

ROSELLA FARAONE
**IL *COGITO* COME AUTOCTISI.
GENTILE INTERPRETE DI CARTESIO.**

1. Il “posto” di Cartesio nella storiografia filosofica idealistica

Nell’ambito della storiografia filosofica riconducibile all’alveo della tradizione idealistica, a René Descartes viene attribuito il ruolo di iniziatore della filosofia moderna propriamente detta, e il riconoscimento di questa posizione assume un rilievo e un valore peculiari se si considera che l’idealismo interpreta sé stesso come compimento e piena realizzazione della modernità filosofica¹. Una “modernità” che in questo quadro riceve una significazione che va ben oltre la mera considerazione cronologica, per assumerne piuttosto una schiettamente teoretica, quale segmento finale del lungo percorso della storia della filosofia che finalmente condurrebbe alla

¹ «In filosofia Cartesio iniziò un indirizzo affatto nuovo: con lui ha cominciamento la nuova età della filosofia, per opera della quale fu dato alla cultura di poter cogliere il principio del suo superiore spirito in pensieri, nella forma della universalità [...]. Cartesio prese le mosse da questo, che il pensiero doveva procedere dal suo stesso interno; tutto il precedente modo di filosofare, specialmente quello che muoveva dall’autorità della Chiesa, fu da allora in poi abbandonato» (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, 3 voll., La Nuova Italia, Firenze 1981, III/2, p. 73). Anche Schelling, nelle sue *Lezioni monachesi*, riconosce a Cartesio lo stesso ruolo di iniziatore della modernità, anche se valuta questa posizione sullo sfondo dell’empirismo filosofico raggiunto dopo la fase idealistica del suo pensiero: «La storia della filosofia europea moderna viene considerata dal rovesciamento della Scolastica fino all’epoca presente. RenatusCartesius (René Descartes), nato nel 1596, iniziatore della filosofia moderna, rivoluzionario secondo lo spirito della sua nazione, iniziò con l’interrompere ogni rapporto con la filosofia precedente riguardo a tutto ciò che in questa scienza era stato fatto prima di lui, come cancellandolo con un colpo di spugna, e con il ricostruire quest’ultima completamente daccapo, come se non si fosse mai filosofato prima di lui. La conseguenza necessaria di una tale completa separazione fu, tuttavia, che la filosofia [...] si restrinse quasi ad un unico problema, che ora, attraverso un successivo ampliamento e dopo che tutto era stato preparato fin nei dettagli a questo scopo, si è esteso fino a diventare il grande e onnicomprensivo compito della filosofia moderna» (F. W.J. Schelling, *Lezioni monachesi e altri scritti*, a cura di C. Tatasciore, Orthotes, Napoli- Salerno 2019, p. 57).

conquista della posizione speculativa propriamente detta, cioè al riconoscimento della realtà dell' Idea e della sua realizzazione come Spirito. Il confronto con la tradizione filosofica e la sua lettura critica alla luce di un criterio ermeneutico desunto dall'approdo idealistico rappresentano per i protagonisti di questa corrente filosofica un passaggio necessario nella giustificazione e articolazione teorica del proprio pensiero, alla luce della convinzione espressa paradigmaticamente da Hegel che «la filosofia è sistema in svolgimento, e così pure la storia della filosofia»², e che pertanto «la successione dei sistemi filosofici, che si manifesta nella storia, è identica alla successione che si ha nella deduzione logica delle determinazioni concettuali dell' Idea»³.

Nonostante il suo pensiero sia profondamente radicato nella tradizione idealistica, Giovanni Gentile non condivide la visione hegeliana della storia della filosofia come realizzazione nel tempo della struttura logica e atemporale dell' Idea. Ritene infatti che si tratti di un residuo metafisico da superare, perché imprigiona l'impregiudicata libertà dello spirito in una presupposta struttura categoriale⁴. Ciononostante considera la propria filosofia, l'attualismo, quale compimento della modernità filosofica, piena realizzazione del principio fondamentale di cui questa è portatrice.

L'età moderna – scrive - è appunto la conquista lenta, graduale del soggettivismo; la lenta graduale immedesimazione dell'essere e del pensiero, della verità e dell'uomo: è la fondazione, celebrata nei secoli, del *regnumhominis*, l'instaurazione dell'umanismo vero⁵.

Questa prospettiva deriva dalla configurazione teorica dell'attualismo, secondo quel “circolo” virtuoso tra filosofia e storia della filosofia che nella filosofia si apre e si chiude, e che quindi attraversa, sostanziandosi di esso, il

² G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., I, p. 39.

³ Ivi, I, p. 41.

⁴ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana* [1913], Le Lettere, Firenze 1996, p. 227: nel pensiero hegeliano «la logica rispetto alla storia (alla stessa filosofia che si dispiega nella storia) viene ad essere un apriori che trascende la storia; e al filosofo che concorre alla storia, deve apparire come un organo di conoscenza speculativa, come la dialettica a Platone e l'analitica ad Aristotele».

⁵ Ivi, p. 114.

percorso storico del pensiero, quale esplicitazione e progressiva realizzazione del proprio punto di approdo⁶.

Pertanto, se Gentile, come Hegel, riconosce un valore essenziale alla modernità, e questo valore determina a partire dal concetto che ha della propria filosofia, intesa quale compimento e piena realizzazione del suo svolgimento, ne sostanzia il significato e la configurazione teorica in maniera differente dal filosofo tedesco. La misura e il carattere di questa differenza coincidono con la misura e il carattere della differenza speculativa che passa tra l'idealismo assoluto e l'attualismo e che, anche soltanto tenendo conto della definizione della modernità appena citata, consiste in una declinazione della soggettività in senso "umanistico" che era invece assente nel pensiero hegeliano⁷. Aspetti complementari e qualificanti la costellazione teorica sottesa a questa definizione sono da una parte, in prospettiva storiografica, la retrodatazione dell'inizio della modernità all'Umanesimo e al Rinascimento e, in chiave speculativa, la costruzione di un peculiare dispositivo teoretico, quello attualistico, centrato sul ripensamento della soggettività trascendentale e sull'identificazione di teoria e prassi.

La ricostruzione gentiliana della modernità prescinde, dunque, dall'individuazione in Cartesio dello spartiacque determinante tra il vecchio e il nuovo modo di intendere la filosofia, perché questo discrimine viene individuato nell'Umanesimo italiano, interpretato non quale movimento esclusivamente filologico e letterario, ma quale espressione di un rinnovato atteggiamento dello spirito. Certamente anche per il filosofo dell'attualismo «l'umanesimo fu filologia», ma soprattutto «fiducia nel proprio sapere e

⁶ Cfr. G. Gentile, *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia* [1909], ivi, pp. 138-149. In particolare, in questo testo, Gentile scrive: «Ma questa identità della filosofia con la storia della filosofia [...] non va intesa soltanto *a parte obiecti*, ma anche *a parte subiecti*: non solo come unità della filosofia per sé col suo corso storico, ma anche come unità della filosofia come costruzione e acquisizione personale d'ogni singolo filosofo, con la storiografia filosofica, o ricostruzione, che ogni singolo storico fa del corso storico della filosofia» (ivi, p. 138).

⁷ A proposito del carattere "umanistico" dell'idealismo gentiliano, si veda il I capitolo dal titolo "Concezione umanistica del mondo" nel volume *Introduzione alla filosofia* (Sansoni, Firenze 1933, 1943², pp. 1-17) e quanto si legge sull'«Umanità profonda» al paragrafo 6 del II capitolo dello stesso libro dal titolo "Concetti fondamentali dell'attualismo" (ivi, pp. 22-23). Su questo tema mi sia permesso di rinviare al mio *Giovanni Gentile e il concetto "umanistico" della modernità*, in *Modernità e progresso. Due idee guida nella storia del pensiero*, a cura di G. Piaia e I. Manova, CLEUP, Padova 2014, pp. 299-316.

nell'ingegno, ossia nella personalità, che attraverso questo nuovo sapere si esercitava e si formava»⁸. E fu scoperta di

un'umanità che ha valore in quanto si scioglie dalle contingenze della vita [...] e dai dati di fatto meccanicamente posti a limitare dentro determinate condizioni l'attività dello spirito umano. Se ne scioglie, attratto da una realtà che è tutta una conquista dell'uomo, dottrina sua e frutto di una propria acquisita esperienza; ond'egli [...] afferma quindi la propria indipendenza, che è potere infinito, creatività e cioè libertà⁹.

Naturalmente Gentile è consapevole che si tratta di una «coscienza ancora oscura e non scevra di contraddizioni» perché, avverte,

il concetto della libertà presuppone una filosofia dello spirito, da cui l'Umanesimo e lo stesso Rinascimento sono ancora lontani; ma tale coscienza si pianterà alla radice delle convinzioni più salde dell'uomo moderno: κτήμα εἰς αἰεὶ; atmosfera in cui si continuerà poi sempre a respirare per vivere¹⁰.

La modernità consiste quindi per Gentile nel percorso centrato sul progressivo approfondimento e sulla progressiva rivelazione dell'autentica natura dell'uomo a sé stesso, *soggetto* di libertà perché espressione compiuta del potere dello spirito. È dunque dall'Umanesimo che comincia il processo di conquista lenta e graduale del *regnumhominis* che è l'approdo conclusivo della modernità, veramente realizzato nel punto di vista risolutivo circa il concetto dello spirito che si sarebbe raggiunto soltanto con l'attualismo. Sebbene condivide con Hegel una prospettiva storiografica sostanzialmente dualistica, che contrappone l'orientamento della filosofia antica e di quella

⁸ G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento, Terza edizione accresciuta e riordinata* [1939], Sansoni, Firenze 1955, pp. 4-5. Per l'interpretazione gentiliana del Rinascimento si rinvia al volume di Andrea Scazzola, *Giovanni Gentile e il Rinascimento*, Vivarium, Napoli 2002, ma si veda anche C. Vasoli, *Gentile e la filosofia del Rinascimento*, in *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, a cura di M. Ciliberto, Editori Riuniti, Roma 1993, pp. 287-308 e D. Bigalli, *Gentile, storico del Rinascimento*, in *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, a cura di P. Di Giovanni, FrancoAngeli, Milano 2003, pp. 31-40. Osservazioni pregnanti sul tema, ma in ottica più etico-politica, anche in G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, il Mulino, Bologna 1998.

⁹ G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., p. 8

¹⁰ *Passim*.

medievale, a carattere oggettivistico, a quello moderno, centrato sulla soggettività, Gentile individua in modo diverso il punto di svolta della periodizzazione. Include infatti nella modernità non soltanto un segmento cronologico più ampio, ma anche il contributo di personalità che da Hegel erano state considerate soltanto quali espressioni di mera genialità individuale, ma prive di rigore sia nell'ordine delle idee che in quello della vita pratica e sentimentale¹¹. Un esempio fra tutti, e certamente il più significativo, è quello di Giordano Bruno, al quale Gentile riconosce un ruolo determinante per il sorgere della consapevolezza tutta moderna dell'autonomia del pensiero umano nell'affermazione della verità contro ogni autorità e del principio della piena immanenza, nel quale risiede la chiave di volta dell'autentica visione filosofica della realtà. Il «martirio» di Bruno è per Gentile «la dimostrazione dell'esigenza radicale del pensiero moderno», che non può più venire a patti con la visione oggettivistica della verità.

Bruno quindi provò che la vita dell'intuizione antica del mondo che ha fuori di sé Dio, cioè la verità, e però la scienza, è la morte della nuova filosofia, che rende possibile la scienza, come la virtù, come l'arte, facendo realmente scendere Dio in terra e nell'animo nostro, come verità, bellezza e bontà, e insomma vera umanità, in generale, per tutto ciò che di divino appunto essa viene realizzando nel mondo. Questa filosofia, che con Bruno divinizza la natura, e dopo Bruno divinizzerà l'uomo in ciò che l'una e l'altro hanno d'infinito e di eterno, questa filosofia oggi lo sappiamo, non può vivere se non per la morte di quella vecchia intuizione¹².

Radicata in una ben precisa configurazione speculativa – i cui connotati risultano evidenti dal modo in cui delinea il contributo di Bruno alla storia del pensiero – l'inclusione a pieno titolo del pensiero umanistico e rinascimentale nell'ambito della modernità non può essere semplicisticamente ricondotta all'influenza su Gentile di Bertrando Spaventa, né alla celebre tesi della “circolazione della filosofia italiana nella

¹¹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, cit., III/1, pp. 208-209, ma si veda anche l'edizione a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 432-442.

¹² G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., pp. 308-309.

filosofia europea”¹³. Certo non sono da sottovalutare i molteplici spunti ermeneutici che il filosofo dell’attualismo riceve dal suo maestro ideale, ma sia l’impianto storiografico fondamentale, sia il metodo di cui Gentile si serve negli studi dedicati a questa fase aurorale della modernità, individuata in un momento straordinariamente fecondo della tradizione italiana, sono molto distanti da quelli di Spaventa, e soprattutto sono tali da non poter incorrere nelle critiche che per certi versi lo stesso Gentile mosse a quegli scritti spaventiani¹⁴. La distanza in merito a quest’ultimo punto consiste innanzitutto in una diversa valorizzazione dell’acribia filologica, puntualmente riscontrabile negli studi gentiliani, diversi da quelli del suo maestro ideale, caratterizzati da uno stile più radicalmente teoretico. Non è tanto su questo aspetto, già autorevolmente discusso, che qui è opportuno soffermarsi, quanto sul diverso inquadramento teorico riferito allo svolgimento della modernità filosofica. Nonostante la valorizzazione del contributo italiano al progresso della modernità, Gentile non sottoscrive mai la tesi spaventiana della “circolazione”, ma procede a una ricostruzione attenta e a una interpretazione del pensiero dei suoi protagonisti che non è mai teoreticamente neutrale. Rispetto alla posizione di Spaventa non accoglie la drastica applicazione della categoria del precorritivo, ma valorizza soprattutto quella dell’unità, riferita allo sviluppo progressivo della consapevolezza del problema filosofico, che mette capo a un approdo teoretico a partire dal quale, retrospettivamente, è possibile cogliere il valore più autentico delle posizioni che hanno contribuito a conseguirlo.

In riferimento alla questione della definizione della tradizione filosofica moderna si potrebbe dunque concludere che Gentile, pienamente concorde con il modulo teorico tipico dell’idealismo classico, intenda delinearne uno svolgimento unitario riconoscibile a partire dal suo punto di approdo, e che accolga da Spaventa l’esigenza di riconoscere e di

¹³ Cfr. B. Spaventa, *Opere*, Saggio introduttivo, prefazioni, note e apparati di F. Valagussa, Postfazione di V. Vitiello, Bompiani, Milano 2008, pp. 253-292, 1209 e sgg. Per una discussione di questo punto si veda F. Rizzo, *Bertrando Spaventa. Le “Lezioni” sulla storia della filosofia italiana nell’anno accademico 1861-1862*, Armando Siciliano Editore, Messina 2001. Si tenga presente anche l’*Introduzione* di A. Savorelli all’edizione da lui curata delle Lezioni spaventiane (B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, a cura di A. Savorelli, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, pp. V-XXX).

¹⁴ Per la complessità del giudizio di Gentile su Spaventa si veda F. Rizzo, *Da Gentile a Jaja*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 55-59.

valorizzare in questo quadro il contributo del pensiero italiano. Il filosofo rilegge però la storia della filosofia moderna alla luce del suo attualismo, ed è proprio a partire da questo modello speculativo che si configura il problema che l'interprete cerca di scorgere nei conati a volte inconsapevoli dei suoi predecessori. Per questa ragione, la tradizione della modernità risulta retrodatata in senso cronologico e allargata in senso geografico rispetto alla prospettiva hegeliana, dalla quale si allontana anche il suo profilo problematico, che risulta configurato sulla base del concetto gentiliano della soggettività. Tutti questi elementi contribuiscono a determinare il giudizio di Gentile su Cartesio, il suo inquadramento storiografico, l'interpretazione del valore e della portata speculativa del suo pensiero.

2. Il doppio significato dell'intuizione

I riferimenti a Cartesio nell'opera gentiliana sono molti e presenti in tutto l'arco della produzione del filosofo, ma si trovano quasi soprattutto in opere che possono essere definite di carattere teoretico, e non storiografico. Come è stato sottolineato, la ricca produzione storiografica di Gentile si rivolge quasi esclusivamente, fatta eccezione per l'edizione di Spinoza del 1915, alla tradizione filosofica italiana, mentre i riferimenti alla filosofia moderna nel senso più ampio si trovano tutti in opere teoretiche¹⁵. Le ragioni di questa differenza di approccio sono molteplici, e non mette conto di richiamarle in questa sede, ma vale la pena sottolineare che Gentile non intese mai il compito dello storico della filosofia in senso meramente filologico, e di conseguenza anche le trattazioni esplicitamente dedicate alla ricostruzione storiografica sono sorrette e orientate da un interesse ermeneutico di chiara portata teorica. D'altro canto, si deve rilevare che anche le cosiddette opere "teoretiche" non prescindono mai da una sorta di giustificazione storica delle tesi che intendono dimostrare, e che nella maggior parte dei casi emergono al termine di articolate rassegne critiche

¹⁵ Cfr. A Savorelli, *Gentile e la storia della filosofia moderna*, in *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, cit., Milano 2003, pp. 41-53, ma dello stesso si veda anche *Gentile storico della filosofia italiana*, nel fascicolo monografico dal titolo *Giovanni Gentile storico*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXVIII (1999), I-II, pp. 15-32.

delle posizioni dei filosofi del passato¹⁶. Pertanto, al di là delle ragioni che spinsero Gentile a scegliere di indagare con diversa acribia storiografica i momenti salienti dello svolgimento della filosofia italiana, si può riconoscere la medesima motivazione teoretica alla base della costante attenzione che il filosofo ha dedicato alla tradizione filosofica nel senso più ampio.

È un medesimo impegno teorico che presiede dunque all'interpretazione gentiliana della modernità, in tutte le sue declinazioni. Anche se non gli attribuisce il rilievo "epocale" di iniziatore del pensiero moderno, Cartesio occupa un posto di notevole importanza nella ricostruzione della modernità, che Gentile rilegge alla luce della posizione cui era approdato il suo attualismo. In sintesi, se per Hegel il problema speculativo si poneva nei termini della definizione del rapporto tra essere e pensare, e si risolveva con l'affermazione della priorità del pensiero sull'essere, in Gentile questo rapporto non si risolveva in nessuno dei due termini presupposti, ma in un terzo, la soggettività trascendentale. Questa soluzione modificava notevolmente il dispositivo teoretico dell'idealismo classico, e conduceva alla ridefinizione della relazione tra essere e pensare alla luce di una nuova configurazione del rapporto tra conoscere e volere, per il pensiero attualista espressioni sovrapponibili e coincidenti l'una con l'altra della libera produttività del soggetto.

A conferma di quanto l'esposizione della propria originale posizione speculativa non prescindesse mai in Gentile dalla rilettura critica della tradizione è opportuno prendere in esame *Il metodo dell'immanenza*, uno dei capitoli più importanti di quel volume del 1913, *La riforma della dialettica hegeliana*, nella quale il filosofo presentò per la prima volta il proprio originale orientamento teoretico. Nel saggio in questione Gentile rivendicava la necessità, per un pensiero veramente coerente, di superare tutte le «concezioni strumentali e canoniche» del metodo quale ausilio in vista della ricerca della verità¹⁷, per assumere finalmente il «metodo dell'immanenza», che «consiste nel concetto della concretezza assoluta del reale nell'atto del pensiero, o nella storia»¹⁸. Si trattava dunque di riconoscere nell'atto dello spirito l'unica vera realtà, generatrice insieme di sé stessa e del suo oggetto, concepito attraverso le sintesi categoriali

¹⁶ Cfr. A Savorelli, *Gentile e la storia della filosofia moderna*, cit., p. 53.

¹⁷ Cfr. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 196.

¹⁸ Ivi, p. 232.

incessantemente prodotte dall'Io nel processo del suo attualizzarsi. Questo risultato era raggiunto alla fine di un lungo percorso attraverso le posizioni più significative della storia del pensiero filosofico le quali, «anche quelle a tendenza immanentistica», secondo Gentile avrebbero comunque assunto l'erroneo «metodo della trascendenza», presupponendo una qualche realtà, «che non sia lo stesso Io come posizione di sé, o come Kant diceva, l'Io penso»¹⁹.

Dal punto di vista della periodizzazione storiografica il saggio riprende la visione dualistica del corso storico della filosofia, divisa in una prima fase dominata dall'oggettivismo antico, e in una seconda, quella moderna, durante la quale lo spirito si affatica in vista della piena acquisizione del principio della soggettività. Un principio che però non si afferma per la prima volta nella filosofia, ma sotto la forma della religione cristiana. Così come Hegel, anche Gentile individua nella comparsa del Cristianesimo un momento storicamente determinante al fine della conquista della consapevolezza del concetto dello spirito, e come lui ritiene che il compito epocale della filosofia moderna consista nell'elaborazione in chiave speculativa del contenuto manifestatosi storicamente e in forma solo rappresentativa nella religione cristiana. Esistono però delle differenze sostanziali tra i due filosofi idealisti circa la caratterizzazione del nucleo centrale della dottrina cristiana, che si riflettono con evidenza nel modo in cui ciascuno delinea il percorso filosofico moderno. Questa differenza insiste nella definizione del concetto dello spirito e della sua relazione all'individualità. In estrema sintesi, per Hegel il cristianesimo conduce alla consapevolezza della riconciliazione tra finito e infinito, e il filosofo tedesco mantiene l'accento sulla priorità dell'Assoluto riconosciuto nel suo farsi concreto: «Ecco l'idea del cristianesimo. Dio viene compreso come concreto, come capace di differenziarsi in sé stesso: la mediazione, il collegamento di quel che chiamiamo coscienza, consiste nel fatto che l'uomo vede la sua origine in Dio»²⁰. Diversi gli accenti gentiliani, che riconoscono invece nella filosofia cristiana il sorgere di «un punto di vista del tutto nuovo col concetto dello spirito come soggetto e come libertà,

¹⁹ *Passim*.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, cit., p. 393; lo stesso concetto, in una meno sintetica formulazione, in Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, cit., III/1, pp. 96-97.

ignoto alla filosofia greca»²¹. Sviluppando più chiaramente il significato di questa affermazione, poco più avanti scrive: «La realtà cristiana è la realtà morale dell'uomo che si redime dal peccato, e realizza perciò la volontà di Dio, già divisa dall'uomo e concentrata in sé per la coscienza ebraica: essa non è fatta mai, ma si fa da sé sempre». E continua, proiettando il significato di questa posizione direttamente nella sua prospettiva filosofica: «Non c'è più il fatto, ma l'atto», per esplicitarne poi i fondamentali corollari epistemologici:

Il centro dell'uomo non è più fuori di lui nella natura distesa nello spazio, ma in lui, nella sua coscienza raccolta nella sua unità immoltiplicabile e intenta a porsi da sé stessa, nella sua attualità. Risoluta ogni trascendenza della realtà rispetto all'atto spirituale, non si sarebbe più dovuto concepire una scienza che avesse il suo oggetto esterno a sé e un metodo, in conseguenza, come sua propria preparazione²².

La nuova intuizione dello spirito non si tradusse però, per Gentile come per Hegel, nella filosofia “cristiana” medievale, che autenticamente cristiana non fu, perché rimase ancorata alla concezione oggettivistica tipica della filosofia greca. Soltanto la modernità intraprese il lungo cammino di appropriazione speculativa di quello che il cristianesimo aveva raggiunto nella forma della rappresentazione. Gentile è esplicito al riguardo:

Tutta la storia della filosofia moderna è la graduale lenta conquista della consapevolezza critica di questa nuova posizione raggiunta dallo spirito umano nel Cristianesimo, che è come dire lo svolgimento razionale della nuova verità²³.

Ci siamo soffermati tanto a lungo su questo punto perché risulta determinante ai fini della comprensione dell'obiettivo teorico che Gentile persegue nella sua interpretazione della modernità. Si tratta di affermare il principio dell'immanenza nel suo duplice valore, che è epistemologico quanto morale. Si tratta di due elementi che giocano un ruolo essenziale nell'interpretazione del contributo di Cartesio al percorso storico della

²¹ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 210.

²² *Ibidem*.

²³ *Ivi*, p. 210.

filosofia, e a partire dai quali Gentile misura la portata speculativa del pensiero del filosofo del *Cogito*. In particolare, potrebbe sembrare direttamente applicabile proprio all'autore del *Discours* la critica, enunciata in uno dei passaggi appena citati, rivolta alla concezione del metodo come preliminare ed esterno a una scienza a sua volta esterna all'oggetto verso il quale si rivolge. Certo, per questo aspetto il giudizio su Cartesio è netto, anche se la consapevolezza ermeneutica gentiliana intende prescindere da una assunzione meramente letterale delle dichiarazioni dei filosofi che prende in esame, segnatamente a proposito della questione del metodo. L'esigenza posta con singolare rigore da Cartesio è avanzata infatti da molti pensatori delle origini della modernità, che per Gentile sono anche Valla, Telesio e Campanella, e non soltanto Bacone e Descartes. «Il significato del metodo», scrive Gentile, «va per ogni autore ricercato di là dal metodo, nella sua filosofia, di cui il metodo è un'astrazione»: al di là delle forme apparentemente ancora strumentali che assume, come in Bacone, questo sforzo teso alla ridefinizione del metodo del conoscere è in realtà il «primo abbozzo di una teoria della scienza come creazione dell'uomo, che non soggiace, da semplice contemplatore, al processo della natura, ma vi si inserisce con l'intelligenza, e la domina»²⁴. Uno sforzo che l'interprete distingue, cogliendo la novità dell'atteggiamento fondamentale della nuova filosofia, che però ancora non riesce a superare la concezione di una realtà trascendente il pensiero, ricadendo per questa ragione in una concezione strumentale del metodo.

Pur partendo da un preliminare giudizio negativo circa la concezione del metodo esposta nel *Discours* e nelle postume *Regulae ad directionem ingenii*, la discussione gentiliana della posizione di Cartesio è però molto più articolata e interessante. Anche la disposizione dell'argomentazione, che si apre con l'indicazione degli aspetti per i quali può essere giudicata inadeguata la dottrina del metodo, e si conclude invece con la valorizzazione dei motivi fecondi di verità che contiene, lascia intendere che Gentile riconosce alla posizione cartesiana un ruolo e uno spessore peculiari. Il paragrafo si apre con una netta critica alla pretesa natura preliminare del metodo, e alle quattro regole che verrebbero «ingenuamente» presentate come antecedenti della scienza. In realtà Cartesio, rileva Gentile, ha già percorso tutta la via in cui il metodo avrebbe

²⁴ Ivi, pp. 212-213.

dovuto guidarlo, e pretende di far credere al lettore di volersi addestrare con lo studio delle matematiche prima di affrontare la filosofia con l'ausilio di quello strumento che per la sua astratta semplicità non può mai avere la forza di ricostruire il sapere. Infatti, in prima istanza, l'idea chiara e distinta, che per Cartesio è colta dalla pura ragione non offuscata dalle passioni e dalla volontà e che pertanto è oggetto dell'intuito, non v'è dubbio che sia vera. Non può non essere vera, nota però Gentile, perché la regola dell'evidenza riguarda soltanto l'intuizione da parte della mente di un contenuto che essa non è in grado di discriminare come vero o come falso. Il problema intorno al quale, in effetti, si affatica Cartesio per superare il dubbio che inficia anche quanto il pensiero coglie con chiarezza e distinzione, vale a dire quello di verificare la "verità" dei suoi oggetti, non poteva essere risolto mercè lo stesso atto intuitivo, perché esso «presuppone dommaticamente un certo contenuto ideale obbiettivo, analogo a quel mondo ideale di Platone, il quale non si dimostra dal pensiero, ma s'impone al pensiero e lo forma»²⁵.

L'accostamento tra le idee cartesiane e quelle platoniche non è affatto casuale e riveste un rilievo cruciale a questo punto dell'argomentazione. Il platonismo è infatti il prototipo, nel pensiero gentiliano, di quella concezione del conoscere che si proietta verso una oggettività autonoma e indipendente, che deve solo essere appresa dal pensiero che pertanto risulta, in questo rapporto, assolutamente inessenziale. Inoltre, la struttura del mondo platonico, ancorché definita "ideale", risulta riconducibile per Gentile al più radicale naturalismo, poiché essa è data nella pienezza delle sue determinazioni, ma non si possiede in esse, e pertanto non può essere che l'altro dallo spirito²⁶. La critica gentiliana alla più immediata interpretazione del metodo cartesiano si centra quindi sulla considerazione dell'intuito come forma privilegiata della costruzione del sapere. E all'intuito viene ricondotta coerentemente anche la deduzione, secondo strumento del metodo cartesiano, che sostanzialmente coincide con il primo in quanto estende a catene più o meno lunghe di ragionamenti quelle stesse caratteristiche di evidenza che appartengono ai dati primitivi colti per intuizione. Sostanzialmente coincidenti, quanto alle loro caratteristiche epistemiche, intuizione e deduzione fanno sì che in Cartesio

²⁵ Ivi, p. 214.

²⁶ Cfr. ivi, pp. 200-201.

tutto quanto il metodo sia una matematica universale, che non si distingue dalla dialettica platonica se non per questa differenza che i termini della dialettica sono qualità e quelli della matematica sono quantità, ossia di una qualità differente²⁷.

Se dal punto di vista fin qui delineato in Cartesio risulta esplicito il carattere antispiritualistico e quindi materialistico di ogni dottrina che presupponga al sapere il suo oggetto, giusta una interpretazione critica dell'intuito che è una delle costanti della riflessione gentiliana²⁸, nella seconda parte della trattazione dedicata al filosofo francese emerge anche un diverso e più fecondo modo di interpretarne il significato. Gentile a questo punto non discute più gli elementi del metodo, e si rivolge invece al *Cogito*. La forza di questo nuovo argomento è tale che Gentile, subito dopo aver accostato la *mathesis universalis* cartesiana al platonismo, arriva a scrivere che «l'idealismo razionalistico e matematico di Cartesio è agli antipodi dell'idealismo realistico di Platone». La ragione di ciò è che nel *Cogito* emerge il «nuovo e profondo motivo» che «è il momento della soggettività e della certezza, ignoto alla filosofia, tutta assorta nella speculazione della realtà come verità»²⁹. A partire dalla valorizzazione del carattere peculiare del *Cogito*, Gentile reinterpreta i concetti dell'intuizione e della deduzione che assumono a questo punto un valore affatto diverso da quello che poteva essere attribuito loro sulla base della mera assunzione delle regole del metodo. Inscritti nel movimento che si realizza a partire dal *Cogito* perdono la qualificazione statica e naturalistica per diventare espressione dell'attività dello spirito:

L'intuizione delle idee o verità evidenti, o chiare e distinte è l'intuizione del *cogito ergo sum* che si estende e protende su tutta la realtà ideale in quanto atto (deduttivamente) e realizzazione del soggetto e non ha niente a che fare con l'intuito platonico³⁰.

²⁷ Ivi, p. 214.

²⁸ La critica all'intuito quale organo del conoscere è uno dei punti fermi del pensiero gentiliano sin dalla sua fase più precoce: se ne trova infatti una formulazione perentoria già nel *Rosmini e Gioberti*[1898], *Terza edizione accresciuta*, Firenze, Sansoni 1958, pp. 193 e sgg.

²⁹ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 215.

³⁰ *Ibidem*.

L'intuito platonico coglie la realtà che già è, che è data ed esterna al pensiero, mentre qui Gentile scopre l'intuizione cartesiana come produttiva, se scaturente dal *Cogito*, di quei contenuti che sembrano dati ma che invece risultano intrinseci all'io perché da esso prodotti. Quindi l'intuito cartesiano gli appare «l'intimità stessa del pensiero che realizza sé medesimo pensando e realizza un mondo tutto illuminato dalla luce folgorante, a cui si aprirono gli occhi di Descartes quando vide pensando sé come sostanza pensante»³¹. Per questa ragione il *Cogito* è per Gentile realizzazione dell'autocoscienza, ed è anche la prima posizione del concetto dell'Io come autoctisi, come risulta esplicitamente dall'ulteriore interpretazione del secondo strumento del metodo cartesiano:

La deduzione di Cartesio è l'analisi di quel mondo nuovo scoperto da lui quando sentì tutta la certezza incrollabile dell'Io nell'atto suo di affermarsi, pensandosi a un tratto e facendosi o ponendosi nella realtà³².

Per Gentile, dunque, il *Cogito* è l'"atto" con il quale Cartesio scopre il Sé come sostanza pensante che realizza sé e il mondo ideale³³; alla luce di questa interpretazione del *Cogito* come atto, l'intuizione può essere intesa come la posizione, da parte del pensiero, di sé e dei suoi contenuti ideali, e la deduzione come l'analisi del mondo ideale che si realizza mercè l'atto del *Cogito*. Mettendo in pratica la premessa ermeneutica con la quale aveva introdotto la sua lettura delle dottrine moderne sul metodo, Gentile sviluppa quindi una interpretazione del pensiero di Cartesio che ne proietta il significato più profondo verso una consapevolezza che la filosofia avrebbe raggiunto più compiutamente soltanto dopo un percorso ancora molto lungo, e soltanto mercè il superamento della presupposizione del metodo alla filosofia.

3. Il valore della certezza

³¹ Ivi, p. 214.

³² Ivi, p. 215.

³³ Cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, trad. di M. Garin, Introduzione di T. Gregory, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 45 e Id., *Meditazioni metafisiche*, trad. e Introduzione di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 43-47.

Critica alla concezione del metodo strumento e valorizzazione speculativa della soggettività connessa alla posizione del *Cogito* sono dunque i due aspetti attraverso i quali Gentile si rivolge al pensiero cartesiano. Se il primo punto rimarrà sostanzialmente costante anche negli interventi successivi a quelli contenuti ne *La riforma della dialettica hegeliana*, il filosofo dell'attualismo preciserà la sua interpretazione del secondo, anche sulla base del progressivo approfondimento della propria prospettiva speculativa. La lettura gentiliana di Cartesio si arricchisce pertanto di sfumature nella *Teoria generale dello spirito come atto puro*, nel *Sistema di logica*, e in alcuni dei saggi raccolti in *Introduzione alla filosofia*, in ciascuna opera in relazione al tema specifico che essa discute.

Il concetto della soggettività trascendentale è al centro della *Teoria generale dello spirito*, vero e proprio manifesto dello spiritualismo gentiliano, nel quale sono presenti, come in tutte le altre opere teoriche del filosofo, ampi passaggi dedicati alla critica delle posizioni filosofiche da superare. In questo caso compare un riferimento interessante a Cartesio nell'ambito della discussione del problema del rapporto tra «l'astratto universale e il positivo»³⁴. Gentile critica l'impostazione tradizionale della questione degli universali, ritenendo che rimanga irrisolta, per opposte ragioni, sia nel nominalismo che nel realismo. Se si concepisce reale l'individuo, infatti, non se ne può cogliere la dimensione universale, mentre se si riconosce realtà all'universale, rimane priva di giustificazione la determinatezza dell'individuale. Per Gentile l'antinomia comincia a risolversi, in età moderna, con il *cogito ergo sum* «perché in quel *cogito* la concretezza dell'individuo (io che penso) coincide con l'universalità del pensiero»³⁵. Ma questo avviene in Cartesio «in quanto la realtà che si pensa è lo stesso pensiero che pensa», e dunque soltanto in quella fase del pensiero cartesiano nella quale Gentile riconosce l'intuizione dell'autocoscienza e della soggettività come autoctisi. Infatti, continua, «appena nello stesso Descartes il pensiero si rivolgerà dal soggetto che si realizza nel proprio pensiero, alla realtà che si pone innanzi al soggetto in virtù del suo pensiero, la coincidenza verrà meno, e si riaprirà l'abisso tra individuo e universale», come testimonia l'antitesi, nella filosofia moderna, tra la metafisica

³⁴ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro* [1917], Le Lettere, Firenze 1998, p. 68.

³⁵ Ivi, p. 72.

dell'intelletto e l'empirismo³⁶. Anche in questo caso, dunque, il *Cogito* cartesiano viene interpretato come soggetto attivo, pensiero "in atto"³⁷.

Ma un riconoscimento di valore ancora più radicale al pensiero cartesiano viene espresso da Gentile nel *Sistema di logica*, in relazione alla configurazione del problema della certezza, un tema di cruciale importanza per l'attualismo. Se infatti il mero concetto della verità sottende il riferimento del pensiero a una realtà che gli è presupposta e che esso deve solo riconoscere, come nella posizione oggettivistica classica, il concetto della certezza è invece quello che esprime la concretezza della verità, intesa come l'integrazione in essa della soggettività che la riconosce. Per l'attualismo non esiste il vero se non nell'autocoscienza che lo pone, ponendo sé stessa, e dunque superare il concetto astratto della verità per raggiungere quello concreto della certezza è l'obiettivo raggiunto dal lungo percorso della filosofia moderna, iniziato da Cartesio e compiuto dall'attualismo³⁸.

Come ne *Il metodo dell'immanenza*, anche nel *Sistema di logica* Gentile premette un articolato excursus storico all'esposizione delle sue tesi, e anche in questo caso lo schema di riferimento parte dalla definizione del significato profondo dell'intuizione cristiana, che la filosofia moderna deve svolgere e appropriarsi. Qui l'esposizione dell'intuizione cristiana è più esplicita nel riconoscere nel concetto cristiano dello spirito non la dimensione dell'intelletto ma quella del volere, che per Gentile è all'origine di una nuova definizione della conoscenza:

Alla conoscenza intellettualistica contemplativa [...] sottentra una conoscenza nuova, attiva, operosa, creatrice del suo oggetto, cioè di sé medesima nel suo spirituale valore³⁹.

La filosofia moderna con l'Umanesimo e il Rinascimento e poi con Bacone e con Cartesio si avvia allo sviluppo di questa nuova consapevolezza. In questa prospettiva Gentile valorizza il *Cogito*, in quanto risolve il problema filosofico della certezza attraverso un'argomentazione

³⁶ Cfr. *ibidem*.

³⁷ Cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 43 e Id. *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 43 e sgg.

³⁸ Cfr. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere* [1917-1921], 2 voll., Le Lettere, Firenze 1987, I, p. 83.

³⁹ Ivi, I, p. 34.

che non è sillogistica ma è la costruzione di un diverso concetto del reale, sconosciuto all'antichità, vale a dire «del concetto di quell'essere che il pensiero realizza realizzando sé stesso: cioè della realtà come coscienza di sé»⁴⁰. Criticando il sillogismo come forma nella quale il pensiero presuppone come già conosciuto ciò che pretende invece di dimostrare, Cartesio appare consapevole, secondo Gentile, del più autentico concetto del conoscere, che non è intelletto quale mero spettatore della realtà, «ma volontà piuttosto, creatrice di quanto per lei è reale»⁴¹.

È evidente come con questo tema si tocchi un punto nevralgico del confronto gentiliano con Descartes, quello nel quale emerge il rispecchiamento, nella filosofia cartesiana, del nodo teorico qualificante dell'attualismo, vale a dire quella coincidenza tra teoria e prassi, tra conoscere e volere, nella quale risiede il carattere spiritualistico della soggettività trascendentale gentiliana. Certo Gentile è ben consapevole che non si può attribuire a Cartesio la piena articolazione di questo concetto, che vede soltanto in Kant una sua prima, e tuttavia ancora non compiuta affermazione. Ma a partire da Cartesio la filosofia moderna si affaticherà a conquistare progressivamente un sempre più adeguato concetto "spiritualistico" del reale:

La logica dell'idealismo trascendentale, inaugurato da Kant e proseguito fino alle forme recentissime della speculazione idealistica, non è più il problema della forma del pensiero vero, [...] ma quello piuttosto del pensiero in atto, o dello spirito nella sua libertà; il quale [...] costruisce l'oggetto come la concretezza del suo proprio essere. Alla logica del conosciuto si vuol sostituire la logica del conoscere⁴².

La nuova filosofia, la filosofia autentica quindi, per Gentile è la filosofia come scienza dello spirito come atto puro; e la logica è scienza filosofica come scienza di questo atto inteso come puro conoscere. E il puro conoscere non presuppone né sé né il suo oggetto: è vero volere, che crea il suo mondo creando sé medesimo nella sua propria attualità.

Gentile non è certo inconsapevole della distanza che separa il concetto attualistico della filosofia dalla posizione di Cartesio, tanto è vero che

⁴⁰ Ivi, I, p. 38.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Ivi, I, p. 45.

puntualizza come la concezione oggettiva e trascendente della verità permanga anche nel suo pensiero, come in tutti i filosofi della modernità. Tuttavia, rileva un altro elemento di grande fecondità nel pensiero cartesiano, a proposito proprio di quella tensione tra conoscere e volere che è di cruciale importanza per la sua prospettiva teorica, e che nel *Sistema di logica* diventa l'elemento qualificante della sua concezione del logos alla luce della dottrina immanentistica della verità. La verità autentica è tale per l'attualismo se si dà in forza dell'atto del soggetto, che pone insieme sé e il suo opposto. Si tratta di quella che Gentile descrive come «l'intimità del vero al soggetto», o come la dottrina *volontaristica* della verità, per la quale «la verità vale come verità quando non è il presupposto, ma l'affermazione dello spirito nella sua libertà»⁴³. Secondo Gentile questa dottrina, «d'ispirazione schiettamente cristiana», in quanto esplicita quella visione attiva del conoscere tipica del cristianesimo, avrebbe un precursore in Duns Scoto, e due validi sostenitori in Cartesio e Rosmini. Naturalmente è sul secondo di questi tre pensatori che occorre qui soffermarsi, per mostrare come, secondo Gentile, nonostante in Cartesio permanga la concezione della verità trascendente nelle idee oggetto dell'intuizione dell'intelletto, nella dottrina dell'errore emerge un differente aspetto di rilievo fondamentale. Quando il filosofo individua la ragione dell'errore nell'indebita estensione della volontà oltre i suoi limiti⁴⁴, le riconosce un ruolo determinante anche in relazione alle affermazioni dell'intelletto:

Il sottomettersi alla verità non dipende dall'esserci la verità; bensì dal riconoscerla che fa il soggetto come tale [...]. Di qui parrebbe che la verità non astratta, come è possibile, ma concreta, come quella che essa è sempre, in quanto è legata all'animo nostro e lega l'animo nostro, fosse creata dalla volontà nell'atto di creare se stessa⁴⁵.

⁴³ Ivi, I, p. 73.

⁴⁴ Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 93: «Infine, venendo a considerare più da presso me stesso, e ricercando che natura abbiano i miei errori (ché sono essi soli la spia dell'imperfezione che è in me), mi rendo conto che dipendono da due cause che vi concorrono insieme: dalla mia facoltà di conoscere e dalla mia facoltà di scegliere, o libertà dell'arbitrio, ossia dall'intelletto e, congiuntamente, dalla volontà. Attraverso il solo intelletto, difatti, mi limito a percepire le idee sulle quali posso poi pronunciare un giudizio».

⁴⁵ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, cit., I, p. 75.

La dottrina volutaristica della verità, segnatamente quella teorizzata da Cartesio tramite il dualismo tra volontà e intelletto, non è però esente dalla critica gentiliana perché presuppone una opposizione tra le due facoltà, l'una infinita e libera, e l'altro finito e determinato il quale, rappresentando comunque un dato opposto alla prima, la limita e ne vanifica il valore spirituale. Nonostante ponga una esigenza legittima, la dottrina volutaristica della verità cartesiana non risolve nell'attualità della volontà la generazione del vero e conserva anche a quest'ultima una configurazione "intellettualistica". Tuttavia Cartesio per Gentile ha il grande merito di aver posto per la prima volta l'accento sul carattere "morale" della verità, sulla soggettività del vero, sulla presenza del soggetto nel vero medesimo, in una parola sulla necessità della "certezza" della verità. Il dualismo tra la certezza soggettiva e la verità oggettiva è uno dei problemi ricorrenti nel pensiero cartesiano, e di solito si misura la debolezza della certezza con il fatto che essa abbia bisogno del sostegno di Dio per poter attingere l'ordine della verità. Ma Gentile valorizza un passaggio cruciale del testo di Cartesio, dal quale emerge la possibilità di dare una diversa configurazione al rapporto tra certezza e verità, e di ridefinire quindi la seconda alla luce della prima, secondo un concetto che sarà quello specificamente sviluppato dall'attualismo.

La più autentica interpretazione della verità non può essere intesa, in Gentile, se non come posizione di essa da parte del soggetto. Si tratta dunque di spostare l'attenzione teorica dal vero al soggetto per il quale esso è tale. E in questo non ci si limita a configurare una visione soggettiva del vero o, come scrive Gentile, un «logo soggettivo», ma si fa riferimento al soggetto come tale, all'io che genera e si riconosce nel vero che pone, ponendo sé stesso. Esplicitamente Gentile scrive che si tratta della «persona» che si realizza nel pensare la verità: del «soggetto, insomma, nella sua attualità di soggetto, come autoctisi»⁴⁶. Già nella *Teoria generale dello spirito* Gentile aveva riconosciuto a Cartesio il ruolo di aver colto, nel *Cogito*, il vero significato di un pensiero che se «è vero pensiero deve generare l'essere di cui è pensiero»⁴⁷ e di nuovo, a questo proposito, il riconoscimento del valore del pensiero cartesiano è esplicito: Cartesio «ben si può dire il fondatore del concetto filosofico del soggetto come autoctisi»,

⁴⁶ Ivi, I, p. 80.

⁴⁷ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 98.

perché coglie il nesso della dottrina della volontarietà dell'errore con la dottrina della certezza, «attraverso la quale egli scoprì il nuovo concetto del soggetto, che è in quanto pensa: il cui essere è una generazione identica al pensare»⁴⁸. Gentile cita nel *Sistema di logica* un passaggio fondamentale della *IV Meditazione* che giova rileggere, perché mostra chiaramente a cosa egli alluda quando ritrova nel pensiero cartesiano una coerente affermazione della concretezza del riconoscimento della verità. Di fronte all'intuizione del *Cogito*, Cartesio scrive:

Non potevo fare a meno di giudicare che una cosa che concepivo con tanta chiarezza fosse vera, non già perché a ciò mi trovassi forzato da alcuna causa esterna, ma soltanto perché una gran chiarezza era nel mio intelletto, e ne è derivata una grande inclinazione nella mia volontà; e mi son ridotto a credere con tanto maggior libertà, quanto minore è stata l'indifferenza in cui mi son trovato⁴⁹.

L'espressione determinante è quella che allude alla consapevolezza della libertà con la quale la soggettività cartesiana, in un movimento unico che coniuga la chiarezza dell'intuizione e la volontarietà dell'assenso, esercita la prerogativa essenziale dello spirito ponendosi nel pensiero e riconoscendosi in quest'atto. Gentile conclude:

La chiarezza estrema della proposizione *Cogito, ergo sum*, per cui Cartesio può sottrarsi al dubbio *de omnibus*, e gettare le basi della certezza della cognizione, è solo un momento astratto della certezza stessa: la quale si compie con l'atto di libertà, che riconosce la chiarezza dell'idea, e cioè ne afferma la certezza⁵⁰.

Il tema della "certezza" è dunque per Gentile quello attraverso cui la filosofia moderna postula e persegue il superamento del concetto intellettualistico e dommatico della verità, e la sua integrazione nella concretezza della soggettività: «La verità d'una logica filosofica non può essere se non questa verità che è contenuto della certezza»⁵¹. In questo

⁴⁸ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, cit., I, p. 80.

⁴⁹ Ivi, I, pp. 80-81: si tratta della traduzione gentiliana della *IV Meditazione*; il passo si può leggere anche in R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 97.

⁵⁰ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, cit., I, p. 81.

⁵¹ *Ibidem*.

percorso Gentile individua tre tappe fondamentali: il *terminus ad quem* del processo, vale a dire l'attualismo, e il contributo di due altri pensatori, Cartesio e Kant, che rivestono quindi un rilievo peculiare in vista del raggiungimento della compiuta consapevolezza del concetto della verità spirituale.

Nel movimento filosofico iniziato da Cartesio col dubbio metodico, per giungere alla critica di Kant e al concetto del soggetto attuale (sottratto a ogni presupposto) della nostra filosofia, non si tende già, come può facilmente sembrare a chi intenda le cose in modo approssimativo, a sostituire la fede della volontà alla scienza dell'intelletto. Al punto in cui siamo pervenuti, giova rilevare accuratamente il significato di questa unità di fede e certezza, che è la certezza moderna come concretezza della verità⁵².

Il nome di Cartesio viene dunque accostato a quello di Kant, il cui rilievo nella determinazione della prospettiva speculativa dell'attualismo è stato già ampiamente sottolineato dalla letteratura critica⁵³. Per raggiungere il concetto autentico della certezza, compimento del nuovo concetto della verità, secondo Gentile bisogna risalire al «primo principio dell'idealismo cartesiano, che non presuppone l'essere al pensare, ma lo fa consistere appunto nel pensare; e intendere questo pensare come unità dei due termini»⁵⁴ che Cartesio ancora separava, intelletto e volontà. E tuttavia è ancora in Cartesio che Gentile individua un esempio di ciò da «cui il pensiero non può prescindere senza negare se stesso, [...] quell'essere che è la realtà in cui esso si realizza»⁵⁵: la *substantiaco gitans* come lo spirito quale *autoctisi* sono concetti in cui prende forma la consapevolezza più profonda di ciò che deve intendersi come realtà.

4. La nascita dell'atteggiamento critico

⁵² Ivi, I, p. 83.

⁵³ A questo proposito mi sia consentito di rinviare al mio *Gentile e Kant*, Le Lettere, Firenze 1911; ma a questo proposito è necessario tenere presenti A. Negri, *Giovanni Gentile*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1975, *I/Costruzione e senso dell'attualismo*, pp. 27 e sgg., M. Berlanda, *Gentile e l'ipoteca kantiana. Linee di formazione del primo attualismo*, presentazione di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2007.

⁵⁴ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, cit., I, p. 84.

⁵⁵ Ivi, I, p. 89.

Nelle opere fondamentali del suo percorso teoretico, Gentile riconosce dunque a Cartesio un ruolo determinante per l'impostazione delle fondamentali questioni teoriche che sono al centro dell'attualismo. Anche diversi anni più tardi, nei saggi raccolti nel volume *Introduzione alla filosofia*, il filosofo del *Cogito* verrà chiamato in causa in relazione a questi stessi temi, ma Gentile esplicherà anche un altro aspetto del suo contributo alla promozione dell'impostazione più corretta del pensiero filosofico. Nel V capitolo del volume, dal titolo "L'esperienza"⁵⁶, si discute questo tema ancora una volta risalendo alle sue origini storiche, che per Gentile sono tipicamente moderne, e scaturiscono dal concetto cartesiano della conoscenza scientifica come conoscenza a priori analitica e perciò necessaria. La teorizzazione di questo concetto in Cartesio, vista la sua unilateralità, secondo l'interprete innesca il processo della sua integrazione attraverso la posizione del problema dell'esperienza in Locke, e per altri versi in Vico. Ma è sempre a Cartesio che si deve, invece, la proposizione di una esigenza fondamentale per la configurazione matura del concetto del conoscere. Con l'introduzione nella filosofia del problema della certezza, Cartesio pone la questione della necessità di riconoscere il valore della conoscenza a partire dalla legittimazione che se ne ha nel soggetto. La posizione dommatica afferma il vero senza interrogarsi sulla mediazione necessaria al suo riconoscimento; il dubbio cartesiano invece pone prepotentemente e prioritariamente il problema della necessità del fondamento del sapere, che ritrova non nell'oggettività esterna, ma nel pensiero stesso. Divaricati la verità del mondo e il soggetto per cui questa verità deve valere, il soggetto supera l'inessenzialità che rivestiva nella posizione dell'oggettivismo antico perché diventa il punto a partire dal quale può determinarsi il valore dell'oggettività. Scrive Gentile:

La verità è immensa, la certezza è limitata a un punto solo. Ma questo punto vale più di tutta la verità; vale infinitamente di più. E solo se trova il

⁵⁶ G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, Seconda edizione riveduta con un'Appendice [1943], Sansoni, Firenze 1981, pp. 79-103. Sul concetto gentiliano di esperienza si rinvia a D. Spanio, *Contraddizione, divenire ed esperienza. Un'introduzione alla riforma gentiliana della dialettica di Hegel*, in «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», XXIII (2008), pp. 473 e sgg.; dello stesso autore di vedano anche i volumi *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, prefazione di E. Severino, Il Poligrafo, Padova 2003 e *Gentile*, Carocci, Roma 2011.

suo centro in quel punto, la verità può distendersi nell'infinita circonferenza per cui può spaziare un sapere legittimo⁵⁷.

Per la chiarezza con la quale pone il problema della legittimazione della conoscenza, attraverso la posizione del dubbio e il conseguente radicamento nel *Cogito*, Gentile afferma che Cartesio è colui che introduce nella filosofia l'atteggiamento *critico*, e scalza in questo modo la possibilità di persistere nel dommatismo. «Il dommatismo cade perché sorge il soggetto» scrive, e continua, delineando implicitamente un percorso essenziale entro la storia della filosofia moderna che tocca, come momenti determinanti, il *verum factum* vichiano e il soggettivismo trascendentale kantiano, per compiersi nell'attualismo. Sorge il soggetto, «il quale è certo di sé e della sua verità: ossia di quello che egli pensa ed è oggetto suo, in quanto egli lo pone in essere e costruisce»⁵⁸. Ma questo valore gnoseo-pratico del soggetto è già presente, *in nuce* nel momento generatore di questo percorso, perché non è altro che «il profondo e originario significato del *cogito* cartesiano»⁵⁹.

Il concetto di esperienza che risulta da questa configurazione, quella che Gentile considera l'esperienza “pura”⁶⁰, nella quale il soggetto genera sé e il proprio oggetto, non si afferma perentoriamente né in Cartesio, la cui dottrina delle idee innate ricade nel dommatismo, né nella tradizione empiristica, che pure pone l'esigenza della soggettività della sensazione. È nella filosofia kantiana che l'Io trascendentale si riconosce artefice dell'esperienza, e il pensiero si appropria finalmente del proprio contenuto. Prima di Kant soltanto Vico aveva contrastato quel «degenere cartesianismo» che si era fossilizzato nelle «metafisiche di moda» opponendogli quel «pensare sintetico, costruttivo, dell'esperienza, in cui *verum et factum convertuntur*: in cui, cioè, conoscere è fare, e in cui il vero

⁵⁷ G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 83.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *L'esperienza pura e la realtà storica* è il titolo della prolusione al corso di Filosofia teoretica pronunciata da Gentile presso l'Università di Pisa nel novembre 1914 e poi inserito ne *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pp. 233-262. Su questa prolusione, e sul suo ruolo nello svolgimento intellettuale gentiliano, si veda F. Rizzo, *Le prolusioni di Gentile (1903-1918)*, in «Il Pensiero Italiano. Rivista di Studi Filosofici», I (2017), n. 2, pp. 1-25, ora in F. Rizzo, *Croce e Gentile. La costruzione della tradizione idealistica italiana*, a cura di R. Faraone, G. Gembillo, G. Giordano, Armando Siciliano Editore, Messina 2022, pp. 35-64.

è il certo, e la filosofia fa tutt'uno con la filologia»⁶¹. Raccogliendo l'eredità di questi pensatori, e rigorizzandone le posizioni, l'attualismo intende risolvere le residue contraddizioni dommatiche, e instaurare quello che per Gentile è il concetto dell'esperienza "pura", fondata coerentemente nell'atto della soggettività.

Cartesio, e poi Vico e Kant, sono dunque i tre "auttori" della modernità cui si rivolge Gentile per cogliere altrettante posizioni feconde e teoricamente affini al proprio attualismo. Il confronto con Cartesio, costante in tutte le opere fondamentali della maturità gentiliana, tende a valorizzare l'opera del filosofo del *Cogito* senza tacerne le obiettive connotazioni intellettualistiche e dommatiche, ma penetrandone con profonda sagacia la ricchezza speculativa. Nonostante le innegabili distanze, Gentile sembra ritrovare nel filosofo delle *Meditazioni* una sorta di *alter ego*, che per primo ha vissuto l'esperienza dell'intrascendibilità del pensare. Proprio a Cartesio infatti, sembrano rinviare queste parole, che esprimono con piena aderenza il senso profondo della filosofia attualistica:

Il pensiero non può dire di non essere senza essere: il suo dubbio è certezza, la sua negazione è affermazione. L'astrazione, che esso tentasse di fare di sé, sarebbe sempre posizione di sé. [...] Quando il pensiero si prenda come tale, nel suo valore, com'è possibile solo quando si consideri non dall'esterno, come pensiero diverso da quello che pensa, allora non c'è modo di negarlo, perché è quello appunto che dovrebbe negare, con un atto che sarebbe sempre la sua affermazione⁶².



Articolo presentato in dicembre 2022. Pubblicato online in maggio 2023
c 2023 dall'Autore/i; licenziatario IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI
Questo articolo e un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative
Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0
IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI, 1-2(2018)
DOI: 10.13129/2532-6864/2022.1-2.67-90

⁶¹ G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 90.

⁶² G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, cit., I, p. 100.