

LO SPINOZISMO IN GIOVANNI GENTILE E L’“ESPERIENZA ASSOLUTA”

Alessio CASELLI

(Liceo Guido Monaco di Codigoro, FE)

Abstract: After several years of blackout, the thought of Giovanni Gentile is today at the center of a process of revision and review that aims at outlining its figure in the context of European philosophy. According to the most recent research, the value of actualism would consist in having achieved the concept of “absolute experience”, a circumstance that would link actualism with other currents of contemporary philosophy, in particular the thought of James, Bergson and Whitehead. This affiliation suggests the need to rethink the role of the Gentile’s sources in inspiring him to elaborate the philosophy of the act, and in particular the role played in this regard by Spinoza. Although Gentile considers Spinozism a modern version of Neoplatonism, he uses some Spinozist ideas in the construction of actualism. It is in particular the notion of idea as an “act” to offer Gentile the chance to develop the concept of “autoctisi” as pure experience, in which the unity of intellect and will is plainly expressed, even if the incomprehension of the potential inherent in the notion of “causa sui” prevents him from grasping the full value of the spinozian thought.

Keywords: Giovanni Gentile, Spinozism, radical empiricism, *causa sui*, *canone minore*.

1. Premessa

A diversi anni di distanza dai rari contributi prodotti sull’argomento¹ l’interesse per il rapporto tra attualismo e spinozismo è tornato d’attualità in seno al dibattito sul concetto di “esperienza assoluta” cioè di un’esperienza attinta al di là delle sovrastrutture e dei condizionamenti imposti dalla cosiddetta tradizione “ontoteologica”. Secondo le risultanze di questa discussione un’“esperienza radicale”,

¹ Cfr. Giorgio RADETTI, *Gentile e Spinoza*, in AA. VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. I, Firenze, 1948, pp. 287-293; Hervé CAVALLERA, *Immagine e costruzione del reale in Giovanni Gentile*, Biblioteca scientifica Fondazione Ugo Spirito, Bagni di Tivoli (Roma) 1994, pp. 57-59; Emilia GIANCOTTI, *Giovanni Gentile, editore e interprete dell’Ethica*, in *Studi su Hobbes e Spinoza*, Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 341-354.

primitiva, pura, sciolta dal rapporto con le categorie classiche della metafisica, caratterizzerebbe l'indagine filosofica di alcuni autori spesso trascurati dalla storiografia ufficiale, i quali verrebbero costituendo una tradizione "minore" della storia del pensiero occidentale in contrapposizione ad una "linea maggiore", che avrebbe costruito e consolidato nei secoli l'ossatura della metafisica occidentale con i concetti e la terminologia. Benché apparentemente incluso nella tradizione idealistica, Giovanni Gentile apparterebbe a questa "linea minore" per aver concepito col suo "atto puro" l'esperienza assoluta, liberata da ogni forma di trascendenza, incontrando su questo piano Spinoza, che di questa "linea minore" sarebbe l'antesignano². Da qui l'opportunità di valutare la tenuta di questa interpretazione partendo dal livello più esplicito e manifesto del rapporto tra i due autori, cioè da quanto Gentile disse e scrisse sullo spinozismo, dedicando al pensatore olandese numerosi articoli e recensioni, commentando soprattutto le rare e parziali traduzioni spinoziane pubblicate nei primi trent'anni del novecento in Italia³, e pubblicando un'edizione dell'*Ethica more*

² Il riferimento è al recentissimo contributo di Rocco RONCHI, *Il canone minore, verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017, nel quale Gentile compare quale esponente di una "linea minore" della storia della filosofia, assieme a James, Bergson e Whitehead. Nello stesso lavoro Spinoza è definito il «filosofo minore per eccellenza» (p. 92).

³ Cfr. Giovanni GENTILE, *Recensione a E. Solmi, Spinoza e Leone Ebreo*, "La Critica", II, 1904, pp. 313-319; rist. *Leone Ebreo e Spinoza*, in ID., *Studi sul Rinascimento*, Sansoni, Firenze 1968, pp. 96-106. Giovanni GENTILE, *B. Spinoza, L'etica – Della correzione dell'intelletto*, trad. di M. Rosazza, "La Critica", XI, 1913, pp. 139-140; rist. *Una traduzione di Spinoza*, in ID., *Frammenti di storia della filosofia*, Le Lettere, Firenze 1999, pp. 731-733. Baruch SPINOZA, *Ethica, ordine geometrico demonstrata*. Testo latino con note di G. Gentile, Bari, Laterza 1915; rist. ID., *Etica*, trad. it. di G. Durante, note di G. Gentile rivedute e ampliate da G. Radetti, Bompiani, Milano 2017. Giovanni GENTILE, *C. Pulcini, L'etica di Spinoza. Studio storico, gnoseologico, con prefazione di B. Varisco*, "La Critica", XIII, 1915, pp. 141-144; rist. *Sul pensiero di Spinoza*, in ID., *Frammenti di storia della filosofia*, cit., pp. 755-760. Giovanni GENTILE, *Spinoza, L'etica. Nuova trad. dall'originale latino con introduzione e note di E. Troilo*, "La Critica", XV, 1917, pp. 193-196; rist. *Un'altra traduzione di Spinoza*, in ID., *Frammenti di storia della filosofia*, cit., pp. 811-818. Giovanni GENTILE, *Spinoza e la filosofia italiana*, in ID., *Frammenti di storia della filosofia*, cit., pp. 305-312; Giovanni GENTILE, *B. Spinoza*, "Corriere della sera", 22 febbraio 1927, p. 5; rist. in "Giornale critico della filosofia italiana", VII, 1927, pp. 237-239, ora in ID., *Frammenti di storia della filosofia*, cit., pp. 1059-1063.

geometrico demonstrata, offerta al pubblico nell'originale latino⁴, corredata da un ampio e dotto commento, non inferiore per valore a quello di pochi anni successivo di Carl Gebhardt. Se oltre a ciò si considera la consistente mole di citazioni e allusioni a Spinoza disseminate lungo tutto il corpus di scritti gentiliano si comprende per quale motivo il tema dei rapporti tra attualismo e spinozismo torni a riproporsi dopo anni di silenzio in forme nuove e originali. Limitando il proprio campo di indagine all'esame di quanto prodotto da Gentile sul filosofo olandese ci si rende conto che il suo giudizio è soggetto a diverse oscillazioni che vanno dalla valorizzazione entusiastica alla critica. Dopo aver esplorato le potenzialità dell'ermeneutica di Bertrando Spaventa, che di Spinoza aveva tentato una rilettura alternativa a quella hegeliana, Gentile tornerà a riconoscere la sostanziale validità della interpretazione hegeliana, giudicando Spinoza un filosofo paganeggiante, un mistico dell'intellettualismo, superato dall'intuizione cristiana dello spirito. Convinto di esprimere col suo attualismo una posizione filosofica più avanzata di quella di Spinoza, distanziandosene sino a considerarlo il filosofo più lontano dal pensiero moderno, Gentile realizzerà nelle opere mature una presa di distanza non priva di ambiguità, dovendo conciliare aspetti discordanti all'interno della sua stessa ermeneutica storiografica. È infatti soprattutto negli scritti giovanili che Gentile aveva valorizzato elementi del suo pensiero del filosofo olandese nei quali si annuncerebbe l'imminente rivoluzione gnoseologica del kantismo, come l'idea-atto, concepita come «anticipazione della dottrina idealistica del soggetto trascendentale»⁵, riconoscendo alla speculazione spinoziana un grande valore per la forte carica innovativa, solamente di poco attenuata dal linguaggio scolasticizzante in cui essa si esprime. In equilibrio precario tra queste due tendenze, Gentile non sciolse mai completamente l'ambiguità di fondo nel suo rapporto con Spinoza, contribuendo nondimeno con la sua infaticabile attività filosofica ed editoriale a riportare

⁴ «Convinto che non il latino dell'*Etica* possa essere la vera difficoltà da superare per i soli lettori che può avere quest'opera – almeno finché non sarà affatto cangiato il carattere della cultura nel mondo – noi abbiamo creduto che assai più utilmente ed efficacemente si provvederà a rischiarare il testo spinoziano commentandolo, che traducendolo», cfr. Giovanni GENTILE, *Frammenti di storia della filosofia*, p. 213.

⁵ Piero DI VONA, *Baruch Spinoza*, Le Lettere, Firenze 1975, p. 110.

all'attenzione del pubblico italiano la figura del pensatore olandese ancora poco conosciuto in Italia negli anni precedenti la Grande Guerra.⁶

2. Causa sui

Come emerge dai carteggi editi, Gentile incontrò molto presto il pensiero di Spinoza⁷ e pur non dedicandovi un lavoro specifico, ne affrontò gli snodi filosofici salienti in relazione alle dottrine di autori della tradizione italiana come Bruno, Vico e Gioberti. Malgrado non condivise mai in pieno le idee di Bertrando Spaventa sulla “circolazione del pensiero italiano”, Gentile ereditò della tradizione spaventiana l’alta stima e considerazione per il pensiero umanistico italiano, ritenuto la prima espressione del nuovo spirito dinamico e creativo destinato a soppiantare nei secoli successivi la metafisica antica. La filosofia moderna rappresenta, agli occhi di Gentile, nel suo complesso, lo sforzo del pensiero di svincolarsi dalla nozione di “essere” proprio della filosofia antica e medievale, per affermarsi come “spirito”, atto, energia, vitalità. Malgrado le evidenti assonanze con l’hegelismo, Gentile accentua in modo peculiare, e più di quanto Hegel non fosse disposto a concedere, il divario tra l’antico e il moderno, cogliendo e approfondendo motivi cari al pragmatismo e al modernismo cattolico,⁸ e da subito avvertendo quindi l’esigenza di chiarire il concetto spinoziano di “sostanza” nei suoi risvolti innovativi rispetto alla tradizione. Avvalendosi degli studi di

⁶ Dalla scuola di Gentile proviene Augusto Guzzo, autore, nel 1924, della prima monografia completa su Spinoza, cfr. Augusto GUZZO, *Il pensiero di Spinoza*, Vallecchi, Firenze 1924.

⁷ Il 24 agosto del 1899 da Campobasso Gentile scrive ad Alessandro D’Ancona, suo maestro alla Scuola Normale di Pisa, richiedendo che gli fossero spedite dalla Scuola alcune opere di filosofia, tra di esse le opere di Spinoza nella edizione Van Floten e Land, cfr. *Carteggio Gentile-D’Ancona*, Sansoni, Firenze 1973, p. 118. Che Gentile fosse già impegnato nello studio di Spinoza, lo testimonia in particolare una missiva dell’11 agosto 1899 inviata da Gentile a Donato Jaja, che recita: «Sto leggendo Spinoza», cfr. *Carteggio Gentile-Jaja*, vol.I, Sansoni, Firenze 1968, p. 366.

⁸ Nel 1904 Gentile recensisce per “La Critica” *Le varie forme della vita religiosa* di William James, nel 1906 due opere di Lucien Laberthonnière: *Essais de philosophie religieuse* e *Le réalisme chrétien et l’idéalisme grec*, ora in Giovanni GENTILE, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Sansoni, Firenze 1962. L’importanza di figure come Blondel, Laberthonnière, James, Boutroux, nella formazione del pensiero di Gentile, spesso sottovalutate, è stata sottolineata da Eugenio Garin nella prefazione a Giovanni GENTILE, *Opere filosofiche*, Garzanti, Milano 1991, pp. 51-55.

Bertrando Spaventa,⁹ che, cercando in Bruno il precursore di Spinoza, aveva tentato un'analisi originale dello spinozismo, Gentile segue le orme del filosofo di Bomba nel prendere le distanze da Hegel e dalla sua lettura dello spinozismo come “acosmismo” in cui la sostanza è una «voragine» in cui ogni cosa precipita¹⁰. La sostanza spinoziana, secondo Spaventa, è *causa sui*, cioè non essere statico ma autoproduzione, movimento, energia attuosa, immanente alle sue manifestazioni, non mera “sostanza” ma “sostanza-causa”¹¹. Con il termine di “sostanza-causa” Spaventa conferiva alla sostanza un'energia e un dinamismo assente dalla pagina hegeliana: la *causa sui* non è un semplice sostrato ma anima e vitalità dei fenomeni stessi, come il dio di Bruno, che genera dal suo interno la molteplicità delle creature e degli enti particolari. Per questa ragione, sostiene Gentile assieme a Spaventa, è riduttivo considerare Spinoza e Bruno come mistici decisi a risolvere la molteplicità del reale nell'Uno-Tutto.

«Se Spinoza fosse, come altri aveva pensato, il filosofo della sostanza intesa come immobilità, non si potrebbe fare di Bruno un suo precursore, perché il Dio di Bruno è la vita stessa, infinita attività, infinita rivelazione di sé stesso. Il pregio di Spinoza, invece, è di aver concepito la sostanza come *causa sui*, causalità immanente: questo concetto, che

⁹ Nel 1900 Gentile pubblica un'ampia silloge delle opere più importanti di Spaventa: cfr. Bertrando SPAVENTA, *Scritti filosofici, raccolti e pubblicati con note e con un discorso sulla vita e sulle opere dell'autore da G. Gentile e preceduti da una prefazione di D. Jaja*, Morano, Napoli 1900.

¹⁰ Scrive Hegel: «L'aspetto grandioso del punto di vista della filosofia spinoziana è la rinuncia a tutto ciò che è determinato e particolare, per mettersi in rapporto solo con l'uno: e solo l'uno apprezzare, onorare, riconoscere. Questa prospettiva è il fondamento d'ogni punto di vista basato sul vero. Ma è qualcosa di assolutamente rigido e privo di movimento, la cui peculiare attività è precipitare ogni cosa nella voragine della sostanza. È l'universale», cfr. Georg W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. Roberto Bonioli, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 484.

¹¹ Scrive Spaventa ne *La filosofia italiana dal sec. XVI al nostro tempo*: «Quella identità, che è la Sostanza, non è semplice Essere, pura immobilità, ma *causa sui*. *Causa sui*, - questo concetto che il nostro Mamiani dice contraddittorio, assurdo, perché lo stesso ente non può essere a un tempo causa ed effetto di sé medesimo, - questo è quello che ha di nuovo e di proprio la Sostanza di Spinoza. Essa è di certo assoluta indifferenza dei due opposti (pensiero ed estensione): ma, come tale indifferenza, è assoluta attività, causalità infinita. Essa non è semplice immanenza (Sostanza), ma attività immanente (Sostanza causa)», cfr. Bertrando SPAVENTA, *La filosofia italiana dal sec. XVI al nostro tempo*, in *Opere II*, Sansoni, Firenze 1972, p. 516.

il Mamiani riteneva un assurdo inconcepibile, non sapendo intendere come lo stesso ente possa essere a un tempo causa ed effetto di se medesimo». ¹²

Negli stessi anni in cui riflette sull'esigenza spaventiana di riformare l'hegelismo, Gentile studia approfonditamente il pensiero di Vincenzo Gioberti, autore che gli offre l'occasione di distinguere in maniera più esplicita i due fondamentali modi di interpretare lo spinozismo, entrambi presenti nel pensiero del torinese¹³: «in Gioberti», scrive Gentile, «v'ha due spinozismi: il falso e il vero spinozismo, secondo la diversa maniera di intendere l'atto creativo». ¹⁴ Lo spinozismo cattivo, osserva Gentile, scinde la divinità dal suo atto creativo rendendo questo un fatto arbitrario, o addirittura un deterioramento della perfezione originaria della divinità prima che creasse. Se la giobertiana *formola ideale* recitava: “L'Ente crea l'esistente, l'esistente ritorna all'Ente”, stabilendo un nesso stretto tra la Sostanza e creazione, è altrettanto vero che nella *Teorica del sovrannaturale* e in buona parte dell'*Introduzione allo studio della filosofia*, Gioberti separa la divinità dalla sua manifestazione, confinandola nella dimensione inattuabile della sovraeminenza. La divinità si nasconde nella parte più recondita del tempio, come avviene per l'Uno dei neoplatonici, indifferente al suo manifestarsi all'esterno, consegnando ad un atto inspiegabile, come una “caduta” da una condizione di perfezione, il mistero della creazione: questo è “cattivo spinozismo”, in cui la sostanza non è sostanza-causa, ma sostanza immobile e inerte, la “voragine” di hegeliana memoria, in cui le cose precipitano. Tuttavia in Gioberti è possibile rintracciare anche uno spinozismo “buono”.

«Ma nella stessa *Introduzione* trovi anche un miglior concetto di Dio e della creazione. Dio vien concepito come sostanza causa, Ente creante; la creazione, in quanto produzione ideale, intrinseca all'idea stessa. L'Ente in sé è una entità astratta; nella concretezza sua, egli è causante; e il mondo acquista perciò il suo valore, se non come singoli modi particolari, come *ordo et connexio rerum*, la realtà della naturante attuandosi nella naturata». ¹⁵

¹² Giovanni GENTILE, *Bertrando Spaventa*, Le Lettere, Firenze 2001, pp. 67-68.

¹³ La disputa tra Rosmini e Gioberti sul presunto panteismo, e dunque spinozismo, del secondo diede occasione ad un primo approfondimento del pensiero di Spinoza in Italia. Cfr. Alessio LEMBO, *La ricezione di Spinoza in Italia*, in Piero MARTINETTI, *Spinoza*, Castelvechi, Roma 2017, pp. 324-325.

¹⁴ Giovanni GENTILE, *Bertrando Spaventa*, p. 86. Cfr. ID., *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, III, *I neokantiani e gli hegeliani*, parte seconda, Le Lettere, Firenze 2003, pp. 125-127.

¹⁵ Giovanni GENTILE, *Bertrando Spaventa*, p. 87.

Nonostante queste concessioni in cui Gentile raccoglie e sviluppa i migliori spunti spaventiani, la sua posizione tradisce un'ambiguità di fondo, e un minore entusiasmo di quello che traspare dalle involute deduzioni spaventiane. Già nello scritto su Spaventa, del 1900, Gentile avverte che malgrado gli sforzi spaventiani di trovare in Spinoza il principio mediatore tra l'uno e i molti, o come si dice in Bruno «il punto de la unione»¹⁶, nello spinozismo l'unità ha un peso preponderante rispetto alla differenza, e questa tende in essa a scomparire come un'increspatura dell'acqua nella vastità dell'oceano. Manca in Spinoza cioè la nozione di “processo” che medi tra unità e molteplicità, conferendo a quest'ultima un fondamento saldo e una fisionomia definita. Manca, in una parola, il concetto di “spirito”.

«Manca ancora, sempre per colpa del metodo, il concetto del processo; e quindi non si vede come l'attività della sostanza debba dispiegarsi nella infinità dei modi, non si scorge la connessione di questi con la natura naturata. C'è la identità, non la differenza; l'immediatezza, al solito, in luogo della mediazione; la sostanza invece dello spirito. La sostanza è causa: ma causa sui, non di altro da sé».¹⁷

Anche se la sostanza-causa è tutta nel “naturare”, ossia nell'esprimersi negli attributi e nei modi, la deduzione degli attributi è indotta per via empirica, non dedotta logicamente. Esprimendosi sulla vessata questione della distinzione degli attributi dalla sostanza, Gentile scrive che «la distinzione c'è, ma non è dedotta dal concetto della sostanza»¹⁸, e nel commento all'*Ethica* del 1915, soffermatosi a lungo su questo punto¹⁹, Gentile considera l'estraneità degli attributi alla sostanza il difetto principale dello

¹⁶ Scrive Bruno nel *De la Causa, principio et uno*: «Profonda magia è saper trar il contrario, dopo aver trovato il punto de la unione», cfr. Giordano BRUNO, *Dialoghi filosofici italiani*, Mondadori, Milano 2000, p. 294.

¹⁷ Giovanni GENTILE, *Bertrando Spaventa*, p. 87.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ «Pare a noi, in verità, che la deduzione degli attributi sia empirica; laddove quella della causalità della sostanza, a priori. Quindi la sostanza è causa sui; ma per sé stessa non è né questo né quell'attributo. [...] È il modo empirico che conduce Spin. all'attributo. Dalla sostanza come tale non c'è passaggio all'attributo, perché la sostanza divisa dall'attributo è priva della sua stessa essenza, la quale non può essere costituita se non dall'attributo.», cfr. Benedetto SPINOZA, *Etica*, trad. it. di G. Durante, note di G. Gentile rivedute e ampliate da G. Radetti, p. 670. Sul problema del rapporto tra attributi e sostanza in Spinoza cfr. Giovanni GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* III, pp. 107-137.

spinozismo. Dalla sostanza agli attributi non v'è passaggio, e meno che mai tra la sostanza e modi. Malgrado l'attenzione prestata al concetto spaventiano di sostanza-causa, «unità di natura naturante e naturata, e quindi lo stesso naturare»²⁰, Gentile tornerà molto presto ad Hegel.

3. L'idea come atto

Convivevano nell'interpretazione neoplatonica di Spinoza come pensatore antico, sostenitore di una concezione contemplativa della filosofia, motivi dissonanti e non facilmente armonizzabili nel giudizio complessivo pronunciato nelle opere della maturità, motivi che ricordavano a Gentile come negli anni giovanili egli avesse intuito nel pensiero di Spinoza spunti filosofici di straordinaria modernità. In essi forse il filosofo siciliano colse il germe di quella “esperienza assoluta” sulla quale costruire una filosofia integralmente immanentistica. Fu la concezione dell'idea come “atto”, quale si può leggere nella *explicatio* della terza “definizione” della parte seconda dell'*Ethica*, a colpire in questo senso l'immaginazione di Gentile.

«Dico potius conceptum, quam perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur Mentem ab objecto pati. At conceptus actionem Mentis exprimere videtur».

Concetto che ribadisce quanto già scritto nella definizione, cioè «Per ideam intelligo Mentis conceptum, quem Mens format, propterea quod res est cogitans», dove l'accento è posto sull'*agere*, e il *conceptus* è pensato come attività e dunque come *concepire*.²¹ Su questo terreno Gentile riconosceva in Spinoza le radici della stessa filosofia dell'atto. Capovolgendo infatti la concezione “classica” della verità come *adaequatio*, l'attualismo pretendeva di attribuire al pensiero il compito di “porre” la realtà, di generarla dal suo seno. Generando l'oggetto, l'atto puro non contemplava l'altro dinanzi a sé, ma lo produceva come intima parte di sé stesso, soggetto ed oggetto scomparendo di fatto nell'“esperienza pura” come unica concreta realtà. Se conoscere l'oggetto non è adeguarvisi, ma generarlo come parte di sé, la conoscenza non può essere che *praxis*, attività produttiva, “autoctisi”. In una delle magistrali ricostruzioni storiche in cui eccelleva, Gentile ripercorse la storia dell'idea-atto, ricordando che

²⁰ Giovanni GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia IV*, p. 126.

²¹ Benedetto SPINOZA, *Etica*, p. 724. Cfr. Antimo NEGRI, *L'inquietudine del divenire. Giovanni Gentile*, Le Lettere, Firenze 1992, pp. 148-149.

anche in Descartes le idee innate sono più simili ad attitudini²², e più simili alle idee-atti spinoziane che non a immagini mentali. Gentile rintracciava così un filo rosso che congiungeva le idee innate cartesiane alle idee-atti spinoziane, e queste alle virtualità innate leibniziane, le quali funsero da naturale premessa all'apriori kantiano, che, a sua volta, spianò la strada alla liberazione dello spirito dalla sostanza portata a compimento dall'attualismo, in cui la conoscenza, svincolata una volta per tutte dalla metafora della "visione", diventa attualità creativa, un fare se stessi e con sé stessi un "fare la verità".

L'uso gentiliano della nozione di idea-atto spinoziana ebbe immediate ripercussioni sulla sua concezione psicologica e pedagogica, ambito nel quale Gentile fece uso delle intuizioni spinoziane per attaccare la nozione di "facoltà psichica". Ne *Il concetto scientifico della pedagogia*, scritto nel 1900, il giovane Gentile mostra di avere già sviluppato il concetto della psiche come "atto" con estrema chiarezza, e cita Spinoza come banditore di una nuova e moderna psicologia²³:

«Fantasia, memoria, intelletto, volere ecc. come facoltà distinte dell'anima, che la pedagogia debba proporsi a sua volta di educare singolarmente, sono concetti vecchissimi d'una psicologia criticata e scalzata già dallo Spinoza. Bisogna dunque riporre le facoltà, e guardare allo spirito com'è».²⁴

La psiche, sostiene il giovane Gentile impegnato nei dibattiti sull'educazione, non è divisibile in più facoltà non solo perché essa è una unità, ma perché nel concetto stesso di facoltà è implicita l'idea di una potenzialità inespressa e dunque astratta dalla vita reale. Come i megarici descritti da Aristotele, Gentile ritiene che «c'è la potenza solamente quando c'è l'atto, e che quando non c'è l'atto non c'è neppure la potenza».²⁵ L'atto pone la sua potenza in un momento unico e indiviso: «l'atto è uno, quale noi lo concepiamo in quel momento supremo della coscienza, in cui lo spirito, come Brenno,

²² Giovanni GENTILE, *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi*, Treves, Milano 1930, p. 150.

²³ Giovanni GENTILE, *Il concetto scientifico della pedagogia*, in ID., *Educazione e scuola laica*, Le Lettere, Firenze 2003, p. 24. Nel commento all'*Ethica* Gentile osserva, in concordanza con quanto sostenuto da O. Hamelin, che il concetto di anima spinoziano deve essere riacostato alla definizione aristotelica dell'anima-atto, e cita come probabile fonte spinoziana la *Guida dei perplessi* di Maimonide. Cfr. Benedetto SPINOZA, *Etica*, p. 739.

²⁴ Giovanni GENTILE, *Unità della scuola media*, in ID., *La nuova scuola media*, Le Lettere, Firenze 2003, p. 18.

²⁵ ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 3, 1046b.

getta la spada sulla bilancia: momento unico senza possibilità di interne distinzioni».²⁶ Diversamente, osserva Gentile, la divisione dell'atto tra un "prima" e un "poi", tra una *dynamis* ed un *ergon*, per cui è possibile dire che «se la funzione non ci fosse, quell'atto non ci potrebbe essere: ma, viceversa, può mancare l'atto, e la funzione sussistere»²⁷, questa distinzione renderebbe inintelligibile il passaggio all'atto, perché ogni distinzione tra potenza e atto comprometterebbe l'unità del processo, la sua attualità. A giusta ragione è stato dunque scritto «Gentile filosofo megarico».²⁸ Le facoltà rappresentano ad un tempo il raffreddamento e l'irrigidimento della mobile energia spirituale, e al tempo stesso sono semplici illusioni: l'atto, a stretto rigore, non si irrigidisce mai se non in quell'evento, impensabile nell'orizzonte di senso dischiuso dall'attualismo, che è la morte. Diversi anni più tardi, ne *I fondamenti della filosofia del diritto*, del 1916, opera di taglio prettamente teoretico, lo stesso concetto viene precisato in modo quanto mai esaustivo.

«Lo spirito non è facoltà, ma atto; e se fosse facoltà, non potrebbe mai essere atto, com'è di certo poiché ne stiamo trattando. Non potrebbe, perché il passaggio dalla facoltà all'atto è inintelligibile nella psicologia aristotelica, la quale faceva intervenire dall'esterno l'energia che traducesse in atto la potenza; e non ha più significato nella filosofia moderna, che muove dall'idea dello sviluppo autonomo dello spirito, ossia dall'autocoscienza della sostanza d'ogni momento della vita dello spirito. E soltanto quando si cominci ad ammettere la distinzione tra facoltà e atto spirituale è dato di concepire una pluralità di attività spirituali».²⁹

Nonostante queste generose concessioni, come già detto, il giudizio di Gentile su Spinoza si inasprirà nelle opere della maturità. Ne *Il metodo dell'immanenza* Gentile chiarisce la sua contrapposizione a Spinoza in maniera pressoché definitiva. Anche se questi deve considerarsi il pensatore «che diede in tutta la sua speculazione così potenti crolli alla trascendenza»³⁰, egli, scrive Gentile, concepì l'immanenza come unità astratta, priva di vitalità e sviluppo, stravolgendone in questo modo il significato

²⁶ Giovanni GENTILE, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica I, Pedagogia generale*, Sansoni, Firenze 1982, p. 102.

²⁷ Giovanni GENTILE, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica II, Didattica*, Sansoni, Firenze 1982, pp. 83-84.

²⁸ Gennaro SASSO, *Giovanni Gentile filosofo aristotelico o megarico?* in ID., *La potenza e l'atto. Due saggi su Giovanni Gentile*, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1998, pp. 1-100.

²⁹ Giovanni GENTILE, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Sansoni, Firenze 1961, pp. 54-55.

³⁰ Giovanni GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Firenze, 1996, p. 217.

più autentico e sovvertendone addirittura il senso. Il soggetto, modo finito, dinanzi all'abisso della Sostanza non può infatti che realizzarsi trasumanando, annullandosi in Dio, trovando nell'*Amor dei intellectualis* una «morta quiete», «dove non è più dolore perché non è più vita»³¹. Il pensatore olandese affermò quindi «a modo suo l'immanenza del metodo nella filosofia, rivelandosi quella immanenza, tutta una trascendenza»³². In Spinoza, osserva Gentile con linguaggio hegeliano, non è la verità a risolversi nella certezza, ma la certezza nella verità, cioè «non il soggetto per lui [Spinoza] diventa signore della verità, ma la verità si impadronisce del soggetto, e lo risolve in sé»³³. Spinoza appartiene ancora all'antichità: il suo pensiero si colloca all'interno della tradizione neoplatonica, per la quale il soggetto è nulla dinanzi all'unica eterna verità.

«E così l'oggetto s'inghiottiva il soggetto; e il metodo (l'*ordo geometricus* della verità, che sé in sé rigira) non è più il metodo immanente al processo storico, reale della mente, ma si converte (né più né meno della dialettica platonica, fissata nella *koinonìa ton ghenon*) nel metodo della più pura trascendenza dell'assoluto acosmismo».³⁴

I *Chiarimenti ad un attualista dubbioso*, del 1924, sgombrano il campo da ogni dubbio sancendo il ritorno di Gentile a Hegel. Lo spinozismo, per la mancanza del concetto di “manifestazione”, “processo”, “mediazione”, come passaggio dall'uno ai molti, vi diventa un misticismo della sostanza in cui svanisce ogni differenza. Spinozismo e leibnizianesimo rappresentano dottrine opposte e ugualmente astratte, l'una che pensa l'unità senza i molti, l'altra che pensa i molti, le monadi, senza l'unità. Come scriveva Hegel, lo spinozismo è un “acosmismo”.

«Acosmismo significa, nella critica spinoziana, insufficienza nella spiegazione dei modi: dei quali infatti Spinoza non riesce a dimostrare la necessità come di manifestazioni essenziali all'esistenza della stessa sostanza. Di contro all'acosmismo spinoziano il monadismo leibniziano, che ne è l'assoluto opposto; e come tutti gli opposti, coincide con l'acosmismo. Perché, se l'acosmismo è un difetto, in che consiste questo difetto? C'è la sostanza, l'uno, ma non ci sono i molti. Ora questo difetto si ritrova tal quale nel leibnizianesimo, che lo supera soltanto con un atto arbitrario pari a quello per cui lo spinozismo ammette i modi oltre la sostanza. Perché nel monadismo, essendoci i molti e

³¹ Giovanni GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Firenze 1996, p. 321.

³² *Ivi*, p. 216.

³³ *Ivi*, p. 220.

³⁴ *Ivi*, p. 221.

mancando l'unità, non ci sono né anche i molti per quella ragione che ho esposta anche nella *Teoria generale* e che mi sembra ineccepibile. L'acosmismo si supera non contrapponendo i molti all'uno, ma unificando i due termini nel concetto di svolgimento». ³⁵

4. Conclusione

Si può ripetere con Emilia Giancotti che Gentile colse solo in parte il senso dello spinozismo, deformandone il profilo dal punto di vista del suo metodo storiografico che ha per oggetto lo svolgimento del pensiero verso l'acquisizione del concetto immanente della verità, e declassandolo perciò a forma moderna di neoplatonismo. ³⁶ Non è dunque chiaro se la reale portata del concetto spinoziano di *causa sui* sfuggì alla sua attenzione per un errore di valutazione o per una deliberata scelta interpretativa. Egli non sviluppò certamente il potenziale innovativo di questo concetto sino alle conclusioni della critica odierna, secondo la quale Spinoza, liberando l'esperienza dalla trascendenza platonica, fece dell'esperienza il fondamento di sé stessa, scardinando l'impalcatura della tradizione ontoteologica. Pensando l'esperienza pura, il “che c'è” della sostanza, la *causa sui* fremente di vita propria, Spinoza avrebbe, secondo la critica più recente e avvertita, attuato per primo quella rivoluzione copernicana sulla quale tanto a lungo insisté Immanuel Kant, ³⁷ anticipando non solo l'esistenzialismo, ma aprendo ad una filosofia della tecnica, in grado di comprendere gli sviluppi della scienza contemporanea.

Il pensiero del “neutro”, dell'universo come struttura aperta e infinita, della primitiva spontaneità della vita al suo nascere, può conciliarsi solo con una filosofia che abbia superato le premesse soggettivistiche di una tradizione secolare che dell'uomo faceva il centro del cosmo. La concezione copernicana spianta invece l'uomo dalla sua posizione centrale nel creato, ma più ancora, abbatte le barriere tra l'umano e il non umano, aprendosi alla comprensione della tecnica come parte stessa dell'uomo, non “protesi” ma prolungamento della sua attività e della sua stessa umanità.

³⁵ Giovanni GENTILE, *Chiarimenti ad un attualista dubbioso*, in *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze 1958, pp. 217-218.

³⁶ Emilia GIANCOTTI, *Studi su Hobbes e Spinoza*, pp. 353-354.

³⁷ Carlo SINI, *Archivio Spinoza*, in ID, *Spinoza o l'archivio del sapere*, Jaca Book, Milano 2012, p. 103.

A tali onori il pensiero di Spinoza è stato elevato dai suoi più recenti interpreti. Gentile non solo è assai meno disposto a concedere a Spinoza questo primato nella storia del pensiero, ma anche nei riguardi di sé stesso sembra cogliere solo a tratti le sconcertanti potenzialità aperte dalla sua filosofia dell'atto. E se, come filosofo idealista, Gentile non s'avvide dell'enorme scarto tra intenzioni e risultati apertosi nel suo pensiero, non mancò chi di questo scarto diede conto anticipando i risultati della critica odierna, che oggi guarda a quegli sviluppi insoliti e inattesi come all'aspetto più interessante dell'attualismo. Nel 1925, il filosofo neoscolastico Emilio Chiocchetti diede alle stampe un volume contenente una accurata disamina, e al tempo stesso una critica serrata, della filosofia gentiliana.³⁸ In questo testo, le potenzialità eversive dell'atto puro erano segnalate con grande acume. Chiocchetti coglieva nell'attualismo non solo elementi di raccordo con le filosofie di Bergson e James, ma riconosceva nella filosofia dell'atto un "empirismo assoluto", che contava un unico precedente in Francia nella allora poco nota filosofia di Louis Weber.³⁹ L'atto puro, che nelle intenzioni del suo inventore, doveva portare alle estreme conseguenza la logica del soggetto creatore della realtà, al culmine della sua espansione si tramutava in un principio impersonale, un orizzonte anonimo entro cui gli eventi appaiono e divengono oggetti. L'"atto puro", scriveva già nel 1925 Chiocchetti, è «atto di nessuno, da nessuno, per nessuno»,⁴⁰ una superficie neutra, anonima, come le superfici assolute di Raymond Ruyer, alle quali Rocco Ronchi fa riferimento per esprimere la straordinaria modernità del concetto di spirito gentiliano.⁴¹

Troviamo dunque già all'indomani della formulazione dei principi della filosofia dell'atto una presa di consapevolezza chiara e significativa dell'ambigua posizione speculativa di Gentile, che per linee interne alla tradizione metafisica portava il pensiero filosofico in un luogo assai lontano della tradizione filosofica occidentale. Gentile supera l'ontoteologia esasperandone i presupposti o per meglio dire, come ha scritto Salvatore Natoli, egli liquida l'ontoteologia portando il soggetto alla sua dissoluzione nel momento stesso in cui ne celebra la massima estensione.⁴² A queste

³⁸ Emilio CHIOCCHETTI, *La filosofia di Giovanni Gentile*, Vita e Pensiero, Milano 1925.

³⁹ «La verità, l'oggetto del sapere, l'universale è, insomma, lo stesso pensiero nel suo atto, l'esperienza; un'esperienza assoluta, e perciò pura, che vive nel suo stesso processo», cfr. *ivi*, pp. 110-111.

⁴⁰ *Ivi*, p. 346.

⁴¹ Rocco RONCHI, *Il canone minore*, p. 285.

⁴² Salvatore NATOLI, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 25-26.

profondità, dove l'atto si rivela puro "evenire", Gentile si mostrava molto più vicino di quanto non avrebbe mai potuto ammettere al «pensiero abissale»⁴³ di Spinoza, e a quello di altri pensatori di diversa estrazione culturale come William James, Henri Bergson, Alfred North Whitehead. Per vie diverse e con diversi strumenti, questi filosofi attinsero al nucleo dell'"esperienza assoluta", affiliati, secondo una recente ed originale rilettura della storia del pensiero contemporaneo, ad una "linea minore" della storia della filosofia.⁴⁴

Alla domanda se Gentile ebbe consapevolezza della portata della rivoluzione alla quale poneva mano e delle conseguenze ultime alle quali il suo pensiero conduceva, si può rispondere negativamente per molteplici ragioni che è impossibile esaminare ora per motivi di spazio. Certamente Gentile restò fedele alla tradizione umanistica della quale per tutta la vita si ritenne interprete ed erede. Egli decise di porre Spinoza tra i filosofi dell'antichità, sulla stessa linea di sviluppo che ha in Parmenide il suo iniziatore, e si considerò antispinoziano come antiparmenideo.⁴⁵ Riguardo a sé stesso, pur intuendo il potenziale rivoluzionario del suo pensiero, Gentile continuò a considerarsi più un riformatore, lasciando ai suoi allievi l'incombenza di trarre le conclusioni più estreme della via da lui aperta. Egli, secondo l'icastica definizione di Augusto Del Noce, fu, suo malgrado, il «notaio del nichilismo».⁴⁶

Nota bibliografica

AA. VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. I, G. C. Sansoni Editore, Firenze 1948

AA. VV., *Giovanni Gentile. Filosofo e pedagogista*, a cura di D. Coli, Le Lettere, Firenze 2007.

ARISTOTELE, *Metafisica*, Rusconi, Milano 1993.

⁴³ Carlo SINI, *Spinoza e l'archivio del sapere*, p. 78.

⁴⁴ Cfr. Rocco RONCHI, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano, 2017.

⁴⁵ Antimo NEGRI, *Gentile antiparmenideo*, in AA. VV., *Giovanni Gentile. Filosofo e pedagogista*, a cura di D. Coli, Le Lettere, Firenze 2007, pp. 39-85.

⁴⁶ Augusto DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, Aragno, Torino 2004, p.13.

- Vito Antonio BELLEZZA, *Bibliografia degli scritti di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1950.
- Giordano BRUNO, *Dialoghi filosofici italiani*, Mondadori, Milano 2000.
- Hervé CAVALLERA, *Immagine e costruzione del reale in Giovanni Gentile*, Biblioteca scientifica Fondazione Ugo Spirito, Bagni di Tivoli (Roma) 1994.
- Emilio CHIOCCHETTI, *La filosofia di Giovanni Gentile*, Vita e Pensiero, Milano 1925.
- Augusto DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per un'interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990.
- Augusto DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, Aragno, Torino 2004.
- Piero DI VONA, *Baruch Spinoza*, Le Lettere, Firenze 1975.
- Carteggio Gentile-Jaja*, vol. I, Sansoni, Firenze 1969.
- Carteggio Gentile-D'Ancona*, Sansoni, Firenze 1973.
- Giovanni GENTILE, *Sommario di pedagogia come scienza filosofia I, Pedagogia generale*, Sansoni, Firenze 1982.
- Giovanni GENTILE, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica II, Didattica*, Sansoni, Firenze 1982.
- Giovanni GENTILE, *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze 1958.
- Giovanni GENTILE, *Opere filosofiche, a cura di Eugenio Garin*, Garzanti, Milano 1991.
- Giovanni GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze 1998.
- Giovanni GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Firenze 1993.
- Giovanni GENTILE, *Educazione e scuola laica*, Le Lettere, Firenze 2003.
- Giovanni GENTILE, *La nuova scuola media*, Le Lettere, Firenze 2003.
- Giovanni GENTILE, *Bertrando Spaventa*, Le Lettere, Firenze 2001.

- Giovanni GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia, III, I neokantiani e gli hegeliani, parte seconda*, Le Lettere, Firenze 2003.
- Giovanni GENTILE, *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi*, Treves, Milano 1930.
- Giovanni GENTILE, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Sansoni, Firenze 1961.
- Giovanni GENTILE, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Sansoni, Firenze 1962.
- Emilia GIANCOTTI, *Studi su Hobbes e Spinoza*, Bibliopolis, Napoli 1995.
- Augusto GUZZO, *Il pensiero di Spinoza*, Vallecchi, Firenze 1924.
- Georg W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Piero MARTINETTI, *Spinoza*, Castelvecchi, Roma 2017.
- Vittorio MATHIEU, *Filosofia dell'autoprassi e rivoluzione permanente*, in *Enciclopedia 76-77, il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto dell'enciclopedia italiana, Firenze 1977, pp.561-570.
- Marco MESSERI, *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*, Il Saggiatore, Milano 1990.
- Salvatore NATOLI, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.
- Giorgio RADETTI, *Gentile e Spinoza*, in AA. VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. I, G. C. Sansoni Editore, Firenze 1948, pp.285-295.
- Rocco RONCHI, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017.
- Gennaro SASSO, *La potenza e l'atto. Due saggi su Giovanni Gentile*, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1998.
- Gennaro SASSO, *Filosofia e idealismo II, Giovanni Gentile*, Bibliopolis, Napoli 1995.
- Carlo SINI, *Spinoza o l'archivio del sapere*, Jaca Book, Milano 2012.

Bertrando SPAVENTA, *Opere*, 3 voll., Sansoni, Firenze 1972.

Benedetto SPINOZA, *Etica*, trad. it. di G. Durante, note di G. Gentile rivedute e ampliate da G. Radetti, Bompiani, Milano 2017.

Benedetto SPINOZA, *Etica, Trattato teologico-politico*, UTET, Torino 1972.

Baruch SPINOZA, *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2010.