

Hervé A. Cavallera  
GENTILE E SPINOZA

1. *L'editore dell'Ethica*

Il rapporto di Gentile col pensiero di Spinoza è costante, ma sostanzialmente è stato poco analizzato. Assai conosciuta, certo, è l'edizione dell'*Ethica* curata dal Gentile per i tipi del Laterza (Bari 1915). È un'edizione estremamente accurata che tiene presente il testo stabilito da J. van Vloten e J.P. Land in B. DE SPINOZA, *Opera quotquot reterta sunt* (Nijhoff 1882) e poi riprodotto in edizione minore nel 1905. Nella prefazione Gentile scrive: "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 del mondo - noi abbiamo creduto che assai più utilmente ed efficacemente si provvederà a rischiarare il testo spinoziano commentandolo, che traducendolo. E alla presente edizione [...] s'è fatto perciò seguire un abbondante commento storico e filologico"<sup>1</sup>. Solo nel 1963, per la Sansoni di Firenze, l'opera sarà ripubblicata con aggiunta la traduzione in italiano dovuta a Gaetano Durante, con note riviste ed ampliate da Giorgio Radetti e col testo latino confrontato con quello della fondamentale edizione (1925) dell'opera spinoziana curata da Carl Gebhardt. Secondo gli

---

<sup>1</sup> G. GENTILE, *Prefazione* in B. DE SPINOZA, *Ethica*, Firenze 1963, p. XXVII.

intenti della collana laterziana<sup>2</sup>, di cui il filosofo è condirettore, il Gentile nella Prefazione ricostruisce le vicende che portarono Spinoza alla composizione dell'*Ethica* e illustra, poi, la fortuna del volume rispetto alle edizioni critiche e alle traduzioni. L'ampio commento è esplicativo e filologico e Gentile non si lascia coinvolgere in discussioni e contrapposizioni speculative. Una posizione scientificamente ineccepibile. Certo, nel commento non mancano osservazioni che possono far riflettere o meglio far pensare alla impostazione attualistica ("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 se stessa non è né questo né quell'attributo. Il pensiero è l'attributo indotto dall'esperienza del pensiero che l'uomo trova in se stesso (*Ethica*, II, ax.2), come l'estensione quello che rende concepibile l'altra esperienza, che cioè *nos corpus quoddam multis modis affici sentimus* (II, ax.4). E' il modo empirico che conduce Spinoza 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"<sup>3</sup>, ché se la sostanza non può essere divisa dall'attributo, così il pensante non può essere separato dal pensato, ma è evidente che tale nostra considerazione è specificatamente voluta. Il commento gentiliano prescinde dalla speculazione del commentatore.

Di natura altresì filologica e di storico della filosofia sono gli interventi gentiliani su Leone Ebreo e Spinoza in riferimento al volume di E.

---

<sup>2</sup> Così, in un foglio pubblicitario (datato: Napoli, gennaio 1905) della collana laterziana "Classici della filosofia moderna", scrivevano Benedetto Croce e Giovanni Gentile: "delle opere latine e italiane pensiamo di dare il testo originale criticamente corretto; delle straniere, una traduzione quanto più fedele è possibile e in buona forma italiana. Le latine non crediamo opportuno tradurre, e perché il latino è, e deve sperarsi che resti un elemento immancabile dell'educazione d'ogni persona colta d'Italia; e perché il latino del *Novum organum* e dell'*Ethica* è così intimamente connaturato al pensiero che esprime, che svestire questo delle sue formule native varrebbe troppo apertamente sfigurarlo. Tutti i testi saranno illustrati da note sobrie, puramente storiche e filologiche, per non sovraccaricare le opere classiche del peso delle tante discussioni cui la loro interpretazione ha dato luogo e per non impedirne la genuina impressione".

<sup>3</sup> B. DE SPINOZA, *Ethica*, Firenze 1963, p. 670. Né mancano altri spunti interessanti. Così ecco un altro commento del Gentile: "Dell'assurda questione se Dio potesse creare un mondo migliore di quel che ha creato, Spinoza s'era già occupato" (*op. cit.*, p. 706), ove è chiaro che l'aggettivo "assurda" rivela la stessa posizione del Gentile sulla questione della possibilità di un mondo diverso e migliore di quello realizzatosi nella storia.

Solmi ("La Critica", II, 1904, pp. 313-319), sulla traduzione di M. Rosazza dell'*Ethica* ("La Critica", XI, 1913, pp. 139-140), sullo studio spinoziano di C. Pulcini ("La Critica", XIII, 1915, pp. 145-148), sulla traduzione di E. Troilo dell'*Ethica* ("La Critica", XV, 1917, pp. 42-52). Interventi che dimostrano, se ce n'è bisogno, come il Gentile è sempre attento alla lezione filologica del D'Ancona.

Tutti studi pregevoli insomma, ma che non vanno ad affrontare il valore stesso del pensiero di Spinoza e che soprattutto non esprimono il confronto tra l'impostazione filosofica dell'olandese e quella del filosofo italiano.

## 2. La critica al naturalismo spinoziano

Invero, il confronto teoretico con il pensiero di Spinoza - né è possibile altrimenti - è da cercarsi nelle opere speculative. Gentile fa sua l'affermazione di Hegel che *philosophieren* si può essendo passati attraverso lo *spinozieren* e riconosce il grande valore del monismo spinoziano, il gigantesco sforzo di una unità sistemica. Il fatto è, però, che proprio l'articolato matematico dell'*Ethica* sembra imprigionare l'olandese, né Gentile è convinto dell'esito naturalistico del panteismo spinoziano. In tale ottica vi è sì il riconoscimento di trovarsi dinanzi ad un classico insostituibile, ma vi è altresì, all'interno della militanza speculativa, la contrapposizione tra una filosofia di approdo naturalistico e una filosofia dell'atto autorinnovantesi. Come è stato osservato, Gentile, al di là dell'apprezzamento e del riconoscimento della fecondità di talune tesi spinoziane (ad esempio, e lo abbiamo rilevato, la relazione tra l'unicità della sostanza e l'infinità degli attributi ricorda il rapporto dialettico tra l'io trascendentale e l'io empirico), "è restato sostanzialmente fedele all'interpretazione data dallo Spaventa, ossia alla visione dello Spinoza come il rappresentante più schietto di un immanentismo naturalistico ed oggettivistico, il cui limite è dato proprio dal suo naturalismo ed oggettivismo"<sup>4</sup>.

Si tratta allora di chiarire il senso della diversità delle posizioni soffermandoci su alcuni passi delle opere maggiori,

Nella *Riforma della dialettica hegeliana* (I ed. 1913) Gentile illustra come il problema del metodo è stato affrontato da alcuni filosofi (ai quali

---

<sup>4</sup> G. RADETTI, *Gentile e Spinoza*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. I, Firenze 1948, p. 288.

per altro egli spesso si richiama): Platone, Aristotele, Plotino, Cartesio, Spinoza, ecc. Trattando del metodo di Spinoza, rileva che questi "diede in tutta la sua speculazione così possenti crolli alla trascendenza" e "afferme anche con un vigore unico l'immanenza del metodo nella filosofia, pur non potendolo che affermare a modo suo in quella sua immanenza, che, a ben vedervi, si svela tutta una trascendenza"<sup>5</sup>. Vero è che per Spinoza "la certezza [...] non è niente fuori della stessa essenza oggettiva, ossia dell'atto onde si pone un oggetto innanzi all'intelligenza [...]. Il problema della certezza non è, non dev'essere, un problema diverso dal problema della verità. Di una verità di cui non fossimo certi, in cui non fosse immanente la nostra soggettività, non ci sarebbe mai modo di acquistare la certezza: perché la via si distenderebbe in un cammino infinito. In altri termini, come diremmo noi, l'oggetto, se non è fin da principio lo stesso soggetto, non potrà esser mai toccato da questa, né sarà possibile mai tra loro rapporto di sorta. [...] La verità, pertanto, non ha bisogno di nessun segno estrinseco di riconoscimento per farsi accettare come verità"<sup>6</sup>. Se non che Spinoza non risolve la verità nella certezza, bensì la certezza nella verità, scivolando in una conclusione sostanzialmente trascendente. "Tutto il vivo della vita si contrae e si impietra nell'essere intelligibile nel mondo *sub specie aeternitatis*; e l'uomo con la sua speculazione aspira a quella morta quiete dell'*amor Dei intellectualis*, dove non è più dolore perché non è più vita"<sup>7</sup>. E' una conclusione che scaturisce, per Gentile, inevitabilmente dal fatto che l'*ordo philosophandi* debba partire dalla natura divina.

E' chiaro che per Gentile, per il Gentile che va concretando il suo attualismo, il pensiero di Spinoza è sì un punto fermo nella storia della filosofia, ma è altresì un pensiero che non ha appieno sviluppato le sue potenzialità, sì da esporsi alle accuse di naturalismo che poi, nella logica attualista, si convertono in quelle di una riaffermazione della trascendenza come oggettività irrelata (Dio o natura non importa). E' una tesi che il filosofo italiano riprende. Nel I volume del *Sommario di pedagogia* (I ed. 1913) Gentile definisce Spinoza il "più grande filosofo che abbia teorizzata l'irriducibilità della realtà materiale alla realtà spirituale" per cui "una volta posti questi due attributi della realtà, ciascuno di essi

<sup>5</sup> G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, III ed. Firenze 1954, p. 216.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 218-219.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 221.

non si può concepire se non come infinito”<sup>8</sup>. E anche questa volta il giudizio conclusivo sullo spinozismo è negativo per il risvolto materialistico e dualistico, ch  per il filosofo italiano non si pu  ammettere il parallelismo come riconoscimento che tutto sia materia e che tutto sia spirito, due facce della medesima medaglia. L’esperienza del corporeo   sempre, avverte il Gentile, esperienza del pensiero. “I corpi noi li sentiamo; ma la sensazione non   altro che sensazione che il soggetto ha di se stesso: cio  pensiero. Certi oggetti del pensiero sono corpi, certi altri sono idee; certi altri numeri; ma tutti gli oggetti del pensiero sono nel pensiero come attributo della realt  (sostanza). E non si sarebbe mai immaginato di potere comunque saltar fuori di questo infinito, se innanzi a lui questo infinito non fosse stato come l’idea dell’infinito, anzich  lo stesso infinito [...]. Ma una volta concepito esattamente l’infinito del pensiero, non come idea pensata [...] ma come idea pensante, o lo stesso soggetto che pensa, cotesto infinito, da ideale, com’era prima soltanto, divenuto anche reale, rende assurda ogni idea di uscita (reale) dalla sfera sua”<sup>9</sup>. Ecco allora un altro aspetto della critica gentiliana: il naturalismo conduce all’astratta trascendenza, quindi al dualismo. La fondazione dell’attualismo (di cui sono espressione sia *La riforma della dialettica hegeliana* sia il *Sommario di pedagogia*) comporta, nell’inveramento della pi  grande cultura filosofica occidentale, il superamento delle affermazioni dualisticheggianti.

Pi  avanti, ricordando Spinoza come “il pi  strenuo teorico” della realt  vista come “una legge che non cessa di esser legge perch  ci paia dura”<sup>10</sup> per cui non ci resta che intenderla, il filosofo italiano afferma che l’olandese fu l’autore dell’*Ethica*, “un trattato che, a parte l’intento esplicito di purificazione etica e eudemonologica dello spirito umano, - questo amore intellettuale di Dio, che   intelligenza e adesione al vero, e che sarebbe assurdo se la realt , e quindi anche l’uomo schiavo delle passioni ed errante tra le ambagi della fantasia, fosse paragonabile a un triangolo contenente in eterno due angoli retti; a parte ci , vuol essere, come ogni trattato, la dimostrazione di una verit , ossia di qualche cosa in cui tutti *debbono* consentire”<sup>11</sup>. La filosofia emendativa assume in tal

<sup>8</sup> G. GENTILE, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, vol. I, V ed. riv., Firenze 1959, p. 86.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 114.

modo una funzione normativa, una normatività prestabilita. Spinoza è altresì ricordato nel volume II del *Sommario* (I ed. 1914) per il luogo dell'*Ethica* (I, append.) ove "il filosofo polemizza con lo spirito religioso incapace d'appagarsi di quel meccanismo con cui la scienza crede spiegare ogni effetto riportandolo alla sua causa"<sup>12</sup>.

Nella *Teoria generale* (I ed. 1916) il pensiero di Spinoza è più volte richiamato. Così Gentile ritorna sull'infinità del pensiero secondo Spinoza che non può non comprendere l'*ordo rerum*, malgrado ne dica l'olandese. "L'*obiectum mentis* di Spinoza è bensì diverso dalla mente, ma legato alla mente e dalla mente stessa veduto come diverso da essa. Quindi con la posizione stessa del corpo (e di tutti i corpi) lo spirito non trascende realmente se stesso; e perciò Spinoza lo concepisce come attributo *infinito* della infinita sostanza: la quale, dal punto di vista del pensiero, è tutta pensiero"<sup>13</sup>. Qui, davvero, la posizione spinoziana è inverata nell'attualismo, ossia fatta propria e sviluppata, liberata dalle scorie di un passato speculativo ormai remoto. Gentile, poi, nota che il sistema dei concetti dell'*Ethica* non può nella realtà essere che un insieme di pensieri individuali, "ossia realtà realizzatesi una volta, o meglio, realtà realizzantisi, per quel tanto in cui si realizzano, nella nostra mente che se le rappresenta"<sup>14</sup>; rileva inoltre che lo spinozismo, ricollegandosi attraverso il panteismo neoplatonico allo stoicismo e all'eleatismo, nega la molteplicità che è spazialità, ma, avverte Gentile, "quella negazione non annulla la molteplicità della natura nell'unità dello spirito, sibbene in una immediata unità naturale: la quale si può considerare come un'anomalia del naturalismo, e riesce infatti a una specie di misticismo, che è la negazione della natura come tale, e un ritrarsi dello spirito dentro di se stesso, cancellando tutte le determinazioni del suo oggetto e precludendosi così la via a conoscerlo come oggetto positivo, o vero e proprio oggetto *naturale*"<sup>15</sup>. Qui appare l'altra osservazione gentiliana, accanto a quelle di naturalismo e di dualismo: il pensiero di Spinoza è misticismo, misticismo che scaturisce dalla concezione della verità come oggetto della mente. Ancora, la metafisica spinoziana è intellettuali-

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 190.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 129.

stica e astrattamente razionalistica in quanto "presuppone di costruire il mondo reale - oggetto, non si sa come, né perché, della mente - sulla base della sostanza, *causa sui*, la cui essenza implica la sua esistenza: e deve perciò dire, assiomaticamente: *ex data causa determinata necessario sequitur effectus*, poiché tutto, in fondo, si riduce a rapporto concettuale, ed *effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit*"<sup>16</sup>. Dove, per Gentile, s'affaccia il limite di una posizione empirica per la quale ciò che esiste è la successione dell'effetto alla causa. Certo, merito di Spinoza (*Ethica*, II, prop. 43 sch.) è di concepire il concetto come attività, anche se poi, avverte l'attualismo, il concetto va inteso "come attività che non produce nulla che espella da sé e abbandoni fuori di sé, inerte e bruto"<sup>17</sup>. E Gentile, nella pienezza della teoresi attualista, torna ad affermare che "il pensare è attività. e il pensato è prodotto dell'attività, cioè cosa. L'attività come tale è *causa sui*, e perciò libertà; la cosa è semplice effetto, che ha fuori di sé il principio del proprio essere, e perciò è meccanismo. L'attività *diviene*; la cosa è"<sup>18</sup>. L'attualismo ritiene di aver superato ogni forma di dualismo e di dogmatismo, quale è nella lettera, malgrado lo spirito, la dottrina di Benedetto Spinoza. Pertanto di fronte ad una eventuale obiezione di misticismo, unificando l'attualismo "l'infinita varietà naturale ed umana in un'assoluta unità, in cui l'umano è divino e il divino è umano"<sup>19</sup>, Gentile osserva che la sua filosofia pur avendo il pregio del misticismo, ossia il senso dell'unità, non cade, come quello, nell'intellettualismo e nella trascendenza.

Lo Spinoza del *Tractatus theologico-politicus* è ripreso in *I fondamenti della filosofia del diritto* (I ed. 1916). Gentile rileva "che aveva affatto ragione lo Spinoza, dal suo punto di vista naturalistico, a porre la forza, e la sola forza, a base del diritto, nel senso lato in cui egli l'intendeva"<sup>20</sup>, non avvertendo però, "come nessuno al tempo suo avvertiva, che in natura, di là dalla volontà, il diritto non ha senso"<sup>21</sup>: ci vuole infatti l'autocoscienza, che è libertà, e quindi la legge e il diritto. D'altra parte il Rousseau, nel *Contratto sociale*, sostiene che la forza come potenza fisica non esprime alcuna moralità. E Gentile osserva: "la forza bensì ha due

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 232.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 245.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 254.

<sup>20</sup> G. GENTILE, *I fondamenti della filosofia del diritto*, IV ed. riv. e accr., Firenze 1987, p. 80.

significati diversi, secondo che la legge si considera dall'esterno o dall'interno. La forza di cui parla lo Spinoza, è evidentemente la forza veduta cogli occhi dell'operante, *a parte subiecti*; laddove la forza, contro cui protesta il Rousseau, è la forza *a parte obiecti*, ossia del soggetto che la patisce. [...] La forza di chi agisce è l'affermazione, la realizzazione dello spirito; laddove quella di chi patisce (quella che sente chi la patisce) è la negazione o soppressione della realtà spirituale"<sup>22</sup>. E tutti e due i filosofi, soggiunge il Gentile, hanno ragione in quanto Spinoza ritenendo che ogni individuo debba avere il *ius summum ad omnia quae potest* considera la forza come creatrice del valore, mentre Rousseau quando afferma che la forza non può generare valore pensa alla forza come negazione della realtà spirituale. In verità, afferma il Gentile con una ulteriore mediazione dialettica, "la forza che è diritto è la forza interiore, l'attività o potenza dello spirito, nella sua intimità"<sup>23</sup>. L'attualismo ha ormai preso posizione di fronte alle prospettive filosofiche del passato.

### 3. Il valore etico dello spinozismo

Il richiamo a Spinoza può dunque sembrare ambiguo. Più che altro è quello verso un grande filosofo che non ha compiuto il passo decisivo, che *malgrado tutto* è rimasto impigliato in ciò (naturalismo, astrattismo, misticismo, dualismo) che avrebbe dovuto e potuto superare. Un filosofo che spesso viene nominato per le problematiche su cui il suo pensiero si è bloccato, più che per quelle che hanno fruttificato. Emerge altresì una perplessità nei confronti del panteismo e una perplessità tanto rilevante in quanto è il pensiero stesso del Gentile che viene ad essere "accusato" di panteismo. Gentile non esita a mostrare la differenza tra la sua impostazione speculativa e quella di Spinoza. Giova soffermarsi sul *Sistema di logica*.

Nel volume I (I ed. 1917) Gentile rammenta che Spinoza "elabora il concetto della sostanza, come autonomia assoluta e assoluta produttività, rispetto alla quale il numero e ogni concetto che lo implichi sono semplici *auxilia imaginationis*"<sup>24</sup> e tuttavia il filosofo italiano riafferma il

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 81-82.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>24</sup> G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, IV ed. riv., Firenze 1964, p. 39.



giudizio negativo sul naturalismo. "Il naturalismo spinoziano [...] è la forma più logica della filosofia della realtà intesa come presupposto dello spirito (come *sostanza*, nel linguaggio dello stesso Spinoza) [...]. La *libertas animi* di Spinoza è l'apatica e morta comprensione intellettuale, che contiene la verità così come lo specchio contiene l'immagine, o, per usare una frase di Tommaso d'Aquino, come la luce è riflessa nella parete"<sup>25</sup>. Eppure, aggiunge Gentile, "la *libertas animi* cede da ultimo il luogo, nella stessa speculazione spinoziana, e in ogni filosofia intellettualistica (si ricordi infatti l'origine neoplatonica del concetto), a un *pathos* superiore, all'*amor Dei intellectualis*. Anzi essa da ultimo si svela come questo amore, onde Dio torna a sé come autocoscienza, amando e intendendo se stesso. Il che vuol dire, che in tanto un naturalismo è possibile, in quanto costruzione intellettuale che è inconsapevole celebrazione che lo spirito fa di se medesimo"<sup>26</sup>. Ecco: lo spirito di una filosofia si prende la rivincita sulla lettera. La pagina è importante in quanto ribadisce l'effettiva posizione del filosofo italiano nei confronti di Spinoza: il naturalismo è il malposto vestito che copre, senza però annullarla, la verità filosofica che comunque traspare. Malgrado l'inadeguato formulario, nell'essenza del pensiero di Spinoza brilla la vita dello spirito. Qui il vero e più alto messaggio di Spinoza.

Per il resto, gli altri riferimenti sembrano consueti alla logica attualistica: uno Spinoza che crede ad una verità eterna di tipo matematico<sup>27</sup>. E tuttavia "Spinoza ha ragione: il pensiero è infinito, né c'è quindi passaggio da esso ad altro attributo della sostanza. La stessa materia possiamo col pensiero afferrarla come pensiero (sensazione, rappresentazione, *objectum mentis*)"<sup>28</sup>, anche se poi vi è rischio di chiudersi "in un pensiero, dal quale non possa non sentirsi il bisogno di aprirsi un varco verso la realtà"<sup>29</sup>.

Nel volume II (I ed. 1923) Spinoza è più volte citato. E' sempre il campione della ragione matematica: "Spinoza, il santo della ragione, scrisse la sua *Ethica* con l'intento e la fede di estirpare dall'uomo ogni radice dell'affetto, del senso, dell'immaginazione, d'ogni idea oscura e confusa asservitrice del pensiero per lanciarlo, puro e libero intelletto,

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 103-104.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 196.

nel seno dell'eterno intelletto divino, mistica raffigurazione del logo astratto"<sup>30</sup>. L'olandese è certo il sostenitore della categoria della sostanza<sup>31</sup>, ma è pur vero, rileva Gentile, che nel suo pensiero si manifesta il dialettizzamento come spiritualizzazione della realtà, sempre partendo da Spinoza e andando oltre Spinoza: "questo dialettizzamento è veramente *amor Dei intellectualis*, poiché per esso s'intende amando, attraendo a sé e immedesimando con sé quanto violentemente dapprima repugni: e chi ama è colui che solo può amare, solo potendo intendere nella sua infinità, che è la sua divina libertà; e chi è amato non è altri che lui stesso che ama: poiché tutto il suo amore, che è intendere, è relazione di sé con se stesso attraverso l'altro"<sup>32</sup>. Inoltre, "la sostanza co' suoi attributi è per Spinoza la causa di tutti i *modi*, perché logicamente non c'è *modo* che si possa pensare se non sulla base dell'attributo, ossia della sostanza"<sup>33</sup>. Spinoza infine, "che toglie a principio Dio, che è la sostanza, non si giova di questa sostanza se non perché ne vede l'essenza negli attributi, e nessun attributo potrebbe determinarne se non ne togliesse la notizia dall'esperienza che gli fa porre tra gli assiomi il fatto che *homo cogitat e corpus movetur*"<sup>34</sup>.

In realtà nel *Sistema di logica* le indicazioni di una lettura attualistica di Spinoza si fanno più nette, sì da far evidenziare ciò che è caduco e ciò che è vitale nel pensiero dell'olandese. Dice Gentile che l'individuo non è il soggetto fuori dell'oggetto: l'io è il tutto che si attua nella coscienza. Questa la portata etica dell'attualismo, che è poi una delle strutture portanti, come la portata etica è notevolissima nel pensiero di Benedetto Spinoza. "E questa è la vera emendazione dell'intelletto, a cui mirava Spinoza, che sempre concepì la sua filosofia come un'etica, ma non poté attuarla, invasato com'era dalla sua idea naturalistica del divino; la riforma del pensiero che, sdegnando ogni neghittosa contemplazione astratta, pensi e pensi se stesso"<sup>35</sup>. Così la logica si racchiude davvero, per Giovanni Gentile, nell'etica.

E' opportuno inoltre rilevare un cambiamento di prospettiva nell'approccio gentiliano a Spinoza. E' un cambiamento molto appari-

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 271.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 328.

scente, ma significativo. Direi che sino al *Sistema di logica* Gentile inizia con una lode al pensiero di Spinoza per passare poi ai ma, alle riserve; dal *Sistema di logica* in avanti Gentile inizia a parlare del sistema di Spinoza evidenziando i limiti, ma poi passa a sottolineare i pregi. Che significa tale cambiamento di prospettiva?

In effetti, sino al 1916 Gentile va definendo e costruendo il suo attualismo. Di qui la perentorietà delle sue critiche, delle sue riserve, in quanto ha bisogno di fare chiarezza a se stesso in un dibattito serrato con gli altri. E' appunto il caso di Spinoza, rispetto al pensiero del quale Gentile vuole l'avanzamento delle proprie tesi. E' il caso della radicalità delle critiche ai positivisti. Al tempo del *Sistema di logica* Gentile ha in massima parte definito il suo pensiero e ciò gli consente una diversa sensibilità di accoglienza delle tesi altrui, delle quali accentua sempre più i punti di convergenza.

Tutto questo consente di ancor più comprendere gli interlocutori di Gentile o meglio di ancor più intendere la lettura e la prensione che Gentile compie dei suoi autori. Il confronto con Spinoza costituisce infatti un confronto con tesi che il filosofo siciliano sente a sé vicine e che tuttavia non riesce ad accettare nella loro integrità immediata. Il confronto è allora un confronto con se stesso, per cui l'andare oltre la lettera, l'affermare lo spirito, è un riuscire a svelare una verità segreta, che non è solo la verità di Benedetto Spinoza o di un altro antico filosofo, ma è la verità di Giovanni Gentile o meglio è la verità.

Né questo solo. Alla scuola di Giambattista Vico, Giovanni Gentile coniuga insieme il certo e il vero. La lettura testuale, filologica non basta. Gli va stretta. E' necessaria indubbiamente, ma di per sé rischia di reprimere l'energia vitale, la verità filosofica che non è sempre facilmente esprimibile in un linguaggio storicamente determinato o in un contesto sociale ben definito. La verità deve spezzare i confini da cui pur proviene, deve andare oltre. In questo modo occorre leggere i filosofi, in questo modo Giovanni Gentile legge Benedetto Spinoza.

---

<sup>36</sup> G. GENTILE, *Discorsi di religione*, V ed. riv. e accr., Firenze 1957, p. 69.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 93.

#### 4. *Il problema del panteismo*

Spinoza è altresì ricordato nei *Discorsi di religione* (I ed. 1920): per l'olandese "Dio conosce ed ama d'amore intellettuale se stesso nella conoscenza od amore intellettuale onde l'uomo torna a Dio. E in questo ritorno Dio è Dio: Dio non più naturale, ma Dio oggetto di adorazione religiosa"<sup>36</sup> e Spinoza è ancora ricordato per la tesi, pure presente in Pomponazzi e nello stoicismo, che premio della virtù è la virtù stessa<sup>37</sup>.

Nella *Filosofia dell'arte* (I ed. 1931), dopo aver ricordato<sup>38</sup> Spinoza come il più coerente pensatore naturalista, il filosofo che converte<sup>39</sup> il cogito di Cartesio in homo cogitat, Gentile afferma che l'"Ethica è tutta costruita come dottrina della libertà che si conquista mediante l'affrancamento dell'anima dalle passioni; per liberarci dalle quali basta conoscerle, e cioè scoprirne le cause e rendersi conto della loro naturale necessità"<sup>40</sup>: concezione quindi, ancora una volta, naturalistica e intellettualistica "per la quale la realtà era la natura, il cosmo, esistente indipendentemente dal pensiero dell'uomo, e che l'uomo aspira naturalmente non a trasformare per crearne uno migliore, che sia il suo mondo, il mondo morale, ma solo a conoscere; e quindi la funzione essenziale dello spirito umano era concepita come un'attività puramente teorica e speculativa, destituita d'ogni efficacia pratica"<sup>41</sup>. Inoltre Gentile non esita ad individuare le contraddizioni interne della posizione dell'olandese: "Spinoza, l'asceta Spinoza, che fugge il mondo e rifiuta perfino una cattedra di filosofia per amore della sua indipendenza e attraverso la sua Etica si tien sicuro della libertà conquistata, che è per lui come la capacità di guardare alla vita con gli stessi occhi indifferenti del geometra che studia le sue linee e le sue figure [...], non si guarda dentro, nella sua sublime ingenuità, non vede la fiamma di passione che consuma la sua gracile vita: passione per il corpo di questa verità ch'egli adora, e non in astratto, ma in tutte le linee, le luci e le ombre, con cui questo corpo gli si presenta"<sup>42</sup>. In breve, nella pienezza del discorso attualistico, la figura di Spinoza sembra sempre più configurarsi come quella del filosofo grande che non è riuscito a raggiungere quel ri-

<sup>38</sup> Cfr. G. GENTILE, *La filosofia dell'arte*, II ed. riv., Firenze 1950, p. 30.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>41</sup> *Ivi*.

<sup>42</sup> *Ibidem*, pp. 153-154.

sultato, quell'obiettivo che sentiva dentro di sé e al quale speculativamente aspirava, ma che sarebbe stato toccato solo qualche secolo dopo.

Non si può chiudere questa rassegna senza almeno soffermarci su l'Introduzione alla filosofia (I ed. 1933) che è un volume molto importante perché riepiloga sviluppando (ecco l'inveramento teoretico!) l'intero attualismo.

Ivi, trattando del sentimento, Gentile ricorda, a proposito della teoria delle passioni, che nella III parte dell'*Ethica* "questa teoria e tutta la concezione della vita da cui essa trae motivo, raggiungono la massima coerenza logica e il più coraggioso rigore sistematico, dando la formula esatta dell'equazione: "naturalismo=razionalismo"<sup>43</sup>. L'olandese, continua Gentile, identifica intelletto (o ragione) e volontà: "Spinoza finisce col dire esplicitamente che intendere e volere sono tutt'uno; e che la conoscenza profonda della verità è quello stesso processo morale, onde l'uomo si redime dalle passioni, conquista la libertà e torna a Dio con un amore che è intelligenza"<sup>44</sup>, che è un processo su cui l'attualismo, *mutatis mutandis*, non può che convenire nell'affermazione della libertà e della sintesi. Del resto, l'*Etica* è appunto una dottrina della libertà conquistata mediante la conoscenza, che avrebbe virtù di sgombrare dall'animo tutte le passioni derivanti dalla cognizione inadeguata delle cose, e quindi dalle due massime passioni: l'odio e l'amore"<sup>45</sup>. Se non che, aggiunge Gentile, il problema riappare al termine dell'itinerario spirituale. "La conoscenza perfetta, unificata nell'intuizione semplice dell'Assoluto, è per Spinoza un nuovo amore, un amore più alto e più puro, ma amore: *amor Dei intellectualis*. Non fredda conoscenza che ci sia e quasi non possa non esserci; ma conoscenza che c'è in quanto si desidera e si vuole che ci sia, e se ne ha il dolce gusto e la brama tenace e insaziabile"<sup>46</sup>. Il sentimento, che sembrava sconfitto dalla matematica ragione, riappare come amore. E' chiaro, insomma, che, secondo Gentile, Spinoza si autocostruisce un ingannevole reticolo proprio attraverso l'adesione ad un matematismo astratto, non riuscendo così a sprigionare tutta la potenzialità del suo filosofare, ché il pensiero (la ragione) non

---

<sup>43</sup> G. GENTILE, *Introduzione alla filosofia*, II ed. riv. con un'Appendice, Firenze 1958, p. 38.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>46</sup> *Ivi*.

è diverso dal sentimento, ma "il pensiero incontra in se medesimo il sentimento, incontra il volere come immediato volere, e incontra anche se stesso come pensiero immediato"<sup>47</sup>. Lo stesso vale per il corpo, che Spinoza definisce *obiectum mentis*, mentre il "sé non è esso stesso coscienza di sé, sibbene termine o contenuto di tale coscienza, quel che tutti sentiamo oscuramente, al limite della nostra vita consapevole, quasi suo presupposto: il nostro corpo, la nostra natura; cioè la natura: lo stesso sentire, che per attuarsi si sdoppia, e negando la sua pura, astratta, inattuale soggettività di puro sentimento, diviene senso di sé, cioè appunto Io, autocoscienza, pensiero, sintesi di soggetto e oggetto"<sup>48</sup>.

In realtà, sempre secondo Gentile, nell'immanentismo di Spinoza c'è il vizio intellettualistico. "Egli mosse dalla definizione della sostanza *causa sui*. Ma il suo immanentismo è il desiderio e programma di un nuovo pensiero. Non è il sistema di questo nuovo pensiero. In realtà la sua posizione, con tutto il suo immanentismo e la sua critica dell'intellettualismo astratto, resta sempre intellettualistica, perché il metodo e l'organo della sua filosofia è ancora l'intuizione del pensiero che vede la realtà già bell'e fatta"<sup>49</sup>. E Gentile aggiunge: "non c'è quindi libertà, quantunque tutta la costruzione spinoziana guardi alla libertà come al fine essenziale da conquistare. Naturalismo, non panteismo, la filosofia di Spinoza anzi che darci una realtà tutta divina, cancella il divino dal mondo perché vi sopprime il soggetto, lo spirito, l'uomo, che abbia in sé la forza di conoscere o riconoscere Dio"<sup>50</sup>. Che è, come si vede, una critica serrata della lettera più che dello spirito del pensiero spinoziano, ma che dice qualcosa su cui occorrerà ritornare più oltre. Dice che la filosofia di Spinoza è naturalismo e non panteismo; c'è, cioè, un recupero non ancora definito o meglio definitivo del concetto di panteismo. Un aspetto da riprendere, che Gentile riprenderà.

A conclusione del volume, nel capitolo intitolato *Avvertimenti*, Gentile, che cita in nota Spinoza, afferma: "la verità è, e lo dico con la mano sul petto, che questa gente che si scalda tanto a rimproverarmi d'ateismo, ha scarsissimo senso religioso, e non va in cerca per davvero di quello che si dice starle a cuore, non lo sente, non lo riconosce quando le si presenti in forme inusitate che richiedano una maggiore concentra-

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 76-77.

<sup>49</sup> *ibidem*, pp. 190-191.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 191.

zione dello spirito e un aguzzamento della vita interiore"<sup>51</sup>. Si tratta il suo, quello del Gentile, di un pensiero in cui la religiosità si presenta in forme inusitate. E aggiunge: "panteista no, se non è panteismo lo stesso cristianesimo. Il panteismo nega la distinzione, e io non la nego. Il panteismo è naturalismo, e l'attualismo vuol essere negazione totale del naturalismo"<sup>52</sup>. Il filosofo ribadisce di non essere panteista se il panteismo è naturalismo, naturalismo come accettazione della datità. Ma quale è la vera realtà?

### 5. Spinoza e la filosofia italiana

Orbene, dal raffronto immediato coi testi potrebbe sembrare che i rapporti speculativi di Gentile con Spinoza si concludono sostanzialmente nel riconoscimento del valore della classicità del pensiero spinoziano, ossia nella consapevolezza di trovarsi di fronte ad un pensiero di cui si possono tuttora trarre spunti e alimenti, ma che nella sua complessità resta definito nella storia del secolo XVII. E tuttavia Gentile nel 1927 dedica a Spinoza due interventi specifici che occorre bene analizzare.

Il primo è *Spinoza e la filosofia italiana*<sup>53</sup>. Ivi Gentile rammenta come vi fossero coincidenze e convergenze col pensiero di Vico, come egli stesso aveva rilevato<sup>54</sup>, ma ritiene che il ruolo fondamentale per la conoscenza del pensiero di Spinoza si deve a Bertrando Spaventa, alla cui impostazione si sono rifatti Fiorentino, Acri, Maturi, Tocco, Gentile stesso, Guzzo<sup>55</sup>. E' una affermazione importante in quanto, mentre indica una linea interpretativa del pensiero dell'olandese, chiarisce il senso dell'approccio gentiliano a Spinoza, autore che, attraverso la lezione di Spaventa, non può che essere collegato a Bruno, Vico e Gioberti.

<sup>51</sup> *Ibidem*, pp. 253-254.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 254.

<sup>53</sup> In "Chronici Spinozani", tomo quinto, 1927, pp. 104-110.

<sup>54</sup> Con Spinoza "Vico era portato necessariamente ad incontrarsi spesso dalla logica del suo pensiero" (G. GENTILE, *Studi vichiani*, III ed. riv. e accr. a cura di V.A. Bellezza, Firenze 1968, p. 70); "Per Vico, come per Spinoza [...], la felicità, consistendo nella cognizione, che è pure la virtù, non può scompagnarsi da questa, anzi coincide con questa" (G. GENTILE, *op. cit.*, p. 80). Solo per fare degli esempi.

<sup>55</sup> G. GENTILE, *Spinoza e la filosofia italiana*, cit., p. 105.

Si tratta, allora, di vedere cosa rappresenta Spinoza. Orbene, Gentile dice che se è vero "che il mondo è un prodotto dell'energia spirituale"<sup>56</sup>, a tale verità si può tendere attraverso due vie. Una è quella dello spiritualismo astratto che distingue tra natura e spirito. "Questo spiritualismo è condannato dalla sua stessa astrattezza. Che bisogna vincere, cominciando dal riconoscere che Spinoza ha ragione. Ha ragione Spinoza come il rappresentante più cospicuo della concezione naturalistica del mondo: di quella concezione che risale fino a Platone, anzi a Parmenide, per la quale il mondo è quello che il pensiero pensa, e non può non pensare, ed è quello che è, con una sua necessità intrinseca, che ne è la verità, e il segno della sua eternità: il mondo che l'uomo trova al suo nascere e al principio del suo pensare, e che non può non vedere qual è, e riconoscere, e constatare, e praticamente conformarvisi"<sup>57</sup>. E Gentile descrive con partecipazione l'indiarsi spinoziano, l'abbraccio mistico. "Questa la verità di Spinoza per cui tutto è uno, e l'uomo stesso col pensiero vi si immedesima: e se non è nulla fuori di quell'uno, in esso è tutto; e nel suo pensiero sente l'altare del tutto; e il petto, cancellate le sembianze della finita individualità, si allarga al respiro dell'universo"<sup>58</sup>. Ma Spinoza, rileva il Gentile, non conosce la libertà vera perché non fa iniziare il mondo dall'atto stesso dello spirito; il discorso è bloccato. Ancora: altro l'uomo, altro Dio. Non "può sentirsi libero chi non senta in sé medesimo l'identità di sé e di Dio"<sup>59</sup>.

Vero è che in Spinoza, in una strada che risale a Bruno, a Plotino, a Platone, rivive il processo che dalla moltiplicazione dell'uno va alla unificazione finale del molteplice, ma l'olandese cerca da parte sua di cogliere Dio nel pensiero dell'uomo. Si è insomma alla vera ricerca di sé stessi, malgrado il permanere del naturalismo. "Questo naturalismo dello spirito, e non più della natura, questo è Spinoza. Un naturalismo moderno, cristiano, che distingue, a grandissimo intervallo, la filosofia di Spinoza da quella degli Eleati, e in generale dei Presocratici. E questa forma di naturalismo si può superare, come ho detto, non distruggere, per quanta via il pensiero possa fare nella concezione spiritualistica del mondo. Lo spirito infatti non può disfarsi della natura se non ad un patto: che la contenga dentro di sé, e quindi la neghi, l'assorba e risolva nel

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>57</sup> *Ibidem*, pp. 107-108.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 109.



suo proprio processo. Essa perciò la troverà sempre dentro di sé, come un mondo da demolire, come una realtà già attuata, dalla quale gli convenga prender le mosse per crearne un'altra al suo luogo: uno spirito, senza questa interna infinita eterna natura, quale Spinoza la eresse col pensiero dentro al pensiero dell'uomo, rimarrà sempre uno spirito vuoto"<sup>60</sup>.

Il saggio gentiliano è importante sia perché rivela la linea d'approccio al pensiero dell'olandese sia perché ribadisce i pregi e i limiti di tale pensiero sia perché riafferma che il naturalismo di Spinoza è un passaggio obbligato, passaggio sì ma *obbligato*. Il che vuol dire che l'attualismo stesso è impossibile senza esser passati attraverso lo spinozismo. Ma, a rigore, l'attualismo è impossibile come ogni vera filosofia è impossibile se non avviene l'inveramento della natura nel pensiero dell'uomo. E' insomma il momento necessario della soggettivazione dell'oggetto che è tale non in quanto altro, ma in quanto *immediatamente* visto come altro, mentre, invece, è posto. Il naturalismo spinoziano diventa allora non un episodio storico con cui rifare i conti allorché si fa storia della filosofia, bensì un elemento, per così dire, categoriale nel divenire dello spirito. Ecco perché il pensiero di Benedetto Spinoza ha una rilevanza assoluta di cui in alcun modo è possibile fare a meno.

#### 6. Il problema della libertà e della necessità

Sempre nel 1927, ricorrendo il 250° anniversario della morte di Spinoza (21 febbraio 1932), Gentile pubblica un articolo commemorativo<sup>61</sup> che è un po' il bilancio del pensiero dell'olandese. Gentile si domanda se "gli animi per altro si sono veramente placati e pacificati intorno al nome di questo filosofo, che insieme col nostro Giordano Bruno, fu per tutto il secolo suo e per il successivo esecrato e maledetto come nemico d'ogni religione"<sup>62</sup> e nota che tuttavia la concezione spinoziana del mondo "ripugna alla sensibilità religiosa dell'uomo moderno e gitta lo sgomento nelle coscienze che sentono il bisogno di credere cristianamente"<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>61</sup> L'articolo *Benedetto Spinoza* fu pubblicato nel "Corriere della Sera" del 22 febbraio 1927 e poi in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", VII, 1927, pp. 237-239.

<sup>62</sup> G. GENTILE, *Benedetto Spinoza*, in "Giornale Critico", cit., p. 237.

<sup>63</sup> *Ivi*.

E' pur vero, continua Gentile, che il pensiero moderno, "anche quello orientato in senso rigidamente religioso, è generalmente disposto ad accogliere due dottrine, per cui Spinoza fu implacabilmente osteggiato in vita, e per le quali fu accanitamente combattuto dai contemporanei il suo *Trattato teologico-politico*. L'una relativa al contenuto essenzialmente etico dei libri sacri, privi perciò d'ogni autorità in questioni scientifiche e filosofiche [...]. L'altra dottrina, connessa con la prima, riguardante la necessità di sottoporre anche i libri sacri alla stessa critica storica con cui sono trattati i libri profani. [...] Queste due porte, aperte da Spinoza nella scienza moderna, non si sono più chiuse. E ormai c'entrano tutti"<sup>64</sup>. Il valore di Spinoza storico del testo religioso è così pienamente riconosciuto. Ma il più grande Spinoza si trova, per il filosofo italiano, nell'*Ethica*. "Egli è il filosofo dell'unità della sostanza; della identità della natura naturante e della natura naturata; della conseguente identità di Dio e di tutte le creature in cui egli si realizza e che, considerate non alla incerta luce della esperienza (che è piuttosto immaginazione che cognizione), bensì per quello che esse sono realmente, mediante quell'intuito superiore che le vede tutte al loro posto nel sistema universale in cui sono tutte connesse e concatenate, son coeterne con Dio, e da lui indistinguibili. Spinoza quindi è il filosofo della concatenazione di tutti gli esseri e di tutti gli avvenimenti, tutti deterministicamente necessari"<sup>65</sup>. Ne segue pertanto che la scienza dell'uomo non è altro che la continuazione, "dentro lo spirito umano, della eterna unica fatica universale della natura"<sup>66</sup>. Di qui ancora la conclusione mistica dell'amore intellettuale di Dio, di un Dio che attraverso la natura ritorna a se medesimo, conclusione di un cammino che risale a Bruno, ai neoplatonici italiani del Quattro e del Cinquecento, a Plotino, a Platone, a Parmenide. Ateismo? No. "Anzi è un annientamento dello spirito umano di fronte all'onnipotenza, all'infinità del Dio che è tutto, e in tutto vive nella infinità delle sue forme: quell'annichilimento che è il sospiro d'ogni spirito profondamente religioso sfolgorato dalla luce divina. [...] Egli perciò irrigidisce così il concetto di Dio, da non lasciar più respirare l'uomo come soggetto di vita spirituale, come agente libero, principio di un mondo morale, e in generale di un mondo suo di cui egli sia l'autore e sia perciò responsabile.

<sup>64</sup> *Ibidem*, pp. 237-238.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>66</sup> *Ivi*.

Non è la religione in astratto che ripugna allo spinozismo; ma la religione dello spirito, promossa dal Cristianesimo<sup>67</sup>.

Il limite del pensiero di Spinoza non è dunque quello di aver affermato la pienezza di Dio, ma di aver soffocato in questa la libertà dell'uomo. Il problema aperto invece dal secolo XIX "è diretto a conciliare il concetto di Dio come necessità, col concetto dello spirito umano come libertà"<sup>68</sup>.

E' un bilancio su cui occorre discutere. Non dimentichiamo che lo scritto è del 1927 e che la disamina è centrata essenzialmente sul problema religioso. Gentile ha già introdotto, come ministro della Pubblica Istruzione, l'insegnamento della religione cattolica nella scuola elementare e va discutendo della questione romana, mostrandosi poco favorevole alla possibilità di una conciliazione<sup>68</sup>. Non a caso egli riconosce il successo del pensiero spinoziano nella critica ai testi sacri ossia nella decodificazione delle dogmatiche delle religioni confessionali. Tuttavia il Gentile non rinuncia a ribadire la libertà e la esistenza dell'individuo contro una forma di religiosità - quella spinoziana - che soffoca nell'unità deterministicamente definita la persona. Ma a ben guardare - ed occorrerà tornarvi - ciò che non convince Gentile è appunto non l'abbraccio io-Dio, che nel filosofo italiano è un rapporto dialettico, quanto il fatto che tale rapporto sia determinato meccanicisticamente, sia cioè, nella logica attualistica, già dato e quindi incapace di mediare necessità e libertà in uno sviluppo ove la libertà non sia arbitrio ma si riconosca nel dover essere delle scelte. Che dice allora Gentile? Dice qualcosa di molto importante perché la linea che da Spinoza risale a Bruno ecc. è la linea ascendente del pensiero di cui l'attualismo vuole essere il punto di convergenza. Gentile dice che il problema di Spinoza, quello lasciato aperto dallo spinozismo, è il suo problema: la corretta relazione tra l'uomo e Dio, che attualisticamente non è altro che il rapporto tra io e lo trascendentale per cui nella sintesi la libertà dell'io non è deterministicamente annullata, bensì inverata. Per questo Spinoza rimane una stazione necessaria entro cui il pensiero deve sostare prima di procedere. I conti con Spinoza, e attraverso questi con Bruno, Plotino ecc. sembrano così essere definiti.

---

<sup>67</sup> *Ivi.*

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 239.

<sup>69</sup> Cfr. G. GENTILE, *Politica e cultura*, vol. I a cura di H.A. Cavallera, Firenze 1990, pp. 324-367.

### 7. Il recupero del misticismo

E' altresì vero tuttavia che i conti tornano a ricalcolarsi nell'ultimo Gentile sì da far rileggere con maggiore attenzione la questione. Soprattutto se si pone mente al complesso confronto con la tradizione cattolica, confronto che trova il suo esito definitivo nella conferenza *La mia religione* (tenuta il 9 febbraio 1943) e nel capitolo XIII (*La Società trascendentale, la morte e l'immortalità*) di *Genesi e struttura della società*.

E' noto che il rapporto con la cultura e con le istituzioni cattoliche è in Gentile molto variegato. Giova ricordarne, sia pure con la massima rapidità, gli episodi più significativi. Nel 1907, a Napoli, Giovanni Gentile ritiene fondamentale l'introduzione dell'insegnamento della religione cattolica nella scuola elementare. Nel 1923, ministro della Pubblica Istruzione, introduce l'insegnamento della religione cattolica nella scuola elementare. Nel 1926 prende esplicitamente parte contro la soluzione della questione romana in chiave di concordato. Nel 1934 l'opera di Gentile è messa all'*Indice*. Nel 1943, a Firenze, Gentile si proclama cristiano e cattolico, sia pure a modo suo (la poligonia del vero). Nel capitolo XIII di *Genesi e struttura della società* (apparso postumo nel 1946) condanna come mera illusione la credenza nella perpetuità individuale ultraterrena.

Poteva considerarsi e poteva essere considerato, Giovanni Gentile, cristiano e cattolico?

In realtà la riflessione gentiliana sulla religione non è altro che il tentativo di riforma della religione in senso attualistico<sup>70</sup>. Le diffidenze (e la contrapposizione) quindi della ortodossia cattolica nascono dal fatto che il Gentile offre una filosofia che contiene e fa propria, *invera*, la religione. Gentile è da questo punto di vista la massima risposta laica al ripensamento del problema del divino all'interno della filosofia; è l'espressione di una filosofia che non solo fa i conti con quello che la religione storicamente ha segnato, ma la assorbe nella filosofia. Tale operazione postula due *input* fondamentali. Il primo, per così dire hegeliano ("Lo spirito della religione disvelata non ha ancora oltrepassato la sua coscienza come tale; ovvero, ed è lo stesso, la sua autocoscienza ef-

---

<sup>70</sup> Su tale interpretazione cfr. H.A. CAVALLERA, *Introduzione a G. GENTILE, La mia religione e altri scritti*, Firenze 1992, pp. 7-39 e H.A. CAVALLERA, *Immagine e costruzione del reale nel pensiero di Giovanni Gentile*, Roma 1994, pp. 41-166.

fettuale non è l'oggetto della sua coscienza; egli stesso in generale e i momenti che in lui si distinguono cadono nella rappresentazione e nella forma dell'oggettività"<sup>71</sup>), è della religione come momento del divenire dialettico: "la religione può essere definita come l'antitesi dell'arte. Questa esaltazione del soggetto, sottratto ai vincoli del reale, in cui il soggetto positivamente si pone; quella, esaltazione dell'oggetto, sottratto ai vincoli dello spirito, in cui consiste l'idealità, la conoscibilità e razionalità dell'oggetto stesso"<sup>72</sup>. La religione, pertanto è un momento insopprimibile del divenire dialettico. Il secondo *input*, per così dire bruniano ("le vere proposizioni [...] non son proposte da noi al volgo, ma a sapienti soli che possono aver accesso all'intelligenza di nostri discorsi. Da questo principio dipende che gli non men dotti che religiosi teologi giamai han pregiudicato alla libertà de filosofi; e gli veri, civili e bene accostumati filosofi sempre hanno faurito le religioni; perché gli uni e gli altri sanno che la fede si richiede per l'instituzione di rozzi popoli che denno esser governati, e la dimostrazione per gli contemplativi che sanno governar sé ed altri"<sup>73</sup>) è il riconoscimento del valore formativo, educativo, della religione: "la morale (tutta la vita morale umana, nel senso più ampio) [...] vuole una visione del mondo: e questa visione o la dà la religione o la dà la filosofia. Dove non entra e non può entrare la filosofia, deve entrare la religione con le sue soluzioni facili e arbitrarie; altrimenti ne scappa via ogni profonda convinzione morale, e ogni verace senso d'umanità"<sup>74</sup>. Per questo il filosofo, divenuto ministro, non esita a riproporne l'insegnamento nella scuola elementare, sottolineando la sua importanza. "La religione ha un'importanza formativa di prim'ordine nello spirito dei fanciulli. Il valore che ha per l'educazione di un popolo come l'italiano e per la formazione dello spirito umano una concezione religiosa della vita, non può essere sostituito da nessun'altra disciplina. [...] Poi, dopo, ascendendo nella scala degli anni e crescendo la maturità e la personalità del suo spirito, egli potrà da se stesso oltrepassare la prima concezione della religione che gli è stata in-

---

<sup>71</sup> G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it., vol. II, II ed., Firenze 1960, p. 287.

<sup>72</sup> G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito*, cit., p. 216.

<sup>73</sup> G. BRUNO, *Dialoghi italiani*, nuovamente ristampati con note da G. Gentile, III ed. a cura di G. Aquilecchia, Firenze 1972, p. 387.

<sup>74</sup> G. GENTILE, *Educazione e scuola laica*, V ed. riv. e accr. a cura di H.A. Cavallera, Firenze 1988, p. 104.

segnata nella scuola e superarla col lavoro del suo pensiero"<sup>75</sup>. Accade così che quest'erede della spiritualità laica risorgimentale conservi, e pel valore educativo e perché dialetticamente e storicamente ineliminabile, la religione confessionale. Ma la conservazione e la difesa e la tutela della tradizione come espressione del *continuum* storico, non esplicitano il significato stesso del sacro, il cui carattere è dal Gentile chiaramente espresso ne *La mia religione*: "la religione *stricto iure* non ha storia. La storia la contamina col suo svolgimento, che la sottrae alla immediatezza in cui il sentimento religioso si pone gelosamente come rigida verità, la cui alterazione è falsificazione, opera umana e non di Dio"<sup>76</sup>. Non ha storia perché l'esperienza del sacro non può essere storicizzata. Il sacro è la relazione dell'uomo con Dio. Come Gentile scrive nella voce "Religione" dell'*Enciclopedia italiana* (vol. XXIX, Roma 1936): "se per un verso il sentimento religioso è la negazione dell'essere del soggetto, per l'altro questo sentimento nel suo atteggiamento positivo, riportando l'uomo a Dio e risolvendo il soggetto nell'oggetto assoluto, non può vedere il primo se non nel secondo: partecipe di quella vita divina che è propria di questo. Vita infinita, e quindi immortale"<sup>77</sup>. Che vuol dire questo? Che nella storia c'è la Chiesa col suo patrimonio valoriale che rappresenta, ma il sacro, il senso del divino non è il riconoscimento dell'istituzione religiosa come altro da sé, magari con le sue basi di eteroeducazione, bensì la relazione con la divinità. E' l'incontro mistico, allora?

### 8. Il sacro

Gentile, dunque, si proclama cristiano e cattolico e al tempo stesso è un critico risoluto di quello che ritiene il dogmatismo confessionale. Si è detto che tale posizione si spiega pel fatto che l'istituzione *stricto sensu*, pur avendo non pochi meriti da un punto di vista etico-educativo e pur avendo necessità di porre norme, obblighi e divieti, non è altro che l'astratta exteriorità, che per se stessa nulla dice, né vale, se non vien

<sup>75</sup> G. GENTILE, *La riforma della scuola in Italia*, III ed. riv. e accr. a cura di H.A. Cavallera, Firenze 1989, p. 24.

<sup>76</sup> G. GENTILE, *La mia religione e altri scritti*, cit., p. 67.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 123.

fatta propria dall'io che con essa si relaziona. L'istituzione non è altro che il corrispettivo di quello che Spinoza chiamava natura. Così Gentile, come già Spinoza, decodifica l'inalterabilità dogmatica dei testi sacri, riconoscendone però la validità etico-educativa nella storia. Ma Gentile va oltre Spinoza nel senso che il suo relazionarsi a Dio è un *amor Dei intellectualis* che recupera, fa sue la tradizione e la storia. In altri termini, Gentile recupera l'abbraccio mistico come assoluta pienezza relazionale, come Io trascendentale, e lo recupera non come aprioristicamente determinato e quindi natura irrelata, bensì come esito di un processo autoformativo in cui io e non-io, soggetto e oggetto, non sono più distinti nel loro rapportarsi o meglio nella loro sintesi. Di qui la prospettiva mistica e panteistica dell'attualismo. Una prospettiva su cui occorre ben intendersi. Si tratta invero di un panteismo non inteso come naturalismo - e Gentile afferma<sup>78</sup> che l'attualismo è la critica perentoria di ogni panteismo proprio perché combatte il panteismo in chiave naturalistica - e di un misticismo che potremmo definire positivo in quanto non è l'io ad annullarsi in Dio come altro da sé, ma è un io che riconosce la sacralità dell'appartenenza rivolgendosi come Io trascendentale. È appunto il concetto di eternità che Gentile sottolinea più volte nella sua filosofia. "La vera vita [...] s'immedesima con la morte; però l'immortalità del molteplice (cose e uomini, che, in quanto molti, son cose) è nella sua eterna mortalità. [...] E si può essere e non pensare, se essere è, alla radice, pensare, o meglio pensarsi? L'energia che sostiene la vita, è appunto la consapevolezza del divino e dell'eterno, per cui la morte e lo svanire di ogni cosa caduca si guarda sempre dall'alto della vita immortale"<sup>79</sup>. "La creazione è sempre unica, e non si pone accanto (prima o dopo) ad altre creazioni. È quella che è, imparagonabile ad altro atto o realtà spirituale. In tal modo ha valore e si pone come eterna. Di là dal tempo, in quanto contiene il tempo e non vi è contenuta. E non è questa l'eternità che sperimentiamo sempre dentro di noi? [...] Il nostro vivere è un respirare nell'eternità"<sup>80</sup>. Misticismo? Ma se Gentile ha affermato che l'attualismo ha del misticismo il pregio della unificazione ma non il difetto dello smarrimento delle individualità? "L'idealismo risolve tutte le distinzioni, ma non le cancella come il misticismo, e afferma il finito non

<sup>78</sup> Cfr. G. GENTILE, *Sistema di logica*, vol. II, cit., p. 383.

<sup>79</sup> G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito*, cit., pp. 147-148.

<sup>80</sup> G. GENTILE, *Genesi e struttura della società*, Firenze 1987, pp. 154-155.

meno risolutamente che l'infinito, la differenza non meno che l'identità"<sup>81</sup>. Certo, ma l'atto in atto inverte il molteplice, lo sintetizza, sì che la sua riproduzione è sempre un divenire che non annulla l'unità ma è la stessa unità.

Ed è un esito che pienamente inverte la filosofia di Spinoza nell'ottica in cui questa è stata appunto letta da Gentile. La qual cosa non è un'operazione storiograficamente asettica, filologicamente neutra, ma è invece operazione teoreticamente forte che serve non a ricostruire ciò che ha "veramente" detto Spinoza, ma la verità che può essere ancora vitale e che per essere verità vale più di ogni rigosità erudita, di ogni esercizio di filosofia analitica.

Sta di fatto infine che tale processo di inveramento, che appare viepiù evidente a decenni dalla scomparsa del Gentile, avviene attraverso le coordinate, per così dire, del divino e dell'educativo. Dell'educativo in quanto viene riconosciuto il valore dell'istituzione come conservazione della tradizione, di una tradizione però che non deve essere supinamente accettata, ma certamente vagliata. Di qui l'invito ad un processo formativo aperto, autodeterminantesi, capace di mediare e valutare. Del divino in quanto il messaggio gentiliano è, come quello spinoziano, un messaggio di salvezza che recupera, all'interno della filosofia del divenire, il senso della vita. E la vita dell'individuo ha senso non in quanto sua, ma in quanto partecipa concretamente all'unità in atto del reale. Pertanto la filosofia del Gentile, mentre si rivela estremamente feconda in pedagogia sì da essere una filosofia dell'educazione, è al tempo stesso l'apertura laica alla comprensione del sacro.

### 9. *L'essere e il divenire*

Se questo è vero, se tale è il rapporto Gentile-Spinoza, bisogna poi intendere che senso esso ha nella cultura occidentale.

Ebbene, per rispondere appieno alla domanda è evidente che la risposta deve tenere presente due coordinate, quella temporale e quella spaziale. A tal proposito è piuttosto facile ricordare che proprio al concetto di spazio e di tempo il Gentile ha dedicato riflessioni assai acute

---

<sup>81</sup> G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito*, cit., pp. 255-256.



ritenendo lo spazio la "molteplicità assoluta e positiva"<sup>82</sup> e il tempo "la spazializzazione dell'unità dello spazio"<sup>83</sup>, sempre avvertendo che spazio e tempo sono nello spirito, in una realtà che è processo in atto, autoctisi, unità *in fieri*<sup>84</sup>. Tuttavia è chiaro che l'attualismo storicamente determinato non può non essere oggetto di una ricostruzione di nessi e di sviluppi.

Invero da un punto di vista temporale, è Gentile stesso a indicare il suo pensiero come punto di arrivo di una speculazione che risale a Spinoza, a Bruno, a Plotino, a Platone, a Parmenide. E si tratta di una collocazione fondamentale esatta allorché tale tendenza speculativa è individuata all'insegna del monismo, della sintesi; una linea di pensiero in cui la sintesi io-tutto è determinante. Sono sufficienti alcune citazioni. "La stessa cosa è pensare e il pensiero che è. Ché senza l'essere in cui è espresso non troverai il pensiero: nient'altro infatti è o sarà al di fuori dell'essere, poiché di fatti la Moira lo vincolò ad essere un tutto ed immobile; perciò non sono che puri nomi quelli che i mortali hanno posto, convinti che fossero veri: divenire e perire, essere e non-essere, e cambiar di luogo e mutare lo splendente colore"<sup>85</sup>. "Diciamo, s e l' u n o n o n è, ma sì gli a l t r i dall' u n o; che cosa conviene che si verifichi. [...] Uno certamente non saranno gli a l t r i. E come potrebbero? E non saranno neppur molti, perché ne' molti ci sarebbe anche l'uno. Ché se nessuno di essi è uno, tutti insieme non sono nulla, sicché non potrebbero essere neppur molti. [...] Se l' u n o dunque non è; gli a l t r i non sono e non si opinano né <come> uno né <come> molti"<sup>86</sup>. "Saliti a questo Super-pensiero e trasformati in Lui solo, dopo aver abbandonato ogni altra cosa, che diremo se non che siamo diventati, più che mai, liberi e indipendenti? [...] Le altre cose, una volta isolate, non possono bastare a se stesse per esistere, ma Egli, anche se è solo, è quello che è"<sup>87</sup>. "E' dunque l'universo uno, infinito, immobile. Una, dico, è la possibilità assoluta, uno l'atto, una la forma o anima, una la materia o corpo, una

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>84</sup> Sul problema dello spazio e tempo in Gentile cfr. H.A. CAVALLERA, *Immagine e costruzione del reale nel pensiero di Giovanni Gentile*, cit., pp. 167-219.

<sup>85</sup> PARMENIDE in *I Presocratici*, a cura di A. Pasquinelli, Torino 1958, pp. 234-235.

<sup>86</sup> PLATONE, *Tutte le opere*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Firenze 1974, pp. 365-366.

<sup>87</sup> PLOTINO, *Enneadi*, a cura di G. Faggin, Milano 1992, p. 1323.

la cosa, uno lo ente, uno il massimo ed ottimo; il quale non deve posser essere compreso; e però infinibile e interminabile, e per tanto infinito e interminato, e per conseguenza immobile”<sup>88</sup>. “Noi non possiamo appetire se non ciò che è necessario, né, in generale, trovar soddisfazione se non nel vero; e perciò, nella misura in cui comprendiamo ciò rettamente, lo sforzo della parte migliore di noi si accorda con l’ordine di tutta la natura”<sup>89</sup>. Orbene, che rappresentano tali indicazioni, tali voci, pur diverse, che si sono levate nel corso della storia? Il *Leit-motiv* sostanziale è dato dal rapporto tra essere e divenire, uno e molteplice. Si può dire che Parmenide, Platone, Plotino, Bruno, Spinoza, Gentile hanno affermato il primato dell’uno, ma le posizioni sono assai diversificate sì da passare dalla negazione del molteplice e del divenire come non-essere in Parmenide alla relazionalità dialettica uno-molteplice in Gentile. Da questo punto di vista il discorso actualista è indubbiamente scaltrito da uno sviluppo speculativo plurisecolare. Ma la filosofia gentiliana è una filosofia del divenire. Questo sembra l’approdo: l’accettazione del divenire (e del molteplice) che è giustificata e voluta dall’unità in atto. In questa ottica, da un punto di vista spaziale la filosofia gentiliana sembra convivere nella prima metà del Novecento con tutte quelle filosofie che hanno affermato il fluire e il permanere, l’essere nel divenire, quale, ad esempio, la filosofia di Alfred N. Whitehead. “L’errata separazione del flusso dalla permanenza conduce alla concezione di un Dio completamente statico, dotato di realtà eminente, in rapporto con un mondo completamente fluente, dotato di realtà deficiente. Ma una volta che gli opposti, statico e fluente, sono stati spiegati in modo tale da caratterizzare separatamente realtà diverse, l’interazione fra ciò che è statico e le cose che fluiscono implica una contraddizione ad ogni passo della spiegazione”<sup>90</sup>. Pertanto “Dio e il mondo sono gli opposti complementari, nei termini dei quali la Creatività realizza il suo compito supremo di trasformare la molteplicità disgiunta, con le sue diversità in opposizione, nell’unità concrescente, con le sue diversità in contrasto”<sup>91</sup>.

Ma il collegare l’actualismo a un passato e a un presente è ancora poco. Perché Gentile studia Spinoza e con lui ha un dialogo serrato che

<sup>88</sup> G. BRUNO, *Dialoghi italiani*, cit., p. 318.

<sup>89</sup> B. DE SPINOZA, *Ethica*, cit., p. 571.

<sup>90</sup> A.N. WHITEHEAD, *Il processo e la realtà*, trad. it., Milano 1965, p. 655.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 657.

è spesso una contrapposizione? Cosa cerca Gentile attraverso Spinoza? La risposta è la fine della separazione tra io e gli io, tra l'uomo e la natura. Direi che Spinoza che tende a divinizzare la natura è il corrispettivo laico di San Francesco d'Assisi che nel *Cantico delle creature* riconosce tutte le cose come fratello e sorella. Ciò che Gentile rimprovera a Spinoza è l'aver impietrato tale riconoscimento in una unità naturalisticamente concepita. Nell'afflato dell'io col mondo è la religiosità del Gentile e in ciò avviene che questa filosofia del divenire - l'attualismo - possa ritenere di porsi come una filosofia che supera il mero concetto di essere come realtà irrelata e statica e lo inverte. Infatti il divenire è per Gentile l'essere, solo che questo non è concepito staticamente. L'essere come divenire e il divenire come essere, ed è una affermazione a cui Gentile perviene rileggendo e sviluppando Spinoza e gli altri filosofi su richiamati, grazie altresì alla dialettica fornitagli da Hegel. Ma qui il punto. Spinoza diceva: "intendo per eternità l'esistenza stessa, in quanto è concepita come conseguenza necessaria della sola definizione di una cosa eterna"<sup>92</sup>. E tale esistenza "non si può definire mediante il tempo, o spiegare mediante la durata"<sup>93</sup>. Ecco: il divenire attualistico ha questo dell'essere che è nel tempo ma non si consuma nel tempo. L'eternità è fuori del tempo. Riaffermare l'attualismo come una filosofia del divenire è così insufficiente se non si pone mente che il divenire c'è, ma che l'eternità è al di là del tempo e dello spazio. In questo essere oltre, l'attualismo sfugge alle aporie e alle miserie del pensiero ad una dimensione, del pensiero schiavo della ideologia e recupera appunto la valenza educativa.

Quello che precedentemente ho definito misticismo positivo non è altro che questa dialetticità tra il divenire e l'essere, un divenire che non può che essere tale e un essere che nemmeno è (ossia non è statico) in quanto la definizione stessa spazio/temporale negherebbe l'eternità del trascendentale. Pertanto la sapienza gentiliana riprende la sapienza spinoziana in un discorso i cui rinvii possono ben accedere a percorsi del pensiero orientale. L'occidentale, il mediterraneo Giovanni Gentile ha nel suo pensiero una profondità e vastità speculativa che può ben collegarsi con le visioni monistiche di certa cultura indiana. Certo, il linguaggio gentiliano è un linguaggio tecnico che non ammette nella sua

---

<sup>92</sup> B. DE SPINOZA, *Ethica*, cit., p. 7.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 619.

struttura feconde peregrinazioni nelle culture lontane. Ma se rinchiuso in sé è l'armamentario verbale del pensiero, il pensiero stesso va oltre o pone collegamenti, indica nuove strade, ne riscopre altre. Gentile fa suo Spinoza e insieme lo critica perché intende portare a termine, da filosofo laico, quell'abbraccio tra l'io e il tutto che fa saltare ogni sterile e precostituita contrapposizione tra molteplice e uno, tra essere e divenire<sup>94</sup>. In questa operazione, il suo interlocutore è Benedetto Spinoza. Avrebbe potuto essere, per certi aspetti, Francesco d'Assisi, Ma Gentile non vuole questo. Vuole però che il suo pensiero esprima veramente l'abbattimento del diaframma che isola l'io dal tu. Pertanto fa un'operazione etica e al tempo stesso educativa. Al tempo stesso fa del suo pensiero oltre che una filosofia dell'educazione una filosofia della religione. E anche questo era stato l'obiettivo di Benedetto Spinoza. Da parte sua Giovanni Gentile, nella prima metà del Novecento, raggiunge il suo obiettivo suscitando le perplessità e le accuse dei tardi positivisti sostenitori di un asettico metodologismo e della ortodossia cattolica. Ma solo compiendo tale rottura in nome di un effettivo rinnovamento, Giovanni Gentile può formulare un pensiero che è prima di ogni cosa autoeducazione e riconoscimento dell'essere con gli altri, in quanto l'io come tale non è che una parte, un momento che ha senso solo nella misura in cui riesce a cogliere, a respirare e ad esprimere l'eterno.

---

<sup>94</sup> Per tale problematica cfr. H.A. CAVALLERA, *L'immagine allo specchio. Il problema della natura del reale dopo l'attualismo*, Firenze 1991.