni causa ha un suo proprio principio, secondo il quale la natura è ciò che è, tuttavia tale principio non è mai necessario ed assoluto, perché “è relativo ad una realtà particolare” che nel luogo del molteplice, ne “ha sempre un’altra dietro e accanto a sé”. Ciò implica immediatamente che, qualora si volesse pensare questa molteplicità come unità, si dovrebbe far fronte all’impossibilità di pensare questa stessa unità proprio perché essa avrebbe sempre una realtà accanto a sé a cui rinviare moltiplicando la serie delle sue cause all’infinito

²⁵ *AdP*, p. 80.

²⁶ “L’istante sembra designare infatti qualcosa come un punto di partenza di un cambiamento nell’uno e nell’altro senso [...] Ma l’istante, che non si può collocare, è situato tra il movimento e la quiete, poiché non si trova in nessun lasso di tempo” (PLATONE, *Parmenide*, traduzione, introduzione e note a cura di Luc Brisson, Loffredo editore, Napoli 1994, pp. 153-154.)

e ciò sarebbe totalmente contraddittorio. L'unica vera unità è quindi l'atto puro, intrascendibile da parte di qualsiasi altro pensiero che volesse opporvisi.

Nella *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Gentile noterà molto acutamente che alla base del concetto di causalità empirica vi sarebbe proprio l'atomismo il quale, "postulando una realtà molteplice di irrelativi"²⁷ come irrelative sono appunto le particolarità del molteplice empirico, si è sempre ritrovato, al fine di spiegare i fenomeni, nella situazione di dover mantenere in piedi, contraddittoriamente, due opposte configurazioni gnoseologiche: o assurgere da fondamento del reale attraverso la molteplicità di particolari atomi irrelati tra di loro, rinunciando però a conoscere il "fenomeno"²⁸, o spiegare il fenomeno tramite questa molteplicità di atomi irrelati dovendo però necessariamente aggiungere loro una proprietà quale è il movimento come relazione (negazione dell'irrelatività atomica²⁹) che si pone quindi in contraddizione con l'originaria irrelatività degli atomi stessi.

Il molteplice dunque è *natura*, e quindi è negazione dell'unità originaria rappresentata dal pensiero. Per lo stesso motivo secondo il quale la molteplicità nega la natura, anche il numero (cioè l'astrazione numerica che rappresenterebbe la molteplicità stessa) è negazione del soggetto. Quando il numero è riferito alla realtà astratta è esso stesso una legittima astrazione che può servire a fissare i momenti di un processo dialetticamente inteso, eppure esso è natura e, in quanto astrazione del molteplice, è necessariamente negazione dell'unità del pensiero. In definitiva la molteplicità astratta potrà essere intesa solo meccanicamente e quindi "concepita deterministicamente come soggetta alla categoria della causalità"³⁰.

Quando la natura viene interpretata come una molteplicità asservita al senso della causalità (e quindi intesa in maniera puramente astratta), essa può anche divenire oggetto di scienza³¹. E quando si coglie nella natura l'astratto presupposto al pensiero,

²⁷ GENTILE G., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 161.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *AdP*, p. 81.

³¹ Nel primo volume del *Sistema di logica* v'è un passaggio molto significativo sulla questione del principio di ragion sufficiente inteso come principio di causalità che si ricollega, sviluppando però la sua anticipazione del concetto di fenomeno kantiano, a questo passo dell'*Atto del pensare come atto puro*.

la soluzione delle antinomie kantiane³², in quanto presuppongono questa natura nella “sua pura oggettività”³³, appare immediatamente evidente. *Fuori* dell’atto puro, dunque, non v’è alcunché, quando perciò esso assume la consistenza di un fatto, diventa subito natura e quindi negazione di sé: l’atto “non patisce in sé opposizione di sorta”³⁴; “nulla, insomma trascende il pensiero. Il pensiero è assoluta immanenza”. Secondo Gentile, non resterebbe che dire che l’atto, in quanto tale, è propriamente eterno. Ma questo atto non va confuso con l’atto aristotelico³⁵ – nel senso di ἐνέργεια - e, di conseguenza, la categoria che originariamente sorge accanto a questo, ovvero la potenza (δύναμις), non può che avere una carattere puramente intellettualistico che, da ultimo, trova il suo posto solo nella natura in quanto *altera res* rispetto al pensiero.

1.6 Potenza e principio di ragion sufficiente

Nel discorso sul tema della potenza e della sua collocazione logica rispetto all’atto, Gentile è indotto ad introdurre la questione della *possibilità*, luogo questo in cui si ritrova il primo e vero cenno teoreticamente rilevante a Leibniz:

³² Si pensi qui alla seguente antinomia: “Non c’è nessuna libertà, ma tutto nel modo accade unicamente secondo le leggi della natura” (KANT, *Critica della ragion pura*, Laterza e Figli, Bari, 1910, p. 363)

³³ *AdP*, p. 82.

³⁴ *Ivi*, p. 83.

³⁵ “L’atto aristotelico è anch’esso pensiero puro, ma un pensiero trascendente, presupposto dal nostro pensiero. L’atto del nostro pensiero coincide appunto col nostro pensiero; e per questa filosofia, l’atto aristotelico, nella sua trascendenza, è semplicemente una astrazione, e non un atto: è logo, ma logo astratto [...]”(GENTILE G., *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze 1958, p.20)

“Come possibilità, ha ragione Leibniz, ha bisogno d’essere integrata dalla ragion sufficiente, per passare all’atto. Ma questa ragion sufficiente è altro dal possibile; e questa alterità importa la molteplicità, che è la categoria dei fatti, dell’universo. Il principio di ragion sufficiente è a suo posto nel pluralismo leibniziano (che, come tutta la vecchia metafisica, è appunto una concezione del mondo dei fatti, o del pensiero nella sua astratta oggettività); ma non ha significato in un monismo idealistico dell’atto assoluto o *sub specie aeternitatis*.”³⁶

Tenendo fermo quanto è stato detto prima, allora, da ciò, non può che conseguirne che la molteplicità, contemplata dalla filosofia moderna, posta fuori dal (contrapposta al) pensiero attuale non c’è in nessun senso, né essa può esser collocata attualmente né può essere pensata come “potenzialmente” al di fuori del pensiero. Non è possibile collocare un qualche cosa al di là del pensiero, data la trascendentalità dell’atto del pensare, mentre il darsi della *presenza* di una tale “*altera res* al di fuori del pensiero” non può neppure esser concepito dall’interno dell’atto.

La *potenza* ha un significato solo all’interno del mondo dei fatti e “della generazione e della corruzione”, quello stesso mondo che appartiene solo ed esclusivamente all’oggetto del pensiero, al contenuto astratto del pensare, poiché il *dynaton* è ciò che *precede* – in questo senso potremmo dire che, precedendo, pre-stabilisce – la configurazione attuale della cosa; ma questo potenziale precedere è un qualcosa che, posto dinnanzi all’atto ed alla sua concretezza - tanto quanto lo è il passato - è totalmente privo di reale consistenza; la possibilità, unico luogo in cui teoricamente è concesso di tematizzare il concetto di potenza, ha a che fare esclusivamente con quel mondo dei fatti e della natura, della *fusis*, che è la molteplicità come estrinsecazione di infinite differenze. La *potenza* alludendo ad una dimensione dell’essere che antecede l’attualità vincolerebbe una volta per tutte l’atto ad un insieme di elementi che, seppur ideali o non realizzati perché solo possibili e non reali, sono destinati a precedere perciò il contenuto del pensare. È certo, invece, che se si postula la trascendenza di queste essenze del possibile rispetto a ciò che è reale – e attuale – si deve dar ragione a Leibniz nel suo tentativo di *integrare* la possibilità con il principio

³⁶ *AdP*, pp. 84-85.

di ragion sufficiente al fine di passare all'atto. Senza un principio, quel *tertium* tra le infinite possibilità e l'attuarsi di esse nel fatto non vi sarebbe passaggio alcuno. Se, come ci dice Leibniz, vi deve essere qualcosa di esistente piuttosto che niente, è altresì necessario che da ciò si deduca che in ciò che è solamente possibile - nelle essenze - vi sia un'*esigenza dell'esistenza*, per cui un'essenza, in base alla quantità di perfezione che ha in sé, avrà anche un maggior tendenza all'esistenza: quella che tra le essenze ha una caratteristica più conveniente all'esistenza, e quindi ha una più alto grado di perfezione rispetto ad altre essenze, viene definito *compossibile* in quanto rappresenta la possibilità di ciò che può accadere e accade. E tuttavia per concedere l'esistenza e quindi per attuare e realizzare ciò che semplicemente è un'essenza del possibile è necessario che si rinvenga una ragion sufficiente adeguata a tale realizzazione: ragion sufficiente che nel caso del conferimento dell'esistenza ad un'essenza sarebbe proprio la volontà di Dio.

Nonostante ciò, la risposta dell'attualista al tentativo leibniziano è chiaramente negativa: in linea generale, Leibniz nella sua integrazione, che può apparir corretta da un punto di vista intellettualistico (o, gentilianamente, astratto), ha commesso un errore che è quello di aver inutilmente moltiplicato il reale ottenendo semplicemente un altro presupposto al pensiero. Il principio di ragion sufficiente agisce sul possibile e lo attualizza. Se quindi da parte di Gentile non v'è spazio per una dimensione del possibile che preceda l'atto - o, meglio, una dimensione tale che non sia *unita* con l'atto - allora è chiaro che il principio di ragion sufficiente non può trovare posto in un sistema siffatto; e tuttavia in un'astratta logica che presuppone la *serie*³⁷ infinita dei fatti al pensiero (atto puro) che dovrebbe invece porla, se non si supponesse questo terzo tra le infinite possibilità e gli infiniti eventi causati (fattuali - reali) non si realizzerebbe in alcun modo il passaggio dalle une agli altri: se non vi fosse cioè *ragion sufficiente* della realtà, il mondo sarebbe abbandonato ad un'inconsistenza originaria e ad un'intrinseca incapacità di dare fondamento a se stesso che se, invece, suo fondamento fosse l'atto puro allora, solo in quel caso, si noterebbe l'impossibilità e l'inutilità di supporre un'essenza che debba perciò passare all'esistenza, perché lì si coglierebbe in vero la loro originaria unità e la loro coincidenza.

Leibniz sa appunto che la ragion sufficiente, come ci dice nella proposizione 36 della *Monadologia*, "se doit trouver aussi dans *le veritès contingentes ou de fait*, c'est à

³⁷ Leibniz, *Monadologia*, Bompiani, Milano, 2001, p. 75.

dire, dans la suite des choses repandues par l'univers des creatures". Egli constata che la ragion sufficiente ultima è proprio la Sostanza divina che, proprio in quanto tale, si deve ritrovare in tutte le verità contingenti; tuttavia poiché in ogni nostro atto ed azione confluiscono un'infinità di *detail* che implicano "unicamente altre contingenze anteriori o più dettagliate"³⁸, onde evitare un processo analitico infinito, giova supporre che la ragion sufficiente se ne stia fuori della serie delle contingenze, e dei fatti dell'universo. Il mondo dei fatti, che è la natura che eccede la dimensione sostanziale rappresentata da Dio, *riceve* la sua consistenza ontologica (*Monadologia proposizione 37*) dalla Sostanza come ragione ultima contenente tutti i mutamenti del reale. Ma la ragion sufficiente, la sostanza divina, atto di determinazione del reale, suppone, appunto, l'esistenza di un "regno del molteplice": se v'è ragion sufficiente essa c'è appunto perché deve spiegare un'*altera res*, il che importa già una pluralità di fatti, pluralità che non può collimare in alcun modo con l'unità spirituale del puro atto. Non siamo di fronte ad una filosofia che possa mostrare nell'atto di realizzazione del possibile, una compresenza e unità sintetica attuale di tutti i termini e quindi un'attuale realizzazione della molteplicità entro l'unità dell'atto che la pone, ma di nuovo siamo di fronte ad un atto, quello leibniziano, che presuppone la possibilità. Ma appunto, nell'*Atto del pensare come atto puro*, Gentile tratta il senso stesso della possibilità³⁹ leibniziana come un qualche cosa di *già* costituito di *già* presente anche dinnanzi alla stessa volontà creatrice di Dio, invocando perciò lo stesso carattere a cui egli farà ricorso per identificare l'essere parmenideo dove l'essere è appunto una dimensione inerte, statica ed eterna che già presente dinnanzi al pensiero estrinseca il vero significato del *presupposto*, scoglio al raggiungimento di una pura considerazione dell'atto. E dunque con l'ausilio di una tale considerazione Gentile può constatare la subordinazione della ragion sufficiente da parte del principio di identità⁴⁰: egli dichiara apertamente che "il principio di ragion sufficiente,

³⁸ *Ibid.*

³⁹ In Leibniz la possibilità è una totalità di essenze non attualmente tutte realizzate, la regione dei possibili che sono invece attualmente realizzati è la regione della compossibilità.

⁴⁰ Il significato di questo passo dell'*Atto del pensare* verrà chiarificato nel più tardo *Sistema di logica* nel quale si mostra come il principio di ragion sufficiente trovi il suo posto solo dopo l'esposizione dei tre principi fondamentali della logica dell'astratto capeggiati appunto dal principio di identità. (completamento è in ragione del primo A che si può affermare il secondo

completando quello di identità, suppone vero questo; ed è perciò sullo stesso piano (astratto ndr); falso anch'esso"⁴¹. Egli ci sta dicendo che la ragion sufficiente porta sì a completamento e rigorizza il complesso assiomatico della logica dell'astratto, tuttavia, pur tentando di emanciparsi dal principio di non contraddizione⁴², non farà altro che riaffermarlo pienamente, restando, quest'ultimo, *presupposto* e fondamento appartenente originariamente alla logica astratta da cui lo stesso principio leibniziano non riesce a sottrarsi.

Eppure pare che questo tentativo leibniziano di emancipar la *ragion sufficiente* dal principio d'identità e da quello di non contraddizione sia il primo motivo ispiratore della critica che Gentile gli rivolge: postulando, così, la trascendentalità del principio di ragion sufficiente, il filosofo di Lipsia avrebbe cercato di liberarsi dalle catene del principio di non contraddizione che trattenendo ogni forma nel grembo dell'inconcussa verità dell'essere non permette alcuna eccedenza logica che osi travalicarlo. Nel sistema leibniziano questo tentativo di accedere ad una realtà che ammetta un incremento di sé avviene supponendo al piano del reale quella sconfinata dimensione del possibile, da cui Dio, in quanto suprema volontà, ne dovrebbe trarre - in qualità di originaria ragion sufficiente - quella miglior configurazione possibile del mondo che è il creato stesso; non potendo chiaramente cogliere che anche la dimensione logica del possibile a cui esso va riferendosi è in realtà parte integrante della dimensione totale, già posta e precostituita, dell'essere (per capire ciò bisognerà però attendere almeno il primo volume del *Sistema di logica come teoria del conoscere*, dove, appunto, si attribuisce a Parmenide la responsabilità di aver determinato, fin dall'inizio, l'esito della logica astratta, avendo egli invocato, una volta per tutte, l'immobilità della totalità dell'essere), Leibniz cerca di spingersi verso una concezione spirituale della realtà, i cui presupposti che la dovrebbero sorreggere la trattengono, invece, salda nella dimensione del già eternamente posto.

A e tuttavia tale affermazione può essere fatta solo se si presuppone un *A* come essere immediato che preceda la sintesi, come un già costituito e già presente).

⁴¹ *AdP*, p. 85.

⁴² Il principio di non contraddizione ha valore, secondo il Leibniz, solo nelle verità di ragione delle quali non è pertanto possibile affermare il loro opposto contraddittorio. Mentre delle verità di fatto, quindi stando alla dimensione dei contingenti, è sempre affermabile anche il loro opposto.

Seppure in queste *comunicazioni* del 1911 la critica al sistema leibniziano appare persistente, tuttavia non è un caso che Gentile si concentri su un siffatto sistema filosofico ed, anzi, una tale critica non può che conferire consistenza al tentativo del filosofo di Lipsia di valicare le soglie di una logica che ha già dai suoi albori deciso il destino del suo svolgimento. Certo, tale tentativo non può corrispondere ad una filosofia dell'atto, ma certamente – benché la logica che vigila su questo tentativo non lasci spazio alla *libertà* di produzione di nuovi contenuti perché è essa stessa primo e ultimo contenuto di ogni possibile epistemica progressione – prepara il terreno per una sua protologica elaborazione.

1.7 *La legge di continuità e la ragion sufficiente*

Gentile prosegue poi la sua critica constatando che “tra la possibilità e la ragion sufficiente c'è un salto che spezza la *lex continui* alle radici”; è, infatti, lo stesso Leibniz uno dei primi autori a sistematizzare esplicitamente la questione della suddivisione infinita del *continuum* ossia della “legge di continuità”:

“In virtù di questa legge, bisogna poter considerare la quiete come un movimento che svanisce per effetto di una diminuzione continua; e, analogamente, l'uguaglianza come un'ineguaglianza che svanisce anch'essa, come accadrebbe per il diminuire continuo del più grande di due corpi ineguali, mentre il minore conserva la propria grandezza. E bisogna che in conseguenza di questa considerazione, la regola generale dei corpi ineguali, o dei corpi in movimento, sia applicabile anche ai corpi uguali, ossia a quei corpi dei quali uno è in quiete, come a un caso particolare della regola. Cosa questa che si verifica nelle vere leggi del movimento, e non in certe leggi inventate da Cartesio e da qualche altro autore d'ingegno: leggi che

già per questo soltanto appaiono mal congegnate per cui si può prevedere che l'esperienza non sarà loro favorevole.”⁴³

La legge postula che tra due stati di cose vi sia un'infinità di configurazioni intermedie perciò tramite essa si dovrà applicare, quasi alla stregua di Zenone, al movimento dei corpi l'infinitesimale suddivisione dello spazio – sarebbe però più indicato non parlare di spazio, ma di estensione in quanto concetto più originario dal punto di vista speculativo - (appunto la sua continuità)⁴⁴ la quale, pur entrando in conflitto con la considerazione atomistica del reale, suppone che tra lo stato di quiete e quello di movimento di uno stesso corpo vi sia un'infinità di stati non discontinua. Pertanto l'uguaglianza tra due configurazioni del reale andrebbe definita non secondo identità, appartenente alla strutture e principi necessari quali sono le verità di ragione, ma secondo infinita approssimazione verso il togliamento-annullamento della differenza⁴⁵ Ciò riguarda innanzitutto ciò che “si trova nel tempo, nell'estensione, nelle qualità, nei moti e in ogni cambiamento naturale che non avviene mai in modo discontinuo (*per saltum*)”⁴⁶

La legge di continuità è introdotta nell'ambito concettuale dell'estensione, la quale sarebbe da ricondursi, non alla realtà come stante al di fuori della sostanza, ma alla realtà intesa quale, appunto, attributo della sostanza stessa; poiché l'estensione, da sola, non basta a spiegare il *tradursi* in materia da parte della sostanza, Leibniz si trova costretto ad introdurre la nozione di *forza primitiva*. Ne viene che una tale forza,

⁴³ LEIBNIZ, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, Bompiani, Milano 2005, § 348, p. 761. (d'ora in poi “*Teodicea*”).

⁴⁴ È importante ricordare che Leibniz è il fondatore indiscusso del calcolo infinitesimale e uno degli scopritori dell'integrale.

⁴⁵ “Quando la differenza tra due casi può essere diminuita al di sotto di ogni grandezza data *in datis* o in ciò che è posto, bisogna che possa trovarsi diminuita anche al di sotto di ogni grandezza data “*in quaestis* o in ciò che ne risulta; o per parlare in termini familiari, quando i casi (o ciò che è dato) si avvicinano *continuamente* e si perdono infine l'uno nell'altro, bisogna che le successioni o gli eventi (o ciò che si cerca) lo facciano allo stesso modo” (LEIBNIZ, *Lettera a Pietro Bayle su un principio generale utile alla spiegazione delle leggi della natura mercè la considerazione della saggezza divina [luglio 1687]*, in *Scritti Filosofici*, UTET, Torino 1968, vol. II, p.763.)

⁴⁶ LEIBNIZ, *Scritti di Logica*, a cura di Francesco Barone, Zanichelli, Bologna, 1968, p. 270.

avente la funzione di chiarire l'origine del movimento dei corpi, è, quindi, quel principio *attivo* che, unificato con il principio *passivo* – principio passivo che è l'estensione, o meglio, *l'esigenza dell'esteso*⁴⁷ – da origine alla vera sostanza, la *sostanza completa*: il punto metafisico, la monade; la monade, che è l'unità strutturale fondamentale del reale, viene concepita come una unità semplice ed immateriale, poiché la materia - materia che Leibniz considera come *contenuto* dell'esperienza, la *materia seconda* - è solo qualcosa di molteplice e convenzionale, che non ha esistenza reale ma solo immaginativa⁴⁸; tale materia sarebbe, secondo ciò che Leibniz intende come *legge di continuità*, suddivisibile *in atto* all'infinito⁴⁹. È qui chiaro che qualora s'intenda evitare un *regressus in infinitum* si dovrà necessariamente prospettare che la materia, che ha realtà ultima nello spirituale, non venga suddivisa in ulteriori elementi materiali, ma che detti elementi siano appunto *unità metafisiche originarie*⁵⁰

⁴⁷ Esigenza implicata dall'antitipia (ἀντιτύπια), o anche resistenza ai corpi solidi, della sostanza.

⁴⁸ Ed è da tener conto che essa è contenuto di immaginazione, immaginazione che è analoga alla rappresentatività in quanto proprietà essenziale della monade

⁴⁹ L'esistenza dell'infinito in atto è escluso con forza da Aristotele nel libro K della metafisica dove viene dimostrata l'impossibile suddivisione dell'infinito in quanto attualmente esso non può esistere né come sostanza, né come accidente, ossia esso non può essere suddiviso perché così facendo esso non sarebbe più infinito, e se anche se ne postulasse la suddivisibilità in parti ogni sua parte sarebbe allo stesso modo una parte infinita, e ciò ci metterebbe di fronte ad una cosa che è insieme molti infiniti, il che, attualmente, è impossibile.

Tuttavia Leibniz, quando allude all'infinita suddivisibilità dell'esteso, cerca di superare il piano del semplice reale per accedere a quello fenomenico, iniziando così a porre lo sguardo verso il dominio del soggetto. L'infinita divisibilità dell'esteso attinge pertanto il suo senso non da una semplice constatazione realistica, ma da uno sguardo che *incomincia* ad intravedere nella soggettività la scaturigine prima della fenomenicità del mondo. La suddetta soggettività è implicata dalla strutturazione monadica (che è *inseità*) della materia che così formalizzata trascinerà con sé il fenomeno dell'infinitesimalità e la legge di continuità.

⁵⁰ La questione della continuità è chiaramente chiave di lettura del discorso sulle *unità metafisiche originarie*, ossia le monadi; Hegel a questo proposito, sulle battute finali del suo capitolo su Leibniz nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, scriveva: “ Ecco dunque i punti principali della filosofia leibniziana. Essa è una metafisica, che prende le mosse da una limitata determinazione intellettualistica: cioè dall'assoluta molteplicità, di modo che la connessione si può comprendere soltanto come continuità. Con ciò è già superata l'unità assoluta, ma è presupposta; e la mediazione dei singoli tra loro si spiega soltanto nel senso che è Dio quello

(le monadi, appunto), che, se fossero nuovamente unità materiali, come ad esempio lo sono gli atomi, si avvierebbe un circolo vizioso e, del molteplice, non si potrebbe dare alcuna *ragion sufficiente*.

Se, grosso modo, stiamo all'interpretazione idealistica della filosofia moderna pre-kantiana, la legge di continuità avrebbe piuttosto a che fare, tenendo quindi presente il permanere dello sfondo dualistico di pensiero e natura, con la dimensione del movimento e dei corpi estesi, e quindi, malgrado lo sforzo leibniziano di decifrare metafisicamente e spiritualmente l'intera realtà, detta legge riguarderebbe nello specifico la natura considerata come stante al di là del pensiero. Stando a ciò, che, più o meno, riassume lo schema storico filosofico proposto da Gentile, dovremmo chiaramente inquadrare il discorso Leibniziano all'interno della dimensione astratta della filosofia e, quindi, consegnare la legge di continuità all'emisfero di esteriore oggettività che la modernità presuppone rispetto alla soggettività pensante.

Ma la dimensione della possibilità è innanzitutto ciò che è sostanziale rispetto a ciò che è fattuale o meglio è l'essenza che deve trovare l'esistenza che le è propria. Questo passaggio è garantito, com'è noto, dal principio di ragion sufficiente: se dunque la legge di continuità è quella legge che inerisce la realtà, è necessario giustificare il passaggio dalla possibilità del reale, alla sua esistenza o, in altri termini, bisogna, appunto, *render ragione* della realtà⁵¹ (passare dal pensiero alla realtà, o essere).

La legge di continuità non è altro che la legge dell'esteso, della *realtà* - il "*continuum*"⁵² è suddivisibile, *attualmente* all'infinito, e "l'infinito vale a dire l'insieme di un numero infinito di sostanze, a parlar propriamente, non è un tutto, più di quanto lo sia il numero infinito stesso, del quale non si sarebbe in grado di dire se sia pari o se sia dispari"⁵³ - e, poiché la suddivisibilità di quest'ultima è propriamente

che determina l'armonia nei mutamenti singoli" (HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1981, p. 206)

⁵¹ Gentile si accorge che l'errore sta già nel tentativo di cercare di fuoriuscire dalla "possibilità" (che è il dominio del pensiero delle essenze) con l'ausilio della ragion sufficiente - il che è ovvio perché permanere nella clausura di un pensiero circolare, come è quello della logica dell'astratto, suscita inevitabilmente il bisogno e l'esigenza di "aprirsi un varco verso la realtà".

⁵² *Teodicea*, p. 537.

⁵³ *Ibid.*

attuale, allora è necessario giustificare il passaggio dal dominio della possibilità (o ciò che è in potenza) al dominio dell'attualità – come dicevamo dall'essenza⁵⁴ all'esistenza.

Leibniz appunto osserva che “*il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou series de ce detail des contingences, quelque infini qu'il pourroit être*”⁵⁵ Il tentativo leibniziano è qui quello di cercare di portarsi verso la realtà dell'esistente (racchiusa da Spinoza nel suo inerte monismo), grazie al principio di ragione, senza percepire che essa stessa, l'intero “universo delle creature”⁵⁶, che il pensiero sta anelando, non può esser ciò che è, non può in alcun modo esser quella “serie”⁵⁷ di cose sparse nell'universo scomponibili in infinite “ragioni particolari”.

La volontà divina è *altro* rispetto alle possibilità, o mondi possibili, e come tali sono entrambe *altro* rispetto all'estensione del continuum spazio-temporale, ma la continuità non prospetta *passaggio* perché ogni passaggio ha un'infinità di stati e sotto configurazioni che impediscono appunto il “salto” tra diverse configurazioni dell'esistente⁵⁸, come invece prospetta la divisibilità discreta, cosicché, sotto il profilo della continuità, si rende inconcepibile la differenza tra la sostanza prima (la ragion sufficiente del reale) e le essenze del possibile. Ma la realtà, se configurata come possibilità attuata dalla ragion sufficiente, non può, in tal senso, *prodursi* come *continuum* perché deve presupporre quella differenza, tra essenza ed esistenza, che l'attualismo, per cui l'unico vero fondamento può trovarsi nell'unità di essenza ed esistenza all'interno dell'atto stesso, non può concedere; ciò costringe il discorso di Leibniz a contraddirsi, perché la *discrezione* delle essenze non spiega in alcun modo la continuità del reale e il *salto* tra le possibilità e la ragion sufficiente la spezza - per dirla in parole povere - nella sua *essenza*.

È altresì chiaro che lo spezzarsi alle radici della legge di continuità avviene per via di quel *motivo empirico* da cui pur la filosofia leibniziana non riesce a liberarsi: Leibniz

⁵⁴ Sono le essenze.

⁵⁵ “*bisogna che la ragion sufficiente o ultima stia fuori dalla catena o dalla serie di questi dettagli delle contingenze, per quanto infinita possa essere questa serie*”.

⁵⁶ LEIBNIZ, *Monadologia*, cit., p. 75.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Nei *Principi metafisici delle matematiche* Leibniz scrive “ la continuità, del resto, si trova nel tempo, nell'estensione, nelle qualità, nei moti, e in ogni cambiamento naturale che non avviene mai in modo discontinuo”

è ancora vittima di quel concetto di molteplicità empirica che, come prima abbiamo visto, rinvia ad una differenziazione di distinti particolari, atomici, ed irrelati; questa irrelatività, sia essa proprietà delle verità di ragione o delle verità di fatto, oscillando tra il molteplice e l'unità, importa che, se, per un verso, la "ragion sufficiente è altro dal possibile", alterità che "importa la molteplicità", ma, per un altro verso, l'infinito dispiegarsi del *continuum* importa la categoria dell'attualità infinita, che come unità assoluta non può sposare la supposizione del molteplice come ciò che viene introdotto dal non essere il possibile da parte della ragion sufficiente (che tradotto in termini monadologici è Dio in quanto ragion sufficiente del mondo); o dualità come molteplicità o unità assoluta e *tertium non datur*⁵⁹.

L'insufficienza della spiegazione Leibniziana sta quindi nel permanere, anche in questa filosofia, del presupposto naturalistico, che può, in breve, essere esplicito, con termini generali, tramite l'affermazione gentiliana che il monadismo leibniziano è, sì, spiritualista quando si affaccia alla semplicità di una monade (che è sostanza), la quale non "ha finestre" e quindi la totalità delle relazioni che intercorrono al suo interno sono un suo prodotto – di qui il monismo intercettato poi dall'attualismo - ma è pluralista – e quindi legato al mondo dei fatti – quando "guarda all'essere della sostanza"⁶⁰ secondo la più rigida concezione naturalistica che è l'atomismo.

Tornando alla critica compiuta da Gentile nell'*Atto del pensare*, possiamo ora avere una percezione differente dell'intricata mole di problemi sollevati da quelle poche righe, dello scritto del 1912, dedicate alla speculazione Leibniziana: presa per buona l'idea della *lex continui* come legge espressamente inerente l'esteso e *la natura della sostanza*, l'ulteriore difficoltà che Gentile intende sollevare ha a che fare con il passaggio dall'essenza (possibile) all'esistenza (reale). Egli ha già maturato, nell'*Atto del pensare come atto puro*, l'impossibilità del darsi di un passaggio dall'idea alla realtà, dall'essenza all'esistenza: non v'è passaggio, all'interno di una logica dominata dalla presupposizione che $A=A$, da un regno del possibile ad un regno del reale e quindi il principio di ragion sufficiente, considerato in ultima istanza come il principio divino per eccellenza - cioè Dio è ragion sufficiente di tutte le cose o

⁵⁹ Interessante, come vedremo successivamente, sarà l'impostazione della critica a metafisica ed empirismo nella *Teoria generale dello spirito come atto puro*.

⁶⁰ GENTILE G., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p.129.

meglio è quella potenza che attualizza il possibile – presuppone, per garantire il passaggio, tutta la serie di essenze pre-contenute nell'intelletto divino; presuppone qualcosa di già dato e precostituito come precostituita è la natura a cui l'intelletto deve adeguarsi; e attualizzare – ma qui gentilianamente “creare” – qualcosa che già c'è, equivale a non crearlo affatto, e quindi a non concedere neppure quel progresso di cui la natura, in quanto contenuto e materia dell'esteso, dovrebbe pur poter godere. Sotto il prospetto dell'attualismo ciò può risultare del tutto plausibile proprio perché Leibniz, come poi Kant e lo stesso Hegel, è considerato, come poi vedremo, come stante al di qua del confine tracciato dalla *scoperta* dell'atto puro. Tuttavia, ed è ciò che ci interessa di più, nelle parole di Gentile, continua a sopravvivere un senso di ambiguità riguardo al contributo leibniziano e kantiano all'elaborazione del neoidealismo.

1.8 Da Leibniz a Kant

Proprio in merito all'anticipazione speculativa che Leibniz rappresenterebbe rispetto al *criticismo* kantiano, Gentile mette in luce un tema che, manifestandosi in una consonanza tra la *virtualità* e la *sintesi a priori*, è destinato a porre in relazione i due autori sotto il segno di una continuità teoretica che dovrebbe consentire l'accesso al concetto neoidealista di *atto puro*

“E la virtualità è un accomodamento. Il vero atto non si può trascendere. E la virtualità Leibniziana, quando diventerà la categoria o forma kantiana, sarà appunto atto puro.”⁶¹

⁶¹ *AdP*, p. 85.

Il passo è rilevante perché delinea un tracciato che si discosta in parte da quella essenziale considerazione del pensiero di Leibniz come forma storica del pensiero astratto, o come discorso fondato sul presupposto al pensiero pensante.

Gentile ci sta accompagnando lungo il sentiero della genesi dell'atto puro e, socchiudendo lo sguardo sull'astrattezza logica dell'intero corso della storia della filosofia, si sforza di cogliere il lato prolifico della produzione filosofica leibniziana e poi kantiana mettendo così in relazione la virtualità leibniziana con la sintesi apriori kantiana e mostrando, pur se in forma molto sintetica, come nell'elaborazione di Leibniz si trovino spunti teoretici favorevoli al successivo sviluppo dell'Io penso kantiano.

Nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*⁶² di Leibniz, uno dei due protagonisti del dialogo, Filalete, si preoccupa di mostrare che, benché esistano delle κοινὰ ἔννοιαι - delle nozioni comuni - verso cui gli uomini “convengono universalmente”, tuttavia ciò non significa in alcun modo che tali nozioni esistano apriori nell'intelletto umano e che perciò esse si possano dire innate. Aggiunge, inoltre, Filalete, che tutto ciò deve necessariamente valere anche per i due principi più noti di tutti, quello d'identità e quello di non contraddizione. Teofilo, l'altro protagonista del dialogo, ribatte in un primo momento a Filalete che il consenso universale non è dimostrazione dell'innatismo delle κοινὰ ἔννοιαι, bensì ne è solamente un indizio e che la vera dimostrazione dell'innatismo sta invece nel fatto che “la loro certezza non viene se non da ciò che è in noi”. E, in pieno stile aristotelico, Teofilo aggiunge che “non c'è barbaro che, in una questione che reputa seria, non sia colpito dalla condotta di un mentitore che si contraddice”.⁶³ Teofilo sostiene che tali principi o nozioni comuni sono sottointese, o meglio, le si ha “virtualmente nella mente” come quando in un entimema o in un sillogismo ellittico le premesse sono implicite ed inesprese, e quindi non attualmente presenti.

Le considerazioni sull'innatismo, in diretta polemica con Locke (Filalete in realtà si fa proprio portavoce del lockiano *Saggio sull'intelletto umano*) sono sintetizzate dalla famosa battuta di stampo aristotelico *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, ma, tuttavia, secondo Leibniz è necessario aggiungere *nisi ipse intellectus*. Ciò starebbe a significare che anche se l'intelletto, in quanto forma, e tutte le disposizioni

⁶² LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Bompiani, Milano, 2011, p. 145.

⁶³ *Ivi*, p. 146.

ad accogliere il materiale sensibile sono innate rispetto a noi stessi, bisogna comunque aggiungere che tali strutture innate non sono già del tutto stabilmente formate, esse devono esser portate all'emersione grazie all'attività conoscitiva, al lavoro intellettuale, portando via via alla luce ciò che, invece, si mantiene nell'ombra. Locke nega con forza ogni forma di verità immediata presupposta allo sviluppo del soggetto (le idee innate), senonché questa forma di "immanentismo empirico"⁶⁴, come lo chiamerà Gentile, accettato in parte da Leibniz, verrà dallo stesso criticato appunto perché non è l'esperienza sensibile che produce il soggetto, ma, quella, lo presuppone divenendone il suo sviluppo, spiegando perché solo l'*intellectus* è ciò che il senso non può includere appunto perché esso lo suppone.⁶⁵

"Lo spirito non possiede soltanto quello che sa di possedere"⁶⁶, è necessario scoprire queste nozioni ed entrare in possesso di queste con lo studio (la scienza) e la volontà perché esse sono già presenti nell'animo, ma non consapute.

Tornando così ai *Nuovi Saggi*, si può capire allora perché le *scienze* – come dice Leibniz - non godano propriamente di una conoscenza attuale, bensì ne avrebbero solamente una "virtuale"⁶⁷ o, potremmo anche dire, *potenziale* "come la figura tracciata dalle venature del marmo è nel marmo, prima che queste vengano scoperte lavorando", di modo che la conoscenza non è da considerarsi originariamente come una *tabula rasa* essa piuttosto contiene come non già pienamente formate idee, scienza e conoscenze. Di nuovo può allora tornar in aiuto la battuta vichiana *verum et factum convertuntur*, ossia la verità stando (e convertendosi reciprocamente) in ciò che è fatto - in quanto prodotto del fare e del conoscere del soggetto – stabilisce che la "scienza" non consti di un semplice oggetto già posto innanzi al soggetto, ma un

⁶⁴ GENTILE G., *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Le lettere, Firenze 2005, vol. I, p. 40. (D'ora in poi indicato con la sigla *SdL* seguita dal numero di volume e di pagina).

⁶⁵ È chiaro allora perché tra le verità di ragione si debba annoverare il principio di non contraddizione o di identità, perché esso è appunto lo sfondo su cui poggia *l'esser presupposto* dell'intelletto rispetto al senso, presupposto che quindi è fondamentalmente un che di immediato perché sommamente *evidente* - ciò implica che la struttura delle proposizioni che rappresentano queste serie di verità innate sarebbe perciò struttura in cui il soggetto includerebbe già in sé il predicato (giudizi analitici kantiani) che - in Leibniz - non sono altro che i principi primi della ragione: il principio di identità e quello di non contraddizione.

⁶⁶ GENTILE G., *Studi Vichiani*, Sansoni, Firenze, 1968, p.55.

⁶⁷ LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Bompiani, Milano, 2011, p. 175.

oggetto che sia, piuttosto, il prodotto stesso dell'atto conoscitivo. La conoscenza e la percezione di nozioni innate presenti nell'anima hanno a che fare, dunque, con il *rivolgersi dell'anima verso se stessa* ed esse sono, in un certo senso, un contenuto *da formare*, potenzialmente emergente, ma già incluso nel soggetto pensante, perché il formare, proprio del senso, presuppone tale soggetto; ed è questo ciò che interessa sottolineare in questa sede, negare cioè la preesistenza dell'oggetto rispetto al soggetto che va conoscendolo e formandolo, perché è solo dentro a questa negazione – forse solo un'apparente negazione – che può sorgere la sintesi a priori rappresentata dall'Io penso kantiano, che Gentile, come prima di lui Bertrando Spaventa, ha ritenuto dovesse esser designata come precorritrice dell'atto puro.

La forma essenziale della virtualità è però da ricondurre all'attività della sostanza prima ed incorporea che è Dio stesso. Essa è, per Leibniz, appunto “virtualità infinita è l'originaria capacità (*Potentia principalis*) di muovere l'infinito [...] Virtualità infatti è lo stesso che capacità originaria; perciò diciamo che le cause seconde operano in virtù della causa prima”⁶⁸. Ciò che prima si è detto sull'intelletto umano è allora da mettere in relazione con l'intelletto divino proprio in quanto esso è l'atto originario di produzione del reale. Il problema essenziale che non consente alla tesi dell'*Atto del pensare* di collimare con l'atto come virtualità originaria proposta da Leibniz, è che l'attività Dio, ragione sufficiente dell'infinito universo, presuppone l'insieme e la totalità del possibile come dimensione antecedente rispetto all'atto stesso. Questo importa l'impossibilità che la scelta di Dio del migliore tra i mondi possibili possa esser considerata come sintesi originaria che conceda il reale darsi del nuovo; essa è piuttosto un “accomodamento” perché diviene, nel sistema leibniziano dell'armonia prestabilita, semplice legittimazione dello *status quo* dell'attuale configurazione del mondo, derivante e derivata, da una strutturazione che è data a priori rispetto al farsi stesso della realtà. Stando così le cose non si può concedere respiro all'assoluta trascendenza dell'atto puro, ma, anzi, si vincola l'atto creatore alla catena di presupposti (le essenze del possibile) che in quanto tali non sono che fatti che sottraggono alla natura il loro *grund* creativo, la loro vera origine.

Non è perciò con qualcosa di assolutamente trascendentale che qui abbiamo a che fare, non abbiamo a che fare con la stessa struttura di cui gode invece l'Io penso come vera sintesi formante i concetti. Il residuo di razionalismo metafisico ancora presente

⁶⁸ LEIBNIZ, *Scritti di logica*, a cura di Francesco Barone, Zanichelli, Bologna, 1968, p. 82.

in Leibniz non gli consente di fare troppi passi avanti verso una concezione spirituale della realtà; tale residuo, infatti, si struttura ancora come tentativo di accedere ad una realtà tutta esterna al soggetto, ma realtà che *proprio in quanto stante al di là* delle nostre rappresentazioni necessita di esser, per questo, colta nella sua essenza, nel suo in sé. E tuttavia l'impresa leibniziana, come si vedrà nel capitolo successivo, non è del tutto vana, proprio perché la causalità originaria rappresentata dalla virtualità infinita di Dio tende comunque a cogliere una certa forma di sintesi spirituale, che, probabilmente, è proprio il centro attorno a cui graviteranno *elogi e critiche* che Gentile porrà a Leibniz.

Tornando però sui passi dell'*Atto del pensare come atto puro*, storicamente, è qui obbligatorio che si porti a compimento il salto verso la forma, o categoria, kantiana: la virtualità leibniziana è destinata a passare in altro e nello stesso tempo a concretarsi in un oltrepassamento della sua dimensione dualistica, e quindi è necessario il passaggio dalla virtualità, e dall'appercezione intellettuale del discorso leibniziano⁶⁹, all'appercezione trascendentale come Io-penso del discorso Kantiano;

tutto il residuo di passività dell'intelletto che persiste ancora nel discorso leibniziano, dove, nonostante tutto, è necessario che la realtà estesa solleciti il conoscente, dal di fuori, perché si dia uno svilupparsi delle disposizioni innate – virtualmente presenti - deve cioè lasciar interamente spazio alla spontaneità dell'attività intellettuale: il reale e la sua molteplicità, quindi, devono trovare la loro propria origine in un'*unità originaria* che solo la soluzione kantiana si è permessa di additare. Le categorie

⁶⁹ Interessante è a questo proposito un passo del *Sommario di pedagogia generale*, nella parte prima, al capitolo IV si legge: “Che è infatti l'attenzione? Per chi abbia familiare il nostro linguaggio, una definizione evidente potrà essere questa: *la presenza dell'autocoscienza nella coscienza*. Si ricordi la definizione data da Leibniz dell'*appercezione*: conoscenza di quegli stati interni che sono le percezioni, o, come noi diremmo, le sensazioni. Queste sono (o si suppone che siano) lo stato passivo dell'anima; l'appercepire invece è la sua attività. Concetto mantenuto e approfondito da Kant, che rilevò come implicito alla conoscenza un atto appercettivo, formulabile nel giudizio: “Io penso”. L'intervenire dell'Io nella rappresentazione sarebbe l'attenzione; senza la quale non si ha coscienza di quel che ci è presente. Percorriamo una strada d'una grande città, e incontriamo tante persone, passiamo innanzi a tante mostre di negozi: ma, se non vi facciamo attenzione, se non guardiamo, tutto quello che ci cade sotto gli occhi, non è visto da noi: cioè, dice la psicologia, e diceva anche Leibniz, lo vediamo, ma non ci accorgiamo di vederlo; lo percepiamo, ma non lo appercepiamo” (cfr. GENTILE G., *Sommario di pedagogia generale*, Firenze, Sansoni, 1962, vol. II, p. 88)

kantiane divengono, per questa via, *funzioni* di quella forma delle forme che è l'Io penso ed estrinsecazioni molteplici di un atto autofondativo – appercettivo – il quale può *finalmente* dirsi identità e unità della coscienza.

Nella *Critica della ragion pura*, più precisamente nella “*Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto*”, si dirà perciò che, la *conjunctio*, o sintesi, di un molteplice non può “entrare in noi attraverso i sensi”⁷⁰, essa, come atto di quella spontaneità o capacità rappresentativa che è l'intelletto, non può che essere precostituita dal soggetto: perciò l'analisi come contrario della sintesi pur rappresentando la “dissoluzione” di quest'ultima non può che presupporla in ogni sua posizione; la *conjunctio*, per essere sintesi della molteplicità, deve anche presupporre l'unità stessa della molteplicità cosicché essa possa darsi come “rappresentazione dell'unità sintetica del molteplice”.

Quest'unità precede, perciò, aprioristicamente, ogni sorta di sintesi e quindi anche le stesse categorie che son fondate, appunto, sulle “funzioni logiche nei giudizi”⁷¹. Pertanto, l'unità sintetica originaria come fondamento dei concetti inerenti ai giudizi e come fondamento della logicità dell'intelletto è interamente consegnata all'*unità originariamente sintetica dell'appercezione* – l'Io penso.

L'Io penso è dunque:

“Io la chiamo appercezione pura per distinguerla dall'empirica, o anche appercezione originaria; perché è appunto quella autocoscienza che, in quanto produce la rappresentazione Io penso, - che deve poter accompagnare tutte le altre rappresentazioni, ed è in ogni coscienza la stessa ed unica, - non può essere accompagnata da nessun'altra. L'unità di tale rappresentazione la chiamo pure unità trascendentale della autocoscienza, per indicare la possibilità della conoscenza a priori, che ne deriva.”⁷²

⁷⁰ KANT, *Critica della ragion pura*, tradotta da Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice, Laterza, Bari 1910, §15, p. 128.

⁷¹ *Ivi*, §15, p. 129.

⁷² *Ivi*, §16, p. 130.

La conoscenza, il suo reale darsi, è una sintesi tra il materiale empirico e la forma che gli viene impressa dall'attività originaria dell'Io penso (il soggetto), per questo non vi può mai essere un'analisi in grado di astrarre uno dei due contenuti proprio perché l'unità analitica dell'appercezione può darsi solo se ad essa si presuppone un'unità sintetica dell'appercezione⁷³.

La sintesi è qui il principio e il vero apriori, non ha pertanto presupposti nemmeno quel presupposto che è la dualità – la molteplicità di cui s'è discusso precedentemente - dei singoli termini che si dibattono nella sintesi stessa; nessun'altra rappresentazione può accompagnare questa unità la quale è il puro trascendentale, è forma attuale del conoscere, appunto, secondo Gentile, atto puro; e quindi il pensiero “è veramente sintesi a priori: unità inseparabile di esperienza e di ragione, connaturate e coalescenti”⁷⁴ ed è impossibile andare “di là da siffatta unità”, perché al di là v'è solo “il regno delle ombre” dove il pensiero non può che anelare ad una realtà inconsistente, un nulla astratto, “idee astratte” che sono appunto “sogni” metafisici. Solo a partir da questo luogo, che è l'unità sintetica rappresentata dall'Io penso, si può iniziare a sbrogliare l'intricata matassa logica in cui razionalismo metafisico ed empirismo sono inciampati, passando da una spiegazione metafisico-trascendente della realtà – sola unità senza molteplicità - intesa come esterna al pensiero, ad uno scetticismo radicale dettato da una concezione del reale come molteplicità di fenomeni irrelati cui si è associato un atteggiamento di *rifiuto* della spiegazione stessa del fenomeno – molteplicità senza unità. La sintesi dell'atto puro, determinandosi come pura attività produttiva del soggetto, concede all'ora all'Io di appropriarsi della vera unità di *unità e molteplicità*, riconfigurando definitivamente l'atteggiamento della filosofia nei confronti del suo *antefatto* logico.

Solo in questo senso si potrà affermare che l'Io penso kantiano è quell'atto puro che in seguito il neoidealismo tematizzerà rendendolo nucleo essenziale del formulario attualistico. Solo in questo senso perché anche Kant, come tutti i suoi successori,

⁷³ Tale considerazione di Kant come *precursore* dell'atto puro, è idea che, in parte, è già manifesta nelle righe di Spaventa quando egli, appunto, suggerisce che l'unità rappresentata dalla sintesi $A=A$ è “attualità assoluta del pensare [...] non è una semplice e monotona ripetizione di sé ($A=A$); non è l'uno che produce l'altro ma è l'unità che produce se stessa come unità, come vera unità” (SPAVENTA B., *Opere*, Bompiani, Milano 2010, p. 1307.). Suggerimento pienamente accolto da Gentile nella sua *Riforma della dialettica hegeliana*.

⁷⁴ GENTILE G., *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze, 1958, p. 70.

benché scopritore di quella sintesi, che solo più tardi verrà assorbita nell'armamentario teoretico dall'idealismo stesso, fa scivolare l'intero suo sistema nel baratro dell'intellettualismo, dal quale, lungi dal potersene liberare, non potrà invece che restarne imprigionato: l'attualismo sposerà la tesi secondo cui il materiale empirico, a detta di Kant, non sarà altro che una modificazione del soggetto e non un suo prodotto; e gli elementi empirici, *esterni*, saranno i presupposti che soggiogheranno il soggetto e la sua pura attività creatrice all'oggettività del mondo fenomenico. Sì, egli è stato il "teorico più sistematico"⁷⁵ della contrapposizione tra il pensiero logico astratto e la "sintesi del pensiero", "ma – si chiederà Gentile nel 1933 – risolve egli il problema dell'esperienza?". Sì, certo, la logica kantiana⁷⁶ della critica resta ancorata al presupposto che al di là del *Io* vi sia un *qualche cosa*, un *fondo* – la realtà - irricognoscibile e inviolabile, ma comunque un fondo, un qualcosa di stante al di là del soggetto che nel suo così antecederlo lo soggioga e ne governa perciò l'attività; e tuttavia Gentile non può non mostrare – e possiamo dire che questo *mostrare* dell'attualismo è in un certo senso un *inverare* - che la logica della rivoluzione critica è, *veramente* rivoluzionaria, lo è perché rappresenta un punto di svolta nel processo di costituzione stessa della filosofia attualistica e quindi è un prodotto essenziale dello spirito, che vede *sé* anche in questa forma superata di logica astratta.

Dunque, tornando sui passi del parallelismo tra i due filosofi, si è notato come già nel 1911 il filosofo di Castelvetrano comincia a confrontarsi con il pensiero di Leibniz⁷⁷,

⁷⁵ Ivi. p. 90.

⁷⁶ Ci sembra giusto tener conto che, con molta probabilità, il versante positivo del discorso gentiliano sulla tradizione critica, quello cioè che vede di buon occhio la sintesi a priori kantiana (atteggiamento che, anche se in maniera concisa, è molto evidente nell'*Atto del pensare*), non può che esser sorto quale riflesso di quell'attenta lettura dell'opera kantiana che fu proprio la faticosa traduzione, per Laterza, della *Critica della ragion pura*, frutto del lavoro incrociato di Gentile e di Lombardo Radice tra il 1909 e il 1910.

⁷⁷ È interessante notare, a questo proposito, come già nelle lezioni di filosofia morale del 1906-1907, tenute da Gentile all'università di Palermo, l'autore aveva già formulato il suo quadro generale interpretativo, in chiave attualista, della filosofia moderna. Nello specifico un breve confronto con lo stesso Leibniz affiorava nella lezione VI in cui Gentile, in una breve, ma incisiva, esposizione del pensiero del filosofo di Lipsia, ne criticava la contraddittorietà emergente fra la libertà e le "attinenze del reale": "Per la monadologia classica (quella di Leibniz) l'anima è una sostanza a sé, incomunicabile con tutte/ le altre sostanze: *senza finestre*,

e probabilmente, data la serietà e difficoltà delle tematiche messe in gioco dalle poche righe prese in considerazione, ne ha già una conoscenza molto ampia dell'intero sistema filosofico, si capisce, inoltre, che alcune tematiche trattate dal filosofo di Lipsia hanno a che vedere espressamente con la realizzazione del progetto attualista – *in primis* il confronto con la questione del principio di ragion sufficiente e la questione della virtualità.

L'Atto del pensare, contiene dunque un progetto di sviluppo dell'attualismo e indica un sentiero tematico che troverà la sua realizzazione definitiva in quella *rilettura* completa della logica del presupposto che avviene nel primo volume del *Sistema di logica come teoria del conoscere, La logica dell'astratto*. Il testo del 1917 radicalizza drasticamente il momento del presupposto al pensiero attuale, lo radicalizza fino al punto di cercar di ricavarne *sincronicamente* un inveroamento e portando via via alla luce – per così dire, attualizzando – nello sguardo del soggetto, tutto il processo che conduce la logica dell'occidente, dall'alba della sua considerazione dell'essere come qualcosa di “immediato”, al sorgere di quel concetto – il concetto Socratico – che

come dice Leibniz. È incomunicabile prima di tutto col corpo, la cui relazione con lo spirito diventa un problema insolubile, che il Leibniz non riesce infatti a spiegare se non con un'ipotesi meramente arbitraria e mitica: quella dell'*armonia prestabilita*. Dato questo concetto della sostanzialità dell'anima, questa viene ad essere considerata in tale opposizione col corpo che ogni determinismo naturale rispetto ad essa riesce inconcepibile. E Leibniz infatti fa dello sviluppo dell'anima qualche cosa di assolutamente indipendente dall'esterno.[...] In questo modo certo si salva l'autonomia dello spirito, ma non si rende conto del fatto delle attinenze del reale, dallo stesso Leibniz non negate, poiché sente il bisogno di ricorrere all'*armonia prestabilita*: alla quale pure bisognerebbe rifarsi per spiegare il fatto dell'educazione [...] Ma gli interessi spiritualistici della monade leibniziana possono essere soddisfatti superando questo falso concetto monadologico dello spirito. L'individualità autonoma dello spirito non richiede la separazione reale di questo dalla natura in un dualismo, che poi precluda la via ad ogni concezione razionale della realtà. Lo spirito è una monade del sistema universo: è la monade dell'universo: come l'anima individuale è la monade del corpo. Basti considerare nell'individuo che il corpo senza l'anima si disorganizza, e cessa di esser corpo: onde l'*atto*, per cui il corpo è corpo, è l'anima: e se l'atto non può essere che unico, l'anima è monade del corpo. Altrettanto è a dire lo spirito in generale rispetto alla natura: la quale trova in quello la propria attualità, cioè la propria unità o monade.” (GENTILE G., *Lezioni di filosofia morale del 1906-07. La libertà dello spirito. Saggio d'una introduzione alla metafisica – Introduzione ed edizione a cura di N. De Domenico (terza parte)*, in “Giornale di Metafisica”, n.s. XXVII (2005) N. 3, pp. 377-378)

importerà la prima “mediazione” del pensiero. Questo movimento a cui il soggetto è richiesto di esser partecipe, mostra implicitamente che le considerazioni logico-immanenti fatte nell’*Atto del pensare* devono esser tenute innanzi a sè al fine di comprendere agevolmente l’andamento del *Sistema di logica*, e viceversa tale sistema si determina come una vera realizzazione del contenuto apparentemente poco determinato dell’*Atto del pensare*. Nella *Logica dell’astratto* si trova, quindi, un interessante ed ampia trattazione a proposito del principio di ragion sufficiente che, oltre a seguire e delucidare in maniera decisamente chiara lo stesso paragrafo diciassettesimo dell’*Atto del pensare*, demarca lo spiccato interesse, da parte di Gentile, per il “motivo” della dottrina leibniziana. La peculiarità di tale motivo avrà una tale risonanza da andar ben oltre le soglie della logica dell’astratto, sarà ripreso, infatti, anche nel secondo volume del *Sistema di Logica, La logica del concreto*, dove Gentile si sforzerà di mettere in luce un nuovo senso del motivo di Leibniz, quello che verrà illuminato cioè dallo sguardo concreto del pensiero pensante.

1.9 Un breve excursus sul periodo palermitano di Gentile

Nell’arco degli anni dal 1911 al 1914 Gentile viene confermato direttore della Biblioteca Filosofica di Palermo, dove inizia la gestazione dell’attualismo, inaugurata, appunto, dalle comunicazioni invernali del 1911 – le lezioni hanno luogo, secondo la maggior parte delle fonti, tra gennaio e marzo del 1911⁷⁸.

⁷⁸ A scanso di equivoci sulla precisa datazione dell’ *Atto del pensare come atto puro* giova qui riportare un passo di De Domenico: “Gentile iniziò a presentare le “comunicazioni” alla Biblioteca filosofica di Palermo, dalle quali sarebbe poi scaturito il testo archetipo dell’idealismo dell’atto. Domenica 15 gennaio 1911, avendolo deciso repentinamente la Domenica precedente, durante la discussione che ebbe luogo sulla sua conferenza dedicata ad Angelo Brofferio, per la quale si servì delle bozze di stampa di un articolo che, di lì a poco, sarebbe uscito sulla *Critica* (“La filosofia in Italia dopo il 1850, III. I positivisti, 12. La fine del positivismo (Angelo Brofferio e lo spiritismo)”, *La Critica*, IX (1911), fasc. I (20 gennaio), pp. 22-46). In quell’occasione il pubblico dei soci gli chiese o, comunque siano andate le cose, gli

L'ambiente della Biblioteca ha sicuramente forte influenza sulle tematiche trattate durante le lezioni, e non si può far a meno di notare che la maggior parte delle lezioni che precedono il periodo gentiliano hanno carattere squisitamente matematico (è forte la presenza, nel primo semestre del 1911, del matematico Gaetano Scorza che da luogo a lezioni sul "*L'infinito e la matematica*", "*logica e matematica*"). Ma ancor più interessante, sul fronte leibniziano, v'è sicuramente il discorso di Amato Pojero che svela in parte tratti del suo monadologismo, "senza esser seguace del sommo dei monadologisti"⁷⁹, in un serrato carteggio con Brentano - Amato Pojero che contro Leibniz sostiene l'ingannevolezza del mondo dei corpi, e, sulla scia di Renouvier autore di una *Nouvelle Monadologie* (1899), si spinge invece verso la considerazione della legge del continuum spazio-temporale come logicamente contraddittoria – anche qui si può notare come lo studio del *continuum* fosse già al centro delle speculazioni del tempo e non solo in campo matematico e fisico, ma anche e soprattutto in ambito filosofico. In quegli anni perciò l'impegno su Leibniz non viene sicuramente a mancare, anzi, la Biblioteca filosofica di Palermo diviene luogo di scambio e di discussione di varie opinioni ed è presumibile che molti spunti critici di Gentile sull'opera del filosofo di Lipsia siano maturati proprio in quest'ambito extra-accademico.

È poi sicuramente necessario e non meno importante prendere in considerazione un testo che, edito nel 1923 dalla casa editrice il Principato, collana diretta dallo stesso Gentile, prende in considerazione e snocciola l'intero sistema leibniziano nei suoi punti salienti: il testo è appunto *Il sistema di Leibniz* redatto da Giuseppe Carlotti, quello stesso "scolaro ed amico professore"⁸⁰ che appuntò con cura l'intera

fece avvertire in maniera impellente l'esigenza di rendere espliciti, attraverso una esposizione positiva ed organica, i presupposti teoretici di cui s'era servito per la demolizione critica del positivismo, del quale Brofferio aveva, secondo Gentile, messo in scena il suicidio. È questo che lascia intendere un cenno di Giuseppe Carlotti: "Il Prof. Gentile, a chiarimento dei principi ch'egli aveva applicato nella sua conferenza su Angelo Brofferio " Dal positivismo allo spiritismo" tenne un corso con discussioni, al quale con vivace interessamento partecipò numeroso il pubblico". (*Lezioni di filosofia morale del 1906-07. La libertà dello spirito. Saggio d'una introduzione alla metafisica – Introduzione e edizione a cura di N. De Domenico (seconda parte)*), in "Giornale di Metafisica", n.s. XXVII, 2005, p. 238).

⁷⁹ *Ivi*, p. 674n.

⁸⁰ *AdP*, p. 48.

comunicazione fatta alla biblioteca filosofica di Palermo nell'inverno del 1911 tant'è vero che, in base a ciò che ci dice lo stesso Carlotti nel suo testo, pare che sia stato proprio Gentile a consigliare personalmente di compiere uno studio approfondito a partire dai *Nuovi saggi sull'intelletto umano* di Leibniz.

Il volume fu edito proprio nel 1923 nello stesso anno in cui venne alla luce il secondo volume del *Sistema di logica come teoria del conoscere*, con l'ammissione dello stesso Carlotti di aver maturato l'intera argomentazione in un periodo di tempo durato all'incirca “nove anni di ricerche e di studi”⁸¹.

Carlotti, definito da alcuni come il “cronista”⁸² della biblioteca filosofica, frequenta assiduamente il circolo palermitano ed elabora il suo scritto su Leibniz con il sostegno dei soci che “hanno avuto la bontà di seguirne lo sviluppo [...] e di collaborarvi attivamente con le questioni, le osservazioni e le critiche [...]”⁸³; sostegno che con molta probabilità riceve anche dallo stesso Giuseppe Amato Pojero, che come si è visto, si mantiene in aperto confronto con le dottrine leibniziane. Se, dunque, per un verso, l'influsso del neoidealismo ha sicuramente attecchito sulla mente speculativa di Carlotti, cosa confermata non solo dal suo contributo nella stesura dell'*Atto del pensare come atto puro*, ma anche dalla sua volontà di far coincidere momento religioso e momento filosofico dello spirito in un processo “infinito di soggettivazione dell'oggetto”⁸⁴, per un altro versante egli sente la viva necessità di esprimere il “carattere religioso” di ogni filosofia sottraendo, per così dire, diritto d'esistenza alle filosofie “a-religiose” che nulla, secondo lui, rappresenterebbero nella vera storia del pensiero. È evidente che egli, considerando l'assenza dell'elemento religioso nella filosofia come assenza stessa di filosofia, sforzandosi di dare alla luce un saggio su Leibniz che, benché estremamente chiaro ed espositivamente completo, intendesse approfondire, in polemica con le correnti interpretative che rigettavano la “natura

⁸¹ CARLOTTI G., *Il sistema di leibniz*, Principato, Messina 1923, p. III.

⁸² DE DOMENICO N., *Per una storia dei periodici della biblioteca filosofica di Palermo*, in *La biblioteca filosofica di Palermo*, a cura di Giambalvo E., Edizioni della fondazione nazionale “Vito Fazio-Allmayer”, Palermo 2002, p. 622.

⁸³ CARLOTTI G., op. cit., p. IV.

⁸⁴ *Ivi*, p. 8.

religiosa”⁸⁵ e imboccavano l’interpretazione logica del sistema del filosofo di Lipsia, il carattere religioso di tale filosofia – lo testimonia anche l’andamento espositivo che partendo appunto da un capitolo dedicato al “motivo religioso nella filosofia di Leibniz” si conclude con quello che egli ritiene essere il frutto più maturo dello spirito dell’autore ovvero l’ “avvento di quella *Città di Dio*, di cui tanto spesso e con tanto entusiasmo egli parla nelle sue opere”⁸⁶. Percorrendo un motivo tracciato a partire da alcuni scritti inediti “scoperti” da Jean Baruzi (autore fra l’altro di uno scritto intitolato *Leibniz et l’organisation religieuse de la terre* e di un saggio su *Leibniz*) ad Hannover, egli mette in rilievo con chiarezza come il motivo filosofico leibniziano sorga a partir da una spiccata vocazione religiosa rivolta a “contribuire alla gloria di Dio”⁸⁷ il quale è “ultima ragione delle cose” e “principio delle scienze”. Non di meno lo conferma l’andamento stesso del testo, in cui Carlotti snocciola nel dettaglio il corposo sistema leibniziano iniziando dal “motivo religioso”, passando attraverso l’esposizione della “critica al meccanismo” e, dopo aver colto la centralità delle speculazioni sul principio di ragion sufficiente, da inizio ad un’esposizione dettagliata della metafisica leibniziana discendendo dalla sostanza divina via via verso il problema della libertà e della *teodicea*, per concludere con una trattazione finale sulla “Città di Dio”. Decisivi però, per un comodo parallelismo con il pensiero gentiliano, sono alcuni passi esposti nel capitolo sul principio di ragion sufficiente dove Carlotti esprime alcuni concetti che si allineano con le tesi supportate dall’attualismo intorno alla funzione del principio leibniziano nel contesto del dualismo cartesiano.

⁸⁵ Il riferimento è all’interpretazione di Leibniz proposta da Höffding che – secondo Carlotti - con molta probabilità si rifaceva alle interpretazioni analitiche che ne erano state fatte al tempo da Bertrand Russell e da Luigi Couturat nei primi del 1900.

Come ricorda in stile sottilmente polemico De Ruggiero, nella sua *Storia della Filosofia*, Bertrand Russell determinò uno slittamento dall’interpretazione metafisica del pensiero leibniziano concentrandosi su risvolti analitici deducendoli dalla considerazione della logica “come principio generatore del sistema” (De Ruggiero, *Storia della Filosofia, La filosofia moderna*, vol. II, Laterza, Bari 1950, p. 21). Le considerazioni russelliane partivano dalla centralità del principio d’identità e ne sviluppavano le conseguenze che, in linea generale, finivano per essere contraddittorie rispetto alle tesi dato che i giudizi esistenziali leibniziani, e quindi il mondo fenomenico – e la sua salvezza - trovavano il loro fondamento nel principio di ragion sufficiente, piuttosto che nel suddetto principio di identità.

⁸⁶ *Ivi*, p. 11.

⁸⁷ *Ivi*, p. 20.

Nonostante la presente esposizione non abbia una datazione precisa essa è però sicuramente più tarda rispetto all'*Atto del pensare* di Gentile e quasi certamente successiva o, perlomeno, contemporanea, alla stesura del primo volume del sistema di logica, essa perciò risulta importante sia per determinare la relazione tra Carlotti e l'attualismo sia per anticipare, in questa sede di ricerca, alcuni punti importanti sulla lettura neoidealista del pensiero leibniziano soprattutto per quanto riguarda la relazione tra quest'ultimo e lo sviluppo della logica dell'astratto.

Dunque, secondo la ricostruzione fatta nel *Sistema di Leibniz*, Cartesio è colui che separa materia e spirito (*res extensa* e *res cogitans*) e quindi non riesce ad aver alcun concetto veritativo dello spirito perché ad esso resta contrapposta una materia (essere) la quale, posta al di fuori del pensiero, non può che essere concepita che come un astratto. Spinoza tenta di risaldare la dualità cartesiana avvalendosi dell'unità della sostanza riducendo *res extensa* e *res cogitans* a suoi attributi, ma anche concessa tale unità, essa continua ad apparire come un astratto, perché non supera, ma include semplicemente in sé, pensiero ed essere, trattando questa inclusione come un altro essere. Con Leibniz invece pare succede qualcosa di diverso, una sorta di tentativo di uscire dalla ciclica permanenza nella dualità:

Leibniz invece col suo principio ci trasporta dall'essere al pensiero e ci dà il mezzo di mediare il fatto, il mondo dell'essere, riducendolo appunto al pensiero; riducendolo ma non negandolo puramente e semplicemente, poiché il fatto rivive, ma spiritualizzato, nel rapporto sicché fuori di questo è solo un'astrazione. Il principio di ragion sufficiente afferma che l'essere, il *valore* dell'essere, è nel pensiero, e risolve quindi la natura in spirito.⁸⁸

Per questo motivo, la considerazione meccanicistica della natura e la considerazione del mondo fisico come “successione bruta”⁸⁹ di fatti vengono spazzate via dalla

⁸⁸ G.CARLOTTI, *Il sistema di Leibniz*, op. cit., p. 74.

⁸⁹ *Ibid.*

concezione spiritualistica del reale dove ogni istante è “istante della razionalità” ed il meccanismo diviene un momento dello sviluppo dello spirito.

Altro passo interessante che si allaccia molto direttamente alle righe del *Sistema di logica* di Gentile è la parte conclusiva del *Sistema di Leibniz* in cui Carlotti, tirando le fila del suo discorso, afferma che il *primum logicum* leibniziano sarebbe proprio il principio di ragion sufficiente, principio a priori e assolutamente indimostrabile, per cui negarlo o dubitarne significherebbe sempre dar voce ad uno scetticismo assoluto (“negare la Scienza, negare lo spirito, negare la vita”⁹⁰). Così, applicando tale principio ai giudizi analitici, quei giudizi che riguardano il mondo delle essenze – cui appartengono le verità di ragione – si scopre che la relazione vigente tra il soggetto ed il predicato, è una relazione di identità, identità che asserisce esplicitamente che il predicato è contenuto nel soggetto. A partir da ciò noi formuliamo il principio d’identità regolatore del “mondo delle essenze, che è perciò il mondo della necessità, chiuso in sé stesso, e da cui lo spirito non può uscire, se non spezzandolo violentemente [...] quasi con un salto dall’astratto al concreto, dal puro cogitabile al reale”⁹¹.

Attraverso uno specifico riferimento ai termini “concreto ed astratto” i quali secondo Gentile rinvierebbero rispettivamente – ed idealisticamente – ad una logica dialettica dello spirito e ad una *statica* logica intellettualistica, anche Carlotti riprende il motivo della circolarità chiusa della logica dell’astratto, dalla quale, come vedremo nei capitoli successivi, non è concesso in alcun modo uscire, neppure, al fine di legittimare il passaggio dall’essenza all’esistenza, “spezzando” tale circolarità.

⁹⁰ *Ivi*, p. 269.

⁹¹ *Ibid.*

II

LEIBNIZ NEL *SISTEMA DI LOGICA* GENTILIANO

Nell' *Atto del pensare come atto puro*, si è mostrata la necessità per il soggetto di *dedurre* la sua oggettività in qualità di momento a lui intrinseco, in qualità di interna articolazione. Dal momento che l'atto del pensare si fa carico del suo statuto di concretezza, l'oggetto assume quell'*ambigua* caratteristica di *condizione* astratta della posizione concreta. L'oggetto non può tuttavia avere una sua reale consistenza prescindendo dall'atto pensante e, perciò, la sua relazione al concreto non può essere pensata come precedenza *logica* (né tanto meno, ed è stato prima escluso a priori, come precedenza *cronologica*), pertanto, e qui è necessario entrare nel merito della reale dialettica del concreto, l'astratto deve esser *trasferito* all'interno del momento concreto. Ma qui si tratta allora di ritorcere, una volta per tutte, lo sguardo della posizione concreta sulla sua articolazione processuale, quella stessa articolazione che si struttura nel nesso necessario che lega i due momenti: si tratta di accedere alla vera unità (concreta) "del logo astratto e del logo concreto"¹.

Nel *Sistema di logica*, l'opera in due volumi di cui una prima parte uscì nel 1917 mentre la seconda nel 1923, tira la fila logiche dell'intero sistema attualista, formalizzando definitivamente quella che è la dialettica del pensiero pensante. È chiaro che qui la difficoltà sta nell'idea di *deduzione* di un tale pensiero, poiché come s'è visto nel capitolo precedente, è, in linea generale, impossibile che qualche cosa come un "momento" o una "molteplicità" di momenti siano posti a fondamento dell'atto del pensare: di qui sorge la grande difficoltà rappresentata, a nostro parere,

¹ *SdL*, vol. II, p.38.

dal primo volume del *Sistema*, la *Logica dell'astratto*. La logica dell'astratto precede in un certo senso *cronologico* la stesura del volume della *Logica del concreto*, non per questo essa deve esser ritenuta il *fondamento* dell'altra, anzi, essa, per essere intesa coerentemente col progetto gentiliano, presuppone già che su di essa vi si affacci lo sguardo concreto e che esso in un certo senso la *vivifichi* in partenza. La *critica immanente* a cui l'intero corso della logica tradizionale viene sottoposto dovrebbe dunque avere per un verso l'effetto di mostrare l'inaccessibilità dell'atto del pensare da parte della logica astratta, per un altro verso (distinto dal primo ma necessariamente unito) essa deve essere *inverata*, gli deve cioè essere conferito il carattere stesso dell'unità cui compete alla logica concreta. Mostrare l'unità concreta, contrapposta all'aristotelica molteplicità in cui "s'illudeva che potesse spaziare il pensiero logico"², a cui si deve sottoporre la logica tradizionale, è quindi il compito della seconda parte (*La logica dell'astratto*³) del primo volume della *Logica gentiliana*. Nonostante ciò l'intento di Gentile è anche quello di mostrare che una logica oggettiva, fondata sui principi di identità e non contraddizione, è assolutamente impossibile e contraddittoria: essa è innanzitutto *errore*.

2.1 Passaggio al Sistema di logica: l'errore e la sua qualificazione filosofica

L'uomo nel suo originario sguardo verso la natura che lo circonda, tenta di conferirle, con l'ausilio della rappresentazione mitico-religiosa o poetica, un carattere eminentemente antropomorfo adatto a farle corrispondere un certo "operare logico"⁴, un comportamento razionalizzato che gli consenta, nella misura in cui solo ciò che è razionalizzato è conseguentemente razionalizzabile, di subordinarla a sé.

² *SdL*, vol. II, p. 36.

³ , vol. I, p. 175.

⁴ GENTILE G., *La concezione umanistica del mondo*, in E.GARIN, *Opere filosofiche*, Garzanti, Milano 1991, p. 747.

Tuttavia questa umanizzazione della realtà naturale viene “smarrita non appena l’uomo comincia a filosofare”. E ciò è inevitabile. Quando l’uomo inizia la sua speculazione sul mondo, non fa altro che porre innanzi a sé l’oggetto della sua riflessione lasciandosi sfuggire “l’ovvia osservazione, che quell’oggetto sta innanzi al suo pensiero, in quanto, oltre ad esso, c’è appunto il suo pensiero al quale l’oggetto si rappresenta”⁵. Ciò comporta l’impossibilità dell’umano di figurare sé stesso, di pensarsi. Egli pensa il mondo quale contenuto della sua speculazione ma non pensa se stesso come il fulcro pensante di tale relazione. Gentile aggiunge: “egli si può dire, non c’è, e c’è il mondo che egli pensa; e si tratta d’intendere lo spettacolo senza spettatore, al pari di ogni spettacolo scenico che si contempla restando fuori dalla scena”. Il mondo, come orizzonte totale dell’esperienza *visiva* dell’uomo, proprio saturando tale orizzonte, obnubila allora l’originario presiedere della coscienza che se lo rappresenta.

E tuttavia sebbene l’approccio originario della filosofia sia stato quello della *cura* per ciò che sta innanzi al pensiero, gli antichi non sono riusciti, poiché hanno fissato il mondo al di là del pensiero, a dare una lettura adeguata della fenomenicità del divenire perdendo già da subito la corretta idea di svolgimento propria solo del pensiero.

Quello spettacolo che, spalancatosi dinnanzi all’uomo, è essenzialmente una manifestazione del passare e della mobilità dei fenomeni - la visione del quale (intesa come senso) è rappresentata da Aristotele come quel “ἀίτιον ὄτι μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμῶς αὐτῆ τῶν αἰσθήσεων καὶ πολλὰς δηλοῖ διαφορὰς”⁶ - sarà pertanto inteso dalla filosofia attualista come uno spettacolo “dipinto” e fermo, obliante la sua scaturigine soggettiva: il divenire dell’antichità è solo un divenire *figurato* come una *pictura in tabula*.

Dare dunque, in una prospettiva in cui è il mondo a dettare legge al pensiero, una spiegazione quanto più coerente dell’insieme di questi fenomeni transeunti (denominati mondo), è propriamente il momento della filosofia pre-socratica che si affanna costantemente nel ricercare una causa fisica iniziale della natura, l’*archè*, che descriva e unifichi la totalità del reale, il principio unitario della molteplicità dispiegatasi al cospetto dell’uomo. E tuttavia, avverte l’attualista, cercare una

⁵ *Ibidem*.

⁶ ARISTOTELE, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2001, I, 980a, 25 sgg.

comprensione del divenire in questi termini, è pienamente contraddittorio perché anelare a un principio che sia motore originario del mondo, principio che innanzitutto risolva il mobile nell'immobile, significa già far *sprofondare* la molteplicità nell'unità, appianando originariamente il divenire, rendendolo incomprensibile, nell'essere. Così, assunta primariamente l'antecedenza dell'oggetto al soggetto, il tentativo di presupporre e determinare un'αἰτία della molteplicità dei fenomeni, sarà il punto saldo a cui l'uomo si appellerà per sopperire all'altrimenti inspiegabile andirivieni del mondo, al divenire delle cose, convalidando l'*insanabile contraddizione* di fondo, instauratasi a partire dal pensiero dei presocratici, tra il divenire e il suo principio non diveniente.

Ciò induce Parmenide a compiere un passo fondamentale, ma anche irrimediabilmente fatale per la filosofia (questo rimane uno dei punti, a nostro avviso, più importanti, ma anche più ambigui, dell'interpretazione della *Logica dell'astratto* del Gentile): proclamare la presunta e veritativa dominazione dell'essere sul divenire e quindi, come si diceva sopra, risolvere definitivamente ogni residuo di movimento, anche quel movimento che è propriamente il pensiero, il νοεῖν, nell'immobilità dell'essere. Questa *glaciazione* del mondo, ma anche del pensiero, operata dall'eleate, oltre a spalancare le porte alla speculazione filosofica, si porrà, secondo Gentile, a fondamento dell'intera tradizione filosofica, ripresentandosi insistentemente come momento cardine di ogni soluzione teoretica, sia come scaturigine della filosofia, sia come luogo conclusivo del suo cammino. Gentile avverte che tale sarebbe il *presupposto* iniziale ed ultimo della logica dell'astratto, purtuttavia non essendo effettivamente esso il momento iniziale di tale logica, in quanto non essente ancora Logos.

Stando alla lettura gentiliana della storia della filosofia si può dedurre subito che essa, stante che il mondo è già da sempre stato strutturato come il *primum* rispetto al soggetto, ha sempre inteso il suo *mobile spettacolo* come una *cosa fra le cose*, come un fatto o come un processo analiticamente compiuto. Per dimostrare ciò Gentile si preoccupa di determinare come la logica degli antichi, assunta l'immediatezza dell'evidenza fenomenica come originario fondamento del proprio discorso - il μεταβολή, il *primo per noi*, il primo manifesto, il divenire in quanto tale, considerato come la realtà più evidente e quindi più difficilmente discutibile - focalizzandosi essenzialmente sul tentativo di allontanare da sé lo spettro dell'*insanabile contraddizione* tra divenire ed essere, ha guardato il mondo con occhio *analitico*

affannandosi nel tentativo di tenere fermo il contenuto del $\Theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\nu$ ⁷, della meraviglia, ossia il divenire determinato come *factum*, perciò come quel contenuto manifesto potenzialmente analizzabile e quindi, solo per questo, sottoponibile alla ragionevolezza del principio di non contraddizione. Il divenire perciò non è stato inteso, come invece vorrebbe l'attualismo secondo l'atto del pensare, quale processo creativo che quindi, in qualità di sintesi di soggetto e oggetto, dovrebbe allontanare da sé ogni presupposto.

La necessità impellente dell'attualismo è allora quella di rinvenire nella visione del mondo degli antichi un'impossibilità costitutiva di concepire e di dar ragione dell'incrementarsi della realtà – dell'incremento ontologico – per il fatto di presumere al divenire del mondo l'integrità dell'essere parmenideo; viceversa, tale incremento, può essere compreso, in base alla prospettiva attualista, solo se inteso come prodotto proprio dell'attività dello spirito. Gentile è persuaso che gli antichi, basandosi su questa premessa, pur cercando di circoscrivere in una definizione precisa ciò che è il divenire e pur intendendo descriverne il suo andamento, non ne hanno potuto, per questo, ottenere la sua vera ragione, e sono ricaduti in una semplice fissazione del suo significato lontano mille leghe, se non assolutamente estraneo, alla sua vera natura. È proprio tenendo tal premessa sott'occhio che si può capire perché le scaturigini della logica dell'astratto si siano avverate nel primissimo naturalismo pre-socratico dove l'intera realtà è stata considerata nella sua totalità, ma, tuttavia, scevra delle differenze, essa non poteva cogliere l'entità dello sguardo che su di essa si affacciava, dovendo pertanto ignorarlo.

2.2 *Dal rapporto tra essere e divenire al rapporto soggetto-oggetto.*

Il *Sistema di logica* mostra come gli antichi avendo considerato l'intera realtà come un *fait accompli*, abbiano colto, di tale realtà, essenzialmente la sua semplice chiusura

⁷ Aristotele, *Metafisica*, op. cit., A, 2, 982b 10-15.

in sé stessa perché al cospetto di un pensiero che, incapace di dar ragione di qualsiasi tipo di sviluppo, se non dissipandosi nell'immediatezza di una serie di determinazioni, ha potuto testimoniare solamente la sua totale inerzia. Anche per questo l'aristotelico νοῦς ποιητικός (l'attualità dell'intelletto) si mostra subordinato alla realtà stessa, o meglio, il soggetto, impietrito al cospetto della realtà, è costretto ad adeguarsi alla verità epistemica come presupposto ultimo e "predeterminazione assoluta ed eterna del conoscibile assoluto"⁸. La questione verte sul fatto che il processo verso la conoscenza vera e verso l'assoluto coincide per Aristotele con il processo lungo il quale si vanno a "ricalcare le orme del reale e dell'assoluto nella sua stessa intelligibilità", quel procedere che altro non è se non lo stesso incedere del soggetto verso la salda verità che, in altre parole, è come dire che vi siano delle determinazioni storiche (oggettive) già da sempre esistenti, che preannunciano la crescita e la formazione del soggetto conoscente. È per questo che la critica al metodo aristotelico che Gentile ha stabilito sin dalla riforma della dialettica hegeliana punta il dito sull'invariabilità dell'orizzonte ontologico, invariabilità che il primo principio eredita dalla pietrificata forma dell'essere parmenideo. Il νοῦς si affaccia su d'una realtà del tutto stabile che costringe ad affermare la verità del suo metodo conoscitivo, apodittico-dimostrativo, solo in forza della totale negazione del movimento e la βεβαιωτάτη ἀρχή riconsegna il conoscere "all'unità nuda d'ogni distinzione"⁹ importandone la sua totale cancellazione.

Pertanto, solcando la via dell'identità e della non contraddizione quali bastioni a difesa dell'"essere in quanto essere" parmenideo, la realtà verrebbe abbandonata per sempre al giogo del principio di identità non permettendo che il pensiero la susciti dal nulla e quindi che possa crearla e produrla liberamente.

Se lo sguardo della filosofia si è affacciato sul mondo senza riuscir a concepirne la possibilità di un incremento ontologico, ciò è accaduto quindi, come si è detto, perché la posizione preordinante del presupposto ha destinato il divenire all'ipostasi, pietrificandolo in un processo già da sempre compiuto, in un sentiero condotto a tappe già decise; pertanto, seguendo il *Sistema di logica* che intende dimostrare

⁸ GENTILE G., *La riforma della dialettica hegeliana e la rinascita dell'idealismo*, in E.GARIN, *Opere filosofiche*, Garzanti, Milano 1991, p.355.

⁹ GENTILE G., *Intorno all'idealismo attuale, ricordi e confessioni. Lettere a Benedetto Croce*, in GARIN E., *Opere filosofiche*, Garzanti, Milano 1991, p. 388.

“nell’analitica degli antichi, studiata alla luce della filosofia a cui si ispirava, il fondamento della dialettica dei moderni”¹⁰, si può intuire che neppure il soggetto trascendentale (kantiano – hegeliano) nello sforzo di farsi produttore dei suoi contenuti determinati sarà in grado di compiere alcun passo oltre l’immediatezza fondante la logica astratta. Solcando questo sentiero, si rende perciò inevitabile chiamare in causa l’intrascendibile anticipazione dell’essere rispetto al soggetto (Parmenide) dove la *onomastica* immediatezza dell’*A* irriflesso segna, oltre che l’inizio dell’astratto filosofare, l’impossibilità definitiva di concepire l’incremento ontologico in quanto, nello sguardo del soggetto, l’essere sarà *per sempre* posto come “inconscia” pre-disposizione di ogni contenuto.

Se dunque il pensiero, in quanto “τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι”, è l’essere, differenziando alcunchè, importerebbe, *ab extrinseco*, l’atto della suo stesso differenziarsi, e fermo restante che fuori dall’essere v’è solamente il nulla, ci si consegnerebbe all’irrimediabile conseguenza del contraddittorio ampliamento della sfera immutabile. Ciò costringe il pensiero a non opporsi all’essere, ma anzi a indentificarvisi immediatamente vietando la mutevole differenziazione. Sicché, in Parmenide, v’è solo la *parvenza*¹¹ del pensiero, non certo la sua realtà, la parvenza essendo tale in quanto appare l’assenza di quei due momenti della differenza e dell’opposizione che solo il pensiero ha il diritto di introdurre. Insomma il νοεῖν parmenideo, pur riconoscendo l’εἶναι, non può fare altro se non immedesimarvisi immediatamente, costituendo nel τὰὐτὸν quella fusione degli indistinti risultanti in quell’*A* incapace di uscire da sé e perciò del tutto incapace di muoversi, di mediarsi: c’è solo un noema isolato. E, dunque, qualora l’impertinenza del pensiero desideri procedere nel suo cammino, per dispiegare le determinazioni che a lui competono, è essenziale vincere quell’astratta identità dell’essere naturale parmenideo che non può consentire il suo altro (il suo negativo) e che sospinge ogni pro-spetto diverso nella dimora notturna del nulla.

¹⁰ *SdL*, vol. I, p. VI.

¹¹ *Ivi*, p. 154.

2.3 *L'idealismo naturale socratico: "vincere" l'astratta identità dell'essere naturale*

La via socratica indica la necessità che l'essere, da identico al pensare, divenga *un pensato*, ossia che divenga l'essere in quanto "coscienza della sua forma"¹². Ciò implica che nel campo della filosofia debba essere evocato il concetto come sintesi di ὄνομα και ρήματα, che l'immobile noema *si veda* quale è, che rifletta su di sé e si faccia mediazione costringendo l'immediatezza dell'essere a cedere il passo alla negazione di sé da parte della *concretezza* della predicazione che, in quanto tale, è predicazione dell'identità con sé della determinazione.

Secondo il *Sistema di Logica*, si mostra, con Socrate, sì la disfatta dell'immediatezza dell'essere caduta ormai nella sintesi, ma essa, benchè tematizzata sul piano del pensare, intendendo inconsciamente svolgersi *dal di fuori* dell'essere, non è in grado di capire che sta compiutamente negando ciò che in realtà va presupponendo, ovvero la statica immediatezza dell'essere nella quale l'intera identità concettuale finisce per riprecipitare.

Con il concetto si spalancano definitivamente le porte alla logica dell'astratto dando si respiro all'identità come unità di differenze, comprimendo purtuttavia ogni forma di progresso in un singolo punto, quello dell'astratta oggettività del pensiero nella quale non v'è spazio per alcun rinnovamento, essendo la posizione dell'essere il reale presupposto che perennemente le sta dinnanzi.

Socrate, demolendo "la dura crosta primitiva della immediatezza naturale"¹³, consacra l'emersione del pensiero dall'essere e, pur definendo la loro distinzione e quindi riunificando nell'identità concettuale la loro interna differenza, dona all'immediato l'attributo originario della pensabilità. Si afferma così che l'essere, espellendo da sé la negatività delle determinazioni della marmorea ontologia parmenidea, liberando

¹² *Ivi*, p.158.

¹³ *Ivi*, p.175.

perciò l'attività cogitante dal giogo dell'immediatezza naturale, debba acquisire la positività del suo contenuto determinato come risultante della fatidica domanda socratica *τί ἐστίν*. È effettivamente questa l'inaugurale forma della logica dell'astratto che nella logica gentiliana può acquisire le sembianze della nota formula $A=A$ (e benchè anche l' A isolato fosse un'identità tanto quanto lo era quella concettuale $A=A$, la differenza tra le due stava nel fatto che la prima delle due è un'identità "desiderata, ma non ottenuta"¹⁴).

Platone stesso riconosceva nel Sofista l'impossibilità di concepire il Logos come idea separata e isolata (A) dicendo "Τελεωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων· διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὃ λόγος γέγονεν ἡμῖν"¹⁵ dove il logos propriamente è la relazione/rapporto instaurantesi in $A=A$ e dove propriamente la dissoluzione della relazione è morte del discorso (immediatezza naturale). La "τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν", l'intreccio reciproco delle idee platoniche, richiede innanzitutto che una realtà non possa essere in alcun modo astratta da tutte le altre, nel qual caso contrario si andrebbe incontro ad una impossibilità di definizione, dato che anche i termini definitivi resterebbero coinvolti nell'isolamento semantico: come risultato si cadrebbe nella posizione eleatica implicante lo sprofondare nel nulla della molteplicità, che renderebbe ἄμουσος (addirittura fuori dalle grazie delle Muse) il discorso del filosofo. La richiesta minima per la sussistenza di una tale relazionalità di forme è quindi, anche per Platone, la sintesi tra soggetto e verbo, pertanto, nella sua forma più embrionale, l'identità ($A=A$) dell'essere con se stesso, la più semplice delle sintesi pensabile di modo che il logos si salvi dalla soppressione (ἀφάνισις) di sé e dal destinarsi a patire le pene di una *disarmonia musicale*. Solo nel logos che si è oramai aggiogato all'identità con sé può essere consentito l'affiorare dell'opposizione tra verità e falsità spalancando definitivamente le porte al sentiero della logica dell'astratto.

Se astrarre A equivale formalmente ad eiettarlo al di fuori dei limiti del pensabile, e non potendo pertanto la distinzione provenire dal di fuori della relazione stessa, ma dalla relazione, si rende necessario mettere al centro delle considerazioni l'originarietà della relazione tra nome e verbo - σύνθεσις ὀνομάτων καὶ ῥημάτων - decretando che l'*esterno* alla sintesi, un A ritenuto esterno al logos, resta, in verità, un

¹⁴ *Sdl*, vol. I, p. 176.

¹⁵ PLATONE, *Sofista*, 259 e 5.

“assurdo” (il nome, l'*onoma*, si distingue dall'immediatezza naturale in ragione della sua identità con sé già realizzata nella σύνθεσις). La sintesi mette pertanto in luce l'emergere della relazione tra noema e dianoema, tra contenuto indistinto della “sensazione o intuizione”¹⁶ e contenuto presentatosi alla coscienza e quindi ragguagliato a se stesso nel concetto che la carpisce.

2.4 L'identità è nel pensiero

Se l'intuizione e la sensazione non possono *dire* nulla, in quanto il λέγειν è oramai stato originariamente strutturato come sintesi di nome e verbo, la possibilità di *adfirmare* l'essere può essere attribuita solo alla sintesi ($A=A$) all'interno della quale, sacrificata l'immediatezza naturale (A), si rende manifestata esclusivamente la dualità e la circolarità identitaria dei termini che la compongono. Ma appunto, come dicevamo sopra, è proprio il contenuto determinato del pensare che va affermandosi. Se l'essere identico a se stesso è ciò che sta innanzi al pensiero come suo oggetto, il pensiero non si configurerà come realtà che va idealizzandosi, quanto piuttosto come “idea della realtà”, cosicché non sarà sul processo di produzione del reale che il pensiero si potrà focalizzare bensì sulla sua stessa immobilità o, con termini pressoché equivalenti, sull'*affermazione* del pensiero. Per questo, con Aristotele, si può ben si dire che “il primo discorso enunciativo unitario è l'affermazione” (la κατάφασις), ma non si può tuttavia rinunciare al fatto che per *fermare* il pensiero esso si debba tradurre nelle sue possibilità logiche di affermazione e di negazione - e che nel caso aristotelico la φάσις enunciativa si renda soggetta ad una κατάφασις affermativa o ad un'ἀπόφασις negativa.

Discorso vero o pseudo discorso sono tali solo in virtù della relazionalità sintetica a cui il separato noema deve giungere una volta per tutte a far parte, inaugurando la circolarità della logica dell'astratto dentro le fauci del pensiero pensato, oggettivizzato, il quale, posta l'originarietà della funzione sintetica dell'identità,

¹⁶ *SdL*, vol. I, p. 178.

preclude definitivamente ogni via d'accesso (ma non tutte le vie secondo Gentile per il quale una deduzione del concreto è non solo possibile ma necessaria) all'emersione del presupposto che sottende all'intero edificio assiomatico prodotto dalla logica dell'astratto.

Anche l'identità deve perciò manifestarsi come originariamente insita nella σύνθεσις, dando prova, dall'interno di essa, dell'impossibilità della sua negazione.

Se l'originario è la sintesi e nulla può trascenderla, è chiaro che la legalità dell'espulsione della contraddittorietà deve radicarsi nella sintesi come suo διορισμός essenziale cioè si deve supporre che la contraddizione sia già da sempre interna alla sintesi, ma come tolta. E se l'ὄνομα può esser tale solo in forza della sua venuta al pensiero garantita dal verbo, esso deve apparire non solo come affermazione di questo essere pensato che risplende nella luce della sintesi, ma già deve configurarsi come negazione dell'essere naturale alla quale aspira la sua astrazione; dice a questo proposito Gentile: "affermato come pensiero (pensato ndr), negato come essere (immediato ndr), *Omnis affirmatio est negatio.*" La forza del ῥημάτω è insita nella sua affermatività in quanto negante l'astrattezza dell'immediato, e essendo l'immediato negazione dell'identità del pensato viene da sé che la sintesi debba contenere la potenza di negare tale negazione. Se l'identità con sé della cosa il ταῦτόν si rende manifesto a partire dall'apofantività o, meglio, a partire dal piano dianoetico, l'immediatezza naturale si struttura oltre che come semplice negazione dell'identità con sé della cosa, anche come negazione della dianoeticità stessa.

L'*ex-istemi*, dell'esistente, diviene perciò "il portarsi al di fuori" dell'immediatezza, tramite, appunto, un *giudizio* che si struttura come giudizio esistenziale, e solo nel suo essere questa riconduzione al giudizio può divenire un essente identico a se stesso. Il ταῦτόν a cui Gentile va riferendosi non sta a quella semplice formulazione del principio di non contraddizione aristotelico dove alla superficie del suo intendimento v'è l'impossibilità del convenire e del non convenire di qualcosa allo stesso, ma sta parlando proprio dell'esser sé dello stesso. Pertanto ciò a cui la negazione, per esser negazione vera, deve mirare è proprio l'identità con sé del ταῦτόν. Di fatto la βεβαιωτότης ἀρχή, presa in considerazione dal *Sistema di logica*, è il *principium firmissimum* in quanto *dicente* l'identità.

Tuttavia è da tenere in costante considerazione come dietro all'identità così come la logica dell'astratto ce la rappresenta, tiene dietro una non identità della cosa con se stessa, in quanto, nel suo processo di costituzione, nel divenire identità da parte di tale

identità, s'innesta inevitabilmente il momento della sua negazione, ossia l'identità non riesce veramente ad essere ciò che intende essere. Nel circolo dell'astratto l'identità è, infatti, considerata come quel $A=A$ che si spinge fino a dire $A = non-A$, ma senza la vera possibilità di mettere in moto tale relazione, ossia, pur notando che all'identità si frappone l'impossibilità di A di esser se stesso, il processo a cui tale *nuova* identità tenderebbe non riesce a essere propriamente ciò che intende essere poiché resta privo di vera mediazione, e sprofonda nella stessa perfetta compiutezza propria dell'eleatica sfera dell'essere. Il che, per un versante, è indicare che l'occidente non è riuscito ad intendere "veritativamente" l'identità arretrando di fronte ad una vera e propria *non identità dell'identità*.

Gentile marca la potenzialità e la forza di questo *stare* della negazione negante la negazione dell'identità con l'attributo di negatività "*attiva*" quella che sola ha la possibilità dell'esercizio del *toglimento reale* del contraddittorio, mentre è chiaro che la semplice negazione negante l'identità, ciò che rispecchiava quindi il puro essere eleatico, non ha alcun diritto di valere come negazione; proprio perché affetta da un'astratta superbia di porsi al di là del contenuto concettuale, essa rimane un'irreale e *passiva* negazione, incapace, appunto, di negare alcunché.

La forza e il valore del negare risiede perciò tutta nel principio di non contraddizione. In questo senso il convenire per sé al soggetto da parte del predicato è condizione essenziale per dedurre dall'identità sintetica originaria l'indimostrabilità del primo principio se non, come s'indica sopra, tramite la venuta della negatività negante l'identico, e quindi confutativamente. È da aggiungere che la confutazione non abbisogna in alcun modo di dover piombare da un qualche luogo che stia al di là dei confini dell'oggettiva verità proprio in quanto è la stessa interna logica ad esibirlo. Perciò non è il *dia-logo* il luogo originario in cui la verità si deve mostrare in tutto il suo valore, ma si indica piuttosto che, collocata ogni forma di negatività del vero all'interno della stessa sinteticità e indicando che la contraddittorietà non possa in alcun modo emergere quale risultato dell'opposizione tra soggettività e oggettività (opposizione concretamente assente tra gli antichi poiché "il pensiero prescindeva affatto da sé"), l'orizzonte del vero può darsi solamente nel monologo della verità con sé stessa.

La verità non può affiorare dalla relazione contenutistica emergente da una molteplicità di coscienze, essa si deve configurare piuttosto come verità in sé, e pertanto come una verità *non* stante al rapporto privilegiato con una coscienza, isolata

da essa: essa è quindi *norma sui et falsi*¹⁷, misura di sé e dell'altro da sé. Sicché il diritto di “far cadere nel nulla le affermazioni dei suoi contraddittori” che è lo stesso “diritto della verità”¹⁸, non consiste affatto nell'incompatibilità della verità con la sua negazione, ma nella “verità di questa incompatibilità”, ciò a significare che positività e negatività sono una volta per tutte tenute ferme all'interno della verità identica a se stessa. L'incompatibilità non potendo consistere se non nel radunarsi dei termini cui inerisce, necessita la supposta separazione di quest'ultimi anzi ne suppone proprio l'isolamento e ciò, preso atto della *concretezza* a cui allude la sintesi, non è concesso appunto in forza dell'impossibilità di *presupporre* alcunché ad essa: tanto più che non può essere presupposta alla verità la sua negazione, ma essa va *unita* con la verità, nella verità dell'opposizione.

Nella logica dell'astratto, come logica sorta dal concetto, *non v'è* posto per un presupposto perché la verità ha l'esatto scopo di toglierlo. Stando allora allo sguardo attuale, che dovrebbe esser tenuto fermo quale *grundlich Begriff* dell'intera opera, è chiaro che si debba necessariamente trarre come conclusione la presenza dell'essere eleatico quale peculiare sfondo atto all'emersione del Logos. Ciononostante non si deve leggere *la* logica dell'astratto, se si vuole intenderla nella radicalità dei suoi risvolti teoretici, come un logica capace di ammettere una qualche forma di presupposizione antecedente a sé. La verità, nella logica dell'astratto, è quella verità come affermazione di sé che, in quanto auto-affermazione e perciò in qualità di struttura semantica complessa (complesso semantico) estrinseca all'atto di auto-affermazione soggettiva, determina l'incontraddittorio fondamento della stessa oggettività in quanto tale, oggettività non consaputa quale contrapposta all'attività del soggetto, ma proprio come oggettività conclusa in se stessa come “un giudizio, un sistema, una scienza, un contenuto qualsiasi del nostro pensiero”. Sicché essa in quanto *sguardo della coscienza non ancora cosciente di sé* non è in grado, in verità, di scovare alcun presupposto – dove un conto è stare ai termini della logica dell'astratto, un conto è stare ai termini “del discorso che non ammette presupposti” quale risultato concreto dell'attualismo.

¹⁷ *SdL*, vol. I, p. 181.

¹⁸ *Ivi*, p. 182.

2.5 *Oggettività assoluta del vero*

La contraddittorietà alla quale fa specifico riferimento il logo astratto, non abbisogna in alcun modo di sopravvenire, grazie ad un qualche ἀμφισβητῶν, dall'opposizione tra soggetto e oggetto; la dimostrazione per confutazione è quindi superflua ai fini della verità. L'ἀμφισβητῶν non deve essere il responsabile, "l'aitios" della negazione e quindi del proprio togliimento, come se esso fosse essenzialmente eterogeneo alla verità "non avendo in essa la sua misura"; inoltre se il negativo non fosse esso stesso verità, non vi sarebbe alcuna negazione degna di essere tale. La verità è *già*, non necessita di nulla al di fuori di se stessa per esser ciò che è; pertanto, la negazione di sé e il conseguente momento della contraddizione sono a lei interni, di modo che essa possa eternamente riposare nella sua sovrana solitudine. In ciò sta la *libertà* della sua absolutezza, nel non dover patire l'*alienus* neppure quell'*altro* che è il soggetto che, non *accadendo* ancora nella relazione con l'oggettività conchiusa, "prescinde affatto da sé". A ciò sottende che l'intento di Gentile è proprio quello di pensare la verità come veramente è stata intesa dalla logica dell'astratto ossia nella sua più radicale stasi epistemica, nella sua necessità, ma anche nella sua massima serietà, ove essa sola si può rendere scienza assoluta - sciolta veramente da ogni legame e in questo senso sola con sé stessa, libera da ogni limitazione - ed immutabile, senza presupposti.

2.6 *Il terzo escluso come unità dei due principi*

L'opposizione: "ogni pensiero che si pensi e si possa pensare è affermazione ed è negazione, negando per affermare e affermando nell'atto di negare. Affermando se stesso, negando il suo opposto." Nonostante ciò Gentile mette in rilievo la presenza, non solo dell'opposizione in quanto opposizione dell'opposto, ma anche, e qui riposa il nucleo centrale della logica dell'astratto, l'opposizione dell'identico. Il rilievo

allude qui allo stesso differire dell'identico, all'impossibilità quindi dell'identità $A=A$, prospetto ultimo della logica dell'astratto, di esser veramente tale poiché, "ciascun A , nella stessa identità, è opposto all'altro; senza di che esso non sarebbe identico all'altro; cioè non sarebbe identico con se stesso"¹⁹.

Sarà quindi l'ombra dell'opposizione interna all'identità a suscitare l'insorgere del principio di non contraddizione a difesa dell'identità stessa.

L'altra opposizione è quella che v'è tra l'essere come nome astratto della sintesi A e l'essere naturale che resta in vero fuori dalla sintesi stessa. I due si autoescludono. Quello che ogni affermazione di pensiero, in quanto identità concettuale, va negando, non è il semplice altro da sé in quanto totalità del non affermato, ma piuttosto ciò che a lui è "assolutamente opposto" ovvero l'immediato essere naturale "il contumace al pensiero" che deve restare escluso ed emarginato dall'essere concettualizzato. Se infatti esso fosse, allora il suo opposto non sarebbe, pertanto il suo non essere garantisce l'essere al suo opposto. Il *tertium* tra i due perciò non può darsi. La non contraddizione deve essere immanente all'identità perché l'identità da sola non riuscirebbe a testimoniare la presenza del negativo: ciò implica, sì, la distinzione dei due principi, ma non è ancora implicata la loro unità. Per questa ragione l'unità di affermazione e negazione testimoniata dal principio del terzo escluso sancisce l'unità essenziale dei due principi (identità e non contraddizione).

Si dice, infatti, a pagina 186:

"Ma per intender bene il valore del principio del terzo escluso, occorre mantenere fermamente il concetto indicato di opposizione, che, contrastando all'identità, è immanente al concetto di essa, e che fa sorgere quindi dal principio d'identità quello di non contraddizione."²⁰

Il principio del terzo escluso affermando che tra "l'essere e il non essere di un concetto non c'è termine medio"²¹ determinerà che se un concetto si dimostra falso

¹⁹ *SdL*, vol. I, p. 185.

²⁰ *Ivi*, p. 186.

²¹ *Ibid.*

sarà necessariamente vero il suo negativo il che ha come conseguenza che non vi possono mai essere due “opposte verità” bensì solo ed esclusivamente un solo concetto vero il cui opposto è fallace. Di fatti “la falsità non ha luogo”²² all’interno della logica dell’astratto essa può essere tale solo come quell’*A* immediato che è esterno all’identità $A=A$ e che è un semplice ονομα .

“Il *non-A* è dentro ad *A*; e l’*A* come identico a *non-A* è dentro ad *A* come identico ad *A*: come identico è nella falsità, che alla sua negatività viene attribuita dalla verità rispettiva di *A* o di $A=A$. Non c’è falso senza verità: un falso, dato il quale debba tuttavia nascere il vero. Falso è solo ciò che si oppone al vero, che deve esser già, e già determinato, se c’è un determinato falso. E però, ripeto, chi dice (falsamente) *non-A* come concetto di *A*, dice pure e prima *A* come concetto”²³

La logica dell’astratto si realizza in una chiusa circolarità proprio perché presuppone che l’identità degli opposti ($A=nonA$) sia interna all’identità.

Quindi, l’impossibilità di pensare il falso, senza per questo riferirsi al vero, implica il ritornare dalla falsità alla verità e, dato che entrambi sono *già* determinati, il presupposto rappresentato dal vero implica il movimento del ritornare verso di sé passando alla valutazione del suo opposto, passaggio che è però ritorno al vero: la verità, come abbiamo detto prima, è *norma sui et falsi*²⁴; è il presupposto che richiama a sé il pensiero passato per il falso proprio perché la falsità è solo immanente ad essa ed il pensiero non può stare mai nel falso senza asserire anche il vero.

²² *Ibid.*

²³ *SdL*, vol. I, p. 187.

²⁴ È interessante qui notare come la formula “*norma sui et falsi*” è adottata da Gentile già nel *Atto del pensare* nel 1911 in riferimento non però alla logica dell’astratto bensì proprio alla filosofia dell’atto puro che in quegli anni si appresta ad esporre al circolo della biblioteca filosofica di Palermo.

2.7 Il principio di ragion sufficiente e il “motivo” leibniziano

Dopo aver affrontato il problema della circolarità del sistema della logica dell’astratto Gentile inserisce tra le pagine del *Sistema di logica* la questione relativa al principio di ragion sufficiente. Detto principio sarebbe, secondo Leibniz, il vero e proprio principio di tutti i suoi ragionamenti²⁵, secondo cui “nulla accada senza qualche causa o ragione sufficiente”²⁶; il *principio* ha una fondamentale valenza “metafisica” per questo Leibniz lo affianca ai principi d’identità e di non contraddizione, quella stessa valenza che già Platone, nel *Timeo* (28 A), ha ravvisato, ossia che di ogni cosa ed avvenimento v’è sempre una causa.

Per provvedere ad una maggior chiarezza citeremo alcune chiare definizioni del principio di ragion sufficiente:

1) – È il principio “in virtù del quale consideriamo che qualsiasi fatto non potrebbe essere vero o esistente, e qualsiasi enunciato non potrebbe essere veridico, se non ci fosse una ragion sufficiente del perché o l’enunciato è così e non altrimenti – per quanto le ragioni sufficienti ci risultino per lo più ignote.”²⁷

2) Viene definito anche come principio di ragion determinante “secondo il quale non accade mai niente senza che ci sia una causa o almeno una ragione determinante, ossia qualcosa che possa servire a render ragione *a priori* del perché di una data cosa è esistente piuttosto che non esistente e del perché è così e non in tutt’altro modo. Questo grande principio si applica a tutti gli eventi e non se ne darà mai un esempio contrario: e sebbene il più delle volte queste ragioni determinanti non ci siano note a

²⁵ LEIBNIZ, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell’uomo e l’origine del male*, Bompiani, Milano, 2005, p. 939.

²⁶ Ibidem.

²⁷ *Monadologia*, p. 73.

sufficienza, intravediamo pur sempre che ce ne sono. Senza questo principio non potremmo mai dimostrare l'esistenza di Dio [...].”²⁸

3) “*Nihil est sine causa, quia nihil est sine omnibus ad existendum requisitis. Effectus integer aequipollet causae plenae, quia aequatio quaedam debet esse inter causam et effectum, transiens ex uno in aliud. Ea vero consistit in hac aequipollentia, nec alia mensura reperiri posset.*”²⁹

4) Non solo esso si fa garante della dimostrazione dell'esistenza da Dio, ma esso, determinando la *ragione* del passaggio da ciò che è solo possibile a ciò che è reale, diviene metafora della stessa divina volontà che *attua*, conferendone l'esistenza, ciò che è solo un'essenza, un'*idea*.

5) Ma nella *Monadologia* v'è un passaggio più di tutti importante, a cui si rifà Gentile stesso nella *Logica dell'astratto*: “I nostri ragionamenti sono fondati su due *grandi principii*, quello di *contraddizione*, in virtù del quale giudichiamo *vero* ciò che è opposto o contraddittorio al falso; e quello della *ragion sufficiente* in virtù del 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”³⁰

Ciò che più interessa a Gentile è rinvenire nel principio di ragion sufficiente la causazione dell'esistenza di un qualche cosa o di un avvenimento ricalcando così le orme del preludio al discorso di *Timeo* nell'omonimo dialogo platonico per il quale è $\pi\acute{\alpha}\nu \delta\grave{\epsilon} \alpha\tilde{\iota} \tau\acute{o} \gamma\iota\gamma\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu \acute{\upsilon}\pi' \alpha\iota\tau\acute{\iota}\omicron\upsilon \tau\iota\nu\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\xi \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\epsilon\varsigma \gamma\acute{\iota}\gamma\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota \cdot \pi\alpha\nu\tilde{\iota} \gamma\grave{\alpha}\rho \acute{\alpha}\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\tau\omicron\nu \chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma \alpha\iota\tau\acute{\iota}\omicron\upsilon \gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\nu \sigma\chi\epsilon\acute{\iota}\nu$ ³¹. Una tale considerazione del principio di

²⁸ *Teodicea*, p. 267.

²⁹ “*Non c'è nulla senza una causa, cosicché non ci sia nulla senza tutti i requisiti per esistere. L'intero effetto è equipollente all'intera causa, poiché ci deve essere un'uguaglianza tra causa ed effetto, passando dall'uno all'altra. Certamente essa consiste in questa equipollenza, né altra misura può essere reperita*”. La formulazione è tratta dalla “*Catena Mirabilium Demonstrationum De Summa Rerum*”:

³⁰ *Monadologia*, § 31-32.

³¹ “Inoltre tutto ciò che si genera, si genera per necessità a partire da una causa: è infatti impossibile, per qualunque cosa, avere generazione senza l'intervento di una causa” (*Timeo* 28 a).

ragione è la stessa che Aristotele sistematizzerà con più precisione indicando che definendo la “causa, per cui l’essere è, l’avvenimento accade, e il conosciuto si conosce al modo che si conosce”³². Ma lo svolgimento della questione del principio di ragion sufficiente, nelle pagine della *Logica dell’astratto*, fa emergere un senso diverso rispetto a quello assegnatoli da tutta la filosofia precedente: tale principio – dice Gentile – non sarebbe né la “*ratio essendi*” né tantomeno la “*ratio cognoscendi*” degli scolastici e neppure alcuno dei principi aristotelici; bensì esso costituisce, rispetto alla differenza tra verità di fatto (le verità concernenti la realtà) e le verità di ragione – verità che investono tutte quelle κοινὰ ἔννοιαι, i principi primi della ragione e tutta la dimensione del possibile in generale (le essenze) – il principio che fa da *ponte* tra il pensiero, il *possibile*, e ciò che è realizzato: è l’assioma che permette di dar ragione della realtà in quanto essa è causata dall’intelletto divino che è perciò “sede”³³ delle essenze, “regione ideale dei possibili”³⁴, natura necessaria delle quali risponde al principio di identità e al principio di non contraddizione. Le idee, le essenze, appartengono perciò alle verità di ragione delle quali garante indiscusso resta il principio d’identità o di non contraddizione di esse, infatti, si può dire che “speculare le essenze è speculare semplicemente le idee, le quali comprendono e quelle che corrispondono alle cose reali e quelle che non hanno nulla di corrispondente nel mondo reale, poiché, possibili esse ad una ad una, non sono tutte *compossibili*”³⁵. L’esposizione gentiliana, quindi, fa qui riferimento all’infinità di configurazioni possibili che possono essere concepite dello stesso mondo, quell’infinità di mondi possibili che, presi singolarmente ad uno ad uno, sono tutti, chiaramente, salvi dalla contraddizione; è quindi necessario pensare che Dio abbia scelto la realizzazione d’un solo di “quest’infinità di mondi possibili” che sono “rappresentati nella regione delle verità eterne, vale a dire nell’oggetto dell’intelligenza divina”³⁶.

³² *SdL*, vol. I, p. 191.

³³ *SdL*, vol. I, p. 194.

³⁴ LEIBNIZ, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell’uomo e l’origine del male*, Bompiani, Milano, 2005, p. 743.

³⁵ *SdL*, vol. I, p. 192.

³⁶ LEIBNIZ, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell’uomo e l’origine del male*, Bompiani, Milano, 2005, p. 265.

L'intelligenza divina attraverso un libero atto della volontà, "operante al pari di ogni volontà, anche finita"³⁷, *sceglie* il mondo che più gli sembra migliore secondo la sua "intrinseca razionalità" e lo realizza cosicché la *raison suffisante* ne diviene "la convenienza intrinseca all'idea corrispondente": il principio di ragion sufficiente è perciò detto anche principio del *meglio* o di *convenienza*.

La ragion sufficiente coincide con un'idea – o una razionalità intrinseca - che si rende più conveniente rispetto ad altre per la propria realizzazione e, in quanto essa è così più conveniente, determina la stessa volontà che ne dovrebbe operare la sua realizzazione. Se idea e realtà che nell'atto puro gentiliano coincidono pienamente e si realizzano in una sintesi unitaria che da luogo al molteplice, stanno qui in una relazione gerarchica entro la quale l'essenza presiede alla sua entificazione, l'essenza, dunque, scruta dall'alto il mondo dei fatti e si rende comprensibile solo se intrinsecamente unita a questi: per questo speculare solo essenze del possibile, "come fa il matematico"³⁸, sarà come guardare ad una necessità assoluta senza farvi rientrare alcuna libera scelta, perché la loro determinazione è pre-determinazione, è un esser già lì disponibili per il pensiero.

La *Logica dell'astratto* deve però esser in grado di mettere in luce ciò che nel sistema leibniziano permane ancorato ai presupposti dettati dal concetto ovvero è necessario intendere che il pensiero della compossibilità leibniziana non differisce in alcun modo dal "pensiero del reale"³⁹ e quindi ciò che diventa reale, per atto della volontà, non aggiunge alcunché alla propria essenza di compossibile; e il pensiero dell'esistenza del reale fa tutt'uno con il pensiero dell'essenza del reale appianando le due dimensioni come solo all'interno della concretezza dell'atto puro può avvenire. E se il *meglio* è ciò che determina la volontà che lo realizza e quindi la volontà stessa presuppone questo *fine*, tutto interno all'essenza della compossibilità, così – dirà Gentile – "una verità di fatto per una verità di cui il pensiero si potesse render ragione secondo il principio di ragione, essa stessa dovrebbe essere una verità di ragione"⁴⁰.

³⁷ *SdL*, vol. I, p. 193.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *SdL*, vol. I, p.195.

⁴⁰ *Ibid.*

Due sono le caratteristiche fondamentali che scaturiscono dal vero “*motivo della dottrina leibniziana*”⁴¹: il sistema del filosofo di Lipsia si impone nel panorama filosofico moderno come rivendicazione della libertà dello spirito contro il diniego fattone dal naturalismo panteistico spinoziano – Leibniz non arretra difronte ad una realtà presupposta “come essere immediato” governata dal principio di non contraddizione – e, per un secondo versante, rimettere in gioco il principio di finalità, realizzatosi nella sua *armonia prestabilita*, criticato duramente dai razionalisti metafisici e dagli empiristi del XVII secolo. Testimoni dell’esito moderno della logica dell’astratto, metafisicismo ed empirismo, aderendo a concezioni opposte, l’una figlia dell’unità assoluta, l’altra figlia dell’irrelato molteplice, trattenuti dal circolo suggellato dal principio di non contraddizione, concedono tuttavia al “motivo” leibniziano di solcare una terza via.

Se la legge fondamentale della logica dell’astratto spinge irrimediabilmente verso la chiusa circolarità ogni sistema, Leibniz, allora, invocando un nuovo concetto di libertà, già concernente la realtà spirituale, si discosta dal percorso *naturale* delle forme storiche cui l’astratto logo è destinato a dare forma: la realtà liberamente prodotta dalla volontà cerca di evadere la circolarità del logo fondato sull’identità e presupponente l’essere immediato e si fa “sintesi” che attua “il passaggio dal possibile al reale”⁴²; la rivendicazione leibniziana che si manifesta solo sul piano delle forme storiche della filosofia come sistema *differenziantesi* dal panteismo spinozista e dall’empirismo, irrompe allora sul piano logico – con l’ulteriorità del principio di ragione rispetto a quello di non contraddizione - come “tentativo per rompere la circolarità del sistema chiuso”.

Che la convenienza di un possibile ad esser realizzato sia allora governata primamente dal principio di non contraddizione è certamente fuor di dubbio, ma fuor di dubbio è anche che, per Leibniz, vi sia una volontà che debba regolare la realizzazione e che quindi sia essa ciò che, presupponendo il meglio, “lo farà valere come principio produttivo di realtà, e quindi integratore della mera possibilità”⁴³. Lo stimolo a cercare l’unità profonda tra l’idea e la sua realizzazione è lo stesso stimolo che indirizza Kant nella sua ricerca alla *forma* trascendentale – la sintesi dell’*Io*

⁴¹ *Ivi*, p. 194.

⁴² *Ivi*, p. 196.

⁴³ *Ibid.*

penso – è quel cercare l'unità originaria da cui scaturisce la scintilla del pensiero che non è più un andare verso la realtà, ma il suo stesso prodursi, un'idea che è produrre la realtà e nel produrre la realtà è autoctisi e autoproduzione di sé; è andare incontro ad una sintesi ad una *conjunctio* non oltrepassabile perché essa stessa è condizione dell'oltrepassamento, dove ogni categoria e quindi ogni funzione unificante deve presupporre questa originaria unificazione. Appianare la realtà nell'idea significa anche ritrovare in questa continua corrispondenza il volto inoltrepassabile di una sintesi che “spezza” le catene che la trattengono nel circolo del pensiero come concetto. Se la morfologia delle verità di ragione è la stessa morfologia logica delle humane proposizioni identiche e dei kantiani giudizi analitici – tutte forzate entro l'immediatezza dell'essere presupposto – la sintesi, racchiusa in Leibniz sotto le sembianze della “volontà a cui mira [...] il principio di ragion sufficiente”⁴⁴, pretende, allora, di valicare le soglie dell'essere identico a sé, pensato nel concetto, validando e assicurando un “passaggio” dalle essenze alla realtà.

In ciò si sente forte il tentativo di divincolarsi dal concetto. Il concetto e la struttura relazionale del logos subordinano e impongono la loro legge all'imprevedibilità dell'accadimento, perciò l'emergere del volto contingente assunto dall'insondabilità del divenire viene intrappolato nella rete della struttura oggettivante imposta dalla salda verità epistemica del logo astratto; comincia a farsi sentire in Leibniz l'esigenza “spirituale” di liberare il divenire dalla sua predeterminazione in modo da garantire all'evento la sua libera scaturigine .

Eppure la ragion sufficiente non è solo quest'*attacco* al cuore del logo astratto, essa, come Leibniz ben descrive nella “*Catena mirabilium demonstrationum de Summa Rerum*”, è anche ragione degli effetti e determinazione delle ragioni di un effetto, argomento che porta ad intendere il principio di ragion sufficiente in un altro senso, senso lungo il quale si allineerà anche il pensiero kantiano della *Critica*: come, infatti, *l'appetizione*, nella *Monadologia*, garantisce il passaggio da una percezione all'altra, così per Kant unico modo attraverso cui si renda reale una percezione di un'esperienza possibile è determinare il fenomeno in base alla sua successione nella catena temporale delle percezioni secondo una regola che, appunto, è quella che alla causa (a ciò che precede) segue sempre l'effetto.

⁴⁴ *Ibid.*

Se, per un verso, dunque, il principio di ragion sufficiente, come abbiamo accennato più sopra, si realizza come principio che conferisce “valore teleologico della realtà”⁴⁵, per un altro versante esso determina la “regola” del darsi della successione dei fenomeni⁴⁶, che altrimenti rimarrebbero inspiegabili e irrelati: pertanto, appare un secondo senso della ragion sufficiente, che è, appunto, la sua considerazione quale principio di causalità.

2.8 Il principio di ragion sufficiente come principio di causalità

L’analisi gentiliana cerca qui di dar conto di quale possa esser il rapporto logico che intercorre tra la logica dell’astratto e il principio di causalità⁴⁷, o anche, se vi sia posto

⁴⁵ *SdL*, vol. I, p. 197.

⁴⁶ Hegel riferisce nella sua *Scienza della logica* l’avversione di Leibniz verso un intendimento della sua ragion sufficiente come causalità in senso strettamente meccanico. Il valore del discorso leibniziano sta, secondo Hegel, nella compresenza, all’interno della ragion sufficiente, e delle cause semplici e delle cause finali, valore questo che si estrinseca nel fondamento teleologico in quanto proprietà della concetto come logica soggettiva. Scrive così Hegel: “Ma Leibnitz contrappose la sufficienza della ragione principalmente alla causalità nel suo senso stretto, cioè come maniera di agire meccanica. Essendo questa un’attività estrinseca, limitata per il suo contenuto ad un’unica determinatezza le determinazioni poste da lei vengono a collegarsi in maniera estrinseca e accidentale; le determinazioni parziali vengono comprese per mezzo delle loro cause; ma la relazione loro, che costituisce l’essenziale di un’esistenza, non è contenuta nelle cause del meccanismo. Questa relazione, l’intero come unità essenziale, sta solo nel concetto, nello scopo. Per questa unità le cause meccaniche non bastano, perché esse non hanno come fondamento lo scopo, quale unità delle determinazioni. Sotto il nome di ragion sufficiente Leibnitz intese quindi una ragione tale che bastasse anche per questa unità, e che pertanto comprendesse in sé non solo le semplici cause, ma le cause finali. Questa determinazione del fondamento però non si appartiene ancora a questo luogo. Il fondamento teleologico è una proprietà del concetto e di quella mediazione per via di esso, che è la ragione.” (HEGEL, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 499).

⁴⁷ Si ricordi qui il capitolo quattordicesimo della *Atto del pensare come atto puro*, in cui dice: “Così la serie delle cause in un sistema meccanico (non filosofico) ha bensì un principio, che

per tale principio all'interno del logo astratto, se esso abbia un qualche "diritto di cittadinanza logica".

Il presupposto che sottostà ad ogni forma di "causalità empirica" è, appunto, quello del mutamento dell'oggetto dell'esperienza, e tale "cangiamento" viene intuito come una molteplicità di stati che si trovano in una serie o successione di percezioni. In tale successione si ha che:

"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*."⁴⁸

Tuttavia, vige una relazione tra *A* e *B*, proprio perché essi, per dirsi *molteplicità*⁴⁹, necessitano di stare in una relazione che, in quanto tale, è identità, quella stessa relazione che è poi necessaria al concepimento della differenza all'interno della molteplicità. L'esperienza attesta il cambiamento, il mutamento, *ergo*, *B* accade come qualcosa di nuovo rispetto ad *A*, ma in questo suo così accadere *B* non è isolato da *A*, ne è essenzialmente congiunto; che se non lo fosse, i due non sarebbero più pensabili come inerenti a quella catena o serie di mutamenti che l'esperienza accoglie come proprio oggetto. È proprio quest'unificazione del molteplice a garantire la pensabilità

rende possibile il determinismo; ma questo principio non è assoluto, perché relativo a una realtà particolare, che ne ha sempre un'altra dietro e accanto a s'è." (*AdP*, p. 82).

48

⁴⁹ Uno dei luoghi più importanti dedicati al tema della causalità si trova nelle *Lezioni di filosofia morale del 1906-07*: "Il presupposto della molteplicità del reale è un presupposto in sé medesimo contraddittorio, perché intanto noi cerchiamo il reale molteplice, in quanto crediamo che un determinato fenomeno non possa avere in sé medesimo la propria spiegazione, in quanto crediamo che ci sia bisogno di un altro fenomeno antecedente per poter spiegare il susseguente" *Lezioni di filosofia morale del 1906-07. La libertà dello spirito. Saggio d'una introduzione alla metafisica – Introduzione e edizione a cura di N. De Domenico (seconda parte)*, in "Giornale di Metafisica", n.s. XXVII, 2005, p. 238

del fenomeno in quanto tale, ma non come – secondo ciò che ritiene la logica dell’astratto – un astratto pensato, piuttosto come un che di concreto “cioè in questo nesso che è il suo essere”⁵⁰. Kant dirà, nella *Critica della ragion pura*, riguardo a tale nesso, che esso consiste appunto nelle “analogie dell’esperienza” il cui principio sta nel fatto che “l’esperienza è possibile solo mediante la rappresentazione di una connessione necessaria delle percezioni”⁵¹; ma ciò può realizzarsi solo presupponendo la prima analogia, l’analogia della sostanza il cui contenuto mostra che “in ogni cangiamento dei fenomeni la sostanza permane, e la sua quantità nella natura non aumenta né diminuisce”⁵² (il suo *quantum* non muta). Tutte queste definizioni non fanno altro che ribadire in modo più o meno congruo che – preso per assodato che *ex nihilo nihil* e quindi *nihil sine causa* - la causa spiega l’effetto solo se entrambi sintetizzati in quell’unico concetto che è il fenomeno⁵³ come unità dell’esperienza. L’unificazione e la sintesi di questi termini soggiacciono al senso della permanenza della sostanza, permanenza che secondo la categoria della quantità ammette, appunto, che il *quantum* non può mutare, la quantità permane; ed essa permane secondo Gentile, proprio perché quello che ci appare come fenomeno, la natura, non va realizzandosi, non è qualcosa che *si fa*, o che si produce, un porsi innanzi all’eventuale apparire di una novità, ma è un “reale già realizzato” è “l’essere assunto a contenuto di un dato concetto” perciò “la causalità non è ragione che s’aggiunga alla rappresentazione o concetto dell’effetto, integrandone la mera pensabilità con l’elemento della realtà”⁵⁴. Come Gentile già Hegel lo ribadiva nella sua logica, insistendo con decisione sulla questione dell’“identità con sé della causa nel suo effetto” e ritenendo che, proprio rispetto a questa identità, la causalità sia da considerarsi come “proposizione analitica”⁵⁵ ossia, poiché la sostanza permane, essa si presenta una volta come causa e un’altra volta come effetto, causa che contiene il suo effetto e effetto che contiene la sua causa⁵⁶: la sostanza, come potenza, si respinge

⁵⁰ *SdL*, vol. I, p. 198.

⁵¹ KANT, *Critica della ragion pura*, op. cit., p. 187.

⁵² *Ivi*, p. 191.

⁵³ Fenomeno che, nella logica di Hegel, è sostanza.

⁵⁴ *SdL*, vol. I, p. 198.

⁵⁵ Hegel, *Scienza della logica*, Laterza, Milano, 1999, vol. II, p. 632.

⁵⁶ Sull’analiticità della causa Gentile si esprime dicendo “La natura è un reale già realizzato: l’essere assunto a contenuto di un dato concetto, che è quel che è perché, sia pure mercè

da sé e si determina come determinato dove tale determinato è un *già* determinato (un effettualità pre-contenuta nella sostanza), e che, solo nel suo determinarsi, toglie il suo “esser posto”⁵⁷ ritornando così a sé. La sostanza considerata come l’esser posto è lo stesso che l’accidentalità, poiché non potendo mutare nel suo quantum, il suo divenir altro qualitativo è appunto accidentalità, che a sua volta è proprio l’effetto. “La sostanza ha quindi realtà solo come causa” ma questo suo esser realtà è appunto, secondo Hegel, l’effetto.

Non si da mutamento quantitativo della sostanza ma solo qualitativo di esso e la logica dell’astratto, non può in alcun modo affermare l’*aggiunta*, perché altrimenti sarebbe costretto a testimoniare, come premesso più sopra, il suo venir dal nulla. Per cominciare a scorgere, nella causalità, il fatto spirituale, in verità, occorrerebbe guardare ad altro, bisognerebbe piuttosto osservare che la causa esercita veramente il suo valore solo quando si realizza nell’effetto perché, appunto, “essa deve operare”⁵⁸ (in tedesco “*wirken*” che in latino suona *efficere* da cui, appunto, *effectus*) deve effettuare, perciò la “causa è causa solo in quanto produce un effetto [...] e l’effetto non è se non questo, di avere una causa”⁵⁹.

Quindi dicendo “*Nihil est sine causa*” Leibniz suggerisce che non esista qualche cosa che non sia prodotto di una “razionalità intrinseca”, ciò a dire che ogni evento ed ogni *fatto contingente* è in un qualche modo frutto, quantomeno, di una *decisione* razionale; in questo egli non si distanzia dalla razionalità che il logo e il concetto impongono all’insondabile contingenza del mondo.

Riprendendo il filo del discorso sulla questione della causalità si può dire, dunque, che: il principio di ragion sufficiente si fonda sul presupposto della separazione della verità di ragione dalle verità di fatto (ossia la distinzione tra possibilità ed esistenza); tale distinzione conduce Hume alla ricerca di un principio che chiarisca il senso della sintesi che avviene all’interno del principio di causalità (presupporre dunque la separazione tra verità di ragione e verità di fatto reimporta necessariamente il problema dell’accordo tra pensiero e realtà e, di conseguenza, la stessa possibilità di

l’esperienza, conosciuto come tale; a guisa, per l’appunto, di un triangolo a tre lati, né c’è da temere che questo numero cresca o diminuisca, perché il triangolo è nel pensiero in quanto formato dai suoi tre lati”. (*SdL*, vol. I, p. 199).

⁵⁷ *Ivi*, p. 630.

⁵⁸ *Ivi*, p. 631.

⁵⁹ *Ivi*, p. 632.

reintrodurre l'atteggiamento scettico del soggetto nei confronti della *logicità* del mondo); la stessa distinzione conduce Kant alla ricerca della *sintesi a priori*; l'investigazione causale dunque, diviene a sua volta il presupposto per la determinazione del concetto di fenomeno, concetto che, proprio in quanto tale, ritorna ad essere *ordinato* sotto lo sguardo del logo astratto in base ai principi di identità, non-contraddizione e terzo escluso – così, in un certo senso, il cerchio si chiude.

2.9 Il principio di ragion sufficiente secondo Leibniz

Nella rilettura sistematica del corso della filosofia moderna compiuta da Gentile si rende manifesto che l'esigenza leibniziana scaturisce proprio dal sentimento di ritenere "insufficiente" – ad un intendimento del reale - il concetto del logo astratto e, quindi, dalla considerazione che detta configurazione logica non basti a spiegare la struttura della realtà: ciò implica che tale esigenza, espressasi nel monumentale sistema filosofico leibniziano, possa tuttavia contenere delle premesse edificanti per un "pensiero che si stenda al di là di quell'essere che è nel pensiero governato dal principio di non contraddizione". Il valore del discorso leibniziano risorge quando l'identità del pensato (il possibile) con se stessa e la sua non contraddittorietà non basta più render giustizia della realtà – che è realtà contingente, diveniente e inafferrabile - e si presti ascolto al richiamo spirituale di evadere dal mondo del pensiero pensato, del *τί ἐστίν*.

Gentile - come s'è detto - deve poter mostrare, restringendo il campo di analisi alla ragion sufficiente leibniziana circoscritta alla sua forma di "causalità metafisica" e considerando l'impossibilità di tale legge di catapultare il pensiero oltre l'essere immediato che l'impianto del primo volume del sistema di logica prospetta come inoltrepassabile, che parte del "motivo" leibniziano resta trattenuto nella maglia nel logo astratto: il principio di ragione, seppure nella sua forma metafisica, non basterebbe all'oltrepassamento del principio di non contraddizione e il principio di

identità e il suo dominio non può quindi estendersi al di fuori del dominio della non contraddizione.

Che Gentile si trovi costretto a invocare ancora una volta l'obbedienza ai due "grandi principi" è ovvio per il fatto che anche in Leibniz il senso, il *Begriff* dell'essere, il $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$, come dicevamo prima, presiede logicamente a tutto il sistema dei reali e dei possibili: e detto sistema è quello dell'*armonia prestabilita*, ossia armonia di compossibili - essi sono prestabiliti solo perché hanno la caratteristica della convenienza rispetto agli altri *infiniti* possibili; sistema di compossibili che comprende in sé sia la loro "convenienza" che vincola la volontà a recarli in essere perché migliori di altri possibili, sia lo stesso "atto di volontà"⁶⁰ che si spiega nella realizzazione del sistema, "il tutto come presupposto di un pensiero che non è altro che l'essenza del tutto"; l'essenza che gode della stessa inviolata originarietà dell'essere immediato che il logo astratto lascia trasparire dal fondo del suo reticolo concettuale.

Eppure Leibniz è molto chiaro nella Teodicea: egli ci dice che "Dio non è affatto autore delle essenze in quanto non sono che possibilità"⁶¹ relegate nell'intelletto divino che è, appunto, *serbatoio* di inerti possibilità. In questa *separazione* di cui consta il sistema leibniziano, tra la possibilità non realizzata e la compossibilità attuata sta la dualità che impedisce di *raggiungere*, secondo Gentile, il "vero pensiero"; è la stessa separazione che, sotto il profilo empirico, isola l'effetto dalla sua causa, mostrandone in un primo momento la loro opposizione e in un secondo momento, con l'intervento della ragion sufficiente, la loro identità: ma tale identità appartiene originariamente alla logica dell'astratto, pertanto, anche qualora si cercasse d'intravedere una ragion sufficiente dell'esser pensato, esso sarebbe comunque *ciò che è*, un qualcosa d'identico a sé, un concetto chiuso, un'essenza reale. Anche qualora l'essere pensato venisse considerato come un possibile, non vi sarebbe spiraglio alcuno entro cui "introdurre la realtà" e ciò perché l'essere possibile non è un qualcosa di immediato, come l'essere naturale parmenideo, bensì un mediato, un pensato, qualcosa che ormai è destinato al giogo dell'*esser pensato* all'eterna struttura dettata ed imposta dalla dottrina del concetto. Da questa impostazione speculativa, da una tale mediazione, che è il pensiero pensato della logica dell'astratto, non v'è via

⁶⁰ *SdL*, vol. I, p. 201.

⁶¹ *Ibid.*

d'uscita alcuna, non è consentito aprirsi alcun "varco verso la realtà"⁶², ma si è destinati all'eterna circolare peregrinazione nel sentiero del pensiero che, trattenuto dal principio di non contraddizione, non consente vie di fuga e ribadisce solo se stesso come vero concetto, come essenza pensata del reale.

È chiaro qui che il quadro tracciato da Gentile fa riferimento, per un verso, all'impossibilità della logica dell'astratto, e quindi anche di quel suo fenomeno che è il sistema di Leibniz, di trascendere il pensiero in quanto logo astratto, ma per un altro verso, non solo il pensiero del possibile, come pensato, non può dare luogo a realtà alcuna, esso non può neppure essere inteso nella sua essenza perché il vero errore non è la disperata ricerca del "varco", ma *l'originario esser chiusi* in un pensiero che non può non esigere un varco verso la realtà:

"Se il pensiero come identico a sé, vero perché opposto al suo negativo o contraddittorio, non fosse altro che essenza senza esistenza, sarebbe pur necessario spezzare questo pensiero, non già perché oltre il pensiero ci sono le cose, ma perché il pensiero è pensiero delle cose; ond'è immanente al pensiero stesso un dinamismo, che lo porta a passare dall'idea alla realtà di cui l'idea è idea."⁶³

Il pensiero non può essere neppure un semplice possibile, perché la tendenza verso un accesso alla realtà estesa è carattere immanente al pensiero stesso tant'è vero che l'antichità della filosofia, il *logos*, il pensiero *sulle* cose e *sul* mondo, l'unificazione della realtà intesa come molteplicità caotica e diveniente - *grund* da cui, come abbiamo ben visto, va via via edificandosi il concetto - sono già testimonianza di quest'originaria tendenza. Ed è perciò inevitabile che alla realtà l'uomo cerchi di associarle comunemente un'idea che sia principio di essa: questa semplice catena di

⁶² Qui Gentile darà ragione a Spinoza sull'infinità del pensiero, tenendo presente però del fatto che "il pensiero è infinito, né c'è quindi passaggio da esso ad altro attributo della sostanza. La stessa materia possiamo col pensiero afferrarla come pensiero (sensazione, rappresentazione, *obiectum mentis*)".

⁶³ *SdL*, vol. I, p. 202.

eventi è già la causalità, è già rinvenire in un fatto il suo antecedente *logico* e insieme è, appunto, un originario *dinamismo* immanente al pensiero. Ciò che, invece, si sforza di spiegarci il principio del meglio, contro la radicalità del logo astratto, è che oltre al muro di pietra del pensiero e, quindi, oltre al dominio delle idee cui corrispondono le cose, vi sono appunto “le cose”, oltre all’essenza deve esserci l’esistenza. L’insorgere di una tale esigenza è, secondo Gentile, da ricondursi all’unità profonda del fenomeno che appare a partir dall’isolamento della sua rappresentazione da tutto “il complesso dell’esperienza”. Ciò importa che, così isolato, ci si debba chiedere da dove esso venga; il che corrisponde in un certo senso a chiedersi quale sia la *sua ragione*, ragione che, a sua volta, non può esser posta come isolata dal fenomeno che intende spiegare.⁶⁴

L’essenza è essenza dell’esistente, del già posto, dell’immediato, come ciò che presuppone primamente il logo astratto, onde l’esistente si nega nell’essenza (che diviene effetto senza causa), come mediazione da cui non si può in alcun modo retrocedere. E se dalla mediazione del logo astratto non si può far ritorno, allora, proprio perché l’essenza è “essenza dell’esistente”⁶⁵, è giocoforza ritenere che non sia concesso passaggio alcuno verso l’esistenza. Di quell’esistente di cui l’essenza è essenza non si può affermare alcuna aggiunta di sorta perché esso è già tutto quello che è⁶⁶ ed il pensiero che cerchi di tradursi in questo movimento non pensa affatto, perché il suo contenuto è un già pensato e non qualcosa da *realizzare*.

Questo passaggio, come abbiamo visto, non può avvenire perché il pensiero, nel logo astratto, è destinato a non poter fuoriuscire dal sistema del concetto. La successione determinata da questo passaggio è ciò che l’attualità dello spirito non può concedere, non può concedere il peso del presupposto che l’essenza rappresenta di contro all’esistente, tant’è che per ovviare all’aporia è necessario cogliere quella vera unità dei distinti che è la sintesi concreta tramite cui si realizza sincreticamente l’essenza nell’esistenza – atto puro. La lettura leibniziana ricade, pertanto, all’interno di una

⁶⁴ Come anche Hegel aveva acutamente notato, nel fenomeno, nella sostanza, “causa ed effetto sono tutt’uno”⁶⁴ e solo dal momento in cui essi sono un tutt’uno, l’essenza, come pensato, esige il pensiero della sua esistenza.

⁶⁵ *SdL*, vol. I, p. 203.

⁶⁶ A questo punto, secondo Gentile, non resta che una via, quella di abbandonare l’essenza, da cui non si riesce ad uscire, sostituendola con un’altra, come ha fatto Leibniz che sostituisce alla sostanza come concetto naturalistico, la *monade* come concetto spiritualistico.

coscienza che sa che non vi può essere alcuna realtà di pensiero (o essenza) che sia presupposta alla realtà (esistente): lo sguardo che circoscrive la portata del principio di ragion sufficiente è quindi uno sguardo consapevole che ogni presupposizione dell'essenza rispetto all'esistente può darsi solo nel luogo della logica dell'astratto, supposizione - solo apparente - e sogno metafisico, destinato ad autoescludersi. Ed è altresì necessario notare che, secondo l'attualismo, in un sistema che si struttura entro una relazionalità dianoetica come quella a cui la tradizione antica ha destinato il pensiero è impossibile dar ragione della causa che causa l'effetto: è impossibile cioè che la causa *causi* l'effetto; un accadimento non può essere causato da un qualcosa che intenda porsi quale *condizione* logica del suo così accadere; mancando il vero elemento sintetico che solo possa determinare – e quindi produrre – l'effetto, la causa resta condizione preordinante e predeterminante la scaturigine dell'eventuale e quindi anche del contingente.

L'essenza, allora, come la “sublime scoperta”⁶⁷ platonica dell'idea, è essenza di un mondo – essenza del *già esistente* - e, secondo Gentile, come tale, non può strutturare il suo rapporto con l'esistente in qualità di *condizione* del *condizionato*, perché è ciò che viene semplicemente *aggiunto* al temporale e a quel finito che è la natura, in nome di una verità che appunto avrebbe dovuto invece render ragione a priori della realtà; quella verità trascendente opposta allo spirito che lungi dall'aver giustificato lo straripare della natura dall'idea, ha solamente moltiplicato la realtà (presupposta) che è divenuta sì idea, ma idea come natura, sommata alla natura che già la precedeva.

2.10 Essere possibile ed essere

L'essere pensato, la dimensione dell'astratto, si è già appropriato originariamente della sua *ragion d'essere*, perciò anche quando si volesse pensare un'essenza, un qualcosa di possibile, staremmo appunto già contemplando un qualcosa, qualcosa che è, ed è, non perché vi si descriva il processo del suo farsi questo *qualcosa*, nel mentre

⁶⁷ *SdL*, vol. I, p. 27.

lo si pensa, ma è perché è già. Neppure il possibile leibniziano può sottrarsi al confronto con la legge del concetto, perché esso è essenza che, in quanto è già lì ferma che indugia presso se stessa, attende che noi ci adeguiamo ad essa, in un atto che non è più creativo, ma, appunto, *adeguativo*; anche l'essere della possibilità è quindi, appieno, un incontraddittorio pensato essere:

“E se nell'essere che è pensato rientra la sua ragion d'essere, l'essere che vien pensato nella sua essenza, o per quel che è (il $\tau\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ socratico), non è un mero possibile, ma il reale. [...] nell'essere pensato come un mero possibile non ci sarebbe modo di introdurre la realtà. Giacché l'essere dichiarato possibile, non è essere immediato o naturale, ma pensato;”⁶⁸

Dall'essere pensato com'è stato inteso dai moderni - p.es. l'essere oggettivo Cartesiano – non si esce e perciò stesso la “materia”, colta come *obiectum mentis*, non è fuori da questo nostro pensiero, ma ne è appunto un semplice oggetto. Questo pensiero che è il pensiero pensato secondo il concetto non è più trascendibile in alcun modo; tutto - il tutto - avviene dentro ad esso, ma appunto, *ad-viene* arriva, arriva da non si sa dove, di certo, non sgorgando dal pensiero stesso, ma dal di fuori di esso; e lì resta statico ed inerte. Lo stesso *serbatoio*⁶⁹ di possibilità custodito dall'intelletto divino è l'insieme di essenze da cui il pensiero pretende di emanciparsi – quasi appunto da voler emanciparsi da sé stesso – per accedere al mondo, manifestando da ultimo la costante esigenza realistica di porre la precedenza della *cosa* rispetto al pensiero.

⁶⁸ *SdL*, vol. I, pp. 201.

⁶⁹ *Ibid.*

2.11 Il pensiero logico astratto e il principio di ragion sufficiente

L'esistente è, come s'è visto, secondo il *logo* astratto, l'esistente della sua essenza e solo questo, in vero, si può dire di quello: non c'è via d'uscita. Se poi l'uno non s'intende senza l'altro ciò non ha importanza; l'abisso dello scetticismo è destinato a divaricarsi come è accaduto nel sistema humiano. Così non ci resta che attenerci al dato, al fenomeno per quello che è perché risalire alla sua causa con l'ausilio della ragion sufficiente non ci condurrà da nessuna parte: si finirà solamente per moltiplicare all'infinito la serie delle cause che hanno condotto a tale fenomeno. Non gioverebbe neppure "saltare ai margini dell'esperienza" riconducendo la causa del fenomeno a Dio, poiché la rappresentazione che ne trarremmo non sarebbe altro che un altro "fatto" oggettivo anch'esso che non farebbe che rigettare il pensiero nello stesso "disagio" in cui annaspava all'inizio della sua ricerca "giacché ogni soddisfazione che si procacci non sarà infine se non una rappresentazione sostituita ad un'altra rappresentazione".

Questi sono gli esiti del pensiero logico, pertanto, in base a tutto quello che s'è detto sinora, è impossibile che, comprendendone fin in fondo l'esigenza di testimoniare, col suo pensare, l'immediatezza dell'essere che Parmenide aveva evocato, si cerchi di valicare l'affermazione oggettiva secondo cui ha da costituirsi l'identità $A=A$; sancire questa impossibilità è insieme rivelare che, in alcuni atteggiamenti teoretici, l'immanente spiritualità, a cui alluderebbe l'attualismo, abbia cercato, in più momenti storici, di dar respiro alla sua propria attività produttrice concretandosi in quei tentativi di superare l'analicità a cui originariamente la filosofia era stata confinata.

Il principio di ragion sufficiente se per un versante non è servito che ha determinare un collegamento e un passaggio entro una concatenazione di fenomeni e quindi a rinvenire di volta in volta, in ognuno di essi, la causa o ragione che li riconduca a ciò che li precede (o a ciò che li segue), per un altro verso ha dimostrato la *possibilità* di concedere una vera identità tra l'idea e la realtà, o tra l'essenza e ciò che è esistente. L'esito massimo che l'argomento filosofico è chiamato – e quindi destinato – ad accogliere, è la vera coincidenza d'idea e realtà dove l'una, non senza l'altra, si realizza, e in questa realizzazione acquisisce il senso concreto che gli è proprio, l'attualistico senso del pensare. Solo in questa prospettiva il principio di ragion

sufficiente diviene l'aderire dell'idea alla realtà ove quest'ultima è l'idea stessa che si concreta nella sua produzione.

Il tentativo di Leibniz, esprimendosi in quell'intento di render giustizia (ragione) dell'esistente, intercetta quella funzione del principio di ragione come passaggio tra il pensare e il pensato tra l'essenza e l'esistenza tra il possibile e il reale: tale passaggio, mirando ad un declassamento dei due "grandi principi", è quindi un passaggio propriamente "estraneo" al logo astratto⁷⁰.

Il motivo poi di intercettare la conoscenza della causa e della ragione per cui si dà una data realtà, riconduce l'argomentazione verso un atteggiamento decisamente più *fenomenista*, che richiede uno svolgimento della tematica della rappresentatività, motivo che, come si vedrà più avanti, è un'attività tutta interna alla monade, e che costringe a rivalutare la funzione appercettiva del soggetto.

Fintanto che la filosofia va strutturandosi come opposizione di essere e pensare, dove il concetto ha la funzione di acquietare la ricerca della legittimazione di un passaggio dall'uno all'altro, l'inerzia dell'essere che soprassiede al pensiero ne vincola comunque ogni atto e ne impedisce il concreto *movimento*; l'essere, non ancora colto nella sua essenziale coincidenza con la libertà dell'atto spirituale – il pensare –, in qualità di presupposto, condiziona il pensare e quindi scandisce a priori l'andamento del mondo vincolando il sopravvenire dell'evento dinanzi al soggetto; l'evento quindi anziché provenire dal nulla di sé, anziché scaturire da quell'ignoto che è il *non* del pensare, così da aprire le porte verso la purezza dell'incondizionato, si trova ancora innanzi al muro del fatto – concettualmente un *perfectum* - che ne precede ogni possibile configurazione, innanzi, cioè, a quel *condizionato* che è il mondo trattenuto già da sempre nel *ταυτὸν* parmenideo.

⁷⁰ *SdL*, vol. II, p. 226

2.12 Il concetto, l'episteme e la necessità.

Il concetto come “predeterminazione assoluta ed eterna del conoscibile assoluto”⁷¹ si è strutturato come ultima parola sul mondo e quindi su quel mobile spettacolo che è il divenire. Questo sguardo sul mondo, che è poi lo sguardo epistemico cosciente del suo stare - ἴστημι - nel vero, cerca di predeterminare ogni contenuto che via via va presentandosi alla coscienza e, presupponendo la determinatezza di ciò che accade, ne vincola pertanto la sua eventualità: ciò che così accade assume quindi le sembianze del *fatto* che, nella sua compiutezza – prestabilita – si accolla quello stesso senso della perfezione che compete al passato il quale è per l'appunto un *perfectum*.

Ciò a cui Aristotele allude nel libro gamma della metafisica è proprio alla stabilità del sapere con chiaro riguardo verso il sapere filosofico ed è proprio lo stagirita ad evidenziare, con straordinaria lucidità, il carattere incontrovertibile, innegabile e inoppugnabile del “primo principio”. Proprio questa inoppugnabilità avrebbe costituito il nocciolo del discorso epistemico, garantendogli “saldezza” e stabilità, aggiudicando al sapere metafisico, in quanto discorso sul tutto, il primato su ogni altra forma di sapere. È chiaro che l'eminente centralità dell'“incontraddittorietà del discorso” doveva essere custodita nel profondo di tutte le successive forme filosofiche che l'occidente via via andava dispiegando così da garantire non solo solidità argomentativa al discorso in sé, ma anche allo stesso *fatto* e al dato che continuava a presenziare dinnanzi al soggetto conoscente. Per questo verso la filosofia si è fatta carico di testimoniare la volontà di tenere saldo in pugno il *fatto* decretando l'impossibilità dell'irruzione della contingenza nel mondo ove ogni contenuto così predeterminato non permette che il fatto possa scaturire da un'originaria imprevedibilità.

Se, dunque, Spinoza con la sua argomentazione metafisica ha inibito il procedere verso ogni tentativo di svincolare il fatto dalla sua necessità, mentre, dall'altra parte, Hume ha rinunciato, di fronte all'inconoscibilità del dato, ad un progresso epistemico, Leibniz invece, inaugurando una nuova distinzione tra possibile e reale, accompagna il pensiero verso un nuovo intendimento di ciò che è il costituirsi stesso del dato e del

⁷¹ GENTILE G., *La riforma della dialettica hegeliana e la rinascita dell'idealismo*, in Garin E., *Opere filosofiche*, Garzanti, Milano 1991, p.355.

fatto, distinguendo la verità essenziale di ogni fatto - il suo passato *to ti en einai* - dalla sua esistenza: quest'ultima, immersa nella contingenza, avrebbe dovuto avviare la filosofia verso il tentativo di divincolare il *fatto* dalla sua già presupposta prevedibilità concedendo allo spirito un respiro di quella libertà che si sarebbe manifestata, però, solo dopo aver eliminato il dominio dell'essenza che da dietro il sipario del mondo pilotava in silenzio lo spettacolo diveniente. La necessità di cui si fa forza l'episteme nel riconoscere la determinatezza dei "futuri contingenti"⁷², comincia ad allentare la sua presa sul mondo dei fatti e deve concedere al contingente non più di fondarsi sulla verità di ragione (il principio di identità ed il principio di non contraddizione) ma sulla sua stessa *esistente* fattualità scissa da ogni necessità. (anche per questo *la ragion sufficiente* in quanto inerisce la relazione tra essenza ed esistenza è un concetto completamente estraneo al logo astratto.)

Che dunque il succedere del conseguente si dia, è una necessità, ma il suo contenuto non può che essere ipotetico e quindi non governato da quelle verità il cui contrario è impossibile.

Dove vige necessità assoluta non v'è possibilità del darsi dell'evento e il *logo astratto* sancisce definitivamente questa impossibilità. Introdurre l'espedito della necessità ipotetica si configura certamente come tentativo di decretare che l'accadimento non sia più da destinarsi alla violenza di una necessità assoluta, non per niente l'attualismo sa che solo invocare il *gesto* spirituale dell'atto creativo può liberare definitivamente l'accadere dell'evento dalla prigionia che l'*ἀνάγκη* gli ha riservato sin dall'inizio⁷³.

⁷² *Teodicea*, § 36.

⁷³ E tuttavia è interessante notare come da più versanti il discorso leibniziano cerca di avvicinarsi all'atto propriamente detto: se per un lato Merito del motivo Leibniziano per un avvio alla radicalizzazione di quella che sarebbe poi divenuta la sintesi a priori kantiana è sicuramente quello di aver rinvenuto in ogni configurazione dell'esistente la sua "ragione". E questo aspetto, appunto, era già stato indicato dalla distinzione del principio di ragione sufficiente da quello di causalità, dove è chiaro che la causalità che induce la filosofia a focalizzarsi sulla questione del meccanismo si traduce già da subito in un processo tutto *esterno* al pensare, mentre la ragion sufficiente proprio in quanto è *richiesta di ragione* si trova ad essere inevitabilmente connaturata nell'attività del pensiero.

III.

DIALETTICA DELLA CONDIZIONE E DEL CONDIZIONATO

3.1 Condizione e presupposto nella logica dell'astratto

Attraverso la lettura dell'*Atto del pensare come atto puro* si è colta l'esigenza gentiliana di stabilire l'assoluta impossibilità di trascendere lo spirito o, in altri termini, l'impossibilità di considerarlo come un essere "condizionato", dove il condizionato appunto presupporrebbe a sé un qualcosa che sia per lui condizione e che dovrebbe, per un verso, essere identica al condizionato e, per un altro, differente poiché altrimenti non si potrebbe instaurare alcuna relazione di condizionamento (e perciò di causazione). La "condizione", che nel vocabolario attualistico gioca il ruolo del presupposto, esercita la sua forza vincolante e governa, in silenzio, ciò che è solo *supposto*: nella *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Gentile ricorre, come accadeva nell'*Atto del pensare*, all'esempio del passato come *problema* dell'attualità; esso, come si è visto, diviene *problema* o genera una situazione aporetica, proprio quando viene inteso come vincolo che soggioga il soggetto; ma nello spirito, o atto puro, il passato confluisce nel presente e ne è così unificato, non supposto. L'obiettore potrebbe sempre ravvisare che è esattamente questo "confluire" del passato a divenir condizione di quell'attualità presente che è lo spirito, perché per concepire il presente si dovrebbe, in tal senso, aver concetto di ciò che è passato e l'uno senza l'altro (eludendo la loro sintesi dialettica) resterebbe perciò incomprendibile; se non altro bisognerebbe almeno supporre allo spirito la molteplicità dei momenti che lo costituiscono (condizionano), riportando di nuovo

l'atto sotto il giogo della condizione. Ma Gentile, come già era stato proposto nell'*Atto del pensare*, avverte che il superamento di quest'aporia, può avvenire solo grazie alla considerazione e dell'"inconsistenza del molteplice nella sua opposizione astratta all'unità"¹ e avvertendo che "la condizione non è da concepire astrattamente come divisa dal condizionato".

Battere il sentiero che l'astratto presupposto al pensiero ha tracciato dietro di sé è l'operazione essenziale che scandisce la lettura e il senso della storia della filosofia esposta attraverso tutta questa serie di opere di Gentile che abbiamo finora considerato – dalle comunicazioni della biblioteca filosofica di Palermo, alla *Teoria generale dello spirito come atto puro* per finire con il *Sistema di logica come teoria del conoscere*². Ciò amplifica la necessità di far luce sul senso della "condizione", se si vuol capire quali sono le tappe attraverso cui queste correnti filosofiche sono passate: unificare le correnti filosofiche dell'empirismo e della metafisica sotto il comune segno del logo astratto e così sostanzialmente scovandone l'intima affinità diviene l'obiettivo che si prefigge di raggiungere Gentile sia nelle pagine della *Teoria generale*, sia in quelle del *Sistema di logica*, opere che nonostante il loro differente andamento espositivo e il loro, apparentemente, diverso contenuto epistemico, appaiono, ad un attento esame, come frutto di quello stesso progetto filosofico che già appariva in tutta la sua chiarezza nel *Atto del pensare come atto puro*.

Anche tra le pagine della *Teoria generale dello spirito come atto puro* è presente, forse in modo più velato che in altri scritti, la figura filosofica di Leibniz, la cui opera, anche se non appare in modo così lampante, fa da filo conduttore nei capitoli XI e XII nei quali, attraverso un'attenta lettura, ci si può render conto che uno dei centri attorno a cui gravita la polemica, è esattamente il filosofo di Lipsia. Qui Gentile cerca

¹ GENTILE G., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze 2003, p. 150.

² Scriveva Gentile, nella *prefazione* alla prima edizione della *Teoria generale dello spirito come atto puro*, a proposito dell'intima connessione tra le due opere: "Questa Teoria generale, per altro vuol essere una semplice introduzione, in cui consiste, a mio modo di vedere, il nucleo vivo della filosofia. E questo concetto, se gli anni e le forze non verranno meno, sarà da me esposto sistematicamente in trattati speciali; del primo dei quali, concernente la Logica, ho pubblicato quest'anno il primo volume. Chi legge dunque questa Teoria e non ne rimane del tutto soddisfatto, sa già che non se ne appaga né anche l'autore, e che bisognerà leggere il seguito; almeno se gli sembrasse che ne possa valere la pena. Pisa, ottobre 1917." (GENTILE G., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, op. cit., p. VI).

di disvelare la struttura logica che sottende ai dibattiti più fervidi della filosofia moderna, con particolare attenzione alla centenaria polemica tra metafisici ed empiristi, rilevandone, oltre alla loro comune discendenza logico-filosofica, anche il loro distacco essenziale sancito dalla distanza tra il presupposto dell'unità metafisica assoluta e quello della radicale empirica molteplicità: il sistema leibniziano si porrebbe come tentativo di sciogliere il nodo concettuale che si staglia fra i due, ma anche come tentativo di ricomporre la loro separazione formale, confermando pertanto anche il carattere di *gran conciliatore* che spesso venne attribuito a Leibniz. Nell'analisi che abbiamo condotto sulle forme storiche principali assunte dal *logo astratto* abbiamo visto come il concetto, formatosi con Socrate, abbia spinto via via verso la chiusura sistematica del sistema che, rifugiandosi in un pensiero incapacitato di render conto della realtà e del mondo, ha preferito rinchiudersi dietro a quel muro innalzato dal principio di non contraddizione che, nonostante tutto, non consente al pensiero alcun accesso al *mondo reale*. In questo chiuso sistema che è la *logica dell'astratto* la filosofia ha cercato, malgrado la vanità dei molteplici tentativi, di escogitare varie modalità per ottenere una valida giustificazione della realtà e quindi dei modi e degli stratagemmi attraverso cui annullare la distanza demarcata dal dualismo di pensiero e natura, da cui ormai non si poteva più far ritorno. È lungo questo filone gnoseologico che possono essere inserite le correnti della metafisica razionalistica e dell'empirismo inglese, i cui tentativi non sono da disprezzare, anzi, come parte integrante del processo cui il logo astratto ha dato vita, sono da ritenersi due luoghi fondamentali e privilegiati per la comprensione del "motivo" leibniziano.

3.2 *La necessità della condizione*

Secondo la logica dell'astratto per necessità ha da intendersi che vi sia un'identità tra il termine necessario con il termine attraverso cui il primo può appunto dirsi necessario, ossia con la condizione: in questo senso la pluricitata formula della logica

dell'astratto, ormai familiare, $A = A$ può instaurare una relazione di necessità solo nel caso in cui vi sia identità tra i due termini. Il primo A è la sola condizione che consente di dire che vi sia un rapporto di necessità tra esso e il secondo A . La *metafisica* del concetto è perciò una metafisica che intende identificare pienamente il soggetto con l'oggetto, negando ogni forma di *prevaricazione* generando perciò un rapporto di perfetta reciprocità tra la condizione che è soggetto, e il condizionato ossia l'oggetto del rapporto.

Ma la condizione, come si sa, può essere di due tipi, necessaria e sufficiente per la quale esiste un rapporto di *perfetta* identità tra i due termini, uno necessario per l'altro e viceversa, ed una necessaria, ma non sufficiente, dove il secondo A non è più identico con il primo A (o anche "il condizionato non è identico con la condizione" "non è necessario per questa"), ma il primo A è identico con il secondo perché il condizionato "non è possibile senza la condizione". Col sorgere ed affermarsi della differenza nell'identità, ovvero cominciando a constatare il *differire* che soggiace all'identità – che si realizza definitivamente in quelle irrelate differenze di cui è preda l'empirismo - la filosofia inizia infatti a intravedere l'impossibilità di tener ferma la piena identità dei termini logici: il primo A non è il secondo A e si impone la differenza che richiede la legittimazione della sua identità, legittimazione che non può stare in uno dei termini dell'equazione, ma deve trovarsi al di fuori di questa.

Dunque, nel primo caso, quello della condizione necessaria e sufficiente, l'identità è perfetta perché tra i due termini la relazione d'identità è biunivoca, mentre nel secondo caso, nell'insufficienza della condizione, l'identità è *imperfetta* perché è appunto univoca.

Ciò che in realtà bisogna tener conto, onde evitar di considerare queste come banali nozioni di logica, e per contestualizzare precisamente il discorso gentiliano, è che qui³ abbiamo a che fare con la "condizione necessaria di un reale (metafisicamente ed empiricamente considerato)". Detta condizione può essere solamente necessaria o necessaria e sufficiente e quindi nel primo caso essa è semplicemente un reale che è condizione che rende possibile la realizzazione di un altro reale, mentre nel secondo caso essa sarà un reale la cui realizzazione rende "necessaria e immancabile" la realizzazione di un altro reale.

³ *Ibid.*

Il concetto metafisico di causa è pertanto “quel reale la cui realizzazione rende necessaria la realizzazione di un altro reale”⁴. È metafisica perché il rapporto tra condizione e condizionato è necessario. Una necessità che non può essere attestata dall’esperienza, ma che è tale solo per analisi concettuale e quindi come aprioristicamente considerata rispetto alla realtà. Tale non è solo per via della necessità, ma anche e soprattutto per via dell’unità a cui essa fa capo, ossia “metafisica è concezione giacente in fondo alla molteplicità dell’esperienza”. L’assoluta relazione tra condizione e condizionato, tra sostanza e mondo, deriva allora dal concetto di unità metafisica, quella stessa unità che, come dice Gentile, fu propria dell’essere parmenideo e dell’idea platonica, come momenti del filosofare in cui l’unità (*l’archè*, come si è visto nel capitolo precedente) è unità di tutte le cose. Quando non v’è questa reciprocità nella relazione identitaria tra ciò che causa qualche cosa (condizione) e questo qualche cosa (condizionato o effetto), non si avrà più un’unità metafisica, dove l’uno non è senza l’altro, ma una condizione necessaria ad un condizionato e non viceversa. Per avere unità vera e propria la condizione deve essere necessaria al condizionato e il condizionato necessario alla condizione. Questo determinarsi di una dissoluzione della necessità del condizionato per la condizione rappresenta l’isolamento di uno dei termini dall’unità della sintesi ed è ciò che permette, di conseguenza, l’analisi dei termini consentendo il realizzarsi o della *sola* necessità della condizione per il condizionato, o al contrario, della *sola* necessità del condizionato per la condizione.

La dissoluzione dell’“identità metafisica”, identità che, ad esempio, consentirebbe di comprendere il motivo logico di una concezione panteistica del mondo, ha però due conseguenze necessarie, una è la concezione creazionista del mondo e l’altra, come vedremo poi, è la concezione dell’empirismo.

Quando la condizione è necessaria e non sufficiente al condizionato, l’identità, necessaria e perfetta, va dissolvendosi appunto perché la condizione è necessaria per il condizionato, ma il condizionato non è necessario alla condizione.

In altri termini - quelli della causalità - la causa è necessaria all’effetto, ma l’effetto non è necessario alla causa e dissolvendosi la loro reciproca necessità (questa volta solo univoca e non biunivoca) sarà concesso rendere, ad esempio, il concetto di Dio indipendente da quello del mondo costringendoci ad affermare che, per essere, il

⁴ *Ibid.*

primo non necessita del secondo. Il mondo perciò, come suggerisce la parabola del “teismo creazionista”, è identico a Dio, ma Dio non è identico al mondo – nel mondo c’è Dio, ma il mondo è solo una parte di Dio⁵.

Dice Gentile nella *Teoria generale dello spirito come atto puro*:

“Il mondo oltre l’essere di Dio, deve contenere infatti il non esser, che è escluso dall’essenza divina. Se il mondo fosse essere, e nient’altro che essere, sarebbe identico con Dio, e quindi non si distinguerebbe; e verrebbe meno il dualismo del teista. Il quale perciò fa necessario Dio, e contingente il mondo.”⁶

Così la contingenza a cui è destinato il mondo per esser tale necessita che a presiedere al mondo sia la compresenza dell’essere e del non-essere (non essere che però Dio respinge da sé), onde se si avesse solamente l’essere come identico all’essere di Dio ci si riaffaccerebbe a quella concezione panteistica del mondo a partire dalla quale non è più concesso travalicare la sintesi di condizione e condizionato. Questa breve considerazione è in realtà molto importante perché determina che il residuo e la discrepanza che allude al differire tra la condizione e ciò di cui la condizione è condizione, deve essere introdotto *ex nihilo* dove infatti lo scarto presente tra i due deve necessariamente riferirsi ad un qualche incremento ontologico.

Ma quando la sintesi *perfetta* non è più in vigore, quando l’unità del pensiero non è più ciò che “aduna in sé l’essere disperso e fluente nei molti e fuggevoli oggetti dello spazio e del tempo⁷”, allora, prevaricata la sua assoluta unità, sarà con ciò concesso il realizzarsi di quella storica “intuizione del reale”, orientata verso la molteplicità, che altro non è che l’empirismo. Se nella metafisica il pensiero è volto all’unificazione del mondo con ciò che è condizione del mondo, allora l’empirismo, non avendo più dinnanzi a sé la sola unità come condizione, ma una molteplicità irrelata, “assoluta”, di termini la cui unificazione può avvenire solo a partire dall’”intrusione del

⁶ *Ivi*, p. 152.

⁷ *Ivi*, p. 151.

soggetto”, è piena constatazione dell’impossibilità dell’unificazione necessaria, cui fa capo la metafisica: in questo contesto subentra, alla causalità metafisica, la causalità empirica (dove la causalità metafisica il suo essere *efficiente*, ha a che fare col esser-produttrice dell’effetto da parte della causa, l’efficienza – da *ex-facio* – sta quindi anche per la *ragione* dell’effetto, ossia come ciò che legittima non solo l’esistenza dell’effetto stesso, ma anche la sua possibilità di essere conosciuto).

Ricapitolando, se si tratta la relazione di causalità come estrinsecazione del senso di una relazione di *condizione-condizionato*, allora si può supporre di aver a che fare con tre differenti tipi di relazione tra causa ed effetto: una vincolata al rapporto di perfetta identità tra condizione e condizionato, vale a dire quella causalità in cui la condizione è necessaria e sufficiente al condizionato, dove c’è un biunivoco rapporto di necessità; un’altra in cui la condizione è necessaria, ma non sufficiente al condizionato, in cui, perciò, l’identità non è più perfetta perché non è più reciproca, ma solo univoca; e una terza, secondo la quale non vigendo più alcun tipo di rapporto necessario e vincolante tra condizione e condizionato, unico punto su cui potrà poggiare un rapporto tra causa ed effetto sarà quello, cercando tale relazione al di fuori della relazione di causalità, della *successione* “dell’effetto alla causa” e quindi quello della successione temporale. Qui il concetto di condizione necessaria e non sufficiente resta perciò “uno schema ibrido d’intelligibilità [...] mezzo metafisico e mezzo empirico”⁸ è schema di intelligibilità *schizofrenico* che quando vuol risalire dall’effetto alla causa si appella alla necessità e all’unità, mentre quando intende discendere dalle cause agli effetti si affaccia “empiricamente al diverso e al fatto”.

È perciò un approccio - come “Giano bifronte” – che deve necessariamente presupporre, risalendo dall’effetto alla causa, l’unità di condizione e condizionato - nel loro senso di perfetta e “immancabile” reciproca identità - considerando causa ed effetto come reciprocamente identici; quando tale approccio, invece, intende analizzare il passaggio dalla causa all’effetto, ne costaterà solo “la contingenza dell’effetto”, il che significa diversità tra causa ed effetto – guardare all’effetto come non identico alla causa consente di dire che l’effetto è un contingente, altrimenti, nell’identità, avremmo, appunto, un che di necessario. Non diversamente Leibniz tratta la questione della contingenza dove la necessità assoluta propria delle verità di

⁸ *Ivi*, p. 155.

ragione “il cui contrario è impossibile o implica contraddizione”⁹, è sostituita dalla necessità ipotetica sola necessità che garantisce il darsi dell’agire libero. In tal senso Leibniz può ben dire che, certamente, i futuri contingenti sono determinati – e lo sono in quanto essenze, oggetto delle verità di ragione o primi principi (identità non contraddizione) che anche se “l’effetto non seguisse” sarebbero incontraddittori – quando essi sono presi come effetti separati dalle cause, ma quando si guarda alla congiunzione con la causa allora è necessario ammettere che nel contingente non vi sia una “indifferenza di equilibrio”¹⁰, ossia v’è sempre una ragione che inclina l’andamento dell’evento da una parte piuttosto che da un’altra e così “c’è sempre una ragione prevalente, che guida la volontà alla sua scelta; e perché questa conservi la propria libertà, basta che tale ragione inclini, senza necessitare.”¹¹

3.3 *L’occasionalismo e la leibniziana dottrina dell’armonia prestabilita*

Con Cartesio sorge la problematica della “causalità psicofisica”, ossia si pone il problema di quale relazione sussista tra la sostanza anima e la sostanza corpo. Leibniz, fermo critico dell’occasionalismo, a questo proposito, porta l’esempio, spesso utilizzato dai cartesiani, dei due orologi che si accordano tra di loro (qui i due orologi sono rispettivamente la sostanza psichica e quella corporea): ciò può avvenire secondo Leibniz in tre differenti modi: *per influxo* ossia in modo tale che una influisca sull’altra, ma non essendo possibile concepire un passaggio di materia dall’una all’altra di queste due sostanze, ciò è da escludersi apriori; secondo la via dell’*assistenza continua* da parte di Dio (e questa sarebbe secondo Leibniz, la via scelta dall’occasionalismo, quella delle cause occasionali), dove egli interviene di volta in volta per “aggiustare” e mettere così in accordo le due sostanze; e poi vi

⁹ *Teodicea*, p. 257.

¹⁰ *Teodicea*, p. 271.

¹¹ *Ivi*, p. 269.

sarebbe la via dell'*armonia prestabilita*, secondo la quale il Creatore ha generato queste due sostanze secondo una natura (prestabilita) che, seguendo le proprie leggi ricevute assieme al suo essere, mette reciprocamente in accordo psiche e corpo.

L'occasionalismo di Geulincx (1627-1669) e di Malebranche (1638-1715) cerca perciò di spiegare l'influsso reciproco tra anima e corpo con un "accordo disposto da Dio"¹², l'accordo però è visto secondo un continuo intervento del Creatore sull'iterazione delle due sostanze, ove, perciò, entrambi dipendono dalla comune attività creativa. Non è l'anima a muovere il corpo o il corpo a produrre sensazioni nell'anima, ma è Dio che genera le sensazioni nell'anima in concomitanza con una modificazione del corpo e quindi in *occasione* di tale modificazione: di ciò consterebbe la causa occasionale. L'insieme delle cause occasionali, pur riguardando solo quel che avviene tra anima e corpo, quindi, riguardando le cause finite, discendono dall'unica vera causa che è Dio e, di conseguenza, la comunanza che si instaura tra anima e corpo è dovuta alla comune dipendenza dalla medesima attività creatrice.

Ma il presupposto della causa occasionale non riesce ad essere causa, perché la sola causa, che è vera causa dell'intero dominio delle cause occasionali è in realtà Dio: le cause occasionali starebbero perciò al complesso psicofisico come la condizione necessaria e non sufficiente sta al condizionato, mentre Dio sta alle cause occasionali come la condizione necessaria e sufficiente sta al condizionato. Gentile ci vuol suggerire che il legame che le cause occasionali instaurano fra le due sostanze, viene sussunto da Leibniz come regola generale del rapporto universale vigente tra tutte le monadi, dove "nel sistema dell'*armonia prestabilita* diventa il concetto della irrelatività reciproca delle monadi, nella loro comune dipendenza da Dio"¹³.

Il termine correlativo dell'occasione (che è forma), l'occasionato, o anche il contenuto dell'occasione stessa, è il condizionato di cui appunto l'occasione è condizione; tra questi, appunto, s'instaura un rapporto di reciprocità causale che svincolando dalla morsa empirista della rigida successione causale l'intero sistema dell'occasionalismo, concede che, a quest'ultimo, sia conferito un carattere prettamente metafisico. Il rapporto di reciprocità deve sottostare alla relazione necessaria con Dio ossia con quella sostanza che stabilisce ciò che è occasione e ciò che è occasionato,

¹² GENTILE G., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, op cit., p. 156.

¹³ *Ivi*, p. 157.

determinando che se, per un versante, Dio interviene come condizione imprescindibile del rapporto, perché è condizione, della *condizione e del condizionato*, per un altro verso il contenuto del rapporto è sì reciproco, ma di condizione necessaria e non sufficiente.

In questo modo l'occasionalismo "duplicherebbe" il rapporto di condizione necessaria e non sufficiente, perché tra occasione e occasionato v'è un rapporto di "condizionamento reciproco" a sua volta condizionato da Dio che determina il darsi dell'evento: ma, poiché la contingenza della causa rispetto all'effetto *può* invertirsi nella contingenza dell'effetto rispetto alla causa, si aprono le porte all'avvento dell'empirismo più radicale; è qui che l'occasionalismo inciampa nella trappola empirista; perché tale contingenza che dall'alto della causa scende verso l'effetto e dall'effetto risale alla causa, svincola, per l'avvento della loro "non sufficienza", il molteplice empirico da ogni unità metafisica, cosicché, una volta disciolto il legame necessario con Dio, non resta che affermare l'*insufficienza* dell'una a spiegare l'altro e viceversa. Ma ciò può avvenire solo se si abolisce la supervisione di Dio - grazie al quale, infatti, si va a risaldare la necessità e non tanto la contingenza - come necessario presupposto di tutti i legami di causalità.

Stando all'idea di *armonia prestabilita* di Leibniz, per cui ogni cosa è regolata "fin da principio"¹⁴, per un lato avremo la preordinazione divina di ogni rapporto di causalità mentre per un altro lato l'evento, in sé stesso considerato, non ha più nulla che lo renda necessario:

"Così essendo ogni cosa regolata fin da principio, è soltanto questa necessità ipotetica, sulla quale tutti sono d'accordo, a far sì che, dopo la previsione di Dio, o dopo la sua risoluzione, niente possa esser cambiato: e tuttavia gli eventi in se stessi restano contingenti. Infatti [...] l'evento non ha nulla in sé che lo renda necessario, e che non permetta di concepire che poteva accadere una qualunque altra cosa al suo posto."¹⁵

¹⁴ *Teodicea*, p. 279.

¹⁵ *Ibidem*

L'occasionalismo – secondo ciò che ci dice Leibniz – farebbe intervenire Dio in qualità di *Deus ex machina* cioè egli si dedicherebbe “a muovere i corpi come l'anima vuole e a dare all'anima le percezioni che il corpo richiede”¹⁶: Dio perciò agirebbe sul corpo solo all'occasione di un moto dell'anima e viceversa. Questo carattere dell'occasionalismo però si troverebbe, secondo Gentile, perfettamente in linea con l'*armonia prestabilita*: non esiste cioè, a ragion veduta, differenza di rilievo tra le due dottrine, l'unica differenza è lo spostamento dell'azione divina dall'occasione, ossia un momento del processo del reale – dottrina dell'occasionalismo - al principio, o origine, della realtà – che è l'ordine prestabilito “fin da principio” della dottrina leibniziana; spostare da un punto ad un altro del processo l'azione di Dio, non altera il suo essere essenza (ragione) del reale, essenza che per questo resta invariata ed estrinseca rispetto al reale stesso.

Così l'occasionalismo che per un versante “raddoppia e conferma la contingenza” e per un altro versante “raddoppia e rinsalda la necessità della causa rispetto all'effetto”¹⁷, troverebbe, su questo piano, la sua adeguata corrispondenza nella *Monadologia* dove si afferma appunto che “ogni monade suppone Dio creatore di tutte le monadi, e suppone quindi tutte le altre monadi”¹⁸ e la necessità della relazione tra causa ed effetto diviene necessità assoluta escludendo, per questo lato, ogni forma di contingenza. Definitivamente bisognerà constatare con Gentile che:

“Tra l'unità, dunque, della metafisica e la molteplicità dell'empirismo ogni sforzo di fissare un rapporto di condizione e condizionato, come rapporto che medii tra l'unità e la molteplicità, è destinato a fallire.”¹⁹

In base a quanto detto si comincia ad intravedere nell'intento gentiliano della *Teoria generale dello spirito come atto puro*, non tanto il bisogno di stillare una semplice

¹⁶ *Teodicea*, p. 291.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 160.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

critica contro il *manicheismo* dell'occidente dibattutosi tra metafisica ed empirismo, quanto più una volontà di indicare in che modo sia impossibile l'instaurarsi di una forma logica intermedia tra i due, cioè come sia impossibile, pena il cadere in un diacronico contraddirsi, il sussistere di una filosofia che stia in mezzo tra l'unità professata dalla metafisica e la molteplicità dell'empirismo.

Procedendo su di un crinale che separa molteplice e unità, oscillando tra l'una e l'altra concettualizzazione del reale, Leibniz cerca di inserirsi all'interno della sintesi concettuale realizzata dalla logica dell'astratto e istituisce un compromesso logico che, sulla scia dell'occasionalismo, si configura ancora una volta come sforzo teoretico che riesca a testimoniare che l'"*Harmonia est unitas in multitudine*"²⁰ tentativo di conciliare cioè l'unità e la molteplicità, conciliare l'unità del pensiero con il molteplice che appare nell'esperienza.

3.4 *La necessità del fatto*

L'identità con sé dell'essere ne importa la sua immobilità, perciò "prescindendo dal pensiero" l'immutabile "non è più tale": ma il "*tauton*" parmenideo che è necessità dell'identificazione di essere e pensare, escludente che il pensare stesso possa in alcun modo perturbare l'essere e non rende ancora possibile l'identità con sé dell'essere; se il "non mutare è essere identico"²¹ e l'identità "importa $A=A$ ", l'immutabilità deve attendere il concetto socratico per essere *vera* immutabilità ossia essa deve accadere nel pensiero, luogo in cui si acquieta il divenire. Solo nel pensiero si può scorgere quel senso (il concetto!) dell'immutabilità che verrà attribuito ad ogni risposta alla domanda "*ti estin?*"; quel senso del determinato ed dell'esser identico a sé che il concetto attribuisce ad ogni suo contenuto. Il pensiero, volendo testimoniare l'immutabilità dell'essere, deve farsi mediazione ($A=A$) dell'immediatezza del reale,

²⁰ *Ivi*, p.159.

²¹ *SdL*, vol. I, p. 155.

costretto poi, sotto il segno dell'unificazione a render ragione, *simul*, non solo dell'unità e universalità che egli stesso contempla fin dall'inizio, ma anche della stessa molteplicità che si dipana all'interno dell'esperienza – molteplicità ed unità destinate a rappresentare il dualismo che divarica pensiero e realtà.

La dialettica di condizione e condizionato è costituita appunto da quest'originario sdoppiamento, governato però, da dietro le quinte, dal senso dell'identità (e quindi dell'immutabilità) scaturito per sempre dall'immediatezza dell'essere parmenideo. E del senso di questa immutabilità non può che soffrirne anche quel "reale, antecedente della stessa immediata esperienza" che "è il *fatto*" il quale – dice Gentile – "legato alla ferrea legge del passato" 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."²².

Questa è la necessità che compete propriamente al *fatto*, "l'estremo opposto della libertà" che rispecchiando l'inerzia dell'immutabile e predeterminando la forma di ciò che accade costringe, nella fattispecie, anche quel fatto – ritenuto - *contingente* a fare le veci dell'assoluta necessità. Questa contingenza è tale in forza del differire dell'effetto dalla sua causa, differire che, condotto fino al suo estremo, porta ad identificare il molteplice con un'assoluta irrelatività di elementi, poiché solo qualcosa di assolutamente irrelato e quindi svincolato da ogni suo legame spazio-temporale, può dirsi realmente contingente e quindi veramente libero.

Gentile sa che l'esperienza del contingentismo di Boutroux si fonda su di un rinnovato senso della "metafisica leibniziana"²³, senso attraverso cui il filosofo francese, con il suo breve saggio sulla contingenza²⁴, ha cercato di mettere in luce "che la vita del pensiero" è propriamente "una continua novità"²⁵ ed essa non può perciò arrendersi a predeterminazioni meccaniche che intendano spiegare "il nuovo" con "il vecchio", perché il *nuovo* porta con sé quel qualche cosa in più che non trova alcuna corrispondenza con ciò che è *vecchio*.

²² Op. cit., p. 172.

²³ BOUTROUX E., *Dell'idea di legge naturale nella scienza e nella filosofia contemporanea*, Vallecchi Editore, Firenze, 1931, p. 10.

²⁴ Il saggio a cui Gentile si riferisce è la tesi di dottorato di Boutroux dal titolo "*Della contingenza delle leggi di natura*" (1874).

²⁵ *Ivi*, p. 8.

Per questo motivo nel mondo dei fatti non si può pervenire ad un'“identità uniforme”, ma solo una “varietà infinita” pertanto esso non è ciò che è in quanto esso “poteva essere” in tal modo: le configurazioni dei possibili – “come aveva insegnato Leibniz” – sono infinite, il reale è unico e irripetibile e il reale stesso suppone “quell'atto per cui tra tanti possibili se ne realizza uno”. Schierandosi perciò contro la deterministica meccanizzazione del mondo imposta dall'empirismo che tende a ridurre ogni forma di rapporto a mera relazione quantitativa, il contingentismo²⁶, sulla scia della metafisica leibniziana, sebbene neghi “l'unità o identità a cui mette capo l'empirismo”²⁷, esso non si disfa affatto del concetto di molteplicità che dovrebbe appunto essere “empiricamente data”.

La questione della contingenza, come tentativo di sfuggire dalla morsa del meccanismo imposto dalla legge naturale, che vorrebbe ristabilire la libertà del *fatto* contro la necessità impostagli dalla logica dell'empirismo, ricade invece nella stessa determinatezza e fissità che è propria dell'essere identico a sé: se ciò che sta dinnanzi a noi è “posto innanzi a noi”²⁸, è quindi, come l'aristotelica *κατάφασις*, affermazione di pensiero, allora questo qualcosa non sarà posto “da noi”, ma sarà altro da noi e perciò “indipendente da noi”: anche questo nostro *stare innanzi* al fatto contingente testimonia il permanere di quest'ultimo al di là – al di fuori - della coscienza; posizione teoretica che non distanzia minimamente il contingentismo dall'empirismo, ma anzi li trattiene entrambi entro la necessità del fatto, nella sua stessa immutabilità. Gentile giunge a constatare nientemeno che il contingentismo è in realtà *affetto*, sino alle sue fondamenta, dall'empirismo: il contingentismo ammette che l'unica proposizione veramente necessaria in sé è la formula $A=A$, l'identità con sé di ogni determinazione, tutte le altre proposizioni in cui il soggetto differisce dal predicato,

²⁶ Scrive De Ruggiero nella sua *Storia della filosofia*: “Così l'interesse del pensiero tedesco dell'ottocento per il Leibniz non si è mai più eclissato. Ma anche a quei paesi, come la Francia, a cui la filosofia kantiana e postkantiana è stata sempre, in qualche modo, estranea, il Leibniz ha potuto offrire, nella forma più accessibile di una sintesi psicologico-metafisica, un analogo indirizzo speculativo. Non è un'esagerazione il dire che tutta la filosofia francese dell'Ottocento, dal Maine de Brian al Ravaisson e alle scuole spiritualistiche, che da lui si ramificano, è attraversata e permeata da una viva corrente di leibnizianismo.” (DE RUGGIERO G., *La filosofia moderna, II, L'età dell'illuminismo*, vol. II, Laterza, Bari 1950, p. 19)

²⁷ Op. cit., p. 164.

²⁸ *Ivi*, p. 174.

devono configurarsi come proposizioni sintetiche. Il contingentismo si preoccupa, mantenendo in luce la realtà delle differenze, di salvare la molteplicità della realtà radicalizzando l'assunto per il quale non esiste necessità alcuna tra un termine e l'altro del rapporto causale, ovvero, tra un termine e l'altro del rapporto causale "non c'è equivalenza" – non c'è quindi alcun nesso necessario che li leghi. Tale nesso causale – ad esempio $b = a$ – non esprimerebbe, di conseguenza, alcun rapporto analitico tant'è vero che, non riuscendo a tenersi ferma l'identità che pure dovrebbe sottendere a tale rapporto affinché si realizzi una relazione di causalità, esso non fa che esplicitare la pura contingenza dei suoi termini, necessari pertanto solo rispetto a loro stessi ($a = a$). Questo escludere ogni forma di necessità a discapito della contingenza dei singoli termini, fondandosi a sua volta sulla presupposizione della necessità degli stessi termini²⁹, non permette in alcun modo di distinguere il contingentismo dall'empirismo meccanicista, entrambi esigono che il *fatto*, come ciò che è identico a se stesso ($A=A$), sia il presupposto che deve dominare la realtà, sia essa deterministicamente considerata sia essa in balia del contingente.

L'immobilità a cui la logica dell'astratto ha destinato il pensiero ritorna a farsi valere e si presenta ancora una volta come "limite al pensiero"³⁰ e quindi limitandolo – o presumendo di limitarlo – gli toglie respiro costringendolo ad una *falsa* libertà, quella stessa che il contingentismo, tentando di emanciparsi dalla gabbia del determinismo meccanicista – e perciò positivista - vorrebbe riconquistare proponendo l'abolizione della meccanica necessità naturale: questo discorso filosofico muove però le sue critiche senza tuttavia riconoscere che la natura (che è il fatto) a cui esso mira è solo astrattamente natura, in concreto, essa è "il pensiero nella sua interna mediazione"; ed anche quella legge che il contingentismo vuole far presiedere al singolo fatto contingente, la legge della necessità $A=A$, si riconferma ancora una volta "legge dell'errore". Di conseguenza lo sfondo su cui si staglia la critica gentiliana è, ancora una volta, il rilevamento della permanenza del presupposto naturalistico, presupposto che si appoggia sulle considerazioni empiriste o metafisico-razionaliste, ma che comunque, in quanto *antefatto logico*, ha la pretesa di condizionare e quindi di

²⁹ Boutroux ammette che l'unica necessità che si possa affermare è $A=A$.

³⁰ Adp, p. 77.

fondare il discorso filosofico³¹: ma è possibile il darsi di un'αἰτία, di una condizione di ciò che in realtà è un *fatto spirituale*? È possibile rinvenire, in un sistema intellettualistico dove la condizione è nell'oggetto pensato, la condizione del tutto e dell'essere? Non si rischia forse di lasciar sempre al di fuori di questo rapporto il soggetto abbandonando così la dialettica di condizione e condizionato ad una realtà priva di vitalità soggettiva? E, infine, non è forse proprio questa assenza del soggetto dallo scenario filosofico a causare queste “difficoltà insormontabili” che apparentemente “sorgono dai concetti di condizione e condizionato”³²?

3.5 *Dalla necessità del fatto alla sua prevedibilità*

Il fatto che cerca di sottrarsi alla sua attuale soggettività scaturisce quindi problematiche inestinguibili che, dinnanzi a quel soggetto non ancora conscio del suo esser in realtà il protagonista e in questo caso anche produttore dell'intero panorama dell'essere, tendono a riproporsi costantemente. Bisogna allora che sia messo in luce che la necessità che avvolge il fatto, sorta dall'immediata presupposizione dell'essere rispetto all'attività cogitante donde quest'ultima rimane affetta dall'errore dell'astratto intellettualismo, non consente neppure una distinzione tra i momenti del passato e del futuro perché lo stesso fatto, in quanto perfetta compiutezza, è un immutabile, eterno ed invariabile e quindi già contenente ogni sua configurazione passata, presente e futura. Proprio questa designazione del *factum*, la cui necessità diviene l'esatto opposto della libertà, consente ogni forma di “prevedibilità dei fatti naturali” perché la legge che consente il governo del mutamento naturale non può esser concepita come isolata dal “fatto di cui essa è legge”³³. La legge naturale quindi è inevitabilmente

³¹ Scriverà Gentile nell'*Introduzione alla filosofia*: “Il contingentismo non supera mai il punto di vista dell'astratto; e perciò vuol essere concetto della libertà, ed è invece, come io ho dimostrato, meccanismo e quindi naturalismo” (GENTILE G., op. cit., p.216)

³² GENTILE G., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, op. cit., p. 170.

³³ *Ivi*, p. 173.

legata alla tradizione speculativa intellettualistico-realista la quale non può che considerare il mondo come un fatto, sì, certo, inteso come mutamento, ma sempre un fatto in cui, a sua volta, la legge si rispecchia pienamente tentando di governarne il mutamento: e quindi se tutta la filosofia tradizionale ha sempre attribuito alla legge la qualità di negatrice del mutamento, allora significa che non al mutamento (falso ed irreale) del fatto ha mirato la legge, quanto piuttosto alla negazione del mutamento del falso mutamento manifestatosi nel divenire considerato come mero *factum* compiuto. Il fatto naturale è allora prevedibile in quanto è un perfetto non mutevole dato compiuto cui una regola (altro fatto immutabile e compiuto) basta a renderlo riconducibile analiticamente ad altri fatti.

Se il processo di sviluppo della natura è un processo già del tutto esaurito e se esso contiene già tutto ciò che la realtà è stata e sarà, allora è chiaro che il suo sviluppo non può che essere uno sviluppo pienamente analitico, e se, come sappiamo, analitico è ciò in cui il predicato non fa che esplicitare ciò che già è nel soggetto (e quindi il predicato non aggiungerebbe nulla al soggetto), allora è chiaro che nulla nell'ambito del mondo naturale dell'astratto intellettualismo può in alcun modo sottrarsi al governo del principio di non contraddizione. Non resta poi che affermare che il tempo e il mutamento che la natura intende manifestare, non sono che un progressivo disvelamento - “ἀλήθεια” – di ciò che è già, pertanto essi sono destinati a non aggiungere mai nulla al reale, tutt'al più non farebbero che seguire il cammino già compiuto della cosa e del *factum*, concedendo così alla natura di rendersi prevedibile: dunque il φαινόμενον non è che il già accaduto che attende la sua ideale manifestazione dove quest'ultima, che è qualche cosa di necessario – e che, al contrario, il contingentismo vorrebbe assolutamente slegato da tale necessità – non è che il rispecchiamento della sua piena identità con sé; e si ribadisce che la logica dell'astratto confinando l'accadimento nella sua predeterminazione stabilisce una volta per tutte che ciò che accadrà è in realtà un già accaduto e spiana definitivamente la strada alla legge naturale che può così garantire una prevedibilità di ciò che *dovrà venire*.

Se dunque la natura è processo del tutto esaurito e, quindi, processo analitico, non resta che decretare che la previsione non può esser se non un'esplicitazione analitica di ciò che in realtà cade ed è già insito nella conoscenza. È ovvio allora che il già

compiuto che inerisce il dato che appare alla coscienza non è altro che ciò racchiude in sé la coincidenza di passato e futuro della cosa stessa; il pensiero non può pensare la cosa “in via di compiersi”³⁴, bensì si trova dinanzi ad un già esaurito, ad un *perfectum*, ossia immutabile, cosicché reperirne il futuro significherebbe rilevare il carattere di qualcosa che in realtà è già se stesso pienamente. E dunque ogni previsione in quanto operazione di calcolo logico e rispecchiando essa una concatenazione analitica già implicita nel mondo della natura, non è che una “proiezione nel futuro di ciò che è antecedente piuttosto all’operazione del prevedere” il cui senso “si riduce al concetto dell’immutabilità del fatto” e “che annulla quindi il futuro nell’atto stesso in cui lo pone”³⁵.

Il quadro teoretico in cui intende immetterci l’attualismo risulta chiaro se teniamo sempre dinanzi a noi la questione *dell’immutabilità della mutabilità* che tenderebbe a professare la logica dell’astratto. Se al fondo di ogni *gesto* sintetico si scova sempre il volto di un’esplicitazione semplicemente analitica di senso, allora significa che il risultato di ogni progresso logico e teoretico non è che, appunto, l’esplicitazione di una struttura logica permanente già data e preordinata, cosa che – come s’è ben visto - la tradizione del logo astratto impone *concettualmente* sin dall’inizio. Ciò significa che una qualsiasi previsione si può dare solo se il contenuto logico che descrive e quindi afferma il movimento e le sue proprietà, è già dato e non in via di costituzione - costituirsi che importerebbe un *non ancora* di tale contenuto e quindi una sua radicale imprevedibilità. Se, infatti, il movimento coincidesse con il non-esser-ancora della cosa il fatto non sarebbe più tale e crollerebbe l’intero palco della logica dell’identità, si mostrerebbe cioè che la categoria del fatto dovrebbe risolversi nella categoria dell’atto spirituale.

Il fatto insomma, posto al cospetto dell’atto, appare come negazione pura di ogni libertà e di conseguenza antecedente logico dello spirito: sostenendo ciò l’attualismo non può che ritenere che il contingentismo non sia sufficiente a demolire la necessità, sostituendola semplicemente con la “*novità*”, cui i fatti sono destinati; non è qui in gioco la necessità causale che lega un fatto ad un altro, bensì quella necessità – che è identità - che suggella e rende immutabile il fatto stesso.

³⁴ *Ivi*, p. 174.

³⁵ *Ibidem*.

Non a caso si ripresenta qui la questione leibniziana (questione che, anche e soprattutto in riferimento alla filosofia contingentista, pare comunque permanere nello sfondo dei capitoli prima citati della *Teoria generale dello spirito come atto puro*) giacché Gentile deve fare i conti con uno dei motivi più controversi e dibattuti della tradizione filosofica, ossia quella dell' "antitesi tra i concetti di futuro prevedibile e di libertà".

3.6 *Sull'impossibilità di conciliare la prevedibilità con la libertà*

Preso atto che la prevedibilità del fatto richiede inevitabilmente che quest'ultimo sia qualcosa di già determinato, sorge spontaneo chiedersi se essa possa in qualche modo collimare e conciliarsi con la pretesa libertà dell'uomo: ebbene questo è stato il grande problema su cui si sono concentrati gli "sforzi costanti e sempre vani della teodicea". Quale allora sia la critica che l'attualismo muove ai concetti di prescienza divina e di libertà, possiamo ormai facilmente intuirla: se si considera il concetto dell'infinità di Dio come estrinseca rispetto all'atto puro e se non si carpisce la vera libertà di quest'ultimo, allora è chiaro che i due concetti restano due semplici astrazioni dall'antitesi dei quali non è concesso uscire. Se "l'empirismo della scienza che meccanizza la natura, formulando leggi [...] nega le differenze e concepisce il futuro come ripetizione del passato"³⁶, allora si renderà possibile, tramite quel calcolo matematico che è calcolo su "dati già posti", una *previsione* che non sarà altro che una semplice "proiezione" di un dato e di un fatto "antecedente" rispetto allo stesso calcolo effettuato.

Il concetto di *immutabilità della mutabilità* determina l'idea per cui se all'interno del *movimento* fosse introdotto, a sua volta, del movimento, la previsione non avrebbe più luogo. Movimentare il movimento, in un certo senso, *dialettizzarlo*, costringerebbe il divenire a manifestarsi concretamente nella sua vera libertà, e ciò importerebbe l'impossibilità di quell'ipostatizzazione delle leggi della natura di cui il meccanicismo

³⁶ *Ivi*, p. 172.

e la scienza³⁷ hanno bisogno per attuare la previsione. Per questo Gentile può dirci che: “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 determinato”³⁸.

Orbene, la questione si complica assai se, in termini rigorosamente dialettici, si pone dinnanzi alla libertà - dello spirito – il fatto come essere immutabile: se la legge dell’empirista è un fatto assolutamente immutabile, allora, come s’è visto, è destinata a risorgere l’insanabile contraddizione tra il determinismo fattuale della natura e la libertà dello spirito umano, o meglio, tra l’immutabilità e libertà. Il problema è analogo a quello che insorge nella coscienza religiosa tra l’autonomia della volontà umana e la legge dettata dalla volontà superiore di Dio, ossia, l’origine divina della legge è direttamente importata dalla natura trascendentale e metafisica dell’oggetto della stessa coscienza religiosa – la legge che viene così dedotta è perciò un fatto immutabile.

Nella *Professione di fede del filosofo*³⁹ - o *Confessio Philosophi* - dialogo composto tra il 1672 e il 1673, Leibniz anticipa già alcuni dei punti centrali della *Teodicea*, e la anticipa anche nel suo riferimento implicito alla speculazione di Valla sulla libertà umana, interessante è, infatti, l’esplicita citazione, fatta da uno dei due protagonisti del dialogo, di un paradosso di origine scolastica: “prova allora a predire – o lo predica un angelo i addirittura Dio stesso – da quel parte sto per voltarmi e mi girerò subito nella direzione contraria, provando in barba al profeta, la mia libertà”⁴⁰

³⁷ Nelle *Lezioni di filosofia morale del 1906/1907* Gentile scriveva: “Ora l’oggetto di una scienza è il suo necessario presupposto. Non vi sarebbe astronomia se non avessimo gli astri, i loro movimenti, le loro relazioni; non ci sarebbe meccanica se non ci fosse moto. Se una scienza sorge, ci deve essere già l’oggetto di cui si occupa la scienza; se sorge la filosofia morale vuol dire che c’è già lo spirito etico al quale, come dicemmo, è immanente una riflessione morale, da cui esso spirito etico è come prodotto” (*Lezioni di filosofia morale del 1906-07. La libertà dello spirito. Saggio d’una introduzione alla metafisica – Introduzione e edizione a cura di N. De Domenico (seconda parte)*, in “Giornale di Metafisica”, n.s. XXVII, 2005, p. 238).

³⁸ *Ibid.*

³⁹ LEIBNIZ, *Dialoghi filosofici e scientifici*, Bompiani, Milano 2007.

⁴⁰ *Ivi*, p. 63.

3.7 Valla e Leibniz

Gentile introduce alla questione del libero arbitrio rilevando la scaturigine della sua genesi argomentativa nell'antico argomento *boeziano* successivamente ripreso da Lorenzo Valla nel suo dialogo *De libero arbitrio*⁴¹, lo stesso dialogo a cui Leibniz fa

⁴¹ Gentile, nella *Teoria generale dello spirito come atto puro*, riporta una breve passo del dialogo di Lorenzo Valla. Di seguito ne riportiamo la traduzione: “ Non vedo ancora perché a te sembri che dalla prescienza di Dio derivi la necessità delle nostre volizioni e delle nostre azioni. Se il prevedere che qualche cosa accadrà fa che tale cosa accada, certamente anche il sapere che una cosa è fa che tale cosa sia. Ma se conosco bene il tuo pensiero, tu non diresti che una cosa è per il fatto di sapere che essa sia. Tu sai, ad esempio, che adesso è giorno: è giorno per il fatto che tu lo sai, o, al contrario, perché è giorno, tu sai che è giorno? [...] Lo stesso criterio vale per il passato. So che otto ore fa è stata notte, però la mia conoscenza non fa che ciò sia stato; ma piuttosto io so che la notte è stata, perché la notte è stata. E, per venire più vicino, prevedo che tra otto ore sarà notte; sarà per questo? Affatto, ma perché sarà io lo prevedo: e se la previsione dell'uomo non è causa che qualcosa sia, nemmeno la prescienza di Dio lo è”. Antonio l'interlocutore di Lorenzo risponde: “Questo paragone, credimi, ci inganna: altro è conoscere il presente e il passato, altro è conoscere il futuro. Poiché, quando so che qualche cosa è, questa non può mutare: come il giorno che adesso è, non può darsi che non sia. Anche il passato non ha niente di diverso dal presente: poiché noi non lo abbiamo conosciuto già fatto, bensì mentre accadeva ed era presente, come io ho appreso che la notte è stata non ora che è passata ma mentre era. E così in questo caso, concedo che qualche cosa è stata od è non perché io so che è così, ma che io la so proprio perché è o è stata. Altro, invece, è il criterio del futuro, che è variabile e non può essere conosciuto con certezza poiché è incerto. Quindi per non togliere a Dio la prescienza, riconosciamo che il futuro è certo, e perciò necessario, ossia che egli toglie la libertà dell'arbitrio. Né puoi dire ciò che hai detto or ora, che non perché Dio ha preveduto il futuro così accadrà, ma perché così accadrà Dio l'ha preveduto. In tal modo faresti a Dio l'offesa di pensare che sia necessario in lui la previsione del futuro.” Ribatte allora Lorenzo: “Sei sceso in battaglia ben armato e protetto; ma vediamo chi di noi due s'inganni, se io o tu. Comunque prima risponderò brevemente all'ultima frase: tu dici che, se Dio prevede gli avvenimenti futuri perché debbono accadere, egli è sottoposto alla necessità, in quanto gli è necessario prevedere il futuro. Questo, però, non va attribuito alla necessità, ma alla natura, ma alla volontà, ma alla potenza: a meno che, per avventura, il fatto che Dio non possa peccare, non possa morire, non possa perdere la sua sapienza, sia effetto di debolezza e non piuttosto di potenza e di divinità [...]” Lorenzo replica che il futuro, anche quello delle cose fortuite, per non fare torto a Dio, deve esser per lui prevedibile, ma Antonio gli risponde che ciò non può concernere gli atti volontari, bensì solo i fatti fortuiti (da notare che qui Gentile

riferimento nelle ultime pagine della sua *Teodicea*. Leibniz non è soddisfatto della soluzione di Lorenzo Valla, decide di procedere innanzi con il racconto fingendo una prosecuzione del dialogo tra Antonio e Lorenzo ideando così una venuta di Sesto a Dodona alla presenza di Giove⁴².

Sesto, abbandona Delfi, si reca da Giove a Dodona chiedendo il perché del suo empio carattere e della sua infelicità. Giove gli risponde che il destino cambierà se rinuncerà a Roma. Chiaramente Sesto non vuole rinunciare alla corona e insiste nel voler mantenere la sua posizione, ma Giove consapevole della propria onniscienza cerca di dissuaderlo a rientrare a Roma. Il dialogo, in seguito, volta pagina e vede come protagonista Teodoro, “il gran sacrificatore, che aveva assistito al dialogo tra il dio e Sesto”. Qui le affermazioni di Teodoro fanno presagire l’andamento successivo del discorso, andrà a parare, infatti, su dei luoghi fondamentali della *Teodicea*: “la tua saggezza – dice Teodoro a Giove – è adorabile, gran signore degli dèi. Tu hai persuaso quest’uomo del suo torto; bisogna che fin da adesso imputi la propria infelicità alla sua cattiva volontà, non ha nulla da ridire. Ma i tuoi fedeli adoratori sono stupiti: si augurerebbero di ammirare la tua bontà, non meno che la tua grandezza: dipendeva da te dargli una volontà diversa”. Teodoro quindi vuole capire perché Giove non abbia potuto assegnare a Sesto una volontà differente da quella che gli è stata assegnata in quanto re di Roma.

osserva come l’idea di accadimento fortuito equivalga nello specifico al *contingente dei contingentisti*); come esempio egli dirà a Lorenzo: “indovina quale piede muoverò per primo: qualunque tu dica, dirai il falso, poiché io muoverò l’altro”. Nonostante tutto Lorenzo ritiene che Dio possa prevedere qualsiasi cosa accada e l’uomo non può perciò sottrarsi al fato. La questione si risolve quindi, secondo Gentile, nell’idea che la provvidenza (che ha come contenuto il fatto necessario) va riferita totalmente alla volontà divina. Lorenzo che ha inscenato il mito di Sesto, fa dire ad Apollo: “La cosa sta così, o Sesto. Giove, come ha creato rapace il lupo, timida la lepre, coraggioso il leone, stupido l’asino, rabbioso il cane, mite la pecora, così ad un uomo ha formato un animo duro, ad un altro tenero; ha generato l’uno più propenso alle scelleratezze, l’altro alla virtù. Ancora, ha dato a qualcuno il carattere facile a correggersi, a qualche altro uno incorreggibile. A te ha dato un animo malvagio e non emendabile, con nessuna fatica. Anche tu, quindi, secondo la tua natura, agirai malvagiamente, e Giove, per ciò che farai ed opererai, ti punirà, ed ha giurato per la palude Stigia che così sarà” (VALLA L., *Scritti filosofici e religiosi*, Sansoni, Firenze 1953, pp. 260-272).

42

Giove consiglia Teodoro di recarsi dalla Pallade Atena colei che potrà svelargli il perché del suo comportamento nei confronti di Sesto.

Atena quindi mostra a Teodoro il Palazzo dei destini, quel luogo che contiene un'infinità di appartamenti ognuno dei quali rappresenta un mondo possibile. In ciascuno di questi appartamenti/mondo egli ritrova Sesto declinato all'interno di una sempre diversa configurazione di accadimenti e di stati. Man mano che Atena conduce Teodoro verso la punta del Palazzo (che è una piramide di cui non si vede il fondo, ossia che traduce l'affermazione che i mondi possibili sono infiniti) i mondi "diventano sempre più belli"⁴³ sino a che non si giunge all'ultimo appartamento, la punta della piramide, che è il mondo reale – il migliore dei mondi possibili. In questo mondo si può vedere la sciagurata essenza *attuale* di Sesto; e dice la Pallade Atena: "se Giove avesse messo qui un Sesto felice a Corinto, o re in Tracia, questo mondo non sarebbe più questo mondo. E intanto egli non poteva scegliere questo mondo, che sorpassa in perfezione tutti gli altri, ed è la cima della piramide: altrimenti Giove avrebbe rinunciato alla sua saggezza. Vedi bene che mio padre non ha fatto Sesto cattivo; cattivo egli era da tutta l'eternità, e sempre liberamente non ha fatto che accordargli l'esistenza, che la sua saggezza non poteva negare al mondo in cui egli è compreso: egli l'ha fatto passare dalla regione dei possibili a quella degli esseri attuali."⁴⁴

Il senso di questa citazione leibniziana risulta chiaro quando si tiene presente l'argomentazione che abbiamo presa in considerazione nei paragrafi precedenti, e che Gentile traduce in questi termini:

"E la conclusione che interessa per il nostro argomento è, che la conoscenza del reale empiricamente supposto preesistente (realmente o idealmente, è lo stesso) allo spirito, non conosce se non fatti; e quando si attegga a prescienza, non conosce se non fatti che sono fatti: sistemi di realtà interamente realizzati nella loro conoscibilità"⁴⁵

⁴³ *Teoria generale*, p. 180.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

E quindi – riprendendo le fila dell’argomentazione precedente - il futuro profetizzato è tanto quanto il “futuro dell’astronomo”⁴⁶ un vero e proprio passato, un’ipotesi invalicabile, una determinazione presupposta che è già *decisa* e che vincola la volontà, lo spirito. Giove sceglie il “migliore dei mondi possibili”, e in questa scelta dimostra la permanenza dell’aporetica cui va incontro la libertà della volontà, sia essa divina che umana. Anche volendo identificare la scelta della volontà umana a quella divina si otterrà sempre la stessa situazione logica che compete alla dimensione dell’astratto: nulla si realizza perché tutto⁴⁷ è già realizzato, e solo quando un qualche cosa è già realizzato lo si può conoscere e in via definitiva, sceglierlo. Anche quando quel mondo che Giove determina quale migliore dei mondi possibili – la cima della piramide – è messo *in atto*, codesto mondo non farà altro che mostrarsi come “incapace di sviluppo e incremento”⁴⁸, proprio perché esso *era già* prima che Giove stesso lo scegliesse. Se v’è prescienza divina questa renderà impossibile ogni forma di libertà per l’uomo, ma, allo stesso tempo, essa, mantenendo innanzi a sé il presupposto del *fatto compiuto* e impedendo il libero scaturirsi dell’evento, eliminerà definitivamente ogni singolo residuo della stessa libertà creativa di Dio.

Anche in questo capitolo della *Teoria generale dello spirito come atto puro* cui fa riferimento l’intera discussione sul *tentativo* leibniziano, viene proposto il confronto, sempre sulle battute finali dell’argomentazione, con il filosofo di Lipsia. E il luogo speculativo in cui tale confronto avviene non sembra affatto casuale, anzi, esso insiste con forza sulla questione, qui già trattata, della dialettica di *condizione e del condizionato*, dialettica che non chiama in causa solo l’incondizionatezza dello spirito e dell’atto, ma richiama in causa proprio il senso della ragion sufficiente quale condizione logica del darsi del condizionato. L’argomentazione di Valla che non soddisfa un Leibniz tutto intento a conciliare la prescienza divina con la libertà umana, tuttavia precorre involontariamente la critica gentiliana ed esplicita con efficacia la tesi secondo la quale il futuro, sotto le vesti del quale si nasconde un’immutabilità che non concede respiro a nessuna forma di libertà, in quanto contenuto della prescienza, ha la stessa consistenza necessaria del passato.

⁴⁶ *Ivi*, p. 181.

⁴⁷ Un tutto che all’interno del *logo* astratto è in realtà il concetto.

⁴⁸ *Ivi*, p. 182.

IV. CONCLUSIONI

4.1 Il monadismo leibniziano come prima forma di spiritualismo.

Come già è stato osservato da Tognon, già nei primi scritti filosofici e critici di Gentile appare in più occasioni la figura di Leibniz, molti dei riferimenti essenziali al quale si possono ritrovare negli articoli e nelle recensioni gentiliane presenti ne “La Critica”, alcuni dei quali ora sono raccolti in *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*. In un capitolo nel quale svolge una decisa critica allo hegelismo di Augusto Vera, Gentile attribuisce a Leibniz un pregio non indifferente – proprio a dispetto di alcune affermazioni del Vera sul filosofo di Lipsia¹; così infatti dice Gentile sottolineando alcune carenze speculative del filosofo napoletano nella sua critica al sistema leibniziano:

¹ Scrive Gentile: “Infatti, pel Vera, il Leibniz è un gran matematico, ma un mediocre filosofo e un diplomatico: diplomatico non solo nelle controversie religiose, ma nella stessa filosofia. « La sua filosofia è la filosofia degli espedienti, delle parole e delle apparenze. Quando non intende la cosa, mette una parola al suo posto, quando una difficoltà lo stringe, non vi si sottrae attaccandola sinceramente e di fronte, ma per l'uscio di dietro » (*La filosofia in Italia dopo il 1850, VI. Gli hegeliani, III. Augusto Vera*, in “La Critica”, XI (1913), pp .22-43)

E della sua critica concreta basti un esempio. Che è la monade di Leibniz? Questi parte dal principio che ogni essere o ogni sostanza composta, in quanto tale, deve risolversi negli elementi componenti, cioè in elementi semplici e indivisibili; che sono appunto le monadi. - Ora che metodo è questo? Decomporre un tutto nelle sue parti: il metodo che aveva prodotto l'atomismo: metodo volgare, arbitrario, che non si preoccupa niente niente di giustificarsi. Perché si decompone? A qual fine? Che si cerca? Nessuna risposta. E si può decomporre un tutto? Ma se certi elementi sono uniti in un tutto, il loro essere dipende anche dalla loro unione, e separarli è distruggerli. Donde poi le escogitazioni puramente verbali dell'armonia prestabilita e delle fulgurazioni della monade delle monadi, necessarie per ricostituire alla meglio quell'unità malamente infranta. Critica, che è vera certamente ed hegeliana: ma ha il gravissimo difetto (e difetto tutt'altro che hegeliano!) di essere soltanto negativa; e non saper vedere il pregio grandissimo della monade leibniziana come la prima concezione, nella storia del pensiero umano, dell'autonomia assoluta dello spirito².

Il risvolto è qui abbastanza chiaro: quando Gentile si confronta con Leibniz sa di aver di fronte non un semplice filosofo naturalista che fonda le sue tesi su assunti meramente oggettivi, bensì lo definisce uno dei vertici della sua speculazione come concezione veramente spiritualista: ciò può condurre a riconsiderare il primato della rivoluzione kantiana quale prima concezione critico-soggettiva della realtà e come scaturigine primaria dell'idealismo moderno³. Sotto questo punto di vista gli esempi si

² GENTILE G., *La filosofia in Italia dopo il 1850, VI. Gli hegeliani, III. Augusto Vera*, in "La Critica", XI (1913), pp. 26-27.

³ Di certo non si può affermare che il monadismo sia *accesso* all'atto puro o alla logica del pensiero pensante, esso resta comunque afflitto dalla materialità propria di ogni "sistema molteplice": "Non pure, infatti, lo spiritualismo dualistico, di cui abbiamo discorso, ma anche quello monadistico, che nega del tutto la materia, ma pone una moltitudine di spiriti individuale (monadi), è essenzialmente materialistico; e a questa sua connaturata tendenza il monadista che vuol salvare lo spiritualismo, come Leibniz, si sforza di reagire tentando di porre un'unità sostanziale a fondamento della molteplicità." (*Sommario di pedagogia generale*, vol. I, Sansoni, Firenze 1970, pp. 91-92).

ripetono, è certo tuttavia che la speculazione leibniziana, secondo Gentile, rappresenti con lo sviluppo dell'individualità metafisica della monade, una tappa necessaria per il successivo sviluppo della concezione idealistica. Inoltre l'attenzione alla struttura del monadismo leibniziano servirà a Gentile, vigile sugli sviluppi della relazione tra filosofi italiani e filosofi europei, per dar conto, nel suo scritto del 1914, dello stesso concetto vichiano⁴ della monade, concetto che tradotto nella forma di *punto metafisico* andrebbe già ben oltre al concetto semplice sviluppato da Leibniz:

“Il punto metafisico quindi diventa monade; ma anche ben più che monade. Perché la monade leibniziana conserva nel suo concetto qualche cosa del concetto dell'estensione, che vuol superare; giacché ogni monade, come elemento costitutivo del composto, ha accanto a sé tante altre monadi; sicché è sì spirito, ma limitato e particolare; è individuo, ma di una individualità che non contiene ancora in sé, l'universalità; e senza universalità interna non c'è spirito. La monade vichiana invece è la trasformazione del punto metafisico, quale lo concepiva Vico, tendente a identificarsi con Dio stesso: l'unico spirito: unità che non ha altre unità fuori di sé, ed è perciò vera, assoluta unità”⁵

La questione leibniziana quindi mantiene chiaramente residui d'intellettualismo astratto e la monade è costretta a rinviare al concetto di estensione, proprietà che, presupponendo almeno la spazializzazione del molteplice, non può in alcun modo inerire lo spirito in quanto tale⁶; ciò s'è visto, infatti, nel nostro primo capitolo dove,

⁴ Gentile ritiene Vico *gran anticipatore* sia di Kant che di Hegel, lo spirito vichiano sarebbe, di fatti, “creatore di un mondo saldo e in sé perfetto, qual è il mondo delle nazioni, la civiltà, la storia” (*Studi vichiani*, Sansoni, Firenze 1968, p.123).

⁵ Cfr., op. cit., p. 123.

⁶ La critica gentiliana non si distanzia molto dalla critica che Hegel svolgeva nei confronti di Leibniz nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*: “Quel che c'è di grande in Leibnitz è appunto quest'intellettualità del rappresentarsi; rappresentarsi però ch'egli non ha saputo svolgere; epperò per questo motivo quest'intellettualità è al tempo stesso pluralità infinita, che è rimasta assolutamente per se stante, perché questa intellettualità medesima non ha saputo

anche se per vie differenti, l'*Atto del pensare come atto puro* sembra collimare perfettamente con questa critica alla necessità della spazializzazione del reale da parte dell'infinita molteplicità delle monadi⁷. A questo proposito, non pare essere un caso il fatto che Gentile abbia inserito uno dei suoi pochi paragrafi dedicati interamente al monadismo leibniziano proprio all'interno del capitolo *Lo spazio e il tempo* della sua *Teoria generale dello spirito come atto puro*. Il passaggio, nella modernità, ad una risoluzione dell'estensione dello spazio-tempo avviene dunque nell'interiorità e nella "vita interna di ciascuna monade, che è appetizione e percezione, ossia spirito, e nient'altro che spirito"⁸. Pertanto il discorso della *Teoria generale* sulla monade acquista il suo rilievo quando riduce lo scarto tra spiritualismo e realismo, in Leibniz, alla sola questione della sussistenza delle *altre coscienze*, o monadi, al di là della singola autonoma monade la quale, come visto sopra, "basta a se stessa, e – dice Gentile - non basta"⁹ perché si risolve invece nella pluralità.

Nonostante le critiche¹⁰ è indubbia le questione del valore e dell'altezza speculativa raggiunti dal filosofo di Lipsia, e l'importanza che il suo pensiero assunse sia per Kant che per Hegel non può dunque non smuovere gli animi delle più autorevoli menti dei primi del novecento. Ma se per un verso, dunque, ciò che induce la critica a Leibniz è sicuramente il residuo di molteplicità, e quindi di intellettualismo che conduce ad una materializzazione della spiritualità monadica, per un altro versante anche la trascendenza esercitata sulla monade da parte della monade suprema, non

padroneggiare l'uno. Leibniz non ha saputo raccogliere in unità la separazione nel concetto [...]” (HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1981, p. 204). Dove chiaramente il concetto che per Hegel rappresenta il *logo soggettivo*, per Gentile resta ancorato alla logica del presupposto, anzi, ne è la massima espressione logica.

⁷ Possiamo qui rinviare anche alla questione della legge di continuità che, anche se dedotta a prescindere dal complesso della realtà monadica, vorrebbe comunque mantenersi, con quest'ultima, pienamente coerente.

⁸ GENTILE G., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, op. cit., pp. 129-130.

⁹ *Ivi*, p. 130.

¹⁰ È certamente possibile evidenziare un'oscillazione sull'importanza storico speculativa assunta dall'unità semplice esibita dal filosofo tedesco; nell'affrontare criticamente Augusto Vera, Gentile gli scaglia addosso un Leibniz *precursore* assoluto dello spiritualismo, eppure quando egli deve spostare l'accento sulla grande *anticipazione* dei temi europei rappresentata dal pensiero di Vico, lo spiritualismo leibniziano ne è svirilto perché non ancora contenente quell'universalità che sarà poi carattere specifico dello spirito idealista.

può che essere occasione di biasimo da parte di Gentile che nel 1933 nell'*Introduzione alla filosofia* dirà:

“E quando Leibniz tenta di sottrarsi col suo monadismo alla stretta di questa unità fondamentale in cui s’era asserragliato Spinoza, riesce egli a sfuggire alla logica necessità di una Monade suprema che sia la monade delle monadi, centro di manifestazione e sorgente comune di vita di tutte le monadi”¹¹

La monade è monade autonoma solo da un punto di vista soggettivo, ma tale punto di vista presuppone una molteplicità esterna di coscienze che per essere garantita necessita della superiorità della monade delle monadi, superiorità divina che, a sua volta, deve assicurare una *relatività* di fondo a quell’assoluta irrelatività che, agli occhi di Gentile, “fa della monadologia una concezione [...] più naturalistica ancora di quel che sia l’atomismo materialistico”¹².

4.2 *Virtualità e l’autoctisi spirituale.*

Lo spazio teoretico aperto dalla speculazione leibniziana sull’innatismo virtuale, che come abbiamo visto, darà vita alla categoria kantiana, la funzione aprioristica intellettuale, se, certamente, deve la sua consistenza alla distinzione tra verità di ragione e le verità di fatto¹³ - l’innato compete all’essenza necessaria della verità di ragione – tuttavia può essere concepito sotto il profilo dell’attualismo qualora sia

¹¹ GENTILE G., *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze 1958, p. 207.

¹² GENTILE G., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, op. cit., p. 130.

¹³ Leibniz nel *Nuovo saggio sull’intelletto umano*, dopo aver fatto esporre i cinque principi di Lord Herbert di Cherbury a Filalete, farà dire a Teofilo: “Sono pienamente d’accordo, signore; infatti considero innate tutte le verità necessarie e vi aggiungo anche gli istinti.” (*Nuovi saggi sull’intelletto umano*, op. cit., p. 97)

sottratta l'istanza di immobilità concettuale a cui l'innatismo destina l'essenza. L'intelletto leibniziano – alla luce della formula prima citata *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, praeter ipse intellectus* - è una forma che precede virtualmente il contenuto empirico del senso. Ma la virtualità supera il suo stesso innatismo proprio perché non può ammettere che l'intero contenuto delle idee sia nell'intelletto prima del sopraggiungere del contenuto empirico, sebbene però essa non riesca a coincidere pienamente con la trascendentalità dell'Io penso in quanto essa manca di una vera e propria distinzione tra forma e contenuto. L'aspetto interessante che insorge dalla questione dell'innatismo, è che, certamente, questo fa riferimento esplicito alle verità necessarie di ragione¹⁴, ma nell'alveo chiuso della monade *tutto* viene esplicitamente da lei stessa, proprio perché essa “non ha finestre” ed è specchio dell'universo. L'anima, la monade come unità metafisica originaria, non è e non può essere una *tabula rasa*¹⁵, è innata a sé stessa e “contiene l'essere, la sostanza, l'uno, l'identico, la causa, la percezione” e al pensiero è “essenziale l'essere appercepito”. Tutte le idee deriverebbero da quel *grund* che è l'autonoma monade, tutto il contenuto è tratto dal proprio fondo. Essa è punto metafisico, esclude la spazialità e la temporalità – le quali, a loro volta, hanno necessariamente una natura ideale (“*La source des nos embarras sur la composition du Continu vient de ce que vous concevons la matiere et l'espace comme des substances, au lieu que les choses materielles en elles mêmes ne sont que des phenomenes bien règles.*” GERHARDT, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, vol III, Georg Olms Hildesheim, Berlino, 1960, p. 612). In ciò consiste niente meno che la soluzione del problema della continuità che, inerendo essa spazio e tempo in qualità di fenomeni, non pone più gli stessi problemi che affliggevano Zenone, e poi lo stesso Aristotele, poiché essa non consiste più nell'infinita scomposizione della *realtà*, scomposizione questa che conduce ad un *labirinto* inestricabile di aporie e paradossi - è questo ne più ne meno la stessa problematicità a cui, ricordiamo, fanno riferimento le antinomie kantiane.

¹⁴ “Di conseguenza nelle cose di fatto o contingenti, che non dipendono dalla ragione ma dall'osservazione o dall'esperimento, sono verità prime (rispetto a noi) quelle che immediatamente percepiamo in noi stessi [...] in me stesso, per la verità, io non percepisco soltanto me stesso che penso, ma anche che nei miei pensieri ci sono molte differenze [...]” (LEIBNIZ, *Scritti filosofici*, vol. II, UTET, Torino 1969, p. 699.)

¹⁵ *Nuovi saggi*, p. 236.

Se le aporie sorgono proprio nella mescolanza della dimensione fenomenica con la dimensione della realtà presupposta al pensiero, allora la monade concede l'accesso ad una realtà che non sta più semplicemente al di là del pensiero, bensì ne conserva internamente tutta la struttura spalancando le porte all'essenza del fenomeno. Fintanto che stiamo alla luce di questa forma d'*idealismo protologico* (che come dice appunto Gentile è prima vera forma di "spiritualismo") in cui il "tutto" cade all'interno della monade, la quale *fa da sé i suoi contenuti*, sorgono certamente le tracce di quel sentiero speculativo che hanno solcato l'*Io penso* kantiano, la *idealistica soggettività* hegeliana - il sentiero di una sintesi a priori che non può essere oltrepassata da un'analisi - tuttavia - e lo stesso Gentile ne è convinto e lo ribadisce spesso - la fitta rete dell'*armonia prestabilita* fa ritornare dalla finestra ciò che la spiritualità monadica aveva espulso: il residuo di spiritualismo leibniziano si converte nuovamente in un realismo intellettualista dove la monade suprema, Dio, stabilisce, preordina, origina e crea l'intero universo composto dalle infinite monadi secondo ciò che le infinite possibilità, o configurazioni di mondi possibili, gli concedono¹⁶.

Non c'è da stupirsi del fatto che pure Hegel abbia considerato il pensiero di Leibniz come un idealismo ancora chiuso nei "confini dell'astratto concetto"¹⁷. Per questo egli definisce la monade come soggetto ideale di rappresentazione entro la quale cadono i suoi stessi mutamenti e tutta la molteplicità. Il passo che citeremo qui di seguito mostra la concordanza esplicita tra il senso della critica gentiliana e quello della critica hegeliana al senso della monade:

"Che vi siano più monadi, che sian quindi determinate come le altre, ciò non riguarda le monadi stesse; è soltanto la riflessione di un terzo, la quale cade fuori delle monadi. Le monadi non sono in se stesse reciprocamente altre; l'esser per sé vien tenuto puro, senza l'accanto di un esserci. - Ma qui sta in pari tempo l'imperfezione di

¹⁶ Si può supporre che accada in Leibniz ciò che Gentile rileva nel sistema di Berkeley il cui idealismo incappa nella trascendenza del pensiero divino, realtà trascendente che da consistenza al pensiero umano. V'è, quindi, un'analogia tematica con le prime battute della *Teoria generale* in cui la "felice osservazione" berkeleiana, per la quale ogni oggetto pensato fuori da ogni mente, pur essendo, in fin dei conti, sempre un oggetto mentale, si annulla nel pensiero divino che precede ogni residuo di creatività e novità presente nel pensiero umano.

¹⁷ HEGEL, *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1999, p. 473.

questo sistema. Le monadi son così rappresentative soltanto in sé, o in Dio, la monade delle monadi, oppur anche nel sistema. V'è qui anche l'esser altro; cada poi dove si voglia, nella rappresentazione stessa, oppur comunque sia determinato quel terzo, che le considera come altri, come molti. La molteplicità del loro esserci è soltanto esclusa, e per vero dire solo momentaneamente; è solo per astrazione, che le monadi son poste come tali, che siano non-altri. Se è un terzo, quello che pone il loro esser altro, è anche un terzo, quello che toglie il loro esser altro; ma tutto questo movimento che rende le monadi reali, cade fuori dalle monadi stesse.”¹⁸

La molteplicità della monade, proprio in quanto è molteplice, è relazione tra più monadi, e in quanto tale è un qualcosa di estrinseco rispetto a questa molteplicità, è quell'altro, il *terzo*, che è necessario che venga posto, in quanto riunificazione della molteplicità stessa. Il terzo è chiaramente la monade delle monadi, è Dio, la condizione necessaria e sufficiente per il darsi della molteplicità, che perciò, poiché estranea alla monade in sé, cade fuori, appunto, dalla rappresentatività della monade.

4.3 La ripresa della ragion sufficiente nel secondo volume del Sistema di logica.

Un parallelismo che può certamente risultare interessante, ma che chiaramente necessita di una certa *prudenza* speculativa, è quello tra il *Sistema di logica* e la *Scienza della logica* hegeliana. Nel libro II del primo volume sulla *logica oggettivo*, Hegel introduce alla dottrina dell'essenza, dottrina che ha molti punti in comune con la *Logica dell'astratto* di Gentile; uno di questi punti è sicuramente l'esposizione dei principi fondamentali dell'*essenzialità della riflessione* in cui Hegel esibisce

¹⁸ Ivi, p. 167.

l'andamento che dall'identità conduce, tramite la *differenza* a lei intrinseca e quindi attraverso la sua interna differenziazione, all'opposizione – “unità dell'identità e della diversità; i suoi momenti son diversi in una sola identità; così sono opposti”¹⁹ – che risulterà, in definitiva nella contraddizione (determinazione che contiene in sé la determinazione opposta, negativa); dove poi la risoluzione della contraddizione - il suo togliimento, la sua *Aufhebung* – sarà pertanto il *fondamento*. Nonostante il risultato a cui Hegel approdi, il *concetto* “regno della soggettività e della libertà”²⁰, sia esattamente il *cuore* statico ed inerme della logica astratta gentiliana, l'andamento espositivo dei principi della logica del concetto – presentato nel secondo capitolo di questa tesi – ricalca, in parte, le orme della determinazione dell'essenza oggettiva della logica hegeliana²¹. Una nota del capitolo su “*Il fondamento*”, che succede all'esposizione delle *essenzialità della riflessione* (luogo in cui, appunto, Hegel ne espone i principi), dopo aver concluso che Leibniz “contrappose”²² la sua ragion sufficiente alla mera causalità in senso stretto²³, dice: “Sotto il nome di ragion sufficiente Leibniz intese quindi una ragione tale che bastasse anche per questa unità, e che pertanto comprendesse in sé non solo le semplici cause, ma le cause finali [...] Questa determinazione del fondamento però non si appartiene ancora a questo luogo. Il fondamento teleologico è una proprietà del concetto e di quella mediazione per via di esso, che è la ragione”²⁴. Hegel rimanda quindi alla sua *logica soggettiva* - la *dottrina del concetto* – l'aspetto teleologico forgiato dal principio di ragione il quale determinando la *ragione* immanente al soggetto, il suo *scopo*, deve necessariamente rinviare alla presenza di una *finalità libera*²⁵: anche Gentile nonostante le critiche

¹⁹ Ivi, p. 166.

²⁰ Ivi, p. 646.

²¹ Nella seconda nota del capitolo *Le essenzialità della riflessione* verrà poi esposto il principio del terzo escluso.

²² Ivi, p. 499.

²³ Ricordiamo qui lo svolgimento gentiliano sul principio di causalità quale *deriva* del principio di ragion sufficiente.

²⁴ Ivi, p. 499.

²⁵ “L'opposizione di *causae efficientes* e *causae finales*, si riferisce a quella differenza alla quale, presa in forma concreta, si riduce anche la ricerca se l'essenza assoluta del mondo s'abbia a intendere come un cieco meccanismo naturale, oppure come un intelletto che si determina secondo scopi. L'antinomia del fatalismo col determinismo e della libertà riguarda

mosse nel suo primo volume del *Sistema di Logica*, riprende il concetto di *ragion sufficiente*, nella sua *Logica del concreto*.

Il capitolo in questione è il terzo capitolo della quarta parte del *Sistema di logica*, intitola *Essere e pensare*²⁶. In questo luogo, Gentile, il quale nelle pagine precedenti ha già pienamente determinato il suo superamento dell'astratto concetto nell'autosintesi del *Selbstbegriff*²⁷ (il pensiero nella sua stessa soggettività), riaffronta la critica al realismo, questa volta però tramite una lettura pregnante del senso concreto della dimensione *autoctica* del pensare. Egli risolve quindi la critica all'opposizione tra essere e pensare, giudizio che deve passare necessariamente per la critica all'idea di *intuizione* attraverso la quale "l'empirismo presume di fondare il rapporto conoscitivo tra pensare ed essere sensibile, e la metafisica il rapporto tra pensare ed essere intelligibile"²⁸. Di conseguenza l'*intuito* non sarebbe affatto un'attività del soggetto, al contrario, ne rappresenterebbe la sua "ricettività o passività", una trasparenza allo sguardo del pensiero che vede "perché ha gli occhi, non perché guardi". Perciò il fatto, la natura, che sia vista o non vista, essa non cambia, è sempre la stessa cosa, lo stesso essere a cui "è indifferente l'incontro col pensare". In fin dei conti il vero interesse del realismo è che resti confermata la parabola dell'*adeguatio rei et intellectus* e in ciò consterebbe la sua verità satura dell'irrigidita opposizione di essere e pensare. In tal caso né l'essere né il pensiero sono il "tutto"²⁹ e il dualismo a cui essi danno vigore è una relazione estrinseca alla stessa dualità, motivo che importa l'intervento del pensiero oltre a quelli. L'autoconcetto, il *Selbstbegriff*, dell'attualismo finirà dunque per contenere quell'essere che, in qualsivoglia modo venisse inteso dal realismo, restava isolato dal pensare – pensare che poi così isolato si convertiva nell'inerte essere³⁰: "l'atto autosintetico dell'Io – dice Gentile – che, non avendo più l'essere fuori di sé, è esso l'essere mentre è pensiero [...] E la filosofia perciò, come

parimenti l'opposizione del meccanismo e della teleologia; poiché il libero è il concetto nella sua esistenza". (HEGEL, *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1999, pp. 833-834).

²⁶ NOTA pagina da edizioni le lettere

²⁷ GENTILE G., *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze 1958, p. 24.

²⁸ *SdL*, vol. II, p. 214.

²⁹ *SdL*, vol. II, p. 228.

³⁰ Il pensiero che ha di fronte a sé l'essere non può che fare il "salto" parmenideo e quindi identificarsi a quell'essere che ha dinnanzi.

scienza di questo atto, è logica, ma essendo metafisica. La nuova metafisica critica; e logica come teoria della conoscenza.”³¹ Il pensare autosintetico è quindi:

“Il pensare è il conoscere asistemico; il conoscere è il pensare sistemico. Ma l’atto del pensiero è sempre sistemico: soltanto, pel suo dialettismo, è un sistema che nega se stesso per affermarsi; e il sistema che si nega, nella sua inattualità, è pensare che non è conoscere”³²

E quindi riemerge, all’interno dell’atto del pensiero ormai costituitosi nella sua autoconcettualità, la questione del rapporto tra inattualità e attualità, tra negazione dell’inattualità (fatto) e posizione dell’atto, insomma il dialettismo a cui si dà respiro implica di nuovo il richiamo, questa volta nel secondo volume della logica gentiliana, della questione della ragion sufficiente. La dialettica è attributo esclusivo dell’atto, e quindi il farsi dell’esistente, il suo passaggio dall’essenza all’esistenza, che nel primo volume era stato escluso perché tale rapporto era stato considerato assolutamente “estraneo” alla logica astratta, sopraggiunge questa volta per render ragione del passaggio – il dialettismo – dal pensare all’essere.

Nel capitolo sulla logica dell’astratto si era escluso il darsi di un passaggio dall’essenza all’esistenza e così parimenti dal possibile al reale, ciò anche e soprattutto in via del fatto che, secondo i dettami del *logo* astratto, non era ammessa alcuna *existentia*, con la conseguenza che la realtà, la natura ed il mondo potevano esser concepiti solo alla luce del concetto la cui apparente *mediatezza* avrebbe, al contrario, manifestato solo la sua originaria coincidenza con il *tauton* parmenideo. Quando però nella logica del concreto si dà finalmente soluzione all’opposizione di “essere e pensiero” anche quello che si era tentato di determinare come *passaggio* dall’essenza all’esistenza è finalmente risolto, dove però la sua soluzione, questa volta, sta proprio nella soppressione di tale passaggio. Se dal pensiero astratto non si poteva uscire per via della circolarità del sistema chiuso del concetto, neppure dal pensiero

³¹ *SdL*, vol. II, p. 225.

³² *Ivi*, p. 226.

concreto si può uscire per accedere all'esistenza, perché "fuori dal pensiero concreto non v'è nulla a cui si possa passare"³³ e, quindi, il principio di ragione, considerato quale garante di un tale passaggio, non trova neppure qui il suo posto. Ciò è chiaro e s'è visto nella critica gentiliana al realismo: non v'è una "realizzazione della realtà" che presupponga il pensiero; questo significherebbe, sempre e comunque, strutturare dualisticamente il rapporto tra realtà e pensiero. Secondo lo stesso criterio non vi possono neppure essere dei pensati (*idee*) che precedano progettualmente la configurazione attuale di ciò che astrattamente viene definito mondo, pertanto "non ci sono idee – dice Gentile –, che siano idee concrete (cioè autoconcetto), le quali possano perciò esser candidate a quel migliore dei mondi possibili, che per Leibniz solo è reale. Nel mondo, che è il vero mondo, non ci sono programmi da recare in atto"³⁴.

Il passaggio di cui, secondo l'attualista, si può parlare deve essere racchiuso all'interno dell'atto, e non come passaggio da un'idea (essenza presupposta) all'atto, ma in quanto divenire dialettico ovvero in quanto il pensiero è quella concreta affermazione che pone un'idea (essere) negandola. E l'atto che è divenire, nega quell'interna idea in quanto essa è posizione astratta di un contenuto, stabilendo che questo stesso contenuto è auto-posizione di una positività da parte dello stesso pensare concreto. Perciò all'interno dell'atto vi sono certamente dei pensiero che sono "posti in esecuzione"³⁵ e la cui posizione è certamente astratta, ma di quel astrattezza che è tale in quanto negata dal pensare – pensare che perciò "astrae e nega"³⁶. Il vero *preconcepimento*, che non sia astratta forma esterna al pensare – un nulla –, è possibile solo se è in esso si rispecchia l'andamento dell'autoconcetto inteso come quel "Tutto" (il solo tutto che secondo Gentile è pensabile) che è il pensare che pone e nega, il divenire in quanto atto del pensare.

In questo *ideare qualcosa da sorpassare* sta, in un certo senso, la riabilitazione di una risemantizzata *ragion sufficiente* che, se per un verso è la più radicale negazione dell'astrattezza del principio che il filosofo di Lipsia mise innanzi a tutti i principi

³³ *SdL*, vol. II, p. 227.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Pensieri che non sono più pura immediatezza che *intenda* porsi al di fuori del pensiero, e quindi sono chiaramente un puro nulla, ma pensieri che sono positività poste dall'atto del pensare.

³⁶ *SdL*, vol. I, p.100.

logici, per un altro versante esso allude ad un'infinita produttività o a quella che nella *Filosofia dell'arte*³⁷ Gentile definirà precisamente come “virtualità infinita, che è nel germe dello spirito”³⁸.

³⁷ Interessante qui anche il parallelismo con “lo spunto d’ogni opera d’arte, quale prima si pone nella coscienza dell’artista, e invita e urge alla creazione, è come la monade leibniziana, una virtualità infinita, un microcosmo” (GENTILE G., *La filosofia dell'arte*, Le Lettere, Firenze, 2000, p. 123.

³⁸ GENTILE G., *La filosofia dell'arte*, op. cit., p. 64.

BIBLIOGRAFIA

STRUMENTI BIBLIOGRAFICI

BELLEZZA V.A., *Bibliografia degli scritti di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1950.

CARLINI A., *Avviamento alla filosofia. Con una piccola guida storico-bibliografica*, Sansoni, Firenze 1937.

LO SCHIAVO A., *Introduzione a Gentile*, Laterza, Bari 2001, pp. 219-259.

OPERE DI GENTILE

GENTILE G., *Rosmini e Gioberti*, Sansoni, Firenze 1958. [1898]

- *La filosofia di Marx*, Sansoni, Firenze 1962. [1899]
- *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Sansoni, Firenze 1962. [1909]
- *L'atto del pensare come atto puro*, in ID., *La fondazione dell'attualismo tra idealismo e misticismo*, a cura di C. Genna, Le Lettere, Firenze 2011. [1911-1912]
- *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1954. [1913]
- *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, 2 Voll., Sansoni, Firenze 1970. [1913]
- *I problemi della scolastica*, Sansoni, Firenze 1963. [1913]
- *Studi vichiani*, Sansoni, Firenze [1915]
- *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le lettere, Firenze 2003. [1916]
- *I fondamenti della filosofia del diritto*, Le lettere, Firenze 2003. [1916]

- *Sistema di logica come teoria del conoscere*, 2 voll., Le lettere, Firenze 2003. [1917-1923]
- *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, 2 voll., Sansoni, Firenze 1957. [1917-1923]
- *Studi sul rinascimento*, Sansoni, Firenze 1968 [1923]
- *La filosofia dell'arte*, Sansoni, Firenze 1937. [1932]
- *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze 1958. [1933]
- *Genesi e struttura della società*, Sansoni, Firenze 1946. [1946]
- *Eraclito: vita e frammenti*, a cura di Hervé A. Cavallera., Le lettere, Firenze 1995.
- *Frammenti di filosofia*, Le lettere, Firenze 1994.
- *Opere filosofiche*, a cura di Garin E., Garzanti, Milano 1991.
- *Frammenti di estetica e teoria della storia*, Le lettere, Firenze 1992.
- *Frammenti di storia della filosofia*, Le lettere, Firenze 1999.
- *Storia della filosofia (dalle origini a Platone)*, Sansoni, Firenze 1963.

OPERE DI LEIBNIZ

LEIBNIZ, *De summa rerum*, in Id., *The Yale Leibniz*, a cura di Parkinson G.H.R., Yale University Press, New Haven and London 1992.

- *Dialoghi filosofici e scientifici*, Bompiani, Milano 2007.
- *Monadologia*, Bompiani, Milano 2001.
- *Monadologia*, introduzione e commento di Emile Boutroux, a cura di Joseph Colombo, La nuova Italia, Firenze 1946.
- *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Bompiani, Milano 2011.
- *Saggi di teodicea*, Bompiani, Milano 2005.
- *Scritti di logica*, a cura di Francesco Barone, Zanichelli, Bologna 1968.
- *Scritti filosofici*, Vol. I-IV, Utet, Torino 1968,

GERHARDT, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, vol III, Georg Olms Hildesheim, Berlino, 1960.

CITAZIONI LEIBNIZIANE DI MAGGIOR RILIEVO NEGLI SCRITTI
FILOSOFICI DI GENTILE

A) DALLE LEZIONI

DE DOMENICO N. (Introduzione e edizione a cura di) *Lezioni di filosofia morale del 1906-07. La libertà dello spirito. Saggio d'una introduzione alla metafisica* –, in “Giornale di Metafisica”, n.s. XXVII (2005), pp. 377-378, p. 382.

B) DALLE OPERE

G. GENTILE, *La filosofia di Marx*, Sansoni, Firenze 1962, p. 148.

- *Rosmini e Gioberti*, Sansoni, Firenze 1958, pp. 170-172, p. 351.
- *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Sansoni, Firenze 1962, p. 25, p. 27, p.28, p. 109.
- *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze 1958, p. 15, p.62, p. 207.
- *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, vol. II, Sansoni, Firenze 1957, pp. 180-181, pp. 195-196, pp. 211-212, p. 231, p. 244, p. 318, p. 324, p.319.
- *I problemi della scolastica*, Sansoni, Firenze 1963, p. 47.
- *Studi vichiani*, Sansoni, Firenze 1968, p. 55, pp. 124-127.
- *Studi sul rinascimento*, Sansoni, Firenze 1968, p. 381.
- *Sommario di pedagogia generale*, vol. I, Sansoni, Firenze 1970, pp. 91-92, p. 120.
- *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Laterza & Figli, Bari 1920, pp. 114-115, pp. 139-141, pp. 157-162.
- *La filosofia dell'arte*, Le Lettere, Firenze 2000, p. 124, p.178, pp. 312-313.

C) DA “LA CRITICA”

- *La filosofia in Italia dopo il 1850, II. I platonici, III. Giovanni Maria Bertini e l'influsso di Jacobi in Italia*, in “La Critica”, III (1905), pp. 287-308.
- *La filosofia in Italia dopo il 1850, II. I platonici, III. Giovanni Maria Bertini e l'influsso di Jacobi in Italia*, in “La Critica”, III (1905), pp. 373 -386.
- *La filosofia in Italia dopo il 1850, II. I platonici, III. Giovanni Maria Bertini e l'influsso di Jacobi in Italia*, in “La Critica”, III (1905), pp. 484-508.
- *La filosofia in Italia dopo il 1850, III. I positivisti, 12. La fine del positivismo (Angelo Brofferio e lo spiritismo)*, in “La Critica”, IX (1911), pp. 22-46.
- *La filosofia in Italia dopo il 1850, VI. Gli hegeliani, III. Augusto Vera*, in “La Critica”, XI (1913), pp. 22-43.

STUDI SU GENTILE

A) CONTESTO STORICO-CULTURALE

GARIN E., *Idealismo, psicologismo, modernismo*, in *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Laterza, Bari 1959, pp. 48-58.

GENNA C., *La fondazione dell'attualismo tra idealismo e misticismo*, a cura di, Le Lettere, Firenze 2011, pp. 7- 66.

GIAMBALVO E. (a cura di), *La Biblioteca filosofica di Palermo : cronistoria attraverso i registri manoscritti ed altre fonti*, Fondazione nazionale Vito Fazio-Allmayer, Palermo 2002.

B) DOTTRINA

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

BISCUSO M., *Luigi Scaravelli e la logica gentiliana dell'astratto*, in *Filosofia dello stato e scienza della logica in Giovanni Gentile*, a cura di Petrillo F., La città del sole, Napoli 2004, pp. 136-155.

BONTADINI G., *Dall'attualismo al problematicismo*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

BRIANESE G., *Invito al pensiero di Giovanni Gentile*, Mursia, Milano 1996.

CAVALLERA H.A., *Immagine e costruzione del reale nel pensiero di Giovanni Gentile*, Fondazione Ugo Spirito, Roma 1996

- *Riflessione e azione formativa: l'attualismo di Giovanni Gentile*, Fondazione Ugo Spirito, Roma 1996.
- *Essere e Divenire*, SEAM, Formello 2000.

DE DOMENICO N. (Introduzione e edizione a cura di) *Lezioni di filosofia morale del 1906-07. La libertà dello spirito. Saggio d'una introduzione alla metafisica – (prima parte)*, in “Giornale di Metafisica”, n.s. XXVI (2004) N. 3, pp. 503-546.

- *Lezioni di filosofia morale del 1906-07. La libertà dello spirito. Saggio d'una introduzione alla metafisica – (seconda parte)*, in “Giornale di Metafisica”, n.s. XXVII (2005) N. 1, pp. 229-286.
- *Lezioni di filosofia morale del 1906-07. La libertà dello spirito. Saggio d'una introduzione alla metafisica – (seconda parte)*, in “Giornale di Metafisica”, n.s. XXVII (2005) N. 3, pp. 355-390.

DEL NOCE A., *Giovanni Gentile: per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990.

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

FAROTTI F., *Senso e destino dell'attualismo gentiliano*, Pensa Multimedia, Lecce 2000.

- *Gentile e Mussolini. La filosofia del fascismo e oltre. Discussione sull'attualismo*, Pensa Multimedia, Lecce 2001.

GALIMBERTI A., *Il tema e il nodo della logica gentiliana*, in AA. VV., *Giovanni Gentile. Vita e pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, vol. VII, Sansoni, Firenze 1954, pp. 111-142.

LA VIA V., *L'idealismo attuale di Giovanni Gentile. Saggio di esposizione sistematica*, Vecchi & C., Trani 1925.

LAGO E., *Il rapporto tra "logo astratto" e "logo concreto" nel Sistema di Logica: Io=non-Io*, in Id., *La volontà di potenza e il passato. Nietzsche e Gentile*, Bompiani, Milano 2005, cap. II, pp. 94-104.

LUGARINI L., *Il problema della logica nella filosofia di Giovanni Gentile*, in AA. VV., *Giovanni Gentile. Vita e pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, vol. VII, Sansoni, Firenze 1954, pp. 142-186.

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

NEGRI A., *L'inquietudine del divenire. Giovanni Gentile*, Le Lettere, Firenze 1992.

- *Giovanni Gentile. 1/Costruzione e senso dell'attualismo*, La nuova Italia, Firenze 1975.
- *Giovanni Gentile. 2/Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, La nuova Italia, Firenze 1975.

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

PALUMBO G., *Il problema della logica nella filosofia di Giovanni Gentile*, in AA. VV., *Giovanni Gentile. Vita e pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, vol. VII, Sansoni, Firenze 1954, pp. 233-283.

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

- *La potenza e l'atto: due saggi su Giovanni Gentile*, La Nuova Italia, Scandicci 1998.

SCARAVELLI L., *La logica gentiliana dell'astratto*, a cura di Vittorio Stella, Il Rubbettino, Soveria Mannelli 1999.

SEVERINO E., *Attualismo e "serietà" della storia*, in Id., *Gli abitatori del tempo*, Armando, Roma 1978, pp. 116-127.

- *Nietzsche e Gentile*, in Id., *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, pp. 77-98.
- *Attualismo e problematicismo*, in Id., *Oltre il linguaggio*, Milano 1992, pp. 99-118.

SICHIROLLO L., *Il problema della logica nella filosofia di Giovanni Gentile*, in AA. VV., *Giovanni Gentile. Vita e pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, vol. VII, Sansoni, Firenze 1954, pp. 285-317.

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

- *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, Il poligrafo, Padova 2003.
- *Contraddizione, divenire ed esperienza. Un'introduzione alla riforma della dialettica di Hegel*, in "Annali dell'istituto italiano per gli studi storici", XXIII, 2008, pp. 379-532.
- *Lo spettacolo del passato. Gentile e il tempo*, in *La socialità della ragione. Scritti in onore di Luigi Ruggiu*, Mimesis, Milano 2011, pp. 311-323.

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

- *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Le Monnier, Firenze 1930.

TOGNON G., *Il Leibniz di Gentile*, in AA. VV., *Scritti in onore di E. Garin*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1987.

VIGNA C., *La dialettica gentiliana*, in AA. VV., *Giovanni Gentile. Vita e pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, vol. XI, Sansoni, Firenze 1966, pp. 271-303.

VITIELLO V., *Le due logiche di Giovanni Gentile*, in AA. VV., *Filosofia dello stato e scienza della logica in Giovanni Gentile*, a cura di Petrillo F., La città del sole, Napoli 2004, pp. 105-136.

ALTRI STUDI

BONTADINI G., *Dall'attualismo al problematicismo*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

- *Studi di filosofia moderna*, Vita e pensiero, Milano 1996.
- *Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

CARLOTTI G., *Il sistema di Leibniz*, Il principato, Messina 1923.

EMILE BOUTROUX, *Dell'idea di legge naturale nella scienza e nella filosofia contemporanea*, a cura di G. GENTILE, Firenze, Vallecchi editore, 1931.

- *Introduzione e commento a G. G. LEIBNIZ, La Monadologia*, a cura di J.Colombo, La nuova Italia, Firenze 1946.
- *Della contingenza delle leggi di natura*, Laterza, Bari 1946.

GARIN E., *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Laterza, Bari 1959.

JAJA D., *Ricerca speculativa. Teoria del conoscere*, a cura di Rizzo F., Le Lettere, Firenze 2010.

MATURI S., *Introduzione alla filosofia*, Laterza, Bari 1924.

MUSTÈ M., *La scienza ideale. Filosofia e politica in Vincenzo Gioberti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000.

SASSO G., *Il logo e la morte*, Bibliopolis, Napoli 2010.

- *La potenza e l'atto: due saggi su Giovanni Gentile*, La Nuova Italia, Scandicci 1998.
- *Il principio, le cose*, Aragno, Torino 2004.
- *Filosofia e idealismo. II. Giovanni Gentile*, Bibliopolis, Napoli 1995.
- *Essere e negazione*, Morano, Napoli 1987.
- *Tempo evento e divenire*, Il Mulino, Bologna 1996.

SEVERINO E., *La struttura originaria*, La scuola editrice, Milano 1958.

- *Gli abitatori del tempo: cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando, Roma 1978.
- *Studi di filosofia della Prassi*, Adelphi, Milano 1984.
- *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992.
- *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.
- *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.
- *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994.
- *Tautotes*, Adelphi, Milano 1995.
- *La filosofia dai greci al nostro tempo (La filosofia contemporanea)*, vol. III, Rizzoli, Milano 2004.
- *Il fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005.

SPANIO D., *La filosofia come ricerca dell'epistémè. Il paradigma del Teeteto platonico*, in Platone, *Teeteto o sulla scienza*, Feltrinelli, Milano 1994.

- *La superstizione logica. Epistémē/superstitio, epimartys/superstes*, in *Filosofia e teologia*, vol. n. 3, pp. 572-588.
- *Essere, esistenza, verità. Berkeley e il neoidealismo italiano*, in *Le parole del mondo. Scritti in onore di Mario Ruggenini*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 667-682.

SPAVENTA B., *Opere*, Bompiani, Milano 2010.

- *La filosofia di Gioberti*, Stabilimento tipografico di Federico Vitale, Napoli 1863.

CLASSICI

PARMENIDE, *Poema sulla natura*, Bompiani, Milano 2001.

ERACLITO, *Dell'origine*, Feltrinelli, Milano 2005.

PLATONE, *Cratilo*, Rizzoli, Milano 1989.

- *Timeo*, Rizzoli, 2003.
- *Filebo*, Bompiani, Milano 2000.
- *Menone*, Bompiani, Milano 2000.
- *Parmenide*, Rizzoli, Milano 2004.
- *Repubblica*, Rizzoli, Milano 2007.
- *Sofista*, Rizzoli, Milano 2007.
- *Protagora*, Rizzoli, Milano 2010.
- *Teeteto*, Feltrinelli, Milano 2011.

ARISTOTELE, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2000.

- *Della interpretazione*, Rizzoli, Milano 2000.
- *Etica Nicomachea*, Laterza, Bari 2001.
- *Categorie*, Rizzoli, Milano 2007.
- *Fisica*, Bompiani, Milano 2011.

TOMMASO D'AQUINO, *L'ente e l'essenza*, Bompiani, Milano 2001.

LORENZO VALLA, *Scritti filosofici e religiosi*, Sansoni, Firenze 1953.

LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, Bompiani, Milano 2004.

GIAN BATTISTA VICO, *Opere filosofiche*, Sansoni, Firenze 1971.

IMMANUEL KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. a cura di Gentile e Lombardo-Radice, 2 voll., Giuseppe Laterza e Figli, Bari 1910.

G.W.F. HEGEL, *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971.

- *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1981.
- *Scienza della logica*, introduzione di Lugarini L., 2 voll., Laterza, Bari 2004.
- *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2008.
- *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bompiani, Milano 2008.

INDICE DEI NOMI:

- AMATO POJERO, 49, 50
ARISTOTELE, 35, 57, 60, 64, 73, 89, 122
BARONE, 42
BARUZI, 51
BAYLE, 34
BERKELEY, 123
BOUTROUX, 7, 104, 106
BRENTANO, 49
BROFFERIO, 48
CARLOTTI, 49, 51, 53
CARTESIO, 33, 52, 99
COUTURAT, 51
CROCE, 60
DE DOMENICO, 48, 49, 78, 111
DE RUGGERO, 51
DE RUGGIERO, 105
ERACLITO, 13
GARIN, 5, 9, 11, 56, 60, 89
GENNA, 13
GERHARDT, 122
GEULINX, 100
HEGEL, 35, 36, 39, 77, 79, 84, 119, 120,
123, 124, 125
HERBERT, 121
HÖFFDING, 51
HUME, 80, 87
KANT, 11, 18, 28, 39, 43, 44, 45, 75, 76,
79, 81, 119, 120
LOCKE, 40, 41
LOMBARDO RADICE, 44, 46
MAINE DE BRIAN, 105
MALEBRANCHE, 100
PARMENIDE, 18, 26, 32, 58, 61, 87
PLATONE, 26, 63, 71
RAVAISSON, 105
RENOUVIER, 49
ROSMINI, 18
RUSSELL, 51
SCORZA, 49
SOCRATE, 62, 94
SPAVENTA, 42, 45
SPINOZA, 37, 52, 83
TOGNON, 5, 6, 117
VALLA, 8, 112, 113, 112, 115
VERA, 8, 117, 118, 120
VICO, 11, 41, 119, 120
ZENONE, 34, 122

