



EDIZIONI
DELLA
NORMALE

Idealismo

Jonathan Salina

Copertina / Stefano Rovai
© 2018 Scuola Normale Superiore Pisa
ISBN 978-88-7642-644-5

INDICE

Introduzione	5
I. George Berkeley	31
II. L'idealismo classico tedesco	45
III. L'idealismo britannico	91
IV. L'idealismo in Italia	101
V. Idealismo e filosofia contemporanea	125
VI. Conclusioni	141
Bibliografia essenziale	145

INTRODUZIONE

1. *Alcune nozioni generali*

Il termine idealismo, in filosofia, pur avendo poco a che fare con le sfumature del linguaggio comune, costituisce uno dei quei lemmi dei quali si è persino abusato nella storia del pensiero, utilizzandolo in accezioni svariate e persino per designare sistemi tra loro contrastanti. La prima forma classica di idealismo filosofico, ad esempio, è tradizionalmente ritenuta la teoria delle idee di Platone, ovvero, nel breve, l'asserzione della sussistenza di una molteplicità di forme (o, appunto, idee, dal verbo greco *idein*), di oggettualità trascendenti la realtà di tutti i giorni. Esattamente l'opposto, almeno per quanto concerne la questione della trascendenza, affermeranno le dottrine catalogate sotto la denominazione di idealismo classico tedesco: dal tardo Settecento, a partire dal pensiero di Immanuel Kant, quelle costruzioni concettuali asseriranno l'impossibilità di trascendere il reale e la sua progressiva auto-costruzione come realtà assoluta. Né la prima né le seconde, tuttavia, si devono ritenere le prime tipologie effettive di idealismo filosofico. Se, infatti, la teoria platonica è situata ad una distanza enorme dalle teorie idealistiche della modernità, vi è almeno un pensatore degno di rilievo che, prima di Kant e dei suoi successori, ab-

bia sottoscritto dottrine esplicitamente riconducibili al pensiero idealistico: il vescovo George Berkeley¹, operante nella Gran Bretagna del primo Settecento. Prima di esaminare nel dettaglio i singoli autori, tuttavia, occorre cercare di chiarire quale sia il criterio di selezione con cui sono stati scelti; in altre parole, quali siano i tratti che possano accomunare una serie di costruzioni teoriche anche molto distanti l'una dall'altra negli anni e nei presupposti culturali di base. Etimologicamente il termine idealismo deriva in ogni caso da idea, ove con quest'ultimo sostantivo non si deve, per lo più, intendere contenuto del pensiero dell'uomo, o qualcosa di simile. Diversamente, si deve intendere con idea un sinonimo dello stesso pensiero, esteso al livello ontologico più universale possibile. Per utilizzare parole più semplici, idealismo filosofico è una dottrina che asserisca che la realtà è costituita dall'idea, ovvero che la realtà è pensiero. Di primo acchito, sembra di poter identificare questa concezione con un soggettivismo radicale: se il pensiero è quello del singolo individuo umano, sarà proprio quest'ultimo a forgiare la realtà secondo i propri dettami. Intendendo l'idealismo in questa maniera, come si comprende, il passaggio al solipsismo è breve. Ogni individuo umano potrà infatti, su queste basi, ritenersi il creatore dell'intera realtà, e non attribuire agli altri essere umani o agli oggetti esterni un grado di realtà superiore a quello da lui stabilito. Malgrado queste considerazioni, è necessario rilevare come quasi nessuna forma di idealismo filosofico si possa direttamente identificare con una tesi solipsistica. Persino la costruzione di

Berkeley – che è quella, forse, più passibile di ricevere accuse in tal senso – la cui pietra miliare è l'affermazione «*esse est percipi*» (l'essere è identico all'essere percepito), non è riducibile ad un solipsismo ingenuo. Né la dottrina di Berkeley né quella degli idealisti tedeschi, infatti, fanno a meno della nozione di realtà oggettiva. Nel primo caso, essa viene assicurata dall'intervento esterno di un Dio supervisore; nel secondo tale realtà coincide direttamente con l'idea. Dire che realtà e idea si identificano, pertanto, non significa necessariamente demandare la costruzione del reale a un singolo individuo, bensì porre un piano assoluto di realtà il quale sia cosciente, ovvero capace di comprendere se stesso e le proprie produzioni. L'esempio della autocoscienza, o della consapevolezza, in tal senso, è forse il più adeguato per far comprendere per quale motivo si parli di idealismo anche a proposito di filosofie che sono ben lontane dal relegare la produzione della realtà ad un soggetto individuale. Una contrapposizione tipica di molti autori idealisti, infatti, è quella tra pensiero e natura, ove il primo termine designa la realtà in quanto consapevole, mentre il secondo la realtà inerte e inconsapevole della materia.

2. Pensiero umano e assoluto: da Kant all'idealismo classico

Una prima approssimazione – valida per molti degli autori che saranno qui in questione – della nozione di idea, pertanto, può essere considerata quella

di realtà autoconsapevole. È evidente che possano qui sorgere delle analogie con il pensiero umano, in quanto esso, per eccellenza, è il pensiero consapevole, rispetto all'apparente istintualità degli altri esseri viventi. E, tuttavia, nulla assicura che l'analogia tra consapevolezza e pensiero umano debba essere posta: una realtà assoluta consapevole potrebbe anche condividere con il pensiero umano la sola prerogativa della consapevolezza, senza identificarsi con esso in alcun modo. Ciò nonostante, è bene anche precisare come alcune delle forme classiche di idealismo filosofico abbiano preso effettivamente le mosse da dottrine qualificabili come soggettivistiche. Se, in effetti, il punto di arrivo logico-speculativo di pensatori come Georg Wilhelm Friedrich Hegel o Giovanni Gentile vieta di intendere l'idea o il pensiero in senso individualistico e antropologico, bisogna tenere conto del fatto che i predecessori di questi filosofi avevano preso le mosse dalla cosiddetta rivoluzione copernicana operata dal pensiero di Kant. Tale operazione, messa in atto nella *Critica della ragion pura*, consisteva in un radicale rovesciamento del punto di vista rispetto a tutta la filosofia che lo aveva preceduto. Se, infatti, tutta la tradizione filosofica aveva tentato di speculare intorno alla realtà oggettiva – alle 'cose in se stesse' – cercando di arrivare al nocciolo più profondo di comprensione di qualcosa, per così dire, fissato di fronte al soggetto interrogante, Kant afferma che a conoscere la realtà sia sempre il soggetto. Afferma, pertanto, che sia la cosiddetta realtà oggettiva di cui sopra a dover essere intesa in funzione delle caratteristiche del soggetto

conoscente. Kant, in realtà, specifica con chiarezza come il soggetto di cui tratta non debba essere inteso nel senso della psicologia, e denomina (attribuendo un nuovo significato ad un vecchio termine della filosofia scolastica) ‘trascendentale’ l’ambito riferibile ad ogni possibile esperienza che esso si trovi a compiere. In questo senso, al soggetto andranno attribuite delle prerogative a priori, vale a dire delle prerogative che gli consentano di forgiare la realtà da lui stesso conosciuta a seconda delle proprie peculiarità intrinseche. Spazio e tempo sono per Kant gli *a priori* dell’intuizione, mentre egli denomina categorie gli *a priori* dell’intelletto, ovvero le maniere mediante le quali il pensiero influenza la realtà. Se, pure il soggetto kantiano non è quello della psicologia, perché l’ambito in questione nella sua indagine non è quello del mero comportamento umano, tuttavia la sua teoria della conoscenza – ciò che qui è davvero in questione – resta legata alle facoltà conoscitive degli esseri umani intesi come individui. In effetti, ‘trascendentale’ significa relativo all’esperienza, ma l’esperienza della realtà è compiuta, per Kant, necessariamente dall’uomo. In quanto essere consapevole, è l’uomo a poter applicare al mondo le proprie intuizioni e le proprie categorie concettuali; ed è sempre l’uomo a poter tentare, esclusivamente in ambito morale e mediante procedimenti rifiutati dalla mera teoria della conoscenza, di trascendere l’esperienza e di abbracciare alcune idee razionali. Quest’ultima considerazione è particolarmente importante per il discorso qui in oggetto, giacché i successori di Kant si soffermeranno sulla distinzione, tematizzata dal fi-

losofo tra la prima e la seconda *Critica*, tra intelletto (*Verstand*) e ragione (*Vernunft*). Affermare che per Kant la realtà debba essere considerata in funzione del soggetto e non (più) viceversa, non significa che, di conseguenza, egli ritenesse la realtà integralmente creata dal soggetto. Kant mantiene un polo oggettivo irriducibile ad ogni sguardo o azione soggettivi, che egli battezza *noumeno* o ‘cosa in sé’. Questo non significa che i trascendentali di pertinenza del soggetto conoscente e pensante debbano intendersi come produttori di mere finzioni. Il funzionamento delle strutture a priori della soggettività è inequivocabile e necessario; tuttavia, è altrettanto necessario che rimanga qualcosa di inattingibile al di là di esse. Proprio in questa accezione Kant afferma di essere un critico della metafisica tradizionale: non vi è la possibilità, per una costruzione filosofica, di trascendere l’esperienza fenomenica – ‘fenomeno’ significa letteralmente apparenza –, ovvero quella garantita dalle strutture a priori del soggetto. Ogni tentativo di trascendere l’esperienza è destinato, se non al fallimento, certo ad una completa arbitrarietà e mancanza di rigore scientifico. La funzione delle idee razionali, in ambito pratico, è, tuttavia, proprio quella di attuare un tentativo di superamento della mera esperienza; si tratta di postulare determinate nozioni (Dio, anima, unità del cosmo) che non sarebbero comprensibili facendo appello al solo ambito fenomenico. Il passaggio logico operato dai successori di Kant, a partire da Johann Gottlieb Fichte, sarà proprio il seguente: se l’unica realtà disponibile è quella fenomenica – se, vale a dire, tutto ciò che

sia possibile pensare o conoscere è di pertinenza del soggetto – non vi è motivo di postulare qualcosa che trascenda la realtà disponibile, proprio perché tale postulato sarebbe un arbitrario oltrepassamento di ciò che si può affermare di necessità (e, pertanto, di ciò che deve essere esaminato in filosofia). A questo proposito, la distinzione tra intelletto e ragione verrà messa in questione dagli idealisti classici tedeschi, generalmente con la riconduzione del primo termine al secondo, nel senso di una abolizione – o, come nel caso di Hegel, di una considerazione valida ad uno stadio conoscitivo ancora imperfetto – dell'intelletto kantiano, inteso come facoltà ancorata all'esperienza ma incapace di rendere conto dell'intera realtà. Pertanto, si può affermare che i successori tedeschi di Kant abbiano operato una sorta di riscatto del postulato delle idee razionali. La ragione, da facoltà pratica garante di nozioni gnoseologicamente incerte, diviene il solo organo effettivamente produttore del reale e, al tempo stesso, consapevole del suo sviluppo. La stessa nozione di trascendenza, conservata in una specifica accezione da Kant a proposito della demarcazione tra fenomeno e cosa in sé, viene a perdere di significato nei successivi idealismi radicali. La realtà è ora giustificazione e produzione di sé medesima, ed è inconcepibile che venga oltrepassata, perché questo oltrepassamento dovrebbe in ogni caso essere qualcosa di effettivo, ovvero, per l'appunto, di nuovo realtà. Il conseguente sviluppo concettuale dei nuovi presupposti introdotti in filosofia da Kant, pertanto, conduce alla particolare situazione nella quale un irriducibile dualismo di base tra soggetto

e oggetto passa attraverso un'interna dissoluzione, pervenendo infine ad una concezione della realtà come totalità auto-prodotta e auto-producentesi. Questo non significa che, dovendo rendere conto del reale in ogni sua manifestazione nel modo più esaustivo possibile, lo stesso idealismo assoluto (ad esempio, quello di Hegel) rigetti del tutto la nozione di oggetto. Al contrario, esso la considera ineliminabile, in quanto necessaria concretizzazione delle posizioni di volta in volta operate dal soggetto (nel caso di Hegel, al suo grado più universale di esplicazione denominato *Geist* – Spirito). La soggettività al suo immaturo stadio iniziale di posizione della realtà e la stessa realtà in quanto posizione (l'oggettività, per l'appunto) troveranno poi, almeno nell'ottica hegeliana, un terzo elemento di congiungimento, rappresentato dal polo speculativo – o, con un lessico più celebre, sintetico.

3. *Hegel e il paradigma dell'idealismo*

Proprio l'interazione tra questi differenti momenti di consapevolezza del pensiero – sono genericamente tre nella teoria di Hegel, ma variano di numero a seconda degli autori – costituisce un'altra nozione fondamentale in molte costruzioni idealistiche, quella di dialettica. Tale concetto – poi rilevante anche in buona parte del pensiero anche di stampo non idealistico dell'Ottocento e del Novecento (basti pensare al riutilizzo che ne faranno Marx e le successive teorie marxiste) – consiste nel rilievo

fondamentale che il reale non sia qualcosa di statico e ipostatizzabile, ma si fondi su un nesso dinamico di funzionamento. Un nesso formale, ovvero tale da prescindere dai contenuti specifici ai quali si applichi. Ad esempio, dialettica è l'idea secondo la quale uno stadio immaturo (o meglio, nel lessico hegeliano, immediato) del delinearsi del pensiero (lo Spirito di Hegel, che si prende ancora ad esempio) non debba considerarsi semplicemente un errore, bensì qualcosa di comunque necessario ai fini della definitiva e compiuta presa di coscienza che la realtà attua di sé medesima. Due questioni si aprono. In primo luogo, quella concernente l'effettiva compiutezza e definitività del processo dialettico. Se l'immediatezza va considerata, sia pure come essenziale, soltanto in funzione della piena presa di coscienza, sembrerebbe che quest'ultima, poi, debba essere definitiva, non passibile di ulteriore sviluppo e, in altri termini, antidialettica. Tale questione – che, per quanto riguarda Hegel, si pone a proposito del dibattuto tema della fine della storia² – mette a nudo un potenziale problema che i sistemi dell'idealismo filosofico devono affrontare: riuscire a rendere conto della dinamicità e varietà del reale e, al contempo, in virtù della valenza totalizzante del pensiero, conservare una prospettiva sistematica. Se sia o meno possibile, in effetti, delineare un sistema aperto è uno dei quesiti principali cui i pensatori che saranno esaminati tentano di rispondere, avvalendosi della nozione di dialettica. Un altro tema rilevante quantomeno nelle filosofie dell'idealismo classico tedesco (e, in modo differente, nei cosiddetti neoidealismi italiani del Nove-

cento) è quello del progresso. La presa di coscienza operata dal pensiero come realtà non avviene istantaneamente, ma richiede il passaggio attraverso una variegata serie di stadi o momenti, ognuno dei quali si configura come più ricco rispetto al precedente. Ora, giacché si procede da una sostanziale imperfezione verso il raggiungimento della compiutezza, per alcune costruzioni idealistiche sembra di poter parlare di un vero e proprio progresso dal meno perfetto al più perfetto. Questo tema ulteriore sarà fatto oggetto di ampie analisi non soltanto dai pensatori qui in questione, ma anche dai loro critici. La nozione di progresso verrà approfonditamente sottoposta a decostruzione da parte di molti indirizzi di pensiero del XX secolo. Soprattutto, verrà messo in luce come sia difficoltoso sostenere la necessità dello sviluppo e del miglioramento della situazione ontologica, non essendovi una motivazione logicamente od ontologicamente inoppugnabile per sostenere che essa si debba evolvere in modalità preliminarmente note. D'altra parte, occorre precisare che, trattando di dialettica, sviluppo, progresso e simili nozioni, non si deve intendere che ogni passaggio avvenga temporalmente. I mutamenti in questione sono sempre di carattere logico-ontologico, ed è impossibile situarli in momenti temporali determinati o calcolarne la durata in senso quantitativo. Questo dà adito a ulteriori problemi teoretici. Se logicamente la realtà è, per così dire, da sempre destinata ad assumere una determinata connotazione, diventa difficile capire la ragione effettiva di postulare degli stadi di immediatezza che, peraltro, non risultano

attribuibili ad alcun tempo determinato, in virtù delle critiche ricorrenti alla concezione empirica del tempo propugnata dal senso comune o anche, ad esempio, dal fenomenismo di Kant. ‘Empirico’ è un altro dei lemmi chiave dell’idealismo filosofico, nella sua frequente contrapposizione alla nozione di assoluto. L’esperienza di tutti i giorni, sempre di pertinenza del senso comune, in effetti, è ritenuta da molti pensatori idealisti proprio una manifestazione di quell’immediatezza che la maturazione dialettica del pensiero perverrà ad oltrepassare. La *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel (1807), ad esempio, è un’opera integralmente dedicata alla considerazione dell’esperienza spirituale immediata precedente l’auto-instaurazione del piano propriamente spirituale. Essa prende le mosse esattamente dalla contrapposizione tra coscienza umana finita e realtà esterna, mostrando i progressivi momenti di consapevolezza attraverso i quali il secondo termine può venire abbandonato. D’altra parte, tale abbandono – secondo il significato della dottrina hegeliana dell’*Aufhebung*, ma non soltanto – non deve ritenersi una perdita completa, bensì una perdita e mantenimento, vale a dire la conservazione delle acquisizioni precedenti anche nei gradi successivi dello sviluppo concettuale; persino in quei gradi che, dialetticamente, negano quelli che li avevano preceduti.

Non deve ritenersi casuale il fatto che, in queste considerazioni introduttive, ci si stia avvalendo con tanta frequenza delle posizioni di Hegel per rischiare quelle idealistiche in genere. Il sistema hegeliano, infatti, si pone storicamente e concettualmente come

un tentativo di compendio e, al tempo stesso, di in-
veramento delle filosofie che lo avevano anticipato
nei punti più fecondi³. Se questo discorso è valido
per una lunga serie di edifici concettuali a partire dai
Greci sino alla contemporaneità di Hegel (la prima
metà del XIX secolo), è tuttavia evidente che ad avere
maggiormente influenzato la sua speculazione erano
stati i sistemi post-kantiani a lui immediatamente
precedenti (come quello di Fichte) o persino con-
temporanei (come l'opera di Schelling che, peraltro,
pur essendo più giovane di Hegel, iniziò a pubblicare
prima di lui e sopravvisse alla sua morte per molti
anni). Pertanto, la costruzione hegeliana si presenta
perfettamente consapevole delle innovazioni intro-
dotte da Kant e dai primi idealisti tedeschi, tanto che
arriva a conferire ad esse uno spazio argomentativo
non soltanto nelle proprie disamine critico-storiche,
ma nei contenuti concettuali veri e propri. D'altra
parte, l'impossibilità di scindere nettamente filosofia
e storia della filosofia è una prerogativa sia del pen-
siero hegeliano che di alcune filosofie che da esso
prenderanno le mosse, come quella di Benedetto
Croce e quella di Giovanni Gentile.

4. *Il realismo dell'idealismo: prima e dopo Hegel*

Sempre con il pensiero di Hegel si palesa come ven-
ga a perdere di senso un'altra delle contrapposizioni
più celebri che si ritrovano facilmente nei manuali di
storia della filosofia, quella tra idealismo e realismo.
Una lettura soggettivistica dell'idealismo può essere

in parte giustificata per la prospettiva di Berkeley – il cui sostrato concettuale resta tratto dall'empirismo britannico del XVII e XVIII secolo – e per quella di Kant (che, peraltro, è considerato anche dalla *vulgata* non tanto un idealista in senso classico, quanto un predecessore di tale corrente in Germania). Il percorso concettuale che da Fichte porta ad Hegel è stato, invece, designato dallo stesso Hegel come una progressiva acquisizione del vero realismo in filosofia. È celebre la ripartizione didascalica che suole indicare in Fichte il pensatore dell'idealismo soggettivo, in Schelling quello dell'idealismo oggettivo e, infine, in Hegel quello dell'idealismo assoluto, sintesi dei due precedenti. Lo stesso Hegel si può in buona parte ritenere assertore di questa linea genealogica, che tenta di mostrare come il suo sistema abbia inverato quelli di Fichte e Schelling⁴. Al di là delle strumentalizzazioni (che nella prospettiva di Hegel non sono propriamente tali, risultando, invece, vere e proprie sezioni del sistema), vi è un certo margine di credibilità in questa descrizione, che mostra il graduale allontanamento dal modo kantiano di intendere la gnoseologia e le conclusioni logiche cui questo allontanamento avrebbe condotto. Fichte, che, pure, si dichiarava kantiano e riteneva semplicemente di aver portato a chiarezza più esplicita le dottrine dell'autore delle tre *Critiche*, aveva già ravvisato le sostanziali inutilità e inadeguatezza della nozione di noumeno, ponendo l'Io come principio esaustivo di produzione del reale, vale a dire, rinunciando del tutto ad una caratterizzazione di qualcosa radicalmente esterno rispetto alla realtà consapevo-

le. Nonostante ciò – detto in termini schematici – Fichte non volle rinunciare ad una caratterizzazione del lato oggettivo della realtà, e pose un principio – definito Non-Io – che nell'Io si contrapponesse a quest'ultimo, mostrando la necessità di uno scontro con la materialità e l'impossibilità di esaurire la realtà in modo piano e lineare nel percorso della presa di coscienza dell'Io. La stessa attività pratico-morale è esplicita da Fichte come continuo superamento da parte dell'Io del limite posto dal Non-Io. Un superamento, tuttavia, mai definitivo, perché, se fosse definitivo, la stessa realtà non avrebbe più ragione di esistere. In queste notazioni si scorge chiaramente uno dei punti chiave della spiegazione idealistica della realtà: il contrasto tra l'esigenza di incasellare la fluidità del reale in una prospettiva sistematica che lo descriva, e quella di non venire meno a questa medesima fluidità proprio mediante tale incasellamento. Inoltre, l'attività teoretica, in quanto delineazione della presa di consapevolezza, ben lungi dall'essere una mera riflessione su qualcosa di stabilito, è intrinseca allo sviluppo necessario del pensiero: è essa stessa pensiero consapevole. Di qui la coincidenza, in molte di queste prospettive, tra esposizione filosofica e dipanarsi concettuale della realtà. Tra i passaggi che Hegel criticherà del sistema fichtiano, il più rilevante è esattamente quello concernente l'inesauribilità della presa di coscienza e la contrapposizione infinita tra l'Io e la sua posizione oppositiva. Celeberrima è la definizione di tale processo come 'cattiva infinità', a cagione della sua incompiutezza. Per Hegel un'opposizione irrisolta è incapace di esplicitare l'effettiva

dinamica di funzionamento del reale, perché questo è comprensibile adeguatamente soltanto in quanto totalità e, dunque, in quanto capace di ritenere in sé ogni tipologia di opposizione.

Prima di Hegel, già il suo amico e compagno al seminario di Tubinga e, poi, all'università di Jena, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, aveva offerto una considerazione critica – in funzione, tuttavia, di ripresa e miglioramento – della filosofia di Fichte. Una considerazione inizialmente apprezzata dallo stesso Hegel, che aveva dedicato uno dei suoi primi scritti ad evidenziare *La differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*⁶, mostrando maggiore apprezzamento proprio per le soluzioni di quest'ultimo. Il pensiero schellinghiano, attraversando molteplici svolgimenti, ognuno dei quali è stato considerato di frattura rispetto ai momenti speculativi precedenti, è estremamente difficile da compendiarne logicamente ai fini di un'introduzione. Tuttavia, l'esigenza più importante che Hegel rilevò nel suo pensiero – e che qui si può considerare in rapporto alla dottrina di Fichte – fu quella di 'porre l'identità', e di tentare di provarla logicamente⁷. Con identità bisogna qui intendere quella tra Pensiero e Natura, vale a dire, in un'accezione non troppo dissimile, tra l'Io e il Non-Io di fichtiana memoria. Se tra i due poli dell'interazione posta da Fichte permaneva una sorta di sproporzione – avvenendo nell'Io la posizione del suo opposto e appartenendo sempre all'Io il compito di superarlo – il tentativo di Schelling, allora, consiste nell'istituzione di un parallelismo perfetto, ovvero in un'esposizione della struttura del reale che metta in

risalto tanto il fattore della consapevolezza quanto quello – altrettanto necessario – della incoscienza. Il principio che avrebbe permesso di mediare compiutamente i due termini, almeno nella fase del pensiero di Schelling intorno ai primi anni del XIX secolo, è ravvisato nell'arte in quanto attività al tempo stesso creatrice e inconsapevole, ovvero libera nella sua fecondità⁸. Il parallelismo della filosofia dell'identità schellinghiana non sarà ritenuto soddisfacente dallo Hegel maturo, che argomenterà l'insufficienza di tale soluzione pur nel corretto rilevamento del problema. Se, infatti, l'arte sarà vista come principio spirituale (ma non come culmine di consapevolezza del pensiero), il parallelismo identitario tra spirito e natura sarà considerato una soluzione immediata, non dissimile da quella offerta, a suo tempo, già da Spinoza con la dottrina dei due attributi infiniti di Dio e, per l'appunto, del loro parallelismo. Celebre almeno quanto la critica succitata di Fichte è, a questo proposito, la liquidazione contenuta nella *Fenomenologia dello spirito* dello stesso principio schellinghiano di identità, definito un «colpo di pistola», nonché un assoluto indeterminato come «la notte in cui tutte le vacche sono nere»⁹. La prima definizione pone l'accento sulla mancanza di un'effettiva spiegazione logica che permettesse di rendere conto della risoluzione del rapporto tra natura e spirito. La seconda, sulla difficoltà di derivare le differenze costitutive del reale ponendo l'assoluto come semplice unità indeterminata (sempre di natura e spirito). L'architettura sistematica hegeliana sarà ben più articolata di quella schellinghiana, giungendo a comprendere,

prima dell'estrinsecazione oggettiva data dalla natura e del momento di compiuta consapevolezza dato dallo spirito, una logica che delinea tutte le possibili modalità dialettiche di articolazione del pensiero ad uno stadio in cui il pensiero stesso non si sia ancora concretizzato. La logica delinea, cioè, il pensiero per come esso è in sé, aperto ad ogni possibilità di manifestazione naturale o spirituale. La necessità della mediazione assoluta è una delle esigenze asserite con maggior vigore dall'idealismo hegeliano: non basta descrivere il reale come totalità, o come identità di natura e spirito (livello al quale anche Schelling era pervenuto); occorre anche mostrare concretamente quale sia la sua articolazione dialettica, i precisi passaggi attraverso i quali viene progressivamente a prodursi e a consapersi al massimo livello raggiungibile. Lo Spirito hegeliano è costitutivamente aperto a possibilità di sviluppi contenutistici e storici sempre nuovi¹⁰. Ciò nonostante, per attingere questa apertura definitiva – caratteristica non di un momento della totalità, bensì della totalità medesima – occorre passare attraverso una dinamica molteplice di passaggi formali, ovvero attribuibili al funzionamento necessario dello Spirito e non ai suoi sviluppi contingenti. Visti dal punto di arrivo, che non deve ritenersi chiuso in via preliminare, questi passaggi potrebbero essere considerati ormai inessenziali, definitivamente superati, scorti dalla piena autoconsapevolezza come qualcosa di passato. Fare questo, tuttavia, sarebbe scorretto perché il superamento (*Aufhebung*) non è inteso da Hegel come abbandono definitivo, bensì come conservazione dello stadio che sia stato

tolto. In questo senso, ciascuno dei momenti spirituali non deve neppure considerarsi come un semplice punto imprescindibile dello sviluppo evolutivo del *Geist*. Diversamente, deve considerarsi mantenuto essenzialmente nello Spirito¹¹. È per questa ragione che quest'ultimo non risulta riducibile al momento di arrivo, il quale di per sé non dice nulla, se non il fatto essenziale di essere lo stadio di più elevata maturazione della realtà. Uno stadio, però, del tutto insufficiente se considerato isolatamente, perché la realtà non consiste soltanto di una determinazione – sia pure perfetta – ma va intesa come totalità di determinazioni, sia formali (momenti necessari) che contenutistiche (fatti o eventi contingenti, da reinterpretarsi alla luce della forma spirituale). Ne consegue la radicale inadeguatezza di qualunque tipologia di isolamento. Una determinazione presa di per sé non può mai spiegare esaurientemente la realtà mentre, al contrario, è proprio la realtà nella sua interezza a permettere di contestualizzare in modo adeguato le singole determinazioni. Per condensare questi rilievi in un'altra, famosissima formula hegeliana: «Il vero è l'intero»¹². Per paradossale che possa sembrare alla luce di quanto detto, molte delle critiche teoretiche ricevute dalla filosofia di Hegel nel corso del XIX e del XX secolo si appunteranno proprio sulla ripartizione sistematica scelta dal pensatore di Stoccarda. Il monito hegeliano a considerare la verità filosofica dal punto di vista della totalità di determinazioni e non da quello delle determinazioni della totalità non ha impedito che la ripartizione in Logica, Natura e Spirito venisse intesa come specifica e, di conseguen-

za, come una scelta arbitraria tra infinite altre possibili, considerando le infinite determinazioni in cui alla totalità del reale è dato articolarsi.

5. *Sviluppi e critiche dell'idealismo*

I punti di vista dai quali i successori di Hegel si sono accostati al suo pensiero sono molteplici: vi è stato chi lo ha criticato su basi interne (Trendelenburg); chi lo ha criticato su basi esterne, dichiarando inadeguati i presupposti stessi del suo pensiero (Kierkegaard, Schopenhauer); chi ha tentato di ribaltare alcune delle assunzioni fondamentali della dialettica per mostrarne la fecondità in altri sensi (Feuerbach, Marx); chi, partendo dalla sua prospettiva, ha tentato di riformarne o aggiornarne il programma speculativo (Fischer, Croce, Gentile). In ogni caso, l'idealismo di Hegel, tra le varie forme che questa impostazione filosofica ha assunto storicamente, è stata quella destinata a suscitare un più forte clamore di discussioni, e ad avere la più grande influenza su tutto il pensiero successivo. L'ambiente filosofico tedesco, malgrado il segno indelebile che l'hegelismo aveva lasciato, abbandonò in un lasso di tempo piuttosto breve il tentativo di conservare una prospettiva fondata sull'idealismo assoluto. Nell'ultimo ventennio del XIX secolo gli indirizzi dominanti – marxismo e positivismo su tutti – erano già di diverso ordine, e non vi fu nessuno tra gli hegeliani tedeschi di seconda generazione (tra cui Karl Werder e Kuno Fischer) che seppe erigere su basi hegeliane un siste-

ma filosofico completo e coerente. Fu principalmente in altri paesi europei che l'idealismo si mostrò più duraturo, a cagione della ricezione più tarda, ma anche del fiorire di pensatori importanti che seppero richiamarsi ai predecessori tedeschi in modo efficace. Se la Francia sin dai tempi di Victor Cousin recepì l'idealismo classico tedesco in chiave eclettica, tentandone una conciliazione con altre prospettive e con tematiche attinte dal senso comune, fu in Gran Bretagna e in Italia che esso ebbe la ricezione più profonda e duratura. Nel primo caso, sul finire dell'Ottocento buona parte dei pensatori più importanti del paese, tra cui Francis Herbert Bradley, Thomas Hill Green e John Ellis Mc Taggart, era di impostazione idealistica. Una riprova considerevole dell'importanza dell'idealismo in area britannica è data dal fatto che persino alcuni tra coloro che ne sarebbero, in seguito, divenuti risoluti avversari si formarono in un'ottica concettuale di questo tipo, e diedero alla luce, tra i primi scritti, contributi di ispirazione hegeliana. George Edward Moore e Bertrand Russell sono due eloquenti esempi. In realtà, l'idealismo assoluto esercitò influenza su tutta l'area anglofona, Stati Uniti compresi, tanto che anche alcuni dei più rilevanti pensatori del successivo pragmatismo americano, come John Dewey, ebbero forti influenze da maestri hegeliani. Nell'ambiente filosofico nordamericano, tuttavia, la lettura e la ricezione di temi hegeliani ebbe una forte battuta d'arresto in tutta la prima metà del XX secolo, a cagione del nuovo modo di intendere l'analisi concettuale che era venuto diffondendosi a partire dalla rifondazione

della logica formale e dalla successiva nascita della filosofia analitica. L'Italia, invece, ebbe un'importante assimilazione dell'idealismo tedesco sia nella seconda metà del XIX secolo che nella prima metà del XX, anche se, per quanto riguarda la prima ondata, si deve dire che gli autori esplicitamente assertori di un sistema di matrice idealistica fossero piuttosto isolati. In effetti, la filosofia sperimentale e scientizzante di matrice positivistica esercitò nell'Italia del secondo Ottocento le influenze maggiori, e solo alcuni centri – Napoli è l'esempio più rilevante – produssero vere e proprie scuole di ispirazione idealistica. La rielaborazione dell'hegelismo offerta da Bertrando Spaventa resta in ogni caso un tentativo significativo per comprensione del pensiero di Hegel, contributo alla sua diffusione in Italia e, non da ultimo, per diretti esiti speculativi. Proprio dalla riforma dell'hegelismo – più o meno consapevole – proposta da Spaventa prese le mosse l'elaborazione sistematica di Gentile, uno degli assertori della cosiddetta rinascita dell'idealismo nell'Italia del nuovo secolo¹³. L'altro grande protagonista di questo periodo, Croce, la cui presenza nella cultura italiana si è fatta avvertire per decenni anche al di fuori dell'ambito esplicitamente filosofico, pur prendendo le mosse da prospettive di diverso genere (tra cui quella di Herbart e quella di Marx), finì con l'approdare ad una concezione della filosofia dichiaratamente idealistica, sia pure richiamandosi a Hegel soltanto per alcuni punti, mentre ad altri dedicò una critica serrata. La designazione unitaria di neoidealismo italiano, tuttavia, è stata, anche recentemente, messa in discussione¹⁴, e le pro-

spettive di Gentile e Croce evidenziate nella loro diversità soprattutto genetica. Nel secondo dopoguerra l'influenza esercitata da entrambi gli autori, e specialmente da Gentile, in parte per ragioni di carattere politico, subì un forte declino. Se non è mai venuta a mancare completamente l'attenzione nei confronti di Croce, anche per ragioni non semplicemente filosofiche ma in senso ampio culturali e letterarie, negli ultimi anni si sta assistendo, almeno in Italia, ad una ripresa di interesse teoretico anche per il pensiero di Gentile. La cosiddetta filosofia continentale, in ogni caso, sta procedendo ormai da decenni in un solco teorico molto distante da quello delle filosofie idealistiche. Questo, in primo luogo per la forte critica esercitata da molti autori del Novecento e contemporanei nei confronti dell'idea di sistema filosofico in genere (e l'idealismo classico è per eccellenza un'impostazione dall'architettura sistematica). Senza voler compendiare in poche righe un panorama complesso e variegato, si può dire che i maggiori autori continentali riconosciuti nella contemporaneità a livello internazionale, come il tedesco Habermas o i francesi Deleuze, Foucault e Derrida, non ritengono di poter adottare una prospettiva anche lontanamente affine ad un sistema edificato su basi idealistiche. Il Novecento avrebbe mostrato come l'idea di una filosofia chiusa e valida una volta per tutte debba essere definitivamente abbandonata, ponendo l'accento sui condizionamenti mutevoli ma sempre penetranti operati dall'ambiente sociale e dalla situazione politica e decostruendo le proposte della tradizione filosofica mostrandone risvolti in-

consapevoli e limiti di validità. Nella stessa Germania, patria dei maggiori pensatori idealisti, ormai da più di un secolo le costruzioni di questi ‘classici’ sono state oggetto principalmente di analisi storico-filosofica, mentre è mancata una loro ripresa schiettamente teoretica, se non per punti frammentari ed estrapolati dall’insieme organico del sistema – Hegel, da questo punto di vista, è presente in quasi tutti i maggiori pensatori tedeschi del Novecento, ma quasi sempre ‘parcellizzato’¹⁵. Se la stessa filosofia di Kant, all’inizio del XX secolo, ebbe in Germania una forte ripresa e diede origine a due importanti scuole (quella di Marburgo e quella del Baden), è significativo come la supposta adesione di uno dei maggiori filosofi tedeschi dell’epoca, Edmund Husserl, ad un idealismo coscienziale dopo la pubblicazione di *Idee I* venne fatta oggetto da gran parte dell’opinione filosofica di una forte critica¹⁶. In ogni caso, la prospettiva fenomenologica di Husserl lo situa al di fuori del dibattito tra idealismo e realismo – affermazioni analoghe, tuttavia, si potrebbero sostenere con molte ragioni anche per Hegel –, sia pure nell’asserzione persistente di una idea forte della nozione di verità. Solo nel contemporaneo panorama italiano – e neppure con i pensatori più studiati a livello internazionale, come invece sono, ad esempio, quelli della cosiddetta *Italian theory*¹⁷ – molti temi dell’idealismo (soprattutto di Hegel e Gentile) sono stati di recente ripresi e sottoposti ad una serrata disamina, che tuttavia non ha impedito ad alcuni filosofi di inserirsi in un solco storico-teoretico non lontano, per concezione globale della filosofia, da quello degli autori

trattati in questo volume. È questo il caso, con le debite differenze, di Gustavo Bontadini, Emanuele Severino e Gennaro Sasso.

NOTE

¹ Non a caso nella *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Giovanni Gentile, un importante filosofo idealista del Novecento italiano, iniziò un'esposizione storico-critica dei propri predecessori proprio da Berkeley (cfr. G. Gentile, *L'attualismo*, introduzione di E. Severino, bibliografia e indici di V. Cicero, Milano 2014, p. 77).

² Il problema concernente la fine della storia come peculiarità del sistema hegeliano fu trattato sin dall'Ottocento (come attesta, ad es., lo scritto premesso da Giovanni Battista Passerini alla sua traduzione delle hegeliane *Lezioni sulla filosofia della storia*); nel Novecento, Benedetto Croce criticò il pensiero hegeliano in tal senso (cfr. B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Bari 1907), e Alexandre Kojève si soffermò in modo particolare sul tema. Cfr. anche R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna 2014.

³ Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Roma-Bari 2009.

⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 526-55. Per un'applicazione rigida di questa genealogia, cfr. B. Spaventa, *Schizzo di una storia della logica*, in *Id., Opere*, a cura di F. Valagussa, Milano 2008, pp. 1365-430.

⁵ Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Cicero, Milano 2015, p. 247.

⁶ Cfr. G.W.F. Hegel, *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano 1990. Questo scritto risale al 1801.

⁷ Su questi temi cfr. *infra* la sezione dedicata a Schelling.

⁸ Cfr. F.W.J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, trad. di M. Losacco rivista da G. Semerari, Bari 1965, sezione sesta, pp. 285 sgg.

⁹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Milano 2011, p. 67.

¹⁰ Bisogna però precisare che su questo punto la questione è storicamente dibattuta, e ancora ai giorni nostri se ne discute, cfr. *supra*, nota 2.

¹¹ Proprio da questa ipostatizzazione dei momenti spirituali deriva la critica mossa da Gentile a Hegel; cfr. *infra* la sezione dedicata a Gentile

¹² Vd. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, p. 51.

¹³ Proprio *La rinascita dell'idealismo* è il titolo di uno 'scritto-manifesto' di Gentile del 1904.

¹⁴ Cfr. M. Ciliberto, *Prefazione*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, direzione scientifica di M. Ciliberto, Roma 2016, pp. XXI-XXVII; cfr. anche *infra* la sezione dedicata all'idealismo italiano.

¹⁵ Una significativa eccezione a tale situazione è costituita in Germania da Reinhard Lauth, studioso di Fichte e, ad un tempo, assertore di una prospettiva filosofica trascendentale.

¹⁶ Max Scheler, Edith Stein, Moritz Geiger furono alcuni dei sodali di Husserl o esponenti della fenomenologia a restare negativamente impressionati da questa svolta.

¹⁷ Anche tra di essi non sono mancati contributi specifici al riguardo (Roberto Esposito ha dedicato a Croce e Gentile diverse pagine de *Il pensiero vivente*, Torino 2010), ma in accezioni ben lontane dalla prosecuzione teoretica o sistematica del percorso di questi autori.

1. *Intenti e polemiche del pensiero di Berkeley*

Ritenuto tradizionalmente e dalla *vulgata* manualistica il primo pensatore idealista in senso moderno della storia del pensiero occidentale, Berkeley – filosofo ed ecclesiastico irlandese operante nella prima metà del XVIII secolo – necessita di una trattazione a parte, in virtù delle molte specificità che ne contraddistinguono il progetto filosofico rispetto a quelli dei pensatori (tutti a lui successivi) che saranno poi considerati.

Innanzitutto, si può notare che Berkeley è stato considerato contemporaneamente un filosofo idealista ed empirista. Nel panorama del pensiero britannico del Sei e Settecento, in effetti, i due pensatori più rilevanti che, rispettivamente, precedettero e seguirono Berkeley furono John Locke e David Hume, vale a dire i due maggiori rappresentanti del cosiddetto empirismo inglese, nell'alveo del quale lo stesso Berkeley viene sovente ricondotto. Questo risulta inusuale principalmente per motivazioni storiche. Nella disputa tra razionalismo ed empirismo, che ha investito gran parte del pensiero moderno, l'indirizzo idealistico e quello sensista dei filosofi britannici citati dovrebbero situarsi in netta antitesi l'uno rispetto all'altro. In realtà, nel nostro autore convivono effet-

tivamente istanze di ambedue le matrici: ad esempio, l'asserzione dell'insussistenza della realtà materiale coesiste con quella dell'invalidabilità delle percezioni sensoriali. Tutta l'opera filosofica di Berkeley, inoltre, deve essere letta alla luce di un terzo elemento essenziale: il suo carattere apologetico. Anche volendo schematizzare dal punto di vista teorico le asserzioni di Berkeley, alcune di esse si possono comprendere quasi esclusivamente attraverso questo terzo punto di vista: è il caso della sua dottrina occasionalista dell'intervento di Dio sulle anime umane.

L'opera di Berkeley, in ogni caso, si configura come concettualmente unitaria: elaborato molto presto il proprio pensiero (quasi del tutto nel terzo decennio di vita, tra il 1705 e il 1715), egli preciserà via via le proprie conclusioni in modo più dettagliato, ma la sostanza delle sue tesi resterà invariata.

L'obiettivo polemico persistente di tutta la sua produzione sarà il pensiero materialistico, tacciato di condurre direttamente all'ateismo. La convinzione che Berkeley esprime a più riprese è che la credenza esternalista nell'esistenza della materia consentirebbe agevolmente un passaggio verso l'introduzione, accanto al Dio trascendente della tradizione cristiana, di un ulteriore principio eterno ed immutabile: la materia stessa. Se la materia è esterna alla conoscenza umana – sostiene il nostro – allora essa deve essere un substrato fisso e stabile per ogni nostra rappresentazione. Un substrato che, sia pure, come sarà in seguito la cosa in sé di Kant, potenzialmente inconoscibile nelle sue prerogative, c'è e non può non esserci. Era proprio questa virtuale impossibilità

a non esserci della materia che preoccupava Berkeley: solo Dio può godere di questa prerogativa, non certo una sostanza inanimata. In effetti, ciò che da alcuni pensatori effettivamente sensisti a pieno titolo era spiegato mediante l'interazione tra facoltà conoscitive umane e substrato materiale esterno ad esse (vale a dire, in senso materialistico), verrà spiegato da Berkeley mediante il concetto di Dio, garante ben più efficace rispetto alla materia di ogni nostra sensazione o rappresentazione stabile.

2. *Tra idealismo ed empirismo*

Il principio propriamente idealistico del pensiero di Berkeley consiste nel rilievo che qualunque conoscenza, rappresentazione o appercezione di oggetti possano essere date, esse saranno in ogni caso relative alla mente alla quale siano date. Di conseguenza, sarebbe un'inferenza arbitraria e casuale supporre un'esistenza extra-mentale delle entità, non essendo questa aderente alla strutturazione evidente del reale. Questa argomentazione suona paradossale perché rovescia il tradizionale modo di intendere l'esperienza. Diviene surrettizio (virtualmente non impossibile, sebbene Berkeley sembri a più riprese affermare anche questa impossibilità) non, come potrebbe sembrare ovvio, ritenere che non si debba procedere oltre le appercezioni mentali, bensì l'esatto opposto: ritenere che si possa liberamente postulare una materia in sé, svincolata dalla mente. Per certi versi, si potrebbe assimilare questo rivolgimen-

to gnoseologico messo in atto da Berkeley alla rivoluzione copernicana operata da Kant in Germania alla fine del secolo. Non è un caso, a questo proposito, che Kant dedicasse appositamente un'aggiunta alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* al rigetto dell'assimilazione della sua dottrina – per come era stata interpretata dopo l'uscita della prima edizione – a quella idealistica del 'vescovo Berkeley'¹. La differenza principale tra le due concezioni risiede proprio nella possibilità o impossibilità attribuita alla sussistenza di un'oggettualità extra-mentale. Se, per Berkeley, l'evidenza che non si diano oggettualità svincolate dall'appercezione soggettiva conduce all'implicazione che esse non possano sussistere in generale, Kant, d'altra parte, pur asserendo anch'egli l'indissolubilità dell'esperienza da strutture soggettive (i trascendentali), non ritiene che l'ambito qualificato dall'esperienza umana possa essere esaustivo del reale, negando la possibilità di un substrato oggettuale non riducibile alla soggettività. Al contrario, anzi, Kant afferma che, ben lungi dall'essere soltanto possibile, tale realtà extra-mentale è necessaria, in quanto base inconoscibile sulla quale le strutture della soggettività si applicano onde fornire il contenuto dell'effettiva esperienza umana. Questo nodo teoretico – il quale, storicamente, è venuto aprendosi proprio con la meditazione di Berkeley – sarà di fondamentale importanza per tutti gli sviluppi dell'idealismo filosofico. Gli idealisti post-kantiani, ritornando, per certi aspetti (sia pure decisamente non per altri), alle posizioni di Berkeley, negheranno che la kantiana cosa in sé sia un'esigenza imprescindibi-

le stabilita dalla teoria della conoscenza. Nei primi paragrafi del *Trattato sulla conoscenza umana* – uno dei principali scritti filosofici di Berkeley – egli stabilisce alcuni dei punti fermi enunciati, mostrando in quale senso giudichi scorretto andare oltre l'immediata apprensione. Scrive, ad esempio:

È [...] un'opinione stranamente trionfante presso gli uomini che le case, le montagne, i fiumi, e in una parola tutti gli oggetti sensibili, abbiano un'esistenza, naturale o reale, distinta dall'essere percepita dall'intelligenza. Ma [...] questo principio [...] implica una manifesta contraddizione. Infatti, cosa sono gli oggetti suddetti se non le cose che noi percepiamo con i sensi? E cosa percepiamo oltre alle nostre idee e sensazioni? E non è chiaramente incoerente che qualcuna di queste, o qualche combinazione di esse, esista senza essere percepita?²

Per quanto attesta l'evidenza, gli oggetti vengono sempre percepiti da un soggetto. Ora, pensare ad un oggetto privo di relazioni con la soggettività, per quanto possibile in via, per così dire, logica, risulta un procedimento incomprensibile, giacché la stessa nozione di oggettualità implica la prerogativa di essere percepita. Di conseguenza – questo sta, in sostanza, affermando Berkeley – immaginare un oggetto non percepito significa immaginare un oggetto non oggetto, ovvero qualcosa di contraddittorio. Un altro aspetto importante da rilevare nel passo citato consiste nell'affermazione che noi non percepiamo altro «oltre alle nostre idee e sensazioni», che sarebbe «incoerente» pensare come 'non percepite'.

Berkeley opera qui una vera e propria riduzione alla percezione, nel senso che ritiene dei percetti persino le cosiddette idee. Pertanto, bisogna fare attenzione a distinguere, nella sua delineazione, sensazione da percezione. Se la prima nozione si qualifica sullo stesso piano delle idee, risultando qualcosa di diverso da esse, la seconda si deve intendere in senso generale, come capace di compendiare in sé sia la valenza delle sensazioni che quella delle idee. In altre parole, la genesi di queste tipologie di oggetti appresi deve ritenersi identica. Peraltro, le oscillazioni terminologiche non mancano negli scritti di Berkeley: nello stesso *Trattato* la distinzione tra idee e sensazioni viene spesso a mancare, nel senso che sia le prime che le seconde sono denominate idee, sia pure venendo conservata una distinzione (quantomeno nominale) tra «oggetto dei sensi» e «oggetto dell'immaginazione»³. Quel che resta stabile è, in ogni caso, il riferimento alla percezione come orizzonte invalicabile. Ora, la percezione, secondo il nostro autore, malgrado l'impossibilità di correlarla ad un substrato esterno fisso (la materia), non deve ritenersi frammentaria e sconnessa, ma va ricondotta ad un ambito entro il quale possa compiutamente dispiegarsi. Tale ambito è denominato mente (*Mind*). Scrive Berkeley:

[...] oltre a tutta quella infinita varietà di idee o oggetti di conoscenza, c'è parimenti qualcosa che li conosce o percepisce ed esercita operazioni molteplici relativamente ad essi [...]. Questo essere attivo, percipiente, è ciò che io chiamo *mente, spirito, anima o me stesso*. Con le quali parole io non denoto alcuna delle mie idee, ma una cosa

completamente distinta da esse, nella quale esse esistono o, il che è la stessa cosa, dalla quale esse sono percepite; poiché l'esistenza di una cosa consiste nell'essere percipita⁴.

Come si nota, l'ontologia di Berkeley ha la peculiare prerogativa di essere, in una certa accezione, dualistica pur rigettando l'esistenza della materia. In effetti, da un lato, vi sono gli oggetti di percezione; dall'altro, la mente che dovrebbe contenerli. Resta da comprendere, essendo la mente percipiente distinta dai percetti, da dove la prima possa attingere i secondi, posto il rigetto di qualsivoglia 'supporto esterno'. La risposta di Berkeley sarà di carattere teologico.

3. *La mente e le altre menti*

Si dà soltanto la percezione (sensibile, immaginativa, etc.) e questa soltanto in una mente. Il principio fondamentale di Berkeley – condensabile nella celebre formula *esse est percipi* – lascia anche adito alla questione se si debba ritenere per principio impossibile anche l'esistenza di una molteplicità di menti, poiché tutto si dà in una mente. A ben vedere, la risposta di Berkeley dovrebbe essere proprio questa: le cosiddette altre menti sono sempre oggetto di percezione. Esattamente come non ha senso chiedersi se esista o meno un unicorno, giacché esso esiste esclusivamente nella mente in quanto oggetto di percezione immaginativa, non dovrebbe avere senso neppure chiedersi se esista o meno una mente altrui in un

modo differente da quello in cui venga concepita all'interno della mente stessa. Naturalmente, questo non significa che, per Berkeley, non vi sia distinzione, ad esempio, tra la percezione di un unicorno e quella di un qualunque animale cosiddetto reale. La differenza risiederà nella tipologia del percetto (o dell'idea), così che un unicorno risulti, per l'appunto, una percezione immaginativa e un cavallo nel quale ci si sia direttamente imbattuti, invece, una percezione sensoriale. Tuttavia, la risposta di Berkeley alla questione del solipsismo è differente. In un altro luogo del *Trattato* egli afferma esplicitamente:

[...] sebbene sosteniamo che gli oggetti dei sensi non sono altro che idee, e come tali non possono esistere senza essere percepiti, non siamo autorizzati a concludere che tali oggetti esistano solo quando vengono percepiti da noi, perché può darsi che vi sia qualche altro spirito che li percepisce, anche se noi non lo facciamo. Quando dico che i corpi non esistono al di fuori della mente, non intendo riferirmi a questa o quella mente particolare, ma a qualsiasi mente⁵.

Qui si comprende chiaramente come il mentalismo e il percettivismo berkeleyani non vadano imputati ad un unico soggetto conoscente, ma si pongano sin dal principio in un'ottica intersoggettiva. Ci si potrebbe chiedere, allora, per quale ragione un pensatore come Berkeley, che rifiuta recisamente l'esistenza di un substrato esterno che funga da base alla percezione, non pensi, poi, minimamente di mettere in dubbio l'esistenza – sempre esterna, perché non

si può intendere in altro modo – di una molteplicità di soggetti, ed ammetta, in un certo senso, la possibilità filosofica dell'introiezione. Probabilmente, la motivazione di questa soluzione è da rintracciarsi in un problema che, da René Descartes in poi, occupò molti pensatori del Sei e Settecento: quello del dualismo tra materiale (la cartesiana *res extensa*) e spirituale (la cartesiana *res cogitans*). Il punto è che Berkeley non mette in questione, in generale, l'esistenza di cose esterne rispetto alla singola mente. Egli rivolge, invece, il dubbio metodico di cartesiana memoria esclusivamente alla sostanza materiale, sino al punto di negarne l'esistenza. Se, in effetti, la sostanza materiale non ha la possibilità di sussistere se non in quanto pensata, il pensante è da Berkeley identificato, per l'appunto, con la sostanza spirituale presa in generale. Generalità che, pertanto, non viene ad escludere tutti gli enti percipienti (spiriti umani ed angelici) né, ovviamente, l'ente spirituale supremo, che è Dio. Se così non fosse – se, vale a dire, la polemica di Berkeley fosse indifferentemente estesa a qualunque nozione di trascendenza rispetto al percepito e non esclusivamente alla trascendenza materiale – la stessa esistenza del Dio cristiano verrebbe ad essere posta in questione. La divinità si configura inevitabilmente in chiave trascendente, e costituisce anzi la trascendenza per eccellenza. Porre in questione la trascendenza divina sarebbe del tutto contrario agli obiettivi filosofici che il nostro autore si propone di raggiungere. Questa soluzione – l'asserzione della molteplicità dei percipienti – è una delle due principali proposte da Berkeley per

rispondere all'obiezione concernente l'esistenza di quegli oggetti che, momentaneamente, sfuggano allo sguardo del soggetto (ad esempio, il mobilio di una stanza temporaneamente non frequentata, etc.). Un oggetto può essere al di fuori del mio sguardo percettivo, ma essere colto da quello di altri enti spirituali. È una risposta comunque parziale, perché si potrebbe obiettare che vi siano oggetti dei quali si conosce per certo l'esistenza che possono essere, in determinati momenti temporali, isolati rispetto a qualunque sguardo umano. È qui che entra in gioco la seconda soluzione prospettata da Berkeley: l'ulteriore ricorso all'intervento divino. Saranno meglio precisate le modalità del medesimo dopo aver preso in considerazione qualche altra questione concernente le basi della teoria berkeleyana della conoscenza.

4. *Sensismo e trascendenza*

Una questione rilevante concerne la definizione di sensismo – sopra adottata per definire la dottrina di Berkeley – della quale occorre vagliare l'adeguatezza, per meglio evidenziare l'originalità di tale dottrina e la sua difficoltà di accostamenti ad altri tentativi gnosologici. Una delle precisazioni che il nostro autore si premura di effettuare a più riprese concerne la correlazione diretta che deve operarsi tra quelle che lui denomina idee immaginative e quell'altra tipologia di idee direttamente ricavate dai sensi. Il solo fatto che egli utilizzi la medesima nozione – sia pure diversamente articolata – per connotare tutti i conte-

nuti dati alla mente chiarisce come essi anche qualitativamente, e non soltanto in rapporto al loro essere percepiti, debbano essere ricondotti ad una comune matrice. In effetti, Berkeley non afferma mai – e questo è uno dei nodi teorici che lo distanzia sia da alcune versioni della prospettiva solipsistica che, soprattutto, da molte prospettive idealistiche posteriori alla sua – che gli oggetti siano creati dalla mente. Il riferimento all'esperienza è, anzi, un'altra delle costanti dell'approccio gnoseologico e dello stesso lessico di questo autore che non a caso è accostato molto più frequentemente a Locke e Hume che non a Kant e ai postkantiani, non solo per la temperie culturale, ma anche per i supposti fondamenti delle sue teorie. Pertanto, la matrice ultima dei dati dei sensi presi di per sé non è da ritenersi la stessa mente. Quest'ultima percepisce i contenuti, ed essi sono incomprensibili al di fuori di un orizzonte percettivo, ma il dualismo tra mente e contenuti permane. I contenuti sono, poi, accomunati dal fatto che, in ultima istanza, essi vadano ricondotti alla percezione del tipo specificamente sensoriale. Scrive Berkeley: «Luci e colori, caldo e freddo, estensioni e figure, in una parola le cose che vediamo e sentiamo, che cosa sono se non molte sensazioni, nozioni, idee o impressioni dei sensi? Ed è possibile separare, anche nel pensiero, qualcuna di queste dalla percezione?»⁶. Se, in questo caso, Berkeley sta apparentemente utilizzando come sinonimi le nozioni citate (sensazioni, nozioni, idee), si ricordi anche la citazione stralciata sopra, nella quale si affermava che «non percepiamo nulla oltre alle nostre idee e sensazioni». Inoltre, all'inizio dell'intero trat-

tato, Berkeley poteva affermare che l'immaginazione sia una facoltà capace di «comporre e dividere» le idee «imprese nei sensi». Ricordando quanto detto poc'anzi riguardo la maggiore genericità della nozione di percezione rispetto a quella di sensazione, si può affermare che le attività della mente non siano escluse (perché ritenute anch'esse delle forme di percezione), ma anche che esse stesse trovino la propria genesi ultima nella percezione di tipo specificamente sensoriale, ovvero nella esperienza immediata. La nozione di 'idea', da questo punto di vista, è indicativa: Berkeley la utilizza in modo talvolta generalizzato, a designare tutti i possibili contenuti oggettuali con i quali il soggetto interagisca. In un passaggio del *Trattato* egli afferma che il suo utilizzo maggioritario del termine specifico 'idea' in luogo di quello di 'cosa' od 'oggetto' si debba imputare alla sua polemica verso la concezione tradizionale, che considera le cose esterne al soggetto conoscente. Il che è proprio ciò che Berkeley nega recisamente. La domanda rilevante che ci si può porre a proposito di tale prospettiva concerne, pertanto, la provenienza di questi dati sensoriali. Se essi non sono generati dal soggetto e, d'altra parte, non si possono – in virtù del principio fondamentale *esse est percipi* – considerare a quello esterni, non si comprende quale possa essere la loro matrice. Per rispondere a tale questione bisogna porre l'accento sul fatto che Berkeley non intende negare la nozione di molteplicità o quella di intersoggettività. La sua prospettiva è lontanissima da quella di alcuni idealisti successivi, che adotteranno principi ontologici di carattere monistico. Il

suo obiettivo precipuo resta quello enunciato a inizio sezione: la critica del materialismo (e, mediante questa, dell'ateismo). Pertanto, egli ha buon gioco nel sostenere che, affinché un oggetto esista, pur non occorrendo affatto che esso sia materiale – ed, anzi, essendo necessario che non lo sia – occorre come condizione necessaria e sufficiente che qualcuno lo percepisca. Tale ragionamento non aiuta molto a comprendere la problematica precedente, qualora lo si intenda esclusivamente nel senso dell'intersoggettività umana. Essendo impossibile, infatti, compiere qualunque sorta di introiezione completa, (e vivere, così, l'estraneo dal di dentro), non sembra essere facilmente comprensibile la modalità mediante la quale un singolo soggetto si rapporta agli oggetti in virtù del fatto che questi siano percepiti da altri soggetti. In effetti, il problema si riproporrebbe identico per questi ultimi, per i quali si dovrebbe di nuovo rendere conto del perché essi percepiscono oggetti non da loro generati né esterni. La soluzione berkeleyana consiste nel sostenere che esista una mente fondamentale capace di percepire simultaneamente tutti gli oggetti esistenti – e questi, viceversa, saranno esistenti proprio in quanto da tale mente percepiti. Si sarà compreso che il percipiente in questione non è che Dio. In questo modo, Berkeley raggiunge tre obiettivi teorici connessi che si era prefissato di raggiungere: l'esplicazione dell'esistenza degli oggetti (le idee) prescindendo da spiegazioni solipsistiche o gnoseologicamente esternaliste; il rinvio del sommo onere della sussistenza del mondo ad un principio divino che trascende le singole esistenze individuali,

in linea con i dettami della religione rivelata; l'affermazione chiara e netta che, esattamente come ogni altro ente reale, anche questa divinità sia immateriale. Si ricordi, a quest'ultimo proposito, che la materia è da Berkeley concepita come esteriorità rispetto alla mente, e per questo giudicata impossibile. Ora, giacché anche Dio percepisce, esso stesso sarà mente, cui nulla può essere esterno: la nozione di mondo esterno – e, pertanto, secondo il nostro autore, quella di materia con essa – viene così ad essere esautorata da qualunque velleità concettuale. Il funzionamento della mente divina è identico a quello della mente umana, ma trasposto su un piano ontologicamente esaustivo.

NOTE

¹ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, introduzione di V. Mathieu, Roma-Bari 2005, pp. 28-9.

² G. Berkeley, *Opere filosofiche*, a cura di S. Parigi, Torino 2007, p. 200.

³ *Ibid.*, p. 198; sull'utilizzo del lemma «idea», cfr. anche p. 218.

⁴ *Ibid.*, p. 199.

⁵ *Ibid.*, p. 223.

⁶ *Ibid.*, p. 200.

II. L'IDEALISMO CLASSICO TEDESCO

1. *Il retroterra kantiano*

Non è esagerato sostenere che tutti gli autori tradizionalmente accomunati dalla designazione di idealismo classico tedesco abbiano attinto le proprie fondamenta concettuali dalla *Critica della ragion pura* di Immanuel Kant. Quanto detto vale per Fichte, che di Kant, addirittura, si proclamava semplice espositore, per Schelling, la cui ultima speculazione è per certi versi un recupero di quelle stesse istanze che gli idealisti avevano criticato in Kant, e per Hegel, per il quale la distinzione kantiana tra *Verstand* (intelletto) e *Vernunft* (ragione), sia pure ritenuta insufficiente, diverrà la base per distinguere tra immediatezza e compiutezza della mediazione. La prima edizione della *Critica*, in effetti, si prestava direttamente ad un'interpretazione di carattere idealistico, tanto che Kant fu costretto a riesporre la dottrina in modo da fugare ogni possibile dubbio a riguardo¹, prendendo le distanze dalle dottrine di Berkeley (che, prima di Fichte e Schelling, era ovviamente ritenuto il filosofo idealista per eccellenza). Gli accostamenti alla dottrina idealistica del pensatore irlandese erano motivati dalla riconduzione, operata da Kant a partire proprio dalla prima edizione della prima *Critica* (1781), di ogni, possibile esperienza alla fungibilità

(sensibile ed intellettuale) di un soggetto conoscente. L'intento kantiano era, per così dire, depurare l'ambito gnoseologico da qualunque dualismo rigido, per il quale l'esperienza potesse essere in qualche modo svincolata dall'esperiente, ovvero, nell'interazione dell'uomo con il mondo, il primo potesse prescindere dalle proprie prerogative intrinseche. Si potrebbe dire che, per Kant, la nozione di esperienza preveda per definizione il riferimento ad un polo soggettivo di determinazione, proprio perché una esperibilità priva di qualcuno che esperisca è contraddittoria (sarebbe una esperienza priva di esperienza, ovvero una esperienza e non esperienza). Di qui l'operazione teoretica nota come rivoluzione copernicana: l'asserzione che non sia l'oggetto a determinare la costituzione soggettiva dell'esperiente, bensì quest'ultimo a determinare la costituzione dell'oggetto nell'esperienza. Questo, rispetto a quanto appena esposto – l'ineludibilità del soggetto – sembra essere un passaggio ulteriore, giacché è concepibile anche un'esperienza in cui il soggetto sia ineludibile e, tuttavia, costitutivamente determinato dall'oggetto. Secondo Kant, però, questo modo di intendere la questione sarebbe scorretto, poiché nell'esperienza è il soggetto che interagisce con l'oggetto, e non viceversa: il punto di vista (per utilizzare un'espressione generica che forse Kant non avrebbe sottoscritto) è sempre soggettivo. Il che non significa che il soggetto crei l'oggetto, ma che l'interazione con questo sia in prima istanza inevitabilmente stabilita dalle prerogative costitutive del soggetto medesimo. Limitandosi a questa esposizione della dottrina kantiana si

potrebbe, in effetti, ritenere che essa sia accostabile a quella berkeleyana. Si ricorderà come anche per Berkeley, pur non essendo il singolo soggetto un diretto creatore delle idee esperite, queste non potessero in alcun modo essere svincolate dalla pensabilità da parte di qualcuno, ovvero venivano ad essere determinate in modo essenziale da quello spirito (o mente) con cui, pure, non coincidevano direttamente. Tuttavia, se è stato notato come il progetto kantiano si prefiggesse sostanzialmente l'eliminazione di ogni dualismo sul piano della conoscenza umana, esso, paradossalmente, finiva proprio con l'essere asserzione di un dualismo rigido e non mediabile qualora venisse considerato non più sul piano soggettivo ma sul piano di quegli oggetti con i quali il soggetto si relaziona ma con cui esso non coincide.

2. *Soggettivismo e ontologia in Fichte*

Una trattazione del pensiero di Fichte dovrebbe tenere presente la sua ferma convinzione iniziale – o, almeno, le sue dichiarazioni a riguardo – nel suo statuto di semplice espositore e prosecutore della filosofia kantiana². Questa dichiarazione fa comprendere in modo preciso il punto di partenza e, per così dire, quello di arrivo della speculazione fichtiana, delineando di fatto una distanza notevole da Kant. D'altra parte, essa agevola la comprensione delle critiche che i prosecutori dell'idealismo classico tedesco – Schelling e Hegel su tutti – muoveranno sia al pensiero di Kant che a quello di Fichte, etichet-

tando entrambi come soggettivismi. Ciò nonostante, se anche si prendesse per buona questa designazione – senz'altro valida per Kant nel senso visto sopra, mentre controversa per Fichte – si dovrebbe poi notare come lo statuto del soggetto differisca in misura cospicua passando da Kant a Fichte. Se per il primo il riferimento alla materia sulla quale le funzioni aprioristiche si trovano ad operare è ineludibile, l'operazione teoretica del secondo prende le mosse proprio da una consapevole abolizione della cosa in sé. Non sembra erroneo ritenere, a questo proposito, che il Kant della *Critica della ragion pratica* abbia influenzato Fichte persino più di quello della *Critica della ragion pura*. Nella seconda *Critica* Kant tematizzava compiutamente l'orizzonte che, nella sezione sulla *Dialettica trascendentale* della prima *Critica*, aveva ritenuto inattuabile in riferimento all'esperienza, vale a dire trattabile per postulati ma non con la certezza che deve competere ad una disamina scientifica della conoscenza umana. Si ricorderà, a questo proposito, come la nozione di noumeno si potesse prestare, in Kant, a due differenti interpretazioni (in verità a ben più di due, ma due sono principalmente importanti nella fattispecie). La prima è quella che considera il noumeno come quella stessa materia, di cui si diceva appena sopra, sulla quale il soggetto conoscente attua le proprie operazioni gnoseologiche. Se così la si interpretasse, la cosa in sé non sarebbe mai attingibile perché, nel considerarla, il soggetto non potrebbe non modificarla, occultandone lo statuto originario. Una seconda versione – che non esclude recisamente la prima, ma pone problemi di

diverso ordine – è quella che ritiene noumenico proprio l'orizzonte che Kant confina alla sfera pratica e morale, cioè il trascendimento dell'esperienza operato dalla facoltà umana che egli denomina ragione (*Vernunft*). Lo stesso Kant – del quale Fichte, dopo essere stato folgorato dalla lettura dei suoi testi, aveva fatto conoscenza personale – fornirà, nel 1799, una valutazione sostanzialmente negativa della esposizione fichtiana, giudicando il sistema dell'eterodosso 'discepolo' come del tutto incapace di giustificare l'oggettualità, ovvero confinato all'ambito logico³. In realtà, il problema dell'oggettualità è in Fichte estremamente complesso e, ben lungi dall'essere una costante speculativa, si rimodula nel corso degli anni, dando vita a diverse soluzioni. Ad esempio, in una delle prime, rilevanti esposizioni filosofiche di Fichte – titolo delle quali sarà costantemente *Dottrina della scienza* – al primo principio soggettivo fa seguito un secondo principio di carattere oggettivo, che parrebbe risultare indipendente dal primo nella sua genesi e, pertanto, a quello parallelo (non subordinato). Il primo principio recita «originariamente l'Io pone in modo assoluto il suo proprio essere»⁴; il secondo, invece, recita «all'Io è assolutamente opposto un Non-Io»⁵. Altre formulazioni, tuttavia, paleseranno una riconduzione genetica del Non-Io all'Io mediante una riformulazione del secondo principio del tipo «l'io pone assolutamente il Non-Io»⁶. Affermare genericamente che il Non-Io si opponga all'Io è molto diverso dall'affermare che sia l'Io, specificamente, il fautore di questa stessa opposizione. Peraltro, la generalità della prima formulazione del primo princi-

pio non ne impedirebbe la conciliazione con quella successiva, giacché un'opposizione senz'altro può anche essere posta da uno dei suoi termini. Ciò nonostante – restando allo scritto sui *Principii fondamentali* – la formulazione delle tesi fichtiane⁷ lascia intendere che, a questo stadio, egli ritenesse il piano oggettivo indipendente da quello soggettivo, qualora con la dicitura di soggetto si facesse riferimento all'Io empirico.

Una delle distinzioni più rilevanti da tenere presenti per esaminare l'intero corso della meditazione fichtiana, in effetti, è proprio quella tra io empirico e io trascendentale. Se il primo è da intendersi come io individuale finito – quello del singolo uomo – il secondo è invece da concepire come principio universale della soggettività o, in altri termini, soggetto in quanto tale. Le oscillazioni della critica su come intendere la derivazione – o meno – del Non-Io dall'Io restano cospicue⁸, ma bisogna attentamente distinguere i vari piani sui quali tale 'egoità' deve essere intesa. In alcune formulazioni della *Dottrina della scienza*, ad esempio, sembra possibile contrapporre io empirico e Non-Io in quanto effettivamente opposti e differenti nella loro essenza, ma, non sarebbe possibile fare lo stesso con Non-Io e io trascendentale, giacché è proprio quest'ultimo ad effettuare la posizione del Non-Io. In questo senso, non sembra scorretto affermare che la prospettiva di Fichte – almeno nella maggior parte delle sue formulazioni – sia 'soggettivistica', se con tale designazione si fa riferimento ad un punto di vista trascendentale.

Le rielaborazioni della *Dottrina della scienza* for-

mulate da Fichte nel primo decennio dell'Ottocento (la prima formulazione in assoluto risaliva al 1794) porranno in secondo piano il problema sinora considerato. In effetti, ove la chiave del sistema nelle prime formulazioni veniva comunque assegnata all'Io (empirico o trascendentale che, di volta in volta, fosse), in questi nuovi tentativi si tratta, in aggiunta, di un Principio primo di carattere ontologico. Uno spartiacque solitamente indicato per definire tale svolta del pensiero fichtiano è la cosiddetta disputa sull'ateismo: per controbattere alle accuse di ateismo e nichilismo che gli erano state rivolte – tra gli altri, da Friedrich Heinrich Jacobi – nei primissimi anni dell'Ottocento, Fichte avrebbe deliberatamente accentuato gli aspetti trascendenti e oggettivistici della propria speculazione. In realtà, tale interpretazione appare limitativa; sembra più corretto affermare che le definizioni più tarde della *Dottrina della scienza* siano imputabili all'esigenza di controbattere ad accuse di carattere *teoretico*. Nonostante per Fichte non fossero altro che fraintendimenti del proprio pensiero, in molti avevano intenso il suo soggettivismo come una sorta di solipsismo, creazione del mondo da parte di un io umano. Lo stesso Kant, come accennato, pur non limitando in tal senso la nozione fichtiana di egoità, aveva ritenuto il pensiero del 'discepolo' del tutto incapace di attingere l'oggettualità del reale, nonché confinato ad un ambito puramente speculativo. Fichte, pertanto, accentua il carattere ontologico della propria nozione di soggettività: mostra, cioè, come identificare essere e soggetto non voglia dire schiacciare il primo sulla ragione

umana, bensì, al contrario, evidenziare come la consapevolezza sia una prerogativa della realtà presa in universale. Nelle esposizioni di questi anni (celebre la seconda del 1804), alla nozione di Io si affiancano quella di ragione assoluta e, posta ad un livello ancora più comprensivo, quella di Essere assoluto, che funge da principio primo e si può identificare con la divinità. In luogo della dialettica triadica – che Fichte attribuisce a Kant prima delle interpretazioni di Schelling e Hegel – viene allora chiamata in causa una dialettica quintuplica, capace di considerare soggettività e oggettività (o, anche, unità e distinzione) sia sul piano empirico che su quello trascendentale, nonché (ed è proprio questo il quinto polo del rapporto) di unificare tutti e quattro i termini in una totalità capace di trascendere e la soggettività e l'oggettività. Ancora una volta, si potrebbe ad essa conferire lo statuto di divinità.

3. *La nuova ricerca del realismo in Schelling*

Il pensiero di Friedrich Wilhelm Joseph Schelling resta indissolubilmente legato sino alle più tarde manifestazioni, nei suoi sviluppi e nei suoi riferimenti critici, a quello di Hegel, dapprima amico e collaboratore in una rivista filosofica fondata dallo stesso Schelling⁹, in seguito rivale, oggetto e a sua volta latore di strali polemici. Nonostante nella seconda metà del Novecento un'attenzione particolare riservata al pensiero schellinghiano da alcuni indirizzi del pensiero contemporaneo (esistenzialismo e

nuove tipologie di realismo in primo luogo)¹⁰ abbia condotto alla messa in discussione della classica genealogia triadica Fichte-Schelling-Hegel, confrontando i testi schellinghiani con quelli hegeliani non si può fare a meno di porre l'usuale accostamento. Per quanto concerne la prima fase del pensiero schellinghiano – quella della cosiddetta filosofia della natura e dell'idealismo trascendentale – si può affermare, ad esempio, che, al di là della priorità cronologica in alcune scoperte, Schelling e lo Hegel jenese dei primi frammenti di sistema e, successivamente, della *Fenomenologia*, procedano concettualmente in modalità affini. In entrambi gli autori è centrale il rilievo dell'incompletezza teoretica del sistema fichtiano, identificata con l'incapacità, in primo luogo, di attingere un punto di vista assoluto. Incapacità che era anche, in secondo luogo, quella di fornire un'esposizione esauriente della realtà, che non si limitasse ad offrire un riscontro esaustivo del piano soggettivo, ma dimostrasse effettivamente anche la sussistenza del piano oggettivo (o naturale). Non è un caso che uno dei primi scritti hegeliani di interesse puramente teoretico sia *La differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*; lavoro in cui il giovane studioso si pone esplicitamente dal punto di vista di Schelling, per condividerne gli asseriti sistematici di base, nonché le critiche a Fichte. Se per il primo punto messo in evidenza le critiche di Schelling e Hegel avevano qualche legittimità – ponendo Fichte dichiaratamente come incompiuto il processo di auto-costituzione del reale – sul secondo vi sono problematiche più consistenti. In effetti,

lo statuto del lato oggettivo – il Non-Io – fichtiano è controverso, nel senso che, come visto, alcuni lo ritengono un semplice prodotto del piano soggettivo dell'Io, mentre altri lo reputano un principio semplicemente parallelo a quello soggettivo e, pertanto, fornito delle medesime prerogative ontologiche. La questione in Fichte, differisce da scritto a scritto e da fase a fase di pensiero¹¹. In ogni caso, quel che conta nell'interpretazione dei suoi due successori è la forte accentuazione della coincidenza di piano ideale e piano reale. In controtendenza rispetto alla maggior parte della letteratura critica contemporanea, s'intende qui affermare che entro l'idealismo classico tedesco (in cui le figure di Fichte, Schelling e Hegel sono senza dubbio dominanti) sia riscontrabile e delineabile con precisione una linea di sviluppo cronologica e concettuale. Il contributo fondamentale di Schelling in questo sviluppo è il rilievo che la stessa dicitura di 'idealismo', presa unilateralmente, è inadeguata per un sistema filosofico che abbia la pretesa di porsi come (auto-) esplicazione del reale ad ogni livello. L'espressione 'idealismo' era stata utilizzata da Fichte per porre in evidenza uno sviluppo necessario delle dottrine kantiane non ravvisato dallo stesso Kant, vale a dire la coincidenza radicale di piano reale e piano oltre-reale; o, per utilizzare termini più aderenti alla lettera kantiana, di realtà fenomenica e cosa in sé. Lo stesso Schelling adotta la nozione di 'idealismo', come rivela lo stesso titolo del *Sistema dell'idealismo trascendentale*¹². Ciò nonostante, più che tale designazione, un'altra espressione tipica delle prime fasi della sua produzione aiuta forse

meglio a comprendere il pensiero schellinghiano nel suo complesso: quella di filosofia dell'identità. Con 'identità' si intende qui la perfetta corrispondenza e compenetrazione di piano oggettivo e piano soggettivo, costituenti l'Assoluto soltanto unitariamente, ovvero, appunto, nella loro 'identità'. La dicitura di idealismo si attribuisce, tuttavia, al pensiero di Schelling per motivi non dissimili da quelli per i quali sarà attribuita anche al pensiero di Hegel: la recisa negazione che un'esplicazione della realtà possa esaurirsi nella natura o nella materia o, anche, nel rapporto tra il singolo soggetto conoscente ed un mondo esterno. Rapporto che il pensiero di Kant aveva condotto alle sue conseguenze più radicali, ponendo le premesse per la sua dissoluzione. Sia per Hegel che per Schelling si può, invece, affermare che la realtà consista di un'ulteriore componente prioritaria: la consapevolezza assoluta. Hegel si spingerà sino al punto di ritenere che il massimo grado di consapevolezza esprima in massimo grado l'essenza della totalità del reale. Schelling, dal canto suo, almeno nella fase di pensiero cui si sta accennando – ma in un certo senso anche in seguito – riterrà che tra consapevolezza e natura si instauri una sorta di parallelismo, ovvero che il rilievo dei due termini nell'economia del reale risulti lo stesso. Questo non significa, tuttavia, che logicamente non si possa riscontrare, da un lato, una priorità della natura sull'idea; dall'altro, una priorità dell'idea sulla natura. Nel primo caso, la priorità della natura si deve intendere nell'accezione di precedenza; nel secondo, la priorità dell'idea nell'accezione di finalit . Questo significa che,

originariamente, la realtà è inconsapevole e che essa, progressivamente, prende coscienza di sé, sino ad attingere la propria piena consistenza ideale, a farsi certa della propria derivazione naturale e, pertanto, a comprendersi infine come la perfetta unità dei due termini. Se tale consapevolezza è, concettualmente, il punto di arrivo, l'indifferenza (per dirla nei termini soprattutto di Hegel, mentre Schelling avrebbe anche detto, appunto, identità) di natura e idea è, nondimeno, punto di partenza, giacché la realtà assoluta non è soggetta ad una costituzione cronologica, ma deve risultare da sempre tale.

3.1 *Note sul secondo Schelling*

L'intera speculazione del cosiddetto ultimo Schelling si impernia sulla distinzione – posta sin dagli anni Venti, e poi mantenuta in quelli successivi – tra filosofia negativa e filosofia positiva. La critica ha sovente parlato, per il passaggio dalla filosofia schellinghiana dei primi anni dell'Ottocento alle proposte, per l'appunto, dagli anni Venti in poi, di una cospicua frattura intercorsa nel percorso dell'autore. Frattura non dissimile da quella che viene attribuita al pensiero di Fichte, per il passaggio da una dottrina fondata sull'Io come principio assoluto ad un recupero delle istanze ontologiche tradizionali e al tentativo di tematizzazione di un Essere assoluto. La svolta di Schelling viene intesa come non dissimile da quella fichtiana anche contenutisticamente, nel senso che, anche in questo caso, il passaggio sarebbe avvenuto da una dottrina idealistica – tendente a congiungere in unità assoluta Natura e Spirito – ad una dottrina

realistica, ovvero tendente a recuperare l'asserzione di esistenza di una datità ontologica non coincidente con quella mondana (naturale e spirituale) né con la loro semplice unità. In questo senso, si potrebbe sostenere che Schelling sarebbe passato da un trascendentalismo ad un transcendentismo, ove la prima dicitura vuole significare il mantenimento, in linea con Kant e Fichte, di un'ottica trascendentale, cioè radicalmente unitaria nella posizione del campo di esperienza. La seconda dicitura, invece, significa lo slittamento verso un'ottica in cui venga asserita una reale trascendenza: quella di una divinità creatrice di un reale ad essa ulteriore e non coincidente con esso. Questa nozione di divinità – esposta nelle *Lezioni monachesi* e, soprattutto, nella *Filosofia della rivelazione* – è stata più volte accostata a quella tradizionale della religione cristiana, anche in virtù del recupero schellinghiano della nozione di trinità – un recupero concettualmente affine a quello già operato da Hegel, anche se differente nei dettagli. La ricostruzione, da parte di Schelling, del proprio percorso intellettuale è stata operata in più sedi, e innanzitutto nelle *Lezioni* di Monaco. Nonostante la retrospettiva offerta in questo testo sia da considerarsi in buona misura 'faziosa' – in quanto costruita secondo precisi intenti di carattere teorico e precise linee polemiche – il percorso unitario delineato da Schelling appare nel complesso persuasivo, nel senso che, guardata da un punto di vista puramente teoretico, la successione della varie dottrine risulta motivata da uno sviluppo interno coerente. Lo sviluppo proposto dall'autore è pressappoco il seguente. Partito da una polemi-

ca contro gli orientamenti soggettivistici kantiani e fichtiani, egli si sarebbe dapprima focalizzato sulla nozione di Natura in quanto parallelo oggettivo dello Spirito-Pensiero, ad esso irriducibile. La trattazione di tale opposizione era apparentemente già rintracciabile in Fichte, ma in modalità che Schelling critica, ritenendo che il predecessore non fosse riuscito a giustificare adeguatamente lo statuto del Non-Io in rapporto all'Io, limitandosi a dedurre il primo dal secondo – quest'ultimo, pertanto, si sarebbe di necessità qualificato come principio esaustivo del reale, opposizione al Non-io inclusa. Per Schelling, invece, i due principi sono paralleli, nel senso che la realtà nel suo complesso non si può spiegare né senza l'uno né senza l'altro presi anche separatamente; ovvero, ad esempio, considerando il puro Spirito non si starebbe affatto considerando un equivalente della realtà integrale. In questo modo Schelling spiega la preminenza in apparenza assegnata alla Natura nelle sue prime speculazioni¹³ con l'esigenza di riabilitarne l'originalità nella filosofia tedesca contemporanea. Il che non toglie che i nessi speculativi tra Natura e Spirito dovessero, in ogni caso, permanere. In effetti, Schelling definisce la Natura come Spirito inconsapevole, e lo Spirito, viceversa, come Natura consapevole: come si nota, le due definizioni implicano l'equivalenza qualitativa dei due termini in questione nell'economia del reale. Volendo ricostruire le precise dinamiche di articolazione ontologica, Schelling riscontra, tuttavia, due differenti tipologie di priorità – da assegnarsi, rispettivamente, a Natura e Spirito¹⁴. La Natura viene prima dello Spirito in quanto da inconsapevole deve

divenire consapevole, mentre lo Spirito viene prima della Natura in quanto la consapevolezza è una prerogativa che pertiene anche al principio unitario ed originario dal quale sia la Natura che lo Spirito scaturiscono – l'identità assoluta. Questo significa che, malgrado le accentuazioni metodologiche derivanti dalla necessità di riabilitare il polo oggettivo del reale – trascurato da Kant e Fichte – la filosofia del primo Schelling avesse comunque un'idea pienamente idealistica dell'autocoscienza, intendendo l'elemento oggettivo come capace di acquisire progressivamente la soggettività. Tuttavia, sarebbe scorretto affermare che, a questo stadio, Schelling identificasse soggettività e Assoluto. Diversamente, come esplica nei dettagli proprio la cosiddetta filosofia dell'identità, l'Assoluto si configura come identità piena e concreta dell'elemento soggettivo e di quello oggettivo. Tale identità implica, pertanto, che si possa concedere priorità filosofica all'elemento soggettivo solo in quanto si assume il punto di vista ad esso peculiare: il fatto che la Natura stessa si risolva in consapevolezza, non spiega il perché di tale conversione. Non spiega, vale a dire, il fondamento oscuro della consapevolezza. Proprio la nozione di fondamento (*Grund*) è tra quelle principali del pensiero schellinghiano dopo il 1805: la meditazione sulla scaturigine ultima di essere e pensiero spingerà Schelling sino alla conclusione – apparentemente problematica per un pensatore idealista – che tra la divinità e il mondo vi sia una essenziale discrepanza. Ovvero, in termini tradizionali, che Dio sia trascendente. Ancora nella filosofia dell'identità va cercata la radice di questa concezione:

in effetti, il problema fondamentale di quella fase del pensiero di Schelling – palesato anche dalle acerbe critiche che Hegel gli rivolge nella *Fenomenologia* – era di derivare la molteplicità dall'unità, una volta attinta la nozione, per l'appunto unitaria, di assoluto. La spiegazione di queste dinamiche che il nostro autore tenta di fornire per tutta la fase avanzata della sua speculazione, tuttavia, ben lungi dall'eliminare il problema, lo pone indirettamente in evidenza sempre maggiore. Concetti come quelli di libertà e male si situano proprio sul crinale tra divinità e umanità: la libertà umana consiste nell'affrancamento da Dio, il male nella possibilità effettiva, in dotazione all'uomo, di andare in senso contrario rispetto all'ordinamento perfetto dell'universo. Il fatto, poi, che esista questa possibilità essenziale, va imputato a Dio solo negativamente, nel senso che tale possibilità non può mai diventare effettiva in Dio, ma solo nell'uomo. Ciò nonostante, la possibilità sussiste, e proprio a cagione del fondamento oscuro che costituisce una parte della divinità stessa: in quanto compresenza di soggettività e oggettività, persino Dio deve essere in parte sottratto alla consapevolezza assoluta e, pertanto, soggetto allo spettro di fondo del disordine e del chaos.

4. *Hegel*

4.1 *Genesi e sviluppi del pensiero hegeliano*

Tra i grandi pensatori della modernità non c'è probabilmente autore che abbia dato adito ad interpre-

tazioni contrastanti del suo pensiero quanto ha fatto Hegel. Solamente andando a controllare i nomi di tutti coloro che, in un modo o nell'altro, ne recepiranno ampiamente l'influenza, ci si troverebbe di fronte a sistemi, idee e scuole di pensiero tanto differenti l'una dall'altra da risultare spesso inaccostabili. Già la profonda divergenza di vedute attestata dalle due scuole nate dalla ricezione contemporanea del pensiero hegeliano – le cosiddette destra e sinistra hegeliana – aveva messo in luce questo aspetto. Aspetto davvero paradossale giacché, sempre tra i grandi del pensiero moderno, non c'è forse autore che abbia asserito con maggiori convinzione e forza argomentativa un'idea forte di verità ed una concezione rigorosamente sistematica del filosofare. Probabilmente, pertanto, la molteplicità e diversità delle interpretazioni è da imputarsi più alla molteplicità dei temi presenti nel pensiero di Hegel che ad una esposizione 'frammentaria' o 'incoerente' da parte dell'autore. Riguardo la stessa genesi del pensiero hegeliano gli studiosi si sono da sempre divisi; in ogni caso, le interpretazioni storicamente più accreditate possono continuare a ritenersi quelle classiche di Wilhelm Dilthey, da un lato, e di György Lukács, dall'altro¹⁵. Il primo – pensatore tedesco attivo tra Otto e Novecento – aveva posto l'accento sulla formazione schiettamente teologica del primo Hegel, in parte declinata attraverso le influenze esercitate dalla nozione kantiana di religione naturale. Il secondo – tra i più rilevanti rappresentanti del marxismo europeo nel Novecento – in linea con la concezione marxiana della produzione intellettuale, ritenne che la stessa

formazione del pensiero hegeliano fosse da ricondurre al substrato economico e politico del periodo in cui studiò e si formò (gli ultimi anni del Settecento e i primi dell'Ottocento). Entrambe le concezioni, che siano o meno applicabili nelle fattispecie a questo o quello degli scritti giovanili (tra gli altri *La vita di Gesù*; *La positività della religione cristiana*; *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino*)¹⁶, sono da ritenersi adeguate per intendere anche la produzione matura del filosofo. In effetti, l'importanza della religione – in specie del Cristianesimo – sarà una costante di tutte le opere fondamentali di Hegel, la cui tendenza speculativa sarà quella di intendere la religione come momento essenziale e ineliminabile dello Spirito, non ancora compiutamente consapevole di sé, e tuttavia già oscuramente comprensivo di questa consapevolezza nella forma estrinsecata della rivelazione. I grandi dogmi della religione cristiana, in questo senso, vengono intesi da Hegel come prefigurazioni, a un grado meno avanzato di consapevolezza, delle verità spirituali. Emblematica, a tal proposito, la sua interpretazione dell'incarnazione di Cristo come congiunzione di umano e divino. Dio e uomo, infatti, vengono per Hegel a coincidere nello Spirito assoluto, che non ammette in alcun modo la possibilità di una trascendenza. Il che significa sì che il Dio della tradizione cristiana – ovviamente trascendente la realtà creata – non trova posto in una concezione speculativa, ma anche che il legame tra tale Dio e il creato può essere reimpostato nei termini di una circolarità tra differenti gradi spirituali, con l'uomo a rappresentare la consapevolezza im-

mediata e Dio a rappresentare la piena coscienza di sé. Se, tuttavia, Dio venisse inteso come indeterminato – ad esempio secondo i dettami radicalmente mistici della teologia negativa e di molti autori cristiani – non si potrebbe attribuirgli neppure quella consapevolezza della quale l'uomo, sia pure in grado limitato, può disporre al di fuori di ogni dubbio. Di qui un'ulteriore necessità della conciliazione: l'uomo è per eccellenza il paradigma dell'essere consapevole, e la perfezione dello Spirito assoluto non deve fare altro che trasporre in un più elevato concetto tale consapevolezza.

D'altro canto, è indubbio come tutto il pensiero di Hegel si debba ritenere fortemente radicato nel substrato sociale del suo tempo, nonché un tentativo di fornire di esso una comprensione filosofica globale. Si può discutere riguardo l'importanza effettiva della quale in Hegel godono le riflessioni contenutistiche, vale a dire quegli aspetti della trattazione che non considerino le strutture del reale in generale, bensì ambiti precisamente delimitati e altrettanto precisamente riferibili a determinate coordinate storiche, sociali o politiche. Ciò nonostante, che Hegel ritenesse la realtà sociale e politica in genere come realtà concreta è vero al punto da spingere il filosofo a consacrare ad essa una sezione apposita del culmine del proprio sistema: la seconda sezione dell'Idea in sé e per sé (ovvero, dello Spirito), denominata Spirito oggettivo. Alcune rielaborazioni della tematica date dai discepoli¹⁷, addirittura, porranno l'accento su questa parte del sistema – in cui Hegel, tra gli altri argomenti, tratta dello Stato come del momento

più elevato di tale ripartizione – per mostrare come il pensiero del maestro fosse declinabile in una concezione politica reazionaria, in cui la perfezione politica fosse sempre e comunque da attribuirsi alla statualità vigente, in quanto ‘presente del pensiero’. Un tipico fraintendimento del pensiero hegeliano, in effetti, consiste nello scambiare lo sviluppo ideale con quello cronologico, assolutizzando la temporalità empirica e ritenendo che, per Hegel, ciò che viene ultimo in ordine temporale debba essere il vertice assoluto dell’attività spirituale. In realtà, l’architettura spirituale descritta da Hegel è valida al di là dei riferimenti empirici, e non risulta assoggettata in modo rigido ad alcuna contingenza presente, nonostante i suoi molteplici riferimenti ad elementi che, presi in sé, risulterebbero contingenti (precise determinazioni cronologiche, riferimenti politici e sociali, etc.). Di conseguenza, ben lungi dall’essere una mera legittimazione dello *status quo* – nella fattispecie, dello Stato prussiano dei primi decenni dell’Ottocento – la trattazione hegeliana della statualità va considerata valida per tale struttura in generale, nel senso della superiorità, in qualunque contesto storico, dello Stato propriamente detto sulle organizzazioni sociali più elementari (famiglia e società civile). Le considerazioni di contenuto di cui sopra entrano nel discorso quando, precisando che cosa intenda per società civile o per Stato, Hegel è necessitato ad avvalersi di coordinate culturali e concettuali largamente attinte dalle condizioni presenti in cui vive. Il pensiero di Hegel, in altre parole, tocca svariati ambiti di contenuto perché si propone di offrire una considerazione

del reale la più esaustiva possibile. Una considerazione, cioè, che tenga conto di tutto ciò da cui non si dovrebbe prescindere qualora si dovesse dare ragione di ciò che esiste. Come la religione, in ogni caso, è esteriorità nel contesto dello Spirito assoluto, così le formazioni socio-politiche dello Spirito oggettivo lo sono nell'ambito dello Spirito in generale. Con esteriorità si deve intendere la estrinsecazione che il pensiero fa di sé stesso, in modo da porsi di fronte al sé immediato come qualcosa di opposto e tangibile.

4.2 *Declinazioni della esteriorità in Hegel*

In prima istanza, questa disamina del pensiero di Hegel si sta soffermando sulla nozione di esteriorità per tentare di dirimere uno di quei pregiudizi critici che, nel corso dei secoli, hanno più volte messo in dubbio la concretezza di una prospettiva idealistica in generale e di quella hegeliana in particolare. Si fa riferimento alla comune convinzione (già in parte vagliata nelle pagine introduttive) che persino l'idealismo assoluto si debba risolvere in un soggettivismo radicale¹⁸, cioè in una dottrina che ritenga che tutta la cosiddetta realtà esistente si risolva in una posizione del soggetto umano. Nell'architettura sistematica globale di Hegel, l'esteriorità è rappresentata dall'Idea fuori di sé, vale a dire dalla Natura, che è per eccellenza (come, diversamente, era già in Fichte e Schelling) il limite che il soggetto si trova a dover superare o, comunque, con il quale si trova ad interagire. La filosofia della Natura, peraltro, rappresenta uno dei punti più delicati del sistema hegeliano, nel senso che gli interpreti giungeranno a più riprese ad interrogarsi

sulla sua valenza e sulla sua effettiva necessità¹⁹. In effetti, la concezione hegeliana della Natura, nonostante sia presentata in termini di assoluta necessità, risulta quasi dispregiativa o, quantomeno, dispregiativa della natura presa in se stessa non considerata nell'armonia globale del sistema. Celebre, ad esempio, è l'affermazione, contenuta nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, secondo la quale «[...] anche quando l'accidentalità spirituale – l'arbitrio – giunge fino al Male, quest'ultimo è infinitamente superiore ai movimenti regolari degli astri o all'innocenza delle piante: colui che erra commettendo il Male, infatti, è pur sempre Spirito»²⁰. Questa affermazione suona quantomeno peculiare per il fatto che, secondo quanto esposto a più riprese dallo stesso Hegel, la genesi di Natura e Spirito non dovrebbe essere dissimile, nel senso che entrambi gli stadi andrebbero ricondotti in una più ampia cornice ideale. Tuttavia, la considerazione limitativa del momento naturale va intesa come riferita ad esso preso in un virtuale isolamento. La Natura è la temporanea – si utilizza questa espressione in chiave esplicativa, giacché le dinamiche strutturali del reale non sono per Hegel inseribili in un orizzonte cronologico – alienazione del Pensiero, che abbisogna di estrinsecarsi per potersi, poi, recuperare ad un livello di consapevolezza più approfondito. Resta da spiegare in che modo tale estrinsecazione sia giustificabile. Di fatto, Hegel costruisce sulla dinamica dell'esteriorizzazione dell'immediato tutta l'architettura del suo sistema, sia nelle ripartizioni complessive (come, appunto, la triade Logica-Natura-Spirito) che in quelle di dettaglio, riferibili a sot-

to-momenti specifici. Lo stesso funzionamento della dialettica – come anticipato in sede introduttiva – è riconducibile a questa dinamica di estrinsecazione e riappropriazione, sulla quale la presa di coscienza si fonda. Si potrebbe affermare con qualche ragione che l'esigenza del Pensiero di seguire tale funzionamento si possa definire una necessità logica esclusivamente assecondando l'effettivo funzionamento del reale e descrivendolo. Occorre tenere sempre presente, infatti, che Hegel intende la filosofia e la stessa logica (qui non da intendersi soltanto come ripartizione specifica del sistema, ma come dinamica argomentativa globale) non come un regno del virtuale o del possibile, bensì come una vera e propria ontologia²¹. Di qui lo statuto dell'oggettivo, ovvero del risultato dell'estrinsecazione di cui sopra: esso è necessario semplicemente perché si dà. La realtà non potrebbe essere correttamente intesa se si prescindesse dall'opposizione – sia pure parziale e bisognosa di mediazione e di inveroamento – tra un elemento immediato e un qualcosa che al primo si contrapponga. La schematizzazione di questa struttura ontologica – inclusiva del momento della raggiunta e matura consapevolezza – ha dato adito alla classica esposizione della *vulgata* sull'idealismo assoluto: la triade composta da tesi (consapevolezza immediata), anti-tesi (estrinsecazione e auto-contrapposizione) e sintesi (mediazione e raggiungimento della piena consapevolezza). Come si può comprendere da questa breve disamina, tutto il pensiero hegeliano, pertanto, ben lungi dall'essere un soggettivismo o un mentalismo, si propone di essere una spiegazione esauriente

– utilizzando una terminologia di origine kantiana, si direbbe una deduzione – della realtà concreta. Una giustificazione che vada oltre ogni contrapposizione tra soggetto e oggetto, attingendo il punto di vista della totalità; e, tuttavia, che tenga anche conto del dato di fatto consistente nell'esistenza, ad un livello immediato, di questa contrapposizione. La realtà non si esaurisce in materia (ciò che pertiene alla Natura hegeliana) e neppure, in generale, nella oggettività. Tuttavia, senza materialità e oggettività – senza una qualche forma di contrapposizione e resistenza – la realtà non sarebbe globalmente spiegabile. Di qui, la necessità non soltanto del livello speculativo – il termine che Hegel solitamente utilizza per indicare quella che la *vulgata* denomina sintesi –, ma anche della negazione e della mediazione. La consapevolezza immediata – per riutilizzare lo schema generale – è negata da un'apparente contrapposizione ad essa estranea, ed è resa mediata dalla cosiddetta negazione della negazione, ovvero la presa di coscienza che tale contrapposizione non era definitiva: che ciò che si riteneva esteriorità coincide essenzialmente con ciò che, apparentemente, vi si contrapponeva. Come si comprende, l'unico modo per continuare, se lo si voglia, a definire soggettivismo l'ottica hegeliana è quello di intendere con soggettività un equivalente di 'totalità consapevole', evitando di permanere in una concezione finita del soggetto quale, ad esempio, quella kantiana.

4.3 *Forma e contenuto: la Logica nel Sistema*

Nelle riflessioni precedenti a più riprese è stato

adottato come paradigma lo schema generale dell'idealismo assoluto (posizione, negazione, mediazione); tuttavia, non si deve ritenere che l'esposizione hegeliana delle strutture formali del reale si limiti a questo. Diversamente, Hegel tenta di offrire una base speculativa per la considerazione di tutte le tipologie di interazione e relazione che sia possibile intavolare tra oggetti, concetti e la nozione di totalità. Nell'ambito generale del sistema, spetta alla Logica indagare queste strutture per come esse sono in sé, vale a dire prescindendo da ogni caratterizzazione di fatto. Se la Natura e lo Spirito presentano la realtà esistente nelle sue manifestazioni materiali e culturali, la Logica deve considerarsi una sorta di impalcatura formale esaustiva di tutte le possibilità del reale al livello più generale possibile. Tale forma verrà poi riempita dai contenuti che Natura e Spirito presentano, ma le strutture logiche dovranno considerarsi valide anche nell'ambito dei due momenti della realtà concreta. Non per questo la logica hegeliana deve ritenersi una mera sovrastruttura lontana dal reale. Se la realtà esistente – naturale e spirituale – sussiste, ciò accade unicamente in virtù delle modalità di funzionamento esplicate da Hegel nella Logica. In questo senso, la logica hegeliana deve essere ritenuta un'ontologia, se con ontologia, classicamente, s'intende l'ambito della filosofia che indaghi l'essere in quanto tale, ed è, anzi, nel sistema, l'ontologia per eccellenza, prescindendo (a differenza di Natura e Spirito) da qualsiasi implicazione contingente. La stessa ripartizione della Logica designa la ripartizione basilare caratteristica del nesso dialettico, ma all'interno dei singoli mo-

menti vengono, poi, esplicate ulteriori e molteplici possibilità formali. Tale ripartizione di base è quella in Logica dell'Essere, dell'Essenza, del Concetto. La prima designa la 'inseità' al livello più generale, e il procedimento tipico di quest'ambito è il 'procedere oltre': ogni nozione supera la precedente senza che vi sia una conservazione consapevole di essa. Il pensiero, a questo livello, è semplicemente quello che è, senza che vi sia stata ancora la possibilità di una riflessione da esso compiuta. Vengono qui poste le relazioni dialettiche di base: posizione, contrapposizione, risoluzione in altro, ma il mero andare avanti del pensiero non consente che tali relazioni vengano attinte nelle modalità adeguate. La seconda macrosezione – l'Essenza – si occupa del pensiero come posto, ovvero dell'essere che, riflettendo su di sé, pone altro da sé. È questa la sezione della oggettività allo stadio più generale (quello, per l'appunto, logico) nel quale sia possibile considerarla. Se il procedimento tipico della logica dell'Essere consisteva in un mero andare avanti, quello della logica dell'Essenza consiste in un 'tornare in sé', in una riflessione. Le nozioni che vengono qui esaminate sono tutte inerenti alla considerazione formale dell'estrinsecazione: esistenza, fenomeno, realtà; le stesse nozioni di materia e forma vengono qui vagliate. A questo proposito, occorre tenere sempre presente, leggendo Hegel, che l'apparente ripetizione – in certi casi frequente – di alcune nozioni non indica mai sovrapposizione di concetti erroneamente posti in due momenti differenti dello sviluppo ontologico. Al contrario, il fatto stesso che due nozioni apparentemente identiche siano state

poste in due differenti momenti, basta a differenziarle. Ad esempio, la nozione di materia ha un significato in ambito logico, e ne ha un altro in filosofia della natura. Nel primo caso, si esamina lo statuto della nozione di materia in quanto tale; nel secondo, si esamina la materia in quanto specifica realtà concreta contrapposta al pensiero che la considera. Lo stesso si può dire restando confinati all'ambito logico: la 'differenza' di cui si parla nella logica dell'Essere non è quella di cui si parla nella logica dell'Essenza, perché, nel primo caso, la determinazione dei diversi sarà autodeterminazione; nel secondo caso, determinazione reciproca. Il culmine dello sviluppo logico risiede, infine, nella Logica del Concetto. Essa si caratterizza come la comprensione della realtà nel pensiero, ovvero come la risoluzione (sempre esclusivamente formale) del carattere di positività dell'Essenza, che la differenziava dall'Essere pur in quanto prodotto dell'Essere. Il movimento caratteristico della logica concettuale è la circolarità: il pensiero si comprende, adesso, sia come Essere che come Essenza che come Concetto, risultando adeguatamente mediato. Con il Concetto, il reale in sé ha attinto la propria piena e completa auto-comprensione, e può incarnarsi nella realtà esistente, dipanando il proprio sviluppo necessario, dapprima, attraverso una nuova inconsapevolezza – quella dell'alienazione nella Natura – quindi, nella consapevolezza definitiva – quella dell'autocoscienza dello Spirito.

4.4 *L'inizio del Sistema: la prima triade*

Val la pena ora soffermarsi sull'inizio della Logica,

ovvero sulle prime categorie della sezione della Qualità. In effetti, la considerazione di questo luogo è utile non solo per rischiarare la concezione hegeliana, ma anche in relazione ad altri autori che saranno trattati. Ad esempio, tutti i tentativi italiani di riforma del sistema hegeliano (Spaventa, Croce, Gentile) prenderanno le mosse, in un modo o nell'altro, dalla celebre triade costituita da Essere, Nulla e Divenire, criticandone la costituzione o contestando, partendo da essa, l'architettura generale della logica, della dialettica o persino dell'intero sistema²². La prima categoria della logica risulta per Hegel, per l'appunto, quella di Essere. Senza soffermarsi, per adesso, sulle modalità mediante le quali sia possibile al pensiero umano, secondo Hegel, attingere questo piano, basti qui ricordare la funzione (almeno per una prima fase del pensiero hegeliano) della fenomenologia dello Spirito nel suo significato di accesso al pensiero puro. Si parla di pensiero puro affinché non si creda, a causa di una terminologia affine a quella dell'ontologia classica, che l'Essere hegeliano sia, anche a questo primo livello di considerazione, qualcosa di differente dal Pensiero. Ove con pensiero non si deve intendere pensiero umano, giacché il piano dell'assoluto (di pertinenza della Logica, come del resto del sistema) non ammette finitizzazioni di questo genere. Essere e Pensiero sono lo stesso perché, nell'ottica totalizzante dell'idealismo hegeliano, non si dà altro rispetto al Pensiero (e alle sue molteplici esplicazioni e determinazioni), che investe, pertanto, l'intero piano ontologico. Scrive Hegel, senza lasciare dubbi a questo riguardo, che «l'Essere puro costituisce l'I-

nizio perché esso è tanto pensiero puro quanto anche l'Immediatezza indeterminata e semplice»²³. La denominazione di pensiero puro, in realtà, potrebbe valere per ogni, singolo stadio del sistema hegeliano a partire dalla Logica. Tuttavia, il logico è per eccellenza pensiero puro, se con l'aggettivo si intende la prerogativa di radicale 'inseità' di cui esso gode al primo stadio, ancora nell'assenza di ogni contaminazione con individuazioni e specificazioni di sorta. Si è, invece, già visto nel dettaglio cosa Hegel intenda con immediatezza: un livello del pensiero che non abbia ancora adeguatamente preso coscienza di sé. Il lemma decisivo nel passo appena stralciato, tuttavia, è quello che rimanda all'indeterminazione dell'Essere puro. Quest'ultimo, come accennato poc'anzi, non può avere alcuna specificazione, perché assenza totale di consapevolezza equivale ad assenza di qualunque posizione o differenza. Il pensiero, a questo stadio primordiale del proprio sviluppo, non solo non ha ancora la facoltà di auto-determinarsi, ma non ha neppure quella di contrapporsi ingenuamente a sé come trovandosi di fronte ad altro. Non ha la prerogativa, vale a dire, di circoscriversi. Una delle questioni più importanti che si pongono a proposito di questo concetto introduttivo della logica hegeliana è come da esso si possa procedere. In effetti, posto che Essere e Pensiero coincidono già a questo punto – e che, pertanto, tale nozione sia esaustiva del reale – occorre comprendere da dove possa essere introdotto un principio che consenta all'assoluto indeterminato di determinarsi dando l'avvio al procedimento logico vero e proprio (e, con esso, all'intero sistema).

Pensare che una differenziazione rispetto all'Essere indeterminato possa venire apportata, per così dire, dall'esterno sarebbe inadeguato, proprio perché un esterno in quanto tale non può sussistere a questo livello. La soluzione proposta da Hegel è tra le più rilevanti del suo sistema, ma anche tra le più controverse: egli, nell'assoluta indeterminatezza, identifica Essere e Nulla, ricavando, al tempo stesso, identità e differenza dal medesimo principio, e ponendo così le prime basi del funzionamento dialettico. È stato peraltro rilevato a più riprese – sin dai primi interpreti di questi problemi²⁴ – che il passaggio che dovrebbe dare il via al procedimento dialettico si configura, invece, come non dialettico per eccellenza. In effetti, motore essenziale della dialettica è la negatività, in quanto rapportarsi dell'immediatezza ad un altro effettivamente esperito come tale. Come è chiaro dal nesso logico esposto, in questo caso sembra venire a mancare del tutto la differenza dei due termini posti, giacché entrambi sono, nelle parole di Hegel, «esattamente lo stesso», ovvero l'assolutamente indeterminato. Non bisogna, tuttavia, trascurare le ulteriori parole di Hegel al riguardo, quando precisa che, proprio per il loro essere, rispettivamente, Essere e Nulla, i due termini vanno considerati anche differenti, pur nella loro identità. L'Essere, pertanto, sarà essere assolutamente indeterminato e il Nulla, dal canto suo, Nulla assolutamente indeterminato. La prerogativa coincide, ma i due portatori di essa divergono. Non bisogna neppure scordare, nell'esaminare l'inizio della logica, che anche ogni altro momento del sistema hegeliano, qualora inserito come

primo termine in un plesso (quasi sempre di carattere triadico), va considerato immediato, in quanto già contenente ciò che caratterizzerà i termini successivi, ma ad un livello implicito. Per chiarificare, ancora una volta mediante l'esempio più semplice possibile: il soggetto immediato (primo termine) non differisce realmente né dall'oggetto (secondo termine) che gli si contrappone né dalla totalità (terzo termine) che media e concilia gli altri due. Pertanto, quando si afferma, al più rarefatto livello sistematico di generalità (quello, appunto, della Logica e addirittura dell'inizio di essa) che Essere e Nulla siano, ad un tempo, identici e differenti, non si sta se non apparentemente violando il nesso dialettico. Lo si sta, bensì, affermando nella massima universalità, ovvero tenendo presenti sia l'identità che la contraddizione: Essere e Nulla sono identici perché sono entrambi Pensiero, e sono differenti perché la prerogativa dell'assenza di determinazioni consente la pensabilità del Pensiero sia in un senso (Essere puro) che nell'altro (assenza totale di individuazione, ovvero Nulla). E, tuttavia, non si deve, da ultimo, neanche scordare che ci si trova semplicemente all'inizio della logica. Queste prime categorie, cioè, non sono riflessi né consapevoli, e la loro universalità deve intendersi non tanto come massima comprensività, bensì come una preliminare assenza totale di comprensività: ciò che, per l'appunto, viene definito 'indeterminato'.

4.5 *Divenire, dialettica, stabilità*

Divenire, in quanto unione di Essere e Nulla, risulta, volendo offrirne una caratterizzazione, per così

dire, intuitiva (ciò che non sempre è lecito fare per le nozioni logiche) l'incessante dinamismo del reale – considerato, ovviamente, non come realtà effettiva (Natura e Spirito), ma nella sua pura possibilità concettuale. Esso è risultato dell'interazione – e della reciproca negazione – di Essere e Nulla nel senso che è il non essere dell'essere che vi era in precedenza. Se la realtà non fosse pensabile nei termini del Divenire, essa sarebbe l'assoluta immobilità di cui, secondo Hegel, gli antichi pensatori Eleati hanno trattato nei propri poemi sulla natura. Per più di un interprete (è il caso di Giovanni Gentile), stanti le molteplici difficoltà legate alle prime due posizioni logiche, il Divenire sarebbe la prima, vera categoria della logica hegeliana. In effetti, al di là delle varie interpretazioni, è bene precisare che lo stesso Hegel, almeno nell'esposizione della Logica fornita nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* (la cosiddetta piccola Logica), pone sì come prima categoria l'Essere, ma nell'esposizione ad esso dedicata include direttamente sia il Nulla che il Divenire come unità di Essere e Nulla. Un'esposizione delle prime categorie della logica hegeliana potrebbe concludersi con la spiegazione di quella che, di fatto, Hegel pone come seconda categoria della Qualità: l'Esserci (*Dasein*). Se, ad una prima lettura, nonostante le difficoltà che la – supposta – interazione di Essere e Nulla può presentare, il Divenire pare un efficace punto di avvio per il funzionamento della dialettica hegeliana – in virtù della consueta analogia tra procedimento dialettico e mobilità del reale – bisogna tenere presente che Hegel critica a più riprese e, tra gli altri luoghi, proprio nella sezione

sul Divenire la nozione di ‘cattiva infinità’, che nella stessa *Enciclopedia* egli riferisce al pensiero di Fichte. L’avvicendamento incessante di Essere e Nulla, pur rendendo conto del dinamismo intrinseco alla realtà, non è una nozione sufficiente neppure ai livelli più arretrati di consapevolezza del pensiero. Il pensiero fichtiano, a giudizio di Hegel, è un esempio efficace di come, non riuscendosi a concepire adeguatamente la nozione di totalità, si sia costretti a fare oscillare continuamente il pensiero tra l’affermazione e la negazione (o, ad altri stadi di consapevolezza, tra soggetto e oggetto, oppure, ancora, utilizzando le nozioni di Fichte, tra Io e Non-Io, etc.), senza mai poter attingere un punto di arrivo effettivo. Per Hegel questo è profondamente scorretto, per la constatazione essenziale che la realtà, pur attestando insindacabilmente l’avvicinarsi degli enti e l’impossibilità di stabilizzare definitivamente uno di essi (in quanto elementi contingenti), si offre come una effettività pensabile, e pensabile come intero. Un intero che si pone concettualmente al di là di ogni singola sua manifestazione. La nozione di ‘realtà in generale’ è imprescindibile per la considerazione pensante e, se essa fosse del tutto frammentaria e non coglibile, si sarebbe di fronte ad una dissoluzione preliminare (o meglio, ad una totale mancanza di posizione) del pensiero stesso. È per un simile ordine di ragioni che, già a questi primi stadi della logica, il Divenire deve rivelarsi un momento parziale, e risolversi in qualcosa di stabile e determinato. Il ragionamento hegeliano è il seguente: poiché, nel Divenire, sia l’essere che il nulla dileguano – sono ambedue incapaci di porsi come alcunché di

stabile – ciò che evita di dileguare è esclusivamente l'unità di essi. Tuttavia, qualora tale unità non sia più intesa come mero accostamento di due termini irrelati, bensì come l'avvicendamento in sé – o meglio, ciò che consente di pensare l'avvicendamento – ecco che il pensiero logico attinge una determinazione stabile, che Hegel denomina, per l'appunto, Esserci. La stabilità dell'intero oltre l'irrisolutezza dell'avvicendamento ed oltre la parzialità delle contrapposizioni: questo uno dei dettami più importanti e pervasivi del pensiero di Hegel.

4.6 *Compiutezza del Sistema e fine della storia*

La necessità dell'elemento speculativo – o, nei termini della *vulgata*, del sintetico – di contro alla cattiva infinità di fichtiana memoria (e anche di kantiana memoria, se si considera l'interpretazione che alcuni postkantiani avevano dato del rapporto tra intelletto fenomenico e noumeno come infinita approssimazione ad un limite)²⁵, rende opportuno tornare sul carattere di definitività spesso attribuito alle sistemazioni hegeliane. Una delle questioni interpretative più consistenti al riguardo risiede nella difficoltà cui si va incontro nel cercare di discernere con precisione che cosa, in Hegel, pertenga al 'sistema filosofico', cosa alla 'storia' e cosa, ancora, alla 'storia della filosofia'. Le asserzioni al riguardo dello stesso Hegel sono ambigue e, talvolta, contrastanti, tanto che, in ciascuna di queste trattazioni, si ha l'impressione di trovarsi di fronte ad opere di filosofia senz'altro. Salvo, poi, dover considerare come, se così fosse, ci si troverebbe di fronte a tre concezioni molto diverse

della filosofia, nonché a dover svolgere delle ulteriori riflessioni sulla necessità, o meno, di una prospettiva sistematica in filosofia, e sulla possibilità, o meno, di presentare la stessa da punti di vista significativamente diversi. Come accennato sin dall'introduzione, il sistema hegeliano, considerato dal punto di vista del rapporto tra forma e contenuto, si presenta secondo la seguente strutturazione. Ad una Logica come delinea-
zione, esclusivamente formale (al massimo livello possibile di universalità della considerazione), delle strutture ontologiche pure che costituiscono il reale, fanno seguito una Natura e uno Spirito che delineano la realtà effettiva, vale a dire il 'riempimento' delle strutture logiche fornito dall'esistenza materiale e spirituale capace di concretizzarsi. Ciò non significa, però, che Natura e Spirito debbano ritenersi esposizioni che – essendo, a differenza della Logica, articolate anche dal punto di vista contenutistico (con i contenuti effettivi della realtà di ogni giorno) – siano riducibili ad esposizione di meri eventi contingenti, di fattualità empiriche che potrebbero sussistere o sussistono di fatto, ma potrebbero virtualmente non sussistere. Al contrario, ogni esposizione che Hegel offre nel sistema (si pensa sempre al sistema offerto nell'*Enciclopedia*) deve considerarsi come necessaria secondo la sua peculiare prospettiva, sia pure non sempre formale. In altre parole, è vero che nell'esposizione della realtà effettiva – naturale e spirituale – Hegel sia incorso nella considerazione di elementi contingenti, in virtù dell'esigenza di attingere materiale da quelle sfere costituite da contenuti concreti e, pertanto, spesso situabili storicamente, politica-

mente, socialmente. Ciò nonostante, l'esposizione hegeliana tenta anche in questi casi di mantenersi al livello più universale che sia possibile mantenere in una delineazione contenutistica. Ad esempio, quando, nella sezione dedicata allo Spirito oggettivo, Hegel tratta delle forme di organizzazione statale, prende necessariamente a riferimento delle situazioni storicamente connotabili, ma il suo proposito resta quello di trattare dello Stato in generale e della collocabilità di tale nozione nell'ambito spirituale. Se, pertanto, si può dire, che, nel sistema e, in generale, tra tutte le sue produzioni, Hegel offra soltanto nella Logica un Pensiero che si mantenga su di un piano esclusivamente formale (ove, per utilizzare un altro esempio, anziché considerare un'interazione tra due oggetti determinati – come un tavolo e una gamba del medesimo, si consideri l'interazione in quanto tale – che, in questo caso, è quella fra tutto e parte), l'universalità e la necessità speculativa che ne consegue sono, invece, ricercate in ogni ambito del sistema propriamente detto. Differente deve considerarsi la situazione delle *Lezioni sulla Filosofia della storia* e sulla *Storia della filosofia*. L'idea che la filosofia di Hegel dovesse considerarsi come un sistema chiuso, non suscettibile di ulteriori modificazioni e incapace di sorreggere contenutisticamente il necessario procedere del tempo storico, è stata suggerita agli interpreti²⁶ principalmente da questi due testi (dei quali – essendo frutto di corsi universitari – sono peraltro disponibili varie versioni). Il sistema vero e proprio – s'intende sempre quello dell'*Enciclopedia* – in effetti, si conclude, come è noto, con l'affermazione della

Filosofia come culmine dello Spirito Assoluto, ultima ripartizione dello Spirito. Il che, evidentemente, non lascia adito a considerazioni sulla fine della storia o affini. Per filosofia, in quel contesto, Hegel intende il sapere perfettamente consapevole di sé, ovvero la realtà come intero compiuto, capace di attingere se stessa al di là di ogni, apparente frammentazione e individuazione nella quale fosse in precedenza rimasta involta. Il Pensiero pienamente riflessivo, tuttavia, come risulta sia dall'articolazione logica degli scritti hegeliani che dalle dirette enunciazioni introduttive del filosofo²⁷, è tale sin dal principio. Il processo che lo porta a piena consapevolezza di sé, pertanto, non va inteso come cronologico, bensì come puramente logico (usando ora il termine in un'accezione estesa). Il concetto di fine della storia, invece, può avere un senso soltanto se inserito in una serie cronologica: l'arresto prevede che una serie temporale di eventi si interrompa o immobilizzi, avendo esaurito ogni possibilità di mutamento o progressione. Dal punto di vista di Hegel, parlare di fine della filosofia avrebbe addirittura voluto significare l'inesistenza della realtà (della realtà perfettamente compiuta, come intero), il che risulta semplicemente contraddittorio. Inoltre, correlare la fine del sistema a un singolo elemento di contenuto significa confondere indebitamente i piani dell'argomentazione. Dire, ad esempio, che il sistema hegeliano finisce con l'individuo Hegel in quanto creatore del sistema vorrebbe dire recuperare l'individualità empirica di un essere umano determinato a un livello che ad essa, stante l'esposizione sistematica, più non compete, essendo l'orizzonte

dell'umanità addirittura quello fenomenologico (e, pertanto, pre-sistematico) o, quantomeno, quello dello Spirito soggettivo (che si articola nella triade di antropologia, fenomenologia e psicologia).

4.7 *La Fenomenologia dello Spirito*

Si pone, a quest'ultimo riguardo, un'altra questione della massima importanza per la comprensione globale del pensiero di Hegel: lo statuto della fenomenologia dello spirito. Dal punto di vista puramente teoretico, il problema si può formulare in questo modo: se, come si è visto, lo spirito non diventa tale a poco a poco, ma gode della propria piena attuazione razionale sin dall'inizio, non si comprende per quale motivo esso vada comunque concepito come una pluralità di momenti disposti in una sorta di gradualità ascensionale, ognuno dei quali riflette in se stesso la strutturazione della totalità. Il problema concerne soprattutto la fenomenologia, perché tale dottrina rappresenta nella filosofia hegeliana quasi l'emblema dell'elemento che, senza essere l'intero, diviene intero, determinandosi come tale. Con l'importante differenza che la fenomenologia, a differenza dei momenti del sistema propriamente detto, non è (almeno inizialmente) considerata da Hegel neppure una sezione del sistema stesso, bensì una sorta di apparato preliminare che consenta di immettersi²⁸. Questo perché, se il sistema vero e proprio concerne l'auto-delineazione dell'assoluto (la totalità consapevole), la fenomenologia concerne il rapportarsi della coscienza umana agli oggetti che, di volta in volta, ad essa si contrappongono. Ove, naturalmente, tale

coscienza deve intendersi come un che di immediato, ovvero ancora del tutto incapace di comprendere se stesso nella propria verità di totalità. Qualcosa, ad esempio, del tutto incapace di oltrepassare le contrapposizioni per attingere l'altro in quanto parte di sé. Diversamente, una volta che la coscienza fenomenologica abbia superato una contraddizione comprendendola come a sé immanente, un'altra le si para innanzi, restaurando continuamente l'immediatezza di cui essa è preda sin tanto che non riesca a concepirsi altrimenti che come qualcosa di individuato. La presa di coscienza spirituale, pertanto, è per Hegel innanzitutto presa di coscienza del singolo individuo umano. Non è esclusivamente per la constatazione della molteplicità del reale che Hegel rigetta un modello di assoluto immobile e cristallizzato; è, anche e soprattutto, per la radice umanistica del suo pensiero. La fenomenologia, peraltro, non è l'unico luogo nel quale residui di carattere umanistico o antropologico permangono nel pensiero hegeliano. *Filosofia della storia* e *Storia della filosofia* sono esempi eloquenti, ma non mancano anche sezioni del sistema dell'*Enciclopedia* in cui la nozione di Spirito sembra specificamente essere correlata a quella di coscienza umana (o, anche, coscienza dell'umanità). La stessa Fenomenologia diviene nell'*Enciclopedia* un momento dello Spirito soggettivo. Lo statuto di questa collocazione della Fenomenologia, già articolata nel 1807 in un modo all'apparenza differente²⁹, lascia adito a diverse interpretazioni. L'alternativa fondamentale è tra la conservazione hegeliana dello statuto introduttivo della fenomenologia con la necessità, tuttavia, di re-

cuperare il livello della coscienzialità umana anche sul piano dell'idea assoluta; ed un rigetto radicale della divisione tra metodo e sistema, con conseguente incorporazione nel sistema medesimo di quella che inizialmente era prevista come una chiave d'accesso ad esso. A sostegno della seconda tesi citata si potrebbe addurre proprio l'argomentazione hegeliana su metodo e sistema. Già nella *Fenomenologia dello Spirito*, infatti, egli esortava a non intendere la metodologia come estrinseca al filosofare, presentando il celebre esempio dell'impossibilità di imparare a nuotare prima di essere in acqua. Giacché, pertanto, per riprendere la metafora, già con la fenomenologia ci si trova direttamente immersi in acqua, l'operazione corretta sarebbe stata quella di scegliere tra il rinunciare completamente a un'introduzione e il ricollocamento di essa nel sistema. Hegel sembrerebbe avere optato per la seconda ipotesi. In ogni caso, va notato che questa 'umanizzazione' basilare della nozione di Spirito rende necessaria una presa di coscienza che si articoli verso un'universalità sempre più piena. La coscienza umana è necessariamente finita e, intendendo l'assoluto come totalità esaustiva – esaustiva dell'esistente, e perciò infinita – occorre postulare che il finito si appropri di modalità conoscitive tali da permettergli di attingere l'assoluto, o, meglio, di attingere se stesso nell'assoluto (proprio come assoluto).

5. *Bilancio sull'idealismo tedesco*

In differenti maniere, sia Fichte che Schelling, in una fase avanzata del proprio itinerario concettua-

le, giungono ad accentuare il carattere oggettivistico dei propri sistemi, rigettando qualunque tipologia di soggettivismo. Il che potrebbe sembrare quasi un rigetto della stessa nozione di idealismo, la cui tradizione i due autori avevano contribuito a forgiare in Germania. Entrambe le operazioni, in realtà, vanno intese nel senso di una correzione di quelle concezioni ingenuie dell'idealismo che, per l'appunto, lo identificavano con una riconduzione di tutta la conoscenza al soggetto umano. Il tentativo di svincolarsi dalla prospettiva kantiana aveva condotto Fichte a rigettare il presupposto della cosa in sé. Il problema residuale consisteva, agli occhi dello stesso Fichte e dei suoi successori (Schelling in primo luogo), nello svincolarsi da Kant anche per quanto concerneva la concezione della soggettività. In effetti, si potrebbe affermare che il dualismo di Kant traesse la propria genesi teorica proprio dal modo in cui egli intendeva il soggetto. Inteso in quanto individuo umano, esso non si sarebbe potuto mai configurare come esaustivo del reale, e avrebbe sempre avuto contrapposto un mondo o una realtà esterna. Tale contrapposizione generava poi un ineliminabile scompenso tra i due termini (soggetto e mondo) che la costituivano, rendendone impossibile una completa adeguazione. La necessaria correzione da operare rispetto a questa prospettiva consisteva, quindi, nel mostrare, da un lato, come l'oggetto in sé non fosse necessariamente inconoscibile e, addirittura, incommensurabile al soggetto; dall'altro, nell'unificare il piano ontologico, mostrando come lo stesso soggetto dovesse intendersi come assoluto. Entrambe le operazioni, tuttavia,

vengono compiute da Fichte e da Schelling con varie oscillazioni e in modalità non definitive. Per quanto riguarda il primo autore, l'insistenza sulla finitudine del soggetto umano in quanto polo ineliminabile da correlare con la soggettività assoluta, gli varrà le critiche di soggettivismo mosse da Hegel. Anche nelle ultime fasi del suo pensiero, in effetti, Fichte non rinuncia alla soggettività finita, ma la distingue da un piano dell'essere assoluto al quale essa stessa apparterebbe, e che essa stessa contribuirebbe a rischiare, così come, a propria volta, il piano dell'essere assoluto fornirebbe la genesi della stessa 'coscienza' empirica. La distanza più grande tra il primo e il secondo Fichte, allora, consisterebbe nel fatto che nelle prime esposizioni della *Dottrina della scienza* si parlerebbe comunque di soggettività (umana o assoluta) come principio del reale, mentre nelle esposizioni più tarde tale principio sarebbe demandato ad un Essere dalla connotazione più generale e comprensiva di quella pertinente a nozioni come 'coscienza' e 'consapevolezza'. In Schelling, invece, va gradualmente maturando la convinzione che ogni tentativo filosofico puramente assertivo (quello di Hegel sarebbe l'esempio più adatto) fallisca nell'esprimere il carattere concreto dell'esistenza empirica. Anche in questo caso, pertanto, si eviterebbe di identificare in tutto e per tutto realtà e 'consapevolezza', al fine di preservare la differenza tra realtà ed esposizione della realtà o, in altre parole, tra il mondo e la filosofia che tenta di sussumerlo sotto categorie concettuali. In effetti Schelling, già nelle *Lezioni monachesi*, dimostra di avere adeguatamente compreso il carattere

oggettivo dell'idealismo dello stesso Hegel. Mancanza di quest'ultimo sarebbe stata, invece, evitare ogni distinzione tra filosofia e realtà, ovvero di ritenere che quella che per Schelling è una (più o meno idonea) logica fosse la realtà in quanto tale.

Hegel, dal canto suo, avrebbe ritenuto infondata sia la preoccupazione fichtiana di salvaguardia della coscienza finita che quella schellinghiana di salvaguardia della concretezza esperienziale. Questo perché il conseguente superamento del punto di vista kantiano non avrebbe potuto che essere un superamento assoluto, vale a dire capace di prescindere da ogni, supposta differenza tra coscienza individuale e realtà o tra consapevolezza della realtà e, di nuovo, realtà. Ed effettivamente, per Hegel, la rinuncia alla sfera noumenica di Kant doveva significare equivalenza radicale di consapevolezza e realtà, senza residui ontologici. La finitudine – compresa quella della coscienza umana – conservava uno statuto nel sistema (e, soprattutto, nella fenomenologia dello spirito), ma uno statuto che, preso autonomamente, avrebbe indicato la sua insussistenza. Il finito ha senso per Hegel soltanto in quanto si sia risolto nella totalità, che rappresenta il piano ontologico unitario per eccellenza, nel quale confluisce la mediazione dialettica tra elementi soggettivi e oggettivi. Per ragioni non dissimili Hegel non avrebbe potuto sottoscrivere la demarcazione, tipica del tardo Schelling, tra filosofia negativa e positiva, in quanto egli si dimostra perfettamente consapevole, contrariamente alle accuse rivoltegli da Schelling, della differenza tra logica e realtà concreta, tanto che alla circoscrizione di

quest'ultima dedica ben due delle tre sezioni dell'Idea (Natura e Spirito) nel sistema maturo.

NOTE

¹ Cfr. *Introduzione*, nota 13.

² Per il rapporto teorico e biografico tra Kant e Fichte cfr. G. Rametta, *Le strutture speculative della Dottrina della scienza*, Genova 1995.

³ Tale parere kantiano venne espresso in «Allgemeine Literatur-Zeitung», 109, 16 agosto 1799, pp. 425-8.

⁴ Cfr. J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza come manoscritto per i suoi ascoltatori*, in Id., *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, a cura di M. Sacchetto, Torino 1999, pp. 147-345 (in part. pp. 151-77): p. 157.

⁵ *Ibid.*, p. 162.

⁶ Cfr. ad esempio J.G. Fichte, *Sullo spirito e la lettera*, Torino 1989, p. 215.

⁷ La stessa formulazione appena citata non chiarisce in modo esauriente se il Non-Io opposto all'Io si debba intendere come generato dall'Io o costitutivamente parallelo ad esso ma diverso da esso.

⁸ Per due interpretazioni contrastanti cfr. L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Milano 1976 e Rametta, *Le strutture speculative della Dottrina della scienza*.

⁹ La rivista si chiamava «Kritische Journal der Philosophie».

¹⁰ Nomi rilevanti al riguardo sono quelli di Karl Jaspers in Germania, Gabriel Marcel in Francia, Luigi Pareyson in Italia.

¹¹ Cfr. *supra* la sezione dedicata a Fichte.

¹² Lo scritto fu pubblicato per la prima volta nel 1800.

¹³ Ad essa è intitolata una delle sue opere più celebri, la *Filosofia della Natura*.

¹⁴ Cfr. *supra* la trattazione del termine 'idealismo' in rapporto a Schelling.

¹⁵ Per Dilthey vd. *Storia della giovinezza di Hegel*, 1905; per Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, composto nel 1937-38 e pubblicato nel 1948.

¹⁶ Cfr. G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, Napoli 1972.

¹⁷ È il caso di alcuni discepoli appartenenti all'ala della cosiddetta Destra hegeliana. Un esempio italiano è Augusto Vera.

¹⁸ La critica di soggettivismo era tra le più diffuse rivolte all'idealismo, compreso quello hegeliano, nell'Italia del XIX secolo.

¹⁹ È il caso sia di Croce sia, diversamente, di Gentile.

²⁰ Cfr. Hegel, *Enciclopedia delle Scienze filosofiche in compendio*, p. 425.

²¹ Cfr., per una diversa interpretazione dello statuto della logica hegeliana nel sistema, la sezione sulla logica in A. Nuzzo, *Memory, history, justice in Hegel*, New York 2012, capitolo 3.

²² Sulle varie 'riforme' della dialettica hegeliana, vd. R. Morani, *La dialettica e i suoi riformatori. Spaventa, Croce, Gentile a confronto con Hegel*, Milano 2015

²³ Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, p. 233.

²⁴ Tra gli interpreti tedeschi di questo luogo hegeliano, oltre a Schelling, fortemente critico, vd. Werder e Fischer. Per un'esposizione dettagliata di questi temi, cfr. R. Morani, *La dialettica e i suoi riformatori. Spaventa, Croce, Gentile a confronto con Hegel*, Milano 2015.

²⁵ Era, questa, l'interpretazione che del noumeno aveva fornito Salomon Maimon.

²⁶ Vd. *Introduzione*, nota 2.

²⁷ Cfr. ad es. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, pp. 71-3.

²⁸ In realtà, lo stesso statuto dell'opera del 1807 è dibattuto dalla critica. Se, infatti, nell'*Enciclopedia* la fenomenologia sarà una sezione del sistema, Hegel nel 1807 tratta della fenomenologia come di una propedeutica alla scienza, ma asserisce anche l'impossibilità di un'introduzione al sistema esterna al sistema stesso.

²⁹ Cfr. la nota precedente.

III. L'IDEALISMO BRITANNICO

1. *Contestualizzazione*

Non sarebbe scorretto affermare che, a cavaliere tra XIX e XX secolo, il pensiero britannico fosse in gran parte caratterizzato da prospettive idealistiche. Come accennato nell'*Introduzione*, per rendersi conto della veridicità di tale affermazione basterebbe vagliare le prospettive di quei filosofi che, nel corso della prima metà del Novecento, saranno poi tra i più strenui avversari dell'idealismo. Sia Bertrand Russell che George Edward Moore – per addurre i due esempi più eloquenti – avviarono il proprio percorso filosofico da impostazioni idealistiche. I due pensatori che esercitarono sulle loro prospettive e che, in generale, lasciarono il segno più profondo sulla filosofia britannica (e su parte di quella americana) dell'epoca furono probabilmente Thomas Hill Green – considerato anche dagli altri idealisti una sorta di caposcuola – e Francis Herbert Bradley, dal quale proprio Russell aveva mutuato molto e con il quale egli avrà un acceso dibattito teoretico incentrato sullo statuto delle relazioni¹. Bisogna notare che gli idealisti britannici, differentemente da quanto avvenuto per i predecessori tedeschi, si potevano considerare – e consideravano se stessi – nel lasso di tempo sopra circoscritto, un vero e proprio gruppo

di studiosi, animato da prospettive concettuali affini e da un comune terreno di discussione. Da un punto di vista generale, si potrebbe affermare che le due influenze filosofiche più rilevanti per i membri del gruppo furono Kant e Hegel. Il primo agì soprattutto come motivo ispiratore del pensiero di Green, mentre il secondo – variamente inteso, e talvolta recepito solo attraverso contenuti molto generali – risulta l'autore fondamentale per il movimento. Un'altra caratteristica comune agli idealisti inglesi (o, per meglio dire, di lingua inglese) è che per molti di loro la designazione di idealista possa indifferentemente essere presa in senso filosofico o in quello del linguaggio comune, ovvero nel senso di 'utopista pratico' o di simili designazioni. In effetti, preoccupazioni di carattere schiettamente pratico – sia morale che politico – occuperanno la meditazione di molti di questi autori, per lo più riformatori moderati, ma dai forti ideali umanitari (emblematica è qui la fattispecie di Green). Dal punto di vista teoretico, invece, la nozione di assoluto – attinta soprattutto dal pensiero hegeliano –, per quanto sia al centro del pensiero di quasi tutti i membri del movimento, è caratterizzata in maniera anche molto differente da autore ad autore, e non sempre, come potrebbero far pensare gli accenni all'umanitarismo politico, in senso umanistico e antropologico. Anche su questo punto le figure di Green, da un lato, e di Bradley, dall'altro, si rivelano paradigmatiche nell'istituire una diversità di vedute sviluppate da punti di partenza apparentemente simili. A questi due pensatori si dedicherà uno sguardo un po' più approfondito.

2. *Green: la ragione pratica tra uomo e Assoluto*

Il pensiero di Thomas Hill Green, come, del resto, quello di molti seguaci dell'indirizzo idealistico britannico, si caratterizza per due riferimenti filosofici fondamentali: Kant e Hegel. Il primo dei due pensatori, contrariamente a quanto si potrebbe ritenere per un filosofo idealista, non è nel caso di Green meno importante del secondo. In effetti, uno degli interessi centrali e permanenti della sua meditazione concerne il campo etico, nel quale la *Critica della ragione pratica* di Kant era stata un'opera rivoluzionaria. A uno sguardo complessivo, il pensiero di Green sembra muoversi in due differenti direzioni – entrambe ben evidenti nei *Prolegomena to Ethics*, probabilmente la principale opera filosofica dell'autore, pubblicata postuma nel 1883 – riconducibili all'influenza rispettivamente di Hegel e di Kant. La prima impostazione del pensiero di Green, infatti, è di carattere metafisico, concernente la realtà assoluta e le sue prerogative. La concezione greeniana dell'assoluto, a questo proposito, si potrebbe dire una riproposizione semplificata di quella hegeliana. La seconda impostazione – alla quale si accennava sopra – concerne l'agire dell'uomo; inteso, quest'ultimo, come soggetto individuale dotato di volontà. Il passaggio dalla realtà assoluta alla realtà umana non è in Green privo di difficoltà, e la sua elaborazione lo porta alla dottrina forse più celebre, la concezione dell'uomo come organo dell'assoluto. Una difficoltà iniziale nella posizione di questo rapporto – e del suo primo e principale termine – è data dal modo in cui Green intende l'assoluto,

che egli identifica con la divinità e cui, soprattutto, conferisce carattere coscienziale e volontaristico. Non per questo si dovrebbe dire che Green antropologizza la divinità. Al contrario, essendo l'uomo – come tutto il resto della realtà finita – derivante da Dio, si dovrebbe dire, diversamente, che l'uomo sia inteso da Green come in grado di condividere alcune prerogative con la divinità. Se questo vale sul piano ontologico più comprensivo, è tuttavia importante rilevare come, dal punto di vista logico, l'argomentazione di Green concernente la coscienzialità dell'assoluto venga elaborata a partire dall'uomo. Stante l'unitarietà della coscienza umana e la riconducibilità ad essa di tutte le rappresentazioni reali e possibili, per Green deve esserci un principio in grado di garantire tale unitarietà. Principio che non può in alcun modo essere demandato al singolo individuo perché, facendo questo, si perverrebbe ad una frammentazione del piano gnoseologico (tante unità di rappresentazione quanti sono gli individui umani) che contraddirebbe la constatazione basilare sul carattere dell'esperienza (per l'appunto, la sua 'inscindibilità'). Tale principio, capace di garantire per ogni individuo umano l'indivisibilità della conoscenza (e della consapevolezza), e, inoltre, di garantire per ciascuno un punto di vista totalizzante, non sarebbe che lo Spirito; il quale, di conseguenza, si configura proprio come quella coscienza assoluta di cui sopra.

Dal punto di vista morale – per Green decisivo – l'oggetto polemico del nostro autore sono le prospettive naturalistiche e positivistiche a lui contemporanee. In questo senso, le polemiche condotte da Green e da

altri esponenti dell'idealismo britannico sono accostabili a quelle che, qualche decennio dopo, saranno portate avanti in Italia da Croce e Gentile. Se Green, a differenza di altri idealisti più radicali (come lo stesso Bradley), non arriva mai a mettere in discussione la componente empirica dell'essere umano, questo non significa che egli assimili la ragione umana a una mera facoltà biologica o consideri l'uomo in analogia al mondo animale. Diversamente, le stesse volizioni non riflessive dell'uomo – come, ad esempio, il desiderio – sono per Green incomprensibili senza un'attività effettivamente riflessiva che ad esse soprassieda. Se il desiderio animale (o quella che Green ammette essere semplicemente la credenza più diffusa riguardo il desiderio animale) consiste soltanto di un cieco assecondamento di impulsi, non si può disgiungere in alcun modo il desiderio umano dalla raffigurazione consapevole dell'oggetto desiderato. Allora, anche al livello basilare della sfera pratica, la consapevolezza e la riflessività sarebbero caratteristiche dirimenti dell'agire umano. Questo rilievo, inoltre, istituirebbe un evidente collegamento tra la sfera intellettuale e quella pratica, mostrando un'essenziale affinità di struttura tra il funzionamento del ragionamento umano in generale e quello dell'orientarsi nel mondo, con la autoconsapevolezza, per l'appunto, come *trait d'union*.

3. Bradley e le aporie del pluralismo

Per certi versi il pensatore più rilevante dell'intero movimento idealistico britannico, Francis Herbert

Bradley si può considerare – come molti altri esponenti del gruppo – ‘discepolo’ di Green. Ciò nonostante, le differenze tra il pensiero di Green e quello di Bradley sono molto evidenti, e in gran parte incentrate attorno alla nozione di realtà empirica. La celebrità storica di questo filosofo, oltre che alla notevole fama che raggiunse presso i contemporanei, è da attribuirsi alle critiche che gli rivolsero ai primi del Novecento alcuni dei massimi esponenti della neonata filosofia analitica – primo fra tutti, Bertrand Russell. Le critiche di Russell a Bradley, peraltro, si appuntano in modo particolare su una delle questioni centrali di tutto il pensiero bradleyano, vale a dire il tema dell’universo delle relazioni. Durante la massima parte del Novecento, in ogni caso, le polemiche condotte contro la filosofia di Bradley ne influenzeranno la ricezione, giacché la linea dominante nei paesi anglosassoni sarà proprio quella di matrice analitica. Solo negli ultimi anni, con alcuni importanti opere di carattere storico-filosofico², il pensiero bradleyano sta tornando ad essere studiato³. Centrale nella sua riflessione è il lemma ‘apparenza’, che non a caso compare anche nel titolo di *Appearance and Reality* (1893), forse la sua opera più significativa. La tesi principale di questo lavoro – legata a influenze hegeliane sviluppate in modo originale – è che la cosiddetta realtà empirica, costituita di un universo di oggetti singoli tra loro in relazione, non possa ambire che ad uno statuto di apparenza, giacché la sua sussistenza non regge criteri di conferma rigorosamente razionali. Questo, in virtù della considerazione che la stessa nozione di

oggetto sia del tutto ondivaga e non caratterizzabile con efficacia. Se posso intendere indifferentemente come oggetto, ad esempio, una porzione di realtà ed una parte di questa stessa porzione, dovrò caratterizzare in due modi radicalmente diversi qualcosa che, sotto altri riguardi, sembrerebbe essere lo stesso. La questione delle relazioni, da questo punto di vista, è emblematica: se qualifico un oggetto secondo le sue relazioni, dovrò necessariamente qualificarlo come realtà integrale, venendo a perdere l'originario riferimento alla singolarità. In effetti, nulla vieta che, virtualmente, un oggetto possa essere in relazione con tutti gli altri oggetti esistenti. Se, d'altra parte – questa è la concezione che, tra gli altri, Russell oppone a Bradley – consideriamo le relazioni come inessenziali per la definizione dell'oggetto (le consideriamo, cioè, come esterne anziché come interne), ci mancherà, secondo Bradley, un criterio per chiarire in modo esaustivo che cosa sia l'oggetto che abbiamo definito, essendo impossibile scindere una determinazione qualunque da quelle che verranno chiamate proprietà dai pensatori di stampo analitico. Se, ad esempio, evito di caratterizzare una sedia secondo la proprietà (relazionale) per la quale essa differisce dal pavimento sul quale poggia, non ho più un criterio per individuare la sedia come oggetto persino ad un livello di riconoscimento basilare. La critica di Russell a Bradley lasciava intendere che quest'ultimo, rigettando le relazioni esterne (le proprietà, che per Russell non definiscono essenzialmente un oggetto), accettasse, però, quelle interne – mentre lo stesso Russell dichiarava la correttezza della scel-

ta esattamente contraria. Bisognerebbe dire, invece, che di fatto Bradley, da un punto di vista veritativo, rigettasse ogni forma di relazione. Un'indicazione su cosa, d'altra parte, Bradley intendesse con 'verità', la fornisce la stessa sua qualificazione – appena riportata – delle relazioni interne: la definizione di un oggetto tramite le sue relazioni si risolve nella totalità degli oggetti. Secondo Bradley, pertanto, quella di totalità – o, anche, di assoluto – è l'unica nozione sostenibile senza possibilità di smentita: l'essere è innegabile, ma intenderlo come essere di singoli oggetti chiama in causa le relazioni tra questi e, in tal modo, dà adito alle problematiche vagliate. Tutto ciò, peraltro, non deve far ritenere che Bradley, giudicando una mera apparenza la realtà di tutti i giorni, non dedichi, poi, alcuna considerazione filosofica ad essa. Al contrario, molte delle disamine di questo autore – da quelle di etica a quelle di logica (qui, nell'accezione corrente della nozione come 'teoria del giudizio') a quelle sulla religione – si svilupperanno negli ambiti consueti delle rispettive teorie, salvo il costante rilievo che, per l'appunto, tali ambiti debbano essere preliminarmente relegati allo statuto di apparenza. Per fare un esempio, Bradley tematizza in molte occasioni la nozione di *feeling*, sentimento fondamentale, che caratterizzerebbe le apprensioni umane ad un livello di immediatezza. È evidente che, se si considerasse esclusivamente l'orizzonte veritativo, non si potrebbe concedere attenzione filosofica a una tale nozione, la quale, invece, sul piano dell'esperienza quotidiana risulta per Bradley molto importante. In effetti la concezione bradleyana

della apparenza risulta comprensibile solo facendo appello ad una netta divisione tra quello che si offre alla considerazione e quello che risulta innegabile nella considerazione, o, in altri termini, tra il piano del dato e quello del vero⁴. Nonostante la realtà del mondo sensibile e dell'universo relazionale a quello riferito sia del tutto ondivaga e priva di consistenza, essa risulta comunque impossibile da negare, anche se per motivazioni molto diverse rispetto a quelle per le quali ad essere innegabile (come è per Bradley) è anche il piano veritativo. Se quest'ultimo risulta innegabile per una necessità essenziale riscontrata dalla ragione – perché, qualunque considerazione intorno all'essere si tenti di fare, ci si trova immersi sul piano della totalità – il piano del dato risulta innegabile semplicemente per la sua presenza. Per quanto io possa ritenere ingiustificata e irrazionale la nozione di oggetto, non potrò tuttavia fare a meno – rileva Bradley – di esperire la realtà in modo determinato, ovvero, appunto, in quello stesso orizzonte relazionale del quale, pure, negherò la verità. Se ci si chiede in che modo il pensiero di Bradley, alla luce di questi rilievi, possa ancora essere connotato come una forma di idealismo⁵, è alla stessa nozione di totalità che occorre fare appello. La celebre asserzione hegeliana secondo la quale 'il vero è l'intero' sarebbe stata sottoscritta da Bradley, il quale, tuttavia, scorge nel processo dialettico hegeliano un tentativo fallace di conservare dignità veritativa all'universo relazionale, sia pure inverandolo mediante il continuo riferimento al medesimo piano della realtà assoluta.

NOTE

¹ Sulla disputa intercorsa tra Russell e Bradley sul tema delle relazioni, cfr. G. Rametta, *La metafisica di Bradley e la sua ricezione nel primo Novecento*, Padova 2006, e anche S. Candlish, *The Russell/Bradley dispute and its significance for twentieth century philosophy*, Basingstoke 2007.

² Importante tra le altre è l'opera critica di W.J. Mander, *An introduction to Bradley's Metaphysics*, Oxford 1994.

³ Va notato *en passant* che Gennaro Sasso – uno degli autori che ha maggiormente studiato l'idealismo negli ultimi decenni in Italia, e che ha elaborato un'originale prospettiva teoretica proprio a partire da testi degli idealisti italiani – è accostabile a Bradley su una molteplicità di temi concettuali. Sebbene questo rilievo non sia ancora stato sviluppato criticamente, si potrebbe dire che più che a Croce o a Gentile, è a Bradley che il suo pensiero dovrebbe essere commisurato. In modo particolare, è il tema della apparenza (comunque collegato strettamente a quello delle relazioni) a essere dirimente nel confronto.

⁴ È questa la notazione che avvicina in massimo grado il pensiero di Bradley alla meditazione attuale di Sasso.

⁵ Al contrario, quello di Sasso, che pure si basa sulla distinzione, molto affine a quella ora vista, di verità e apparenza, si distanzia da tali criteri.

IV. L'IDEALISMO IN ITALIA

1. *Le origini napoletane*

La penetrazione dell'idealismo in Italia può essere ricondotta piuttosto agevolmente a determinate coordinate storiche e geografiche: le prime recezioni originali del pensiero di Hegel si ebbero in Napoli a partire all'incirca dall'ultimo decennio della prima metà del XIX secolo. Se alcuni traduttori di Hegel (ad esempio, il piemontese Giovanni Battista Passerini, primo traduttore italiano della *Filosofia della storia*) provenivano da altre località, è tuttavia a Napoli che si formano i più importanti pensatori hegeliani dell'Ottocento italiano. Un precursore a questo riguardo può dirsi Ottavio Colecchi, tra i primi a studiare i testi di autori del dibattito tedesco – Kant prima, Hegel poi – in lingua originale, e alla scuola del quale si formò la futura generazione di hegeliani. Tra questi ultimi vanno citati Stefano Cusani e i fratelli Bertrando e Silvio Spaventa – soprattutto il primo importante dal punto di vista filosofico, mentre il secondo diverrà politico di rilievo. Anche l'importante figura di Francesco De Sanctis si formò negli stessi anni e a contatto con gli stessi problemi. Ad un altro filone va ricondotta la speculazione di Augusto Vera, che si può in certo senso definire un hegeliano ortodosso, a differenza dello stesso Bertrando Spaventa, che sarà suo collega all'u-

niversità di Napoli. Al di là della maggiore profondità speculativa, la figura di Bertrando Spaventa resta la più rilevante anche per il seguito avuto. Alcuni suoi allievi – direttamente Sebastiano Maturi e, indirettamente, Donato Jaja – daranno seguito al suo magistero hegeliano; altri importanti pensatori del secondo Ottocento e del primo Novecento italiano (Francesco Fiorentino, Felice Tocco, Antonio Labriola) ne saranno variamente influenzati, e, nei primi decenni del secolo seguente, dalla sua speculazione prenderà le mosse Giovanni Gentile per teorizzare la propria – così battezzata – «riforma della dialettica hegeliana».

2. *Bertrando Spaventa*

2.1 *La revisione della logica hegeliana*

Dopo una certa celebrità nel corso della vita (soprattutto a seguito della raggiunta unità nazionale e dell'ottenimento di una cattedra a Napoli), è innegabile che la figura di Bertrando Spaventa sia stata, almeno dal punto di vista della rilevanza teoretica, piuttosto in ombra sino alla riscoperta che Giovanni Gentile operò del suo pensiero nei primi anni del Novecento e, in qualche modo, in ombra sia tornata insieme alla decadenza secondo-novecentesca del pensiero gentiliano. Il problema forse essenziale che si presenta interrogandosi su questa figura di 'hegeliano eterodosso' è strettamente correlato al riutilizzo fattone da Gentile, e consiste proprio nel chiedersi se vi sia, nello stesso pensiero spaventiano, una

sola questione essenziale – come, ad esempio, può dirsi a proposito del pensiero di Gentile. Problema che è correlato strettamente ad un altro: se le interpretazioni e le riletture spaventiane di Hegel conducano ad una revisione globale del sistema hegeliano o meno. La critica contemporanea tende a separare con nettezza le posizioni di Spaventa da quelle di Gentile¹, mostrando come l'hegelismo del primo sia stato variegato ed improntato alla considerazione di questioni molteplici, a differenza di quello del secondo, totalmente assorbito dalla riforma della dialettica e dalla conseguente questione unica dell'Atto spirituale. Gli scritti di Spaventa propriamente dedicati ad analisi del pensiero hegeliano sono, per la questione proposta, doppiamente indicativi, perché danno un indice sia dei punti in cui Spaventa si discosta da Hegel che della configurazione positiva di un pensiero che su quello di Hegel resta dichiaratamente fondato. Emblematico è lo scritto del 1864 (e, pertanto, di uno Spaventa maturo) su *Le prime categorie della logica di Hegel*, in cui il nostro autore considera per la prima volta nel dettaglio un tema che lo impegnerà ancora negli anni successivi e che, soprattutto, sarà posto al centro dell'esegesi attualistica della sua opera. Il problema era quello – di cui si è già trattato nella sezione qui dedicata a Hegel – della derivazione del Divenire dalle due prime categorie logiche, ovvero dell'articolazione interna alla prima triade di Qualità della logica. La prima triade, anzi, in assoluto: Essere, Nulla, Divenire. Si è visto come la soluzione hegeliana prevedesse l'identificazione di Essere e Nulla in virtù del carattere di indetermina-

tezza assoluta di entrambi. Spaventa ragiona su questo tema non solamente a partire dal testo hegeliano (costituito dalla Grande Logica del 1812-16 e dalla Piccola Logica dell'*Enciclopedia*), ma avendo anche presenti le critiche e i tentativi di correzione presentati sino ad allora nel corso dell'Ottocento. Tra tutte, molto celebri erano quelle di Friedrich Adolf Trendelenburg, che aveva messo in dubbio² vari aspetti del nesso dialettico teorizzato da Hegel e, nello specifico, aveva criticato la genesi della categoria del Divenire dalle due precedenti, asserendo, in primo luogo, che dall'indeterminatezza assoluta fosse impossibile comprendere la genesi della determinazione senza introdurre elementi estrinseci; in secondo luogo, che risultava incomprensibile il mutamento del paradigma dialettico che intercorre tra la prima triade logica e tutte le altre, basandosi la prima su una identificazione, e le altre categorie da lì in poi su una negazione (e successiva reintegrazione). Spaventa, pur senza condividere la posizione globalmente critica di Trendelenburg (aristotelico e fortemente polemico verso l'idealismo), ne accetta le indicazioni, ritenendo – in linea, del resto, con alcuni hegeliani tedeschi, come Kuno Fischer – che la trattazione hegeliana abbisognasse di precisazioni, se non di effettive correzioni. I due scritti più importanti di Spaventa su questo tema delicato sono il saggio sulle *Prime categorie* sopra richiamato e il *Frammento inedito* del 1881, pubblicato da Giovanni Gentile nel 1913 in *La riforma della dialettica hegeliana*. Le soluzioni offerte da Spaventa in questi due lavori al problema dell'inizio della logica differiscono l'una dall'altra, nel senso

che la soluzione più tarda si presenta come un'esplícita correzione di quella offerta quasi un ventennio prima. Ciò che Spaventa meno riusciva a comprendere della posizione hegeliana della questione, oltre alle problematicità messe in luce da Trendelenburg, era la ragione per cui, una volta attinto, mediante il procedimento fenomenologico, il Pensiero in quanto consapevolezza assoluta, Hegel, poi, iniziasse il sistema propriamente detto (che, come noto, prende avvio proprio nella Logica) da una nozione apparentemente oggettivistica e denotante assenza di consapevolezza come quella di Essere. La correzione fondamentale da apportare alla *Scienza della logica*, pertanto, avrebbe dovuto palesare con chiarezza la presenza del Pensiero già nella prima triade della logica stessa. Nelle *Prime categorie* Spaventa, forzando molto la lettera hegeliana, sostiene che la categoria del Nulla – che egli identifica, non del tutto appropriatamente dal punto di vista filologico, con quella di Non-essere – sia da considerarsi la prima manifestazione del Pensiero. Solo interpretando come Pensiero il secondo logico, infatti, sarebbe spiegabile in che modo l'Essere indeterminato possa giungere a determinazione e consentire l'avvio effettivo del procedimento sistematico. Spaventa sostiene, pertanto, che l'Essere determinerebbe se stesso pensandosi, ovvero fissando se stesso. Il che lascerebbe intendere che l'Essere possa scoprirsi Pensiero (ciò che fissa se stesso, un germe di consapevolezza) solo perché, in realtà, è Pensiero sin dal principio. Questa asserzione forte, tuttavia, verrà abbozzata da Spaventa soltanto nello scritto inedito del 1881. Qui Spaventa sosterrà

che la soluzione da lui offerta nel 1864 conservasse un margine di oscurità, in quanto lasciava inspiegato in che modo potesse, prima dell'Essere-Pensiero, permanere un Essere del tutto indeterminato. Nel *Frammento*, invece, egli afferma che l'Essere dell'inizio della logica hegeliana deve intendersi sin dal principio come Pensiero in atto, ovvero come Pensiero che, fissandosi su stesso, si determina. È così che, in questa formulazione, il Pensiero non risulta più il secondo della Logica, ma direttamente il primo, e ogni elemento di inconsapevolezza e staticità ontologica sembra essere espunto dalla prima triade. Spaventa, tuttavia, non giunge a un esplicito rigetto di tale triade (che in Hegel, comunque la si legga, prende avvio dall'Essere indeterminato), rendendo in ogni caso problematico il suo tentativo di soluzione. Esso, infatti, prevedendo il Pensare come primo, non dovrebbe abbisognare di inserire quest'ultimo in una dinamica triadica comprendente l'Essere. Ciò che Spaventa vuol dire è che il Pensiero sia Essere, ovvero che la realtà sia sempre e comunque realtà consapevole. La sua soluzione incompiuta, comunque, lascerà spazio alla reinterpretazione che ne opererà Gentile, il quale, per l'appunto, dissolverà non solo l'impalcatura della prima triade logica hegeliana, ma la stessa cristallizzazione delle categorie logiche a suo dire messa in atto da Hegel, nonché ogni ripartizione di sistema effettuata dal predecessore tedesco – e da Spaventa conservata. Effettivamente, pur questionando le soluzioni hegeliane su punti specifici, Spaventa non si mostrerà incline a riformare in modo radicale le altre divisioni sistematiche del

pensiero hegeliano – Natura, Spirito, Fenomenologia (quest'ultima, però, da non collocarsi per il filosofo italiano al livello del sistema).

2.2 *La teoria della circolazione del pensiero*

Anche se, probabilmente, gli abbozzi di riforma della logica sono il contributo teoreticamente più rilevante fornito da Spaventa, egli è ugualmente celebre per la cosiddetta teoria della circolazione del pensiero, formulata nella celebre *Prolusione* alle lezioni napoletane del 1861. Idea centrale di questo scritto era che i germi più fecondi del pensiero moderno europeo – sviluppatisi in Francia, Gran Bretagna e Germania – potessero venire rintracciati nella filosofia italiana del Rinascimento. In questo senso, la lettura che Spaventa offre del pensiero di Bruno, Telesio e Campanella è significativamente improntata sull'immanentizzazione del divino, sulla valorizzazione della natura e del temporale, e sulla scoperta della autocoscienza come legge costitutiva del reale. La circostanza principale che avrebbe favorito l'espatrio delle verità filosofiche citate sarebbe stata la presenza in Italia, dal tardo Cinquecento in poi, dell'oppressiva Chiesa della Controriforma, che avrebbe limitato le possibilità effettuali di libero pensiero. Ciò nonostante, le feconde intuizioni speculative apportate dai pensatori italiani avrebbero dovuto raggiungere di nuovo, e arricchite da secoli di maturazione, il contesto geografico e culturale in cui erano nate. Spaventa fornisce le testimonianze di tale ritorno, da lui ritenuto ormai in corso, nel mostrare la convergenza tra il pensiero italiano contem-

poraneo (Rosmini e Gioberti su tutti) e le filosofie europee più all'avanguardia (kantismo e hegelismo). Paradossalmente, è proprio nella formulazione di questa teoria, che al giorno d'oggi potrebbe sembrare antiquata e bizzarra, che Spaventa formula l'idea di una verità universale, capace di trascendere i confini nazionali e, nella fattispecie, di trascendere le antichissime sapienze italiane che molti suoi colleghi del tempo cercavano di rintracciare negli autori nostrani e persino antichi, mantenendo il pensiero italiano disancorato dalle novità continentali più rilevanti. Il percorso figurale che il nostro autore disegna in questo scritto consente di leggere la *Prolusione* sia come una storia della filosofia che come una sorta di filosofia della storia; secondo Gentile, si tratterebbe di una fenomenologia storica dello Spirito³. In realtà, è proprio lo statuto della fenomenologia dello Spirito nell'hegelismo di Spaventa a mostrare come, ben lungi dall'aver condotto una riforma del tipo di quella gentiliana, egli si attenesse a delle ripartizioni architettoniche tipicamente hegeliane o, comunque, attinte da una certa lettura di Hegel. La questione della fenomenologia, al di là del nesso con l'attualismo, resta emblematica: Spaventa la intende nel senso forte in cui Hegel pareva averla presentata nell'opera autonoma del 1807, ovvero come propeudeutica al sistema vero e proprio, anziché (come risulta nello Spirito soggettivo dell'*Enciclopedia*) come parte integrante del sistema medesimo. È così che Spaventa intende in senso duplice la questione dell'inizio della filosofia, trattando sia di un primo logico – che darebbe il via al sistema – sia di un primo

fenomenologico. Quest'ultimo non abbisognerebbe di alcuna prova, giacché basterebbe esperire per dare il la al procedimento indagatore della coscienza nel mondo. Il primo logico, d'altra parte, sarebbe reso possibile dallo stesso procedimento fenomenologico, il cui compito è proprio di attuare la presa di consapevolezza, da parte di una immediata coscienza singola, di essere equivalente alla totalità, che costituisce il punto di vista propriamente filosofico. Per quanto riguarda questo aspetto della ricezione di Hegel, rispetto alla sottolineatura spaventiana della differenza tra fenomenologia e logica (o, anche, tra fenomenologia e sistema in generale), Gentile opererà in modo contrario, abolendo la distinzione tra fenomenologia e logica insieme ad ogni altra ripartizione intra-sistemica.

3. *Croce e Gentile: programmi e divergenze*

3.1 *La differente genesi dei due sistemi*

Giovanni Gentile è stato, in un certo senso, il più importante allievo di Spaventa, pur essendosi formato al suo magistero solo indirettamente, tramite l'allievo diretto Donato Jaja. Quasi un decennio prima che l'elaborazione del suo sistema concettuale fosse portata a termine, Gentile rivolge a Spaventa notevoli attenzioni editoriali, ripubblicandone le opere e dedicandovi un lungo saggio introduttivo⁴. Dal punto di vista teoretico, Gentile utilizzerà il predecessore sfruttandone le analisi particolari (concernenti principalmente la fenomenologia e la logica) per aprire

scenari sistematici del tutto inediti. Nota è la collaborazione, particolarmente intensa e fruttuosa nel primo decennio del Novecento, con Benedetto Croce, dal quale, in seguito, lo separeranno (come è pure noto) divergenze sia filosofiche che ideologiche e politiche. Sintomatica delle divergenze teoriche – dapprima volutamente occultate, infine esplose ben prima della rottura personale a seguito del diverso rapporto con il fascismo – tra Gentile e Croce è proprio la diversa valutazione di Bertrando Spaventa. Se Gentile lo valorizza al punto da giungere, infine, a ritenerlo il più importante precursore della propria dottrina, Croce lo valuta piuttosto severamente, ritenendolo un pensatore oscuro e teologizzante. Si è visto come il problema principale di Spaventa fosse provare l'identità tra pensiero ed essere. Gentile, recependo il problema, ne offre una soluzione radicale, traendo conclusioni generali da alcuni scritti spaventiani sulla necessità di riformare le prime categorie della logica di Hegel. In questo senso, la valutazione del pensiero spaventiano è un indice anche più affidabile, per valutare le differenze tra Croce e Gentile, di quella del pensiero hegeliano. Croce affermò esplicitamente di giudicare un pensiero infelice⁵ la soluzione offerta da Spaventa al problema delle prime categorie della logica hegeliana; soluzione che avrebbe condotto proprio al monismo misticheggiante di Gentile. Per chiarire la grande differenza teorica tra Croce e Gentile, tuttavia, non occorre spingersi sino all'elaborazione rispettiva dei due sistemi maturi, ma è sufficiente vagliarne la genesi e le premesse. Nel caso di Croce, la filosofia è stato un

interesse relativamente tardo, nel senso che le sue prime curiosità intellettuali furono rivolte agli ambiti della storia, della letteratura, dell'erudizione. Studente (in verità, per pochi mesi) di giurisprudenza a Roma, e auditore delle lezioni di filosofia morale di Antonio Labriola, Croce non si riterrà mai appartenente al novero dei filosofi puri, categoria che non mancherà di schernire aspramente a più riprese. Gentile, d'altra parte, proprio come 'filosofo puro' (sia pure con una solida formazione storica e filologica) nasce, sotto il magistero di Donato Jaja alla Normale di Pisa. Filosofo, e già orientato in senso idealistico, come dimostra il sopra citato tentativo, messo a punto già nel 1900, di rimettere in circolazione gli scritti di Spaventa. Un altro indice dei binari differenti che le due meditazioni avrebbero preso è da ravvisarsi nel rapporto con il marxismo, da entrambi sviscerato nell'ultimo lustro dell'Ottocento. Se Croce negava al pensiero di Marx qualunque caratterizzazione propriamente filosofica, e ne criticava aspramente la concezione messianica della storia, Gentile ne dava una valutazione negativa da un punto di vista idealistico, ma lo faceva oggetto di una considerazione filosofica. La nozione, secondo Gentile, più feconda del pensiero di Marx era, in effetti, proprio quella – mutuata dall'idealismo hegeliano – di prassi, la capacità umana di interagire con il reale superando il dualismo tradizionale tra individuo e realtà esterna. Questo non significa – come, pure, è stato ritenuto⁶ – che negli scritti gentiliani su Marx sia riscontrabile la futura prospettiva attualistica. La considerazione che il giovane filosofo fa del marxi-

smo è condotta da un punto di vista genericamente idealistico⁷. Per quanto riguarda la compiuta elaborazione dei rispettivi sistemi, Croce (di nove anni più anziano rispetto a Gentile) precede il collaboratore di almeno un decennio, giungendo a formulare la struttura quasi definitiva del suo sistema nel 1902, con la pubblicazione dell'*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (forse, la sua opera nel complesso più conosciuta e studiata). In questo lavoro, infatti, è già delineata l'articolazione della costruzione nota come 'dialettica dei distinti': una duplice divisione – orizzontale e verticale – del reale, considerato nei suoi quattro ambiti principali, secondo Croce precisamente riscontrabili e definibili. Questi sarebbero – come è noto – Estetica e Logica per lo spirito teoretico, Economia (nozione da intendersi in senso lato) ed Etica per lo spirito pratico. Ambito estetico ed economico, a propria volta, sarebbero da intendersi come le distinzioni pertinenti al livello dell'individuale, ove ambito logico ed etico sarebbero da ascrivere al livello dell'universale. Nonostante le distinzioni universali siano per Croce le più mature e spiritualmente elevate, esse non sarebbero comprensibili senza la loro radice individuale. Il che sta a significare che – per esprimerci in modo brutale – l'individuo volitivo e animale risiede alla base della creatura razionale e morale. Una simile considerazione della nozione di uomo sarebbe stata rigettata da Gentile, che si distanzierà da ogni considerazione biologica o antropologica della spiritualità del reale, giungendo a porre in questione la stessa nozione di individuo empirico. Per quanto riguarda

lo stesso Gentile l'elaborazione del sistema maturo avverrà qualche anno più tardi, tra la fine del primo e l'inizio del secondo decennio del nuovo secolo. Lo scritto, per così dire, di inaugurazione ufficiale della prospettiva attualistica è la comunicazione accademica tenuta da Gentile presso l'Università di Palermo (dove allora insegnava) nel 1911, con il titolo *L'atto del pensare come atto puro*. In questo breve lavoro egli riconduceva all'unità del reale sia la teoria della conoscenza che le varie concretizzazioni oggettuali del reale stesso, arrivando a ritenere che gli oggetti astratti dalla totalità consapevole che li produce non siano che errore e falsità. Altri due documenti fondamentali della prima fase dell'attualismo sono *La riforma della dialettica hegeliana* (1913) – una raccolta di saggi in cui venivano risolti i conti con Hegel – e la *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916) – la prima formulazione completa e sistematica della nuova dottrina. Croce, nel frattempo, aveva delineato con precisione il suo sistema già nel corso del primo decennio del Novecento, mediante la *Logica come scienza del concetto puro* (1909) e la *Filosofia della Pratica* (1909). Si sarebbe aggiunta a questi lavori, tra il 1915 (edizione tedesca) e il 1917 (edizione italiana) la *Teoria e storia della storiografia*, che avrebbe tracciato un bilancio della prospettiva sistematica aprendo, al tempo stesso, nuovi scenari sulla valenza della filosofia rispetto alla concretezza storica. La tesi principale di questo scritto, infatti, concerneva la valenza metodologica della filosofia rispetto alla storia. Se, fino ad allora, la filosofia sembrava potersi identificare con una delle quattro di-

stinzioni spirituali (quella logica), ora Croce la considerava separatamente da esse, e le attribuiva una funzione meramente chiarificatrice⁸. Lontanissimo da una simile prospettiva sarebbe sempre stato Gentile, per il quale forma (anche nel senso di metodo) e contenuto del reale si identificano, e coincidono entrambi con la filosofia medesima (in quanto auto-consapevolezza razionale della realtà). Per questa ragione, considerare la filosofia in chiave metodologica avrebbe significato, per Gentile, ripristinare le vecchie concezioni secondo le quali realtà e pensiero della realtà sarebbero due termini distinti. Il che è esattamente quello che farebbe Croce, distinguendo in ultima istanza, almeno nello scritto appena citato, filosofia e storia.

3.2 *Due concezioni della dialettica*

Non è il confronto con Hegel a chiarire in via definitiva il profondo divario vigente tra il pensiero di Gentile e quello di Croce; ciò nonostante, anche l'interpretazione del filosofo tedesco è lontana dal sovrapporsi nei due autori. Croce aveva dedicato alla revisione dell'hegelismo un contributo organico nel 1906, titolandolo in modo eloquente *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*. Tra le varie critiche mosse in questo lavoro al pensiero hegeliano (critiche comunque non disgiunte da molte valorizzazioni), sono significative quelle concernenti la filosofia della storia e, soprattutto, lo statuto generale della dialettica. Entrambe vanno oltre la lettura dell'opera hegeliana e consentono di trarre dei bilanci riguardo il pensiero di Croce nel suo com-

plesso. Difetto fondamentale del pensiero di Hegel sarebbe stato considerare la dialettica esclusivamente come nesso di opposti e non (anche) come nesso di distinti. Hegel, cioè, non si sarebbe accorto che la contrapposizione tra due termini quali bello e brutto sia ben differente da quella tra bello e buono. Nel primo caso, si sarebbe di fronte ad una opposizione, mentre per caratterizzare adeguatamente la seconda circostanza sarebbe necessario introdurre ciò che Croce denomina distinzione. In questo senso, Croce ritiene che la dialettica hegeliana, confondendo le due nozioni appena elencate, oltre a peccare in perspicuità, si riveli poco esauriente, ovvero incapace di rendere adeguatamente conto della varietà del reale. Proprio in polemica con la dialettica hegeliana Croce espone nuovamente la strutturazione del proprio sistema, abbozzata sin dall'*Estetica*. Il nesso di opposizione non viene rigettato, bensì integrato con quello di distinzione: nell'ambito di ognuna delle quattro forme spirituali (per l'appunto, i cosiddetti distinti), a ciascun termine positivo – ad esempio, il vero – se ne contrappone uno negativo – nel caso del vero, il falso. È così che al nesso orizzontale teoresi-pratica e a quello verticale individuale-universale occorre aggiungere i termini opposti ad ogni distinzione positiva (in tal modo saranno caratterizzate le nozioni di brutto, falso e immorale). Problema di dettaglio, a questo proposito, pareva quello di trovare l'opposto della positiva distinzione economica (sia inutile che nocivo non paiono termini perfettamente adeguati). Un problema – quello dell'Utile nel suo complesso – in realtà, destinato a intaccare nel profondo la con-

cezione crociana della filosofia dello spirito. Occorre precisare a questo punto che la teoria crociana dei distinti si propone di rendere conto in modo preciso ed esaustivo della complessità di ambiti del reale. Il che non deve, poi, significare che tali ambiti siano ‘appercepibili’ in modo del tutto isolato l’uno dall’altro. Sostenere ciò sarebbe scorretto dal punto di vista di Croce, che si sforza a più riprese di mostrare come, di fatto, e pur essendo riscontrabili con precisione, i livelli del reale si diano in modo *relato*, facendo ognuno di essi capo alla totalità. È da queste considerazioni che trae origine la nozione crociana di circolo spirituale. Le distinzioni trapassano l’una nell’altra senza soluzione di continuità, ed ogni questione sul cominciamento del pensiero (o della filosofia, o dello stesso Spirito in generale) va rigettata in quanto mal posta. Quest’ultimo, peraltro, è per Croce un ulteriore motivo di critica a Hegel e, soprattutto, a Spaventa, che al problema del cominciamento aveva dedicato alcuni dei suoi scritti più tormentati e originali⁹. Su questo punto, in ogni caso, Gentile condividerà pressappoco la posizione crociana: parlare di ‘inizio’ sarebbe impossibile anche a proposito dell’Atto puro, in quanto, se esso fosse cronologicamente collocabile, presupporrebbe, per così dire, qualcosa alle proprie spalle. Il che è impossibile, perché Atto è la denominazione data da Gentile alla realtà nel suo complesso – la quale, ovviamente, non è trascendibile.

3.3 *Variazioni e fratture del sistema*

Le due maggiori fratture del pensiero gentiliano si possono leggere in una certa accezione come speci-

fiche risposte a Croce su questioni fondamentali del sistema (il che non significa, comunque, che Gentile abbia elaborato le sue dottrine per questa motivazione puramente contingente). In primo luogo, si fa riferimento alla svolta avvenuta con la pubblicazione – tra il 1917 e il 1923 – del *Sistema di logica come teoria del conoscere*; e in secondo luogo, all'ulteriore approfondimento dell'attualismo avvenuto nel 1931 con la pubblicazione della *Filosofia dell'arte*. Nel primo caso, l'esigenza teorica era conferire uno statuto positivo alla nozione di determinazione oggettuale, che nelle precedenti trattazioni attualistiche era stata relegata ad apparenza o errore¹⁰. Gentile perveniva così ad una divisione dell'ambito logico (per lui esaustivo del reale in genere, a seguito della rifiutata distinzione tra fenomenologia e logica e, sul piano complessivo, del rifiuto di cristallizzazioni nella struttura dell'Atto) in astratto e concreto, ove il primo termine designava l'oggettività determinata, e il secondo la totalità come realtà consapevole. Se era quest'ultimo il culmine dell'articolazione dell'atto, lo stesso primo momento, inteso alla luce della concretezza del secondo, restava ineliminabile, giacché – nell'impossibilità di elencazione della specificità contenutistica di ogni oggetto – la constatazione che la realtà si desse in oggettivazioni non poteva da Gentile essere rifiutata. La differenza fondamentale rispetto a Croce, ancora una volta, è da ravvisarsi nel fatto che, mentre le distinzioni di Croce, pur pretendendosi formali, venivano poi a chiamare in causa specifici ambiti di contenuto, Gentile si mantiene sempre su un piano rigorosamente formale,

non concedendo autonomia al singolo oggetto o al singolo ambito del reale in quanto tali. La seconda grande svolta dell'attualismo – quella intercorsa, appunto, con la *Filosofia dell'arte* – si configura, invece, come una messa in discussione dell'idea che l'Atto fosse radicalmente privo di presupposti in quanto realtà unica. Tale revisione veniva impostata sulla base della nozione di sentimento. Se nelle precedenti trattazioni Gentile aveva privilegiato il momento sintetico – nelle opere precedenti al *Sistema di logica* – e quello oggettivo – nello stesso *Sistema*, e in particolare nel primo libro dedicato alla logica dell'astratto – in questo lavoro concede spazio al momento puramente soggettivo del delinearsi dell'Atto, e lo ravvisa nel concetto di immediatezza o inconsapevolezza. Si viene a porre, in questo modo, l'esigenza di una radice inconsapevole dell'eterna consapevolezza. Al di là della sua problematicità, tale asserzione si pone virtualmente in relazione con lo svolgimento del pensiero crociano, e innanzitutto col momento estetico. La nuova formulazione estetica gentiliana pareva un tentativo – anch'esso compiuto sul piano puramente formale della struttura monotriadica dell'Atto¹¹ – di colmare un vuoto della sua dottrina concernente la specificità della produzione artistica, identificata nella *Filosofia dell'arte* con lo stesso sentimento fondamentale. Inoltre, questa dottrina gentiliana è interessante se comparata ad uno degli ultimi sviluppi – tra i più significativi – del pensiero di Croce: la cosiddetta questione del Vitale. Sin dalle prime opere Croce aveva valorizzato la componente individuale dello spirito con il riconoscimento dell'autonomia

dell'ambito estetico e di quello economico. A dispetto della grande importanza assunta dal primo, è tuttavia il secondo che darà luogo agli sviluppi più rilevanti (e problematici). Nelle sue ultime opere, e specialmente negli anni Quaranta¹², infatti, Croce sembrerà conferire al momento dell'economico – ora definito nei termini di vitalità, bruta forza, animalità o simili designazioni – una speciale caratterizzazione nel contesto del circolo spirituale, arrivando a definirlo come una sorta di fondo oscuro dal quale le altre distinzioni emergerebbero gradualmente ma eternamente. C'è chi, addirittura, considerando queste fasi estreme del pensiero crociano, giunse a valorizzare in senso esistenzialistico tale dottrina, asserendo che il Vitale dovesse distinguersi radicalmente dalle altre forme dello spirito, in quanto non forma ma materia, ovvero il polo generatore di tutti gli altri ambiti spirituali. Croce, comunque, si oppose sempre a tale interpretazione, ribadendo la coerenza del proprio sistema rispetto alla struttura formulata anni prima e, con essa, ribadendo la dottrina del circolo spirituale, il quale avrebbe dovuto presupporre le quattro distinzioni senza alcuna priorità gerarchica dell'una sull'altra¹³. Gli sviluppi e le graduali revisioni (più o meno dichiarate) dei rispettivi sistemi, al di là della profonda differenza genetica e strutturale, mostrano come sia Croce sia Gentile abbiano dovuto confrontarsi con due temi non privi di difficoltà, il nesso tra forma e materia e la possibilità (o meno) di ambiti presupposti alla pura attività spirituale. Il pensiero italiano, sia pure per vie spesso trasversali e sommerse, si interrogherà in modo specifico su questi stessi temi.

3.4 *Dissidi teorici e paralleli biografici*

Una trattazione unitaria, come quella che è stata proposta, del pensiero di Gentile e di quello di Croce potrebbe parere inadatta proprio per le motivazioni addotte riguardo la grande diversità dei due sistemi, e la conseguente discutibilità della categoria di neoidealismo italiano. Non si tratta della banale notazione che due filosofie identiche non si diano mai, e che, ad esempio, la stessa designazione di neoidealismo britannico dovrebbe essere rigettata. Nel caso di Croce e di Gentile, le differenze teoretiche sono strutturali e riconducibili alla formazione dei due autori e alla genesi delle rispettive costruzioni. Si potrebbe persino sostenere che, malgrado le enunciazioni dei due autori nel periodo di massima collaborazione, i risultati cui pervengono i loro tentativi siano addirittura opposti. Ad una semplificazione e radicalizzazione della dialettica hegeliana in Gentile, fa riscontro in Croce un approfondimento e arricchimento di essa per sopperire ad una eccessiva schematizzazione del reale¹⁴. Ciò nonostante, innegabile resta il comune riferimento a Hegel (sia pure un riferimento tardivo in Croce, precoce in Gentile), così come innegabile è l'immagine condivisa che i due pensatori hanno voluto proporre di sé negli anni delle polemiche idealistiche. L'intero primo decennio del Novecento in Italia resta segnato, non solo dal punto di vista filosofico ma da quello culturale in genere, dal progetto imperniato su «La Critica», la nuova rivista fondata da Croce, che sin da subito si avvale della collaborazione di Gentile. Le loro vicende biografiche restano indissolubilmente intrecciate,

dall'accordo iniziale ai progressivi dissensi teoretici, sino alle insanabili divergenze di carattere politico, e ai velenosi attacchi personali. Anche per quanto concerne la ricezione delle loro filosofie nel pensiero italiano, alle contrapposizioni rigide degli epigoni 'di scuola' hanno fatto da contraltare le considerazioni sia concettualmente che ideologicamente unitarie che sono state offerte dei due autori sino ad anni non lontani. Se, pertanto, sul piano puramente filosofico le produzioni di Croce e Gentile danno luogo ad esiti del tutto diversi e considerabili in completa autonomia l'uno dall'altro, non si può fare lo stesso considerando la storia della filosofia e della cultura italiana, sia quella primo-novecentesca e contemporanea ai due studiosi che quella del secondo dopoguerra. Per quanto riguarda, poi, la messa in evidenza della netta contrapposizione tra i due paradigmi di sistema, una considerazione unica della tematica non intende occultare le differenze, ma piuttosto contribuire a metterle in risalto, mostrando come a problemi concettuali spesso affini i due pensatori abbiano dato soluzioni anche molto diverse.

NOTE

¹ Cfr., su questo tema, A. Savorelli, *Riforma della dialettica, riforma del sistema: crisi e trasformazioni dell'hegelismo in Spaventa (1861-1883)*, in B. Spaventa, *Esperienza e metafisica*, a cura di A. Savorelli, Napoli 1983, pp. 7-80.

² Trendelenburg aveva esplicitato le sue critiche nelle *Logische Untersuchungen*, pubblicate nel 1840.

³ Cfr. G. Gentile, *Saggi critici*, serie seconda, Firenze 1927, pp. 197-208

⁴ Cfr. G. Gentile, *Della vita e degli scritti di Bertrando Spaventa*, in B. Spaventa, *Scritti filosofici*, a cura di G. Gentile, Napoli 1900, pp. XXI-CLII.

⁵ Vd. ad esempio B. Croce, *Postilla a rec.: M. Ciardo, Natura e storia nell'idealismo attuale*, «Quaderni della Critica», 16 marzo 1950, pp. 97-100: 98.

⁶ Cfr. U. Spirito, *Giovanni Gentile*, Firenze 1969.

⁷ Cfr. su questi temi J. Salina, *Scienza, metafisica, contraddizioni: il Marx di Giovanni Gentile*, in G. Gentile, *La filosofia di Marx*, a cura di J. Salina, Pisa 2014, pp. 5-37.

⁸ Sul nesso tra filosofia e storia in quest'opera, e sul differente statuto della filosofia rispetto ai precedenti lavori di Croce, cfr. M. Mustè, *Teoria e storia della storiografia*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, pp. 288-95. Vd. anche B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Napoli 2007, p. 235.

⁹ Cfr. B. Croce, *Noterelle di critica hegeliana. I. Il Primo o il «cominciamento»*, «La Critica», 10. 1912, pp. 370-4.

¹⁰ È in questo senso emblematico lo scritto inaugurale dell'attualismo, la comunicazione palermitana del 1911, per cui vd. *supra*.

¹¹ Nella *Filosofia dell'arte*, Gentile si premura di contrapporre il corretto modo di intendere la distinzione – trasversalmente rispetto allo Spirito – nei confronti delle rigide distinzioni verticali di Croce. Vd., ad es., Gentile, *L'attualismo*, p. 1047.

¹² Cfr., ad es., B. Croce, *Filosofia e storiografia*, Bari 1949, pp. 17 sgg.

¹³ Il rilievo era stato mosso a Croce da Enzo Paci. Il primo riferimento di Paci alla questione è contenuto nell'articolo del 1941 *Il significato storico dell'esistenzialismo*, che Croce recensì nel 1942 su «La Critica». Negli anni seguenti la disputa proseguì e su riviste e per via epistolare. Cfr. A. Di Miele, *Enzo Paci: con Croce, oltre Croce*, «Eikasias. Revista de filosofia», 69, 2016, pp. 155-64.

¹⁴ La questione della divergenza (o convergenza) di Croce e Gentile sul piano teoretico è comunque dibattuta. Due dei mag-

giori studiosi dell'idealismo italiano – Michele Ciliberto e Gennaro Sasso – sono, ad esempio, di parere opposto su questo punto specifico. Se Ciliberto considera profondamente diverse le rispettive filosofie, Sasso le considera entrambe come tentativi aporetici di conseguire la distinzione nell'unità. Cfr. Ciliberto, *Prefazione*; G. Sasso, *Filosofia e idealismo. Benedetto Croce*, Napoli 1994 e G. Sasso, *Filosofia e idealismo. Giovanni Gentile*, Napoli 1995.

V. IDEALISMO E FILOSOFIA CONTEMPORANEA

1. *Rifiuto dell'idealismo tra mondo anglofono e Germania*

È possibile affermare con un buon margine di affidabilità che il Novecento sia stato un secolo globalmente ostile all'idealismo da un punto di vista teoretico. Non sono certamente mancati grandi interpreti e studiosi della tradizione idealistica (soprattutto tedesca), molti dei quali anche ideologicamente improntati (tre nomi su tutti sono quelli di Lukács, Löwith, Hyppolite). Ciò nonostante, nel corso del secolo le concezioni forti della verità si sono progressivamente spostate verso un orizzonte filosofico del tutto diverso da quello idealistico, mentre i paesi nei quali questa impostazione aveva trovato terreno fertile (Germania e Italia su tutti) si orienteranno verso concezioni della filosofia improntate in senso politico-sociale o, a partire dalla metà del secolo sino ad arrivare ad anni molto recenti, persino secondo una concezione debole della verità. Per quanto riguarda il primo punto, ci si riferisce al prendere piede della cosiddetta filosofia analitica, la quale gode di una rapida diffusione già a partire dai primi decenni del Novecento, e viene condotta principalmente in Inghilterra, paese tradizionalmente fertile per l'idealismo, e nei paesi di lingua tedesca. In entrambi i casi,

è significativo come gli autori delle nuove scuole – Russell e Moore in Inghilterra, il cosiddetto Circolo di Vienna nei paesi germanofoni – abbiano condotto le proprie meditazioni in dichiarata polemica con le impostazioni idealistiche e la loro concezione della verità. Se in Inghilterra gli obiettivi polemici principali furono proprio Bradley e i pensatori della sua scuola, in Germania ed Austria aspre polemiche vennero condotte contro impostazioni di genesi fenomenologica: l'esempio più noto è quello di Heidegger. Il caso filosofico di Heidegger è controverso anche in rapporto ai problemi qui affrontati, nel senso che si può questionare sulla derivazione del suo pensiero da dottrine di matrice idealistica, nonché da un'idea di verità a quelle affini. Paradossalmente, sebbene egli sia solitamente indicato come uno degli ultimi rappresentanti rilevanti di una filosofia forte, il suo pensiero – sia nella prima fase che a seguito della cosiddetta svolta – si è agevolmente piegato a declinazioni in senso relativistico, scettico o, persino, nichilistico. Diversa la situazione per il maestro di Heidegger, Edmund Husserl. In effetti, alcune delle dottrine della ricchissima e variegata produzione filosofica di Husserl – soprattutto quelle del secondo decennio del Novecento – condividono molti dettami programmatici con l'idealismo classico tedesco, da una nozione effettivamente forte di verità al recupero di un coscienzialismo trascendentale. In Germania, d'altra parte, l'ondata analitica non mutò radicalmente il panorama filosofico per tutta la durata del secolo. Tuttavia le forme di filosofia che si presero l'onere di proseguire la tradizione furono

ben distanti dall'idealismo, e soprattutto dall'idealismo assoluto di stampo hegeliano. La dissoluzione interna della fenomenologia e della prospettiva heideggeriana, ad esempio, diede origine, in Germania, alla corrente ermeneutica di Hans Georg Gadamer. In Germania e Francia, diede inoltre origine alle prospettive di matrice esistenzialistica, poi giunte anche in Italia in modo cospicuo verso la metà del secolo. L'Ermeneutica propugnava un pensiero aperto e mutevole, capace di modularsi sulle molteplici necessità presentate dall'interpretazione di testi e autori; un'interpretazione sempre ancorata alle predeterminazioni culturali e sociali dell'interpretante. Nulla risulta più lontano dell'affermazione dell'ineludibilità del pregiudizio dal modello idealistico di conoscenza rigorosa e priva di presupposti. Le dottrine esistenzialistiche, d'altra parte, oltre a osteggiare una nozione di filosofia come scienza rigorosa, la correlano all'individualità del singolo essere umano, rigettando dichiaratamente ogni asserzione di una coscienza onnipervasiva o assoluta e riabilitando sul piano gnoseologico il dualismo tra uomo e mondo. Se Sartre e Ricoeur, in Francia, polemizzavano al tempo stesso con le nozioni di intersoggettività poste da Hegel e Husserl, ponendo l'accento sulla finitezza della sfera personale e sulla rilevanza della volontà, un autore come Karl Jaspers aveva già rappresentato, in Germania, il preciso rovesciamento della coscienza assoluta hegeliana mediante la nozione di una totalità nella quale, tuttavia, il singolo rischiava di perdersi e naufragare in ogni momento. Alcune significative riprese – polemiche o dirette – del pen-

siero hegeliano si ebbero in Germania con la Scuola di Francoforte (Horkheimer, Marcuse, Habermas) – la quale, tuttavia, attingeva ad un hegelismo largamente filtrato attraverso Marx, e utilizzato in chiave di analisi e serrata critica sociale e politica. Theodor Wiesengrund Adorno, addirittura, scrisse un'opera – la *Dialettica negativa* – che si potrebbe considerare un tentativo di rovesciamento radicale della dialettica di Hegel. La tendenza comune era, anche in questo caso, all'ancoramento alla finitezza dell'esistenza umana e alla concretezza della sfera storica e sociale.

2. *La situazione italiana: rigetti ideologici e strade sommerse*

In Italia, ove l'idealismo assoluto di Gentile e quello *sui generis* di Croce avevano avuto un largo consenso per buona parte della prima metà del secolo, si assistette nel secondo dopoguerra ad un radicale mutamento di prospettive. Nel caso di Gentile, è innegabile che le polemiche siano germinate anche e soprattutto per motivazioni di ordine politico, stante la frequente (e molto discutibile dal punto di vista puramente teoretico)¹ correlazione che si era soliti porre tra attualismo e fascismo. Inoltre, il processo di dissoluzione delle prospettive 'forti' si verificò anche in Italia, coinvolgendo il pensiero di un autore politicamente irreprensibile (almeno nei suoi coinvolgimenti con il fascismo – salvo qualche apparente simpatia iniziale – anche se sovente bollato come conservatore) come Croce. Etichette quali

provincialismo, arretratezza e persino dittatura culturale furono depositate sui due autori, considerati entrambi il manifesto di velleità che la speculazione filosofica non avrebbe più potuto e dovuto accampare. Sia l'esistenzialismo di autori come Nicola Abbagnano e Luigi Pareyson che la fenomenologia eclettica di Enzo Paci furono rilevanti in questo processo di decostruzione interna degli assolutismi gnoseologici. Ciò nonostante, è bene notare come una delle più interessanti eredità teoretiche dell'idealismo filosofico si riscontri proprio nell'ontologia italiana del secondo Novecento, in autori che, al di là della limitata accoglienza internazionale, hanno perseguito linee di pensiero riconducibili all'attualismo gentiliano e ai suoi allievi, portandole sino alle estreme conseguenze teoretiche. È il caso del neoscolastico Gustavo Bontadini, studioso di Gentile e assertore di molte posizioni affini a quelle attualistiche, nonché del suo allievo Emanuele Severino e, più recentemente, di Gennaro Sasso.

3. *L'idealismo fenomenologico di Husserl*

Tra le formulazioni più originali di una dottrina di matrice idealistica nel Novecento – nonché una delle pochissime di questo genere nella Germania di quel periodo – si trova il peculiare idealismo fenomenologico di Edmund Husserl. La possibilità di intendere alcune fasi della fenomenologia husserliana in senso idealistico è in realtà dibattuta, nel senso che, sin dalla sua prima formulazione (le *Logische Un-*

tersuchungen del 1900-01), tale dottrina si era consapevolmente estraniata dal dibattito tradizionale intorno a idealismo e realismo in teoria della conoscenza. Tuttavia, all'uscita, nel 1913, di quella che resterà una delle opere-manifesto della fase matura del pensiero di Husserl – il primo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* – molti dei sodali e degli allievi del pensatore accoglieranno l'opera con sgomento, ravvisandovi una vera e propria deriva idealistica della filosofia del maestro². Lo stesso Husserl, in effetti, si avvalse della denominazione di idealismo per connotare alcuni aspetti delle concezioni proposte, anche se ebbe sempre cura di precisare come questa denominazione non dovesse intendersi nel senso della tradizione. La nozione di 'coscienza' assoluta³ messa a punto in *Idee I* si configura come la riduzione 'metodologica' di tutto il piano di datità concepibile e immaginabile ad un puro orizzonte di correlazione – identificato da Husserl con la 'coscienza'. L'universalità e la radicalità di tale espressione, tuttavia, chiariscono immediatamente come qui con 'coscienza' non si debba intendere l'individualità umana finita, o altre nozioni attinte dalla psicologia o dall'antropologia, bensì lo spazio complessivo all'interno del quale risulti possibile recuperare una pura apprensione di oggettualità senza che l'apprensione stessa risulti inficiata da precostruzioni o sovrastrutture gnoseologiche. Le polemiche condotte contro questa proposta sono in buona parte da imputarsi alla differente idea di sé che la fenomenologia aveva in apparenza offerto nei suoi primi sviluppi: basti pen-

sare alla connotazione di 'platonismo' che era stata attribuita al pensiero husserliano alla luce delle già citate *Ricerche logiche*. La nozione di idealismo ha in *Idee I* un valore più che altro metodologico. La riduzione epochizzante non ha l'obiettivo ultimo di perdere il mondo, bensì quello di depurare del tutto il piano coscienziale, per poi recuperare il mondo stesso in senso fenomenico. L'esistenza del mondo viene messa tra parentesi; ciò che non si può fare con il piano universale di coscienza, che risulta essere il residuo ultimo della riduzione. In questo senso, pertanto, Husserl può affermare che la propria dottrina si configuri sia come idealismo che come realismo. Idealismo per la preminenza metodologica attribuita alla coscienza; realismo per l'asserzione dell'effettiva esistenza di un mondo di oggettualità da considerarsi nell'evidenza essenziale consentita dalla previa applicazione del dubbio metodico e del conseguente procedimento riduttivo.

L'altra importante opera di Husserl a proposito della quale si è parlato di idealismo⁴ sono le *Meditazioni cartesiane* del 1931. In questo testo, l'autore imposta una considerazione per gradi del procedimento fenomenologico, trattando nuovamente della riduzione e ponendo in questione in modo più approfondito che in ogni altro suo lavoro edito la nozione di intersoggettività. L'accusa alla quale Husserl tenta qui di controbattere, in effetti, è quella di solipsismo, dettata ad alcuni interpreti dalla prerogativa di radicale unitarietà attribuita già in *Idee I* alla coscienza assoluta. Una volta posta quest'ultima come piano unico di correlazione – si faceva notare – potremo

avere delle datità di apprensione, ma mai l'effettiva interazione con altre coscienze (e, quindi, con altri uomini), giacché l'universalità risultante come residuo della riduzione impedirebbe la stessa posizione di una pluralità di coscienze. L'operazione husserliana attuata in quest'opera consiste, allora, in un tentativo di esplicitare rigorosamente il passaggio dal residuo coscienziale della riduzione al mondo in carne ed ossa, ovvero alla scoperta delle varie stratificazioni inerenti alla nozione di coscienza e a quella di egoità prese in tutte le possibili sfaccettature e in tutti i possibili approfondimenti gradualisti. È così che alla coscienza assoluta e alla egoità trascendentale vengono ad aggiungersi, frutto di scoperte fenomenologiche innestate sulla base metodologica più rigorosa possibile, la nozione di io come monade (punto di vista centrale sul mondo che, tuttavia, si dà in armonia e in coesistenza con ulteriori, virtualmente infiniti, punti di orientamento) e, infine, l'individualità umana effettiva, attinta mediante l'essenziale auto-riconoscimento della corporeità (del corpo-proprio come fenomeno inscindibile dal centramento del mondo). Si assiste, in questo modo, ad una sorta di percorso duplice e inverso: dal mondo ingenuamente tematizzato dalla scienza naturale e dal senso comune ad un unitario piano di coscienza come residuo e, quindi, da quest'ultimo al mondo stesso nuovamente attinto nelle sue componenti di collettività, corporeità e intersoggettività, ma con un rigore e una chiarezza del tutto nuovi. Anche in questo senso (al di là dei numerosi problemi di carattere teoretico che si sono addensati, nelle parole degli in-

terpreti e nei dubbi dello stesso Husserl, intorno alla fondazione dell'intersoggettività a partire da queste basi), l'idealismo husserliano risulta peculiare rispetto alla classica linea hegeliana. Ove Hegel, infatti, privilegiava la nozione di totalità a discapito della contingenza e, per così dire, irrilevanza di contenuto delle singole determinazioni, il compito che la fenomenologia husserliana si prefigge è proprio quello di attingere ogni determinazione nel suo contenuto essenziale, ovvero di mostrare le prerogative effettive di ogni fenomeno mondano nella sua varietà e originalità. Se la totalità, per l'idealismo di Hegel, era il fine, per quello di Husserl, è uno strumento (metodologico) da declinarsi in funzione di una migliore comprensione della molteplicità.

4. L'ontologia italiana contemporanea come erede dell'idealismo

Per quanto tale affermazione possa sembrare paradossale, è proprio l'Italia il paese in cui, malgrado le forti polemiche – spesso connotate in chiave ideologica – del secondo dopoguerra, il pensiero di matrice idealistica ha trovato gli sviluppi più fecondi nel panorama del secondo Novecento e sino ai nostri giorni. Se, infatti, il pensiero anglosassone si è quasi del tutto orientato verso una fondazione della filosofia impostata sulla chiarificazione logico-linguistica e sul senso comune, la filosofia maggiormente in auge nel secondo Novecento nel resto d'Europa ha seguito strade molto diverse. Principalmente, ha seguito

le strade aperte da alcuni autori francesi (Deleuze, Derrida, Foucault, Lacan), che hanno messo in questione varie posizioni tradizionalmente sostenute in filosofia, ma si sono allontanati in modo deciso dal proposito di una fondazione forte del sapere concettuale – quale, in ultima istanza, ancora risultava quella di quasi tutti gli autori idealisti trattati nelle pagine precedenti. La filosofia tedesca, peraltro, che pure avrebbe continuato ad offrire eccellenti studiosi e commentatori dei testi classici, si era ormai teoreticamente congedata dall'idealismo da molto tempo, tanto che in Germania già nella prima metà del Novecento nessuna prospettiva filosofica poteva dirsi idealistica nel senso in cui lo erano state le filosofie di Fichte o Hegel. In Italia, invece, alle manifestazioni di forte rigetto, sia politico che filosofico, delle prospettive di Croce e, soprattutto, di Gentile, corrisposero alcune linee sommerse che tenevano vivi quegli indirizzi, e li rinnovavano in differenti sembianze. Se il *Commento a Croce* di Carlo Antoni tracciava, all'inizio del secondo dopoguerra, un bilancio generale (e molto di parte) sull'impatto e sul possibile utilizzo della speculazione crociana, fu, tuttavia, il pensiero di Gentile a trovare gli sbocchi più rilevanti in chiave puramente teoretica. Per fare alcuni nomi, che mostrano la vasta gamma di diffusione e attenzione che le idee portanti dell'attualismo ricevettero anche nel secondo Novecento italiano, si possono citare Guido Calogero, Luigi Scaravelli, Gustavo Bontadini. Tre pensatori molto lontani per modo di filosofare e per le posizioni assunte in ambito civile e politico, ma accomunati dalla formazione compiuta nell'alveo

del pensiero gentiliano, e maturata in seguito al di là di tutti i rigetti più o meno espliciti. Calogero declinerà l'attualismo in senso oggettivistico, affermando la risoluzione di ogni pensiero nel singolo oggetto determinato, e riabilitando la singola coscienza umana rispetto all'orizzonte puramente trascendentale asserito dall'attualismo. La sua precoce polemica (avviata già al termine degli anni Venti del Novecento, quando il pensiero gentiliano era al suo culmine) contro la 'filosofia del conoscere'⁵ – ovvero contro l'astratta gnoseologia che pretendesse di distinguere conoscenza e conosciuto – sarà portata avanti negli anni della guerra e nel dopoguerra, quando il suo pensiero riceverà una forte connotazione etica, e la sua rivalutazione dell'intersoggettività porterà all'elaborazione di una cosiddetta filosofia del dialogo. La radicalizzazione della filosofia intorno al rapporto tra pensiero e oggetto pensato e la stessa dottrina della compenetrazione di teoria e prassi sono in Calogero vive eredità attualistiche. Per quanto riguarda Scaravelli, pensatore tra i più originali del Novecento italiano, si può dire che il suo capolavoro filosofico, *La Critica del capire*⁶, sia in larga parte impostato come un commento ai testi di Gentile (ma anche a quelli di Hegel e Croce). Risultato del lavoro, tuttavia, fu una prospettiva critica che revocasse in dubbio la stessa possibilità ultima della filosofia come sapere sistematico, a cagione di una ineliminabile sproporzione tra concetto e vita. Una direzione ancora ulteriore fu quella presa, sempre nel segno di origini attualistiche, da Bontadini, che diverrà uno dei punti di riferimento della riorganizzazione del pensiero

neoscolastico italiano nel secondo dopoguerra. Bontadini aveva dichiaratamente valorizzato l'attualismo come il punto più rigoroso della speculazione moderna, con la sua capacità di attingere la posizione ontologica dell'unità d'esperienza. Ritenendo che tale posizione, raggiunta sul piano immediato, non inficiasse la possibilità ultima di un trascendimento dell'esperienza stessa, le ultime fasi della speculazione di Bontadini ravviseranno in questo stesso piano la fondamentale 'contraddizione del divenire'. Questa contraddizione, incapace di sorreggere se stessa, avrebbe avuto bisogno di essere razionalmente superata ed inverata in un Essere dotato di stabilità e immutabilità: quello divino⁷. L'allievo più celebre di Bontadini, Emanuele Severino, proseguirà questa linea di pensiero, sia pure dando della filosofia di Gentile un giudizio radicalmente opposto rispetto a quello del maestro. Da Severino, infatti, l'attualismo è sì valorizzato, ma in quanto culmine dell'errore della tradizione occidentale, ovvero asserzione in massimo grado rigorosa di quella 'folia del divenire' che contraddice l'evidenza razionale dell'immutabilità degli enti. In realtà – come alcuni studi hanno già mostrato⁸ – il pensiero di Gentile e quello di Severino sono ben lontani dall'essere incompatibili, tanto che proprio Bontadini aveva valorizzato il presente eterno e la prospettiva trascendentale dell'attualismo per porre in rilievo la forma immutabile dell'essere – essere che Gentile denomina atto o pensiero, senza per questo inficiarne la stabilità ontologica. Una linea di ricerca teoretica, sempre italiana, parallela al neoparmenidismo di Severino è offerta dalla

prospettiva di Sasso, anch'essa talvolta definita neoparmenidea⁹. Partendo da una radicale disamina teorica degli scritti di Croce e Gentile, Sasso è giunto a ravvisarvi delle aporie che, in seguito, lo hanno spinto a elaborare un'autonoma prospettiva. Sua convinzione è che il pensiero crociano e quello gentiliano, ben lungi dall'essere incompatibili, arrivino quasi ad identificarsi nei loro esiti teorici. Identificazione che sarebbe ottenuta nel segno di un'aporetica unità. Aporetica perché in contrasto, nel caso di Croce, con la velleità di conservare all'interno di essa le quattro, celebri forme spirituali; nel caso di Gentile, per la continua oscillazione tra asserzione dell'unitarietà dell'Atto assoluto e tentativo di conferire spazio ed esistenza alle determinazioni oggettuali almeno da un punto di vista generale se non nei contenuti specifici. Proprio alla luce dell'unità – o, meglio, dell'identità – Sasso svilupperà anche la propria riflessione teoretica, basata sul rilievo dell'impossibilità di tenere insieme una nozione di Essere come totalità e una nozione di Essere come determinazioni. In questo senso, il neoparmenidismo di Sasso viene a configurarsi come una critica globale alla metafisica, ovvero al tentativo di spiegare l'essere degli enti in modo razionale, mediante un rinvio alla totalità o ad un essere superiore che presieda alla genesi e alla stabilità dell'altro. In questo senso, la critica globale di Sasso (come, sia pure in modo diverso, quella di Severino) si estende anche alla tradizione idealistica¹⁰; tuttavia, è evidente come proprio da tale tradizione questa linea speculativa abbia preso le mosse. Né la speculazione di Severino – pensatore

comunque molto celebre, ma anche controverso – né quella di Sasso (proseguita dal suo allievo Mauro Visentin) sono un indicatore generale del panorama filosofico italiano e, anzi, le loro proposte risultano quasi trasversali rispetto ad altri indirizzi più diffusi – primo fra tutti, un forte legame con la tradizione novecentesca francese. Ciò nonostante, proprio in questi autori si può riscontrare un tentativo di proseguire la tradizione idealistica¹, che, per l'appunto, aveva avuto in Italia i suoi principali esponenti nel Novecento, dopo essere stata prematuramente congedata da Germania e Gran Bretagna. Se queste teorizzazioni contemporanee risulteranno essere un'effettiva e feconda prosecuzione di una delle linee più celebri e importanti della cosiddetta filosofia continentale o se, in futuro, non saranno considerati che esperimenti passeggeri con scarsa rilevanza storica è, naturalmente, presto per dire. Nel frattempo, si può rilevare come proprio dagli autori citati (Gennaro Sasso su tutti) si abbiano alcuni degli studi più importanti sull'idealismo che siano stati prodotti almeno in Italia negli ultimi decenni.

NOTE

¹ Anche questo è un problema dibattuto dalla critica. Vd. A. Del Noce, *Giovanni Gentile: per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna 1990, per una stretta correlazione teorica tra Gentile e il fascismo. Vd., invece, G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Bologna 1998, per una netta sepa-

razione tra dottrina attualistica e adesione al fascismo dell'uomo Gentile.

² Cfr. *Introduzione*, nota 16.

³ Cfr., tra gli altri luoghi, E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Torino 1976, pp. 106-7.

⁴ Cfr., ad es., E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, Milano 2009, pp. 106-11 per la trattazione dell'idealismo trascendentale.

⁵ Vd. G. Calogero, *La conclusione della filosofia del conoscere*, Firenze 1938. Per la prospettiva matura di Calogero cfr., invece, le *Lezioni di filosofia*, 3 voll., Torino 1946-48.

⁶ L. Scaravelli, *Critica del Capire*, Firenze 1942.

⁷ Per la questione della unità d'esperienza, vd. G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Milano 1938. Per gli ultimi sviluppi del pensiero di Bontadini e per la prospettiva 'parmenidea', vd. *Conversazioni di metafisica*, 2 voll., Milano 1971.

⁸ Vd., ad es., O. Ottaviani, *Gentile e Severino. Appunti per un'ipotesi di lettura*, in *Quando il linguaggio va oltre se stesso*, «Divus Thomas», 114/3, 2011, pp. 441-9; A. Dal Sasso, *Creatio ex nihilo. Le origini del pensiero di Emanuele Severino tra attualismo e metafisica*, Milano 2015.

⁹ Cfr. M. Visentin, *Il neoparmenidismo italiano II. Dal neo-idealismo al neoparmenidismo*, Napoli 2010.

¹⁰ Indicativo al riguardo è lo stesso titolo della serie di volumi dedicati da Sasso alla tradizione idealistica italiana: *Filosofia e idealismo*, ove i due termini sono dichiaratamente utilizzati come divergenti.

¹¹ Cfr. M. Visentin, *Immutabile/mutevole. L'essere nell'apparire dell'ente*, in *Il destino dell'Essere. Dialogo con Emanuele Severino*, a cura di D. Spanio, Brescia 2014, pp. 15-28.

VI. CONCLUSIONI

In questo lavoro si è voluto offrire uno scorcio sulla molteplicità e varietà di paradigmi concettuali riconducibili alla designazione di idealismo filosofico. Non si tratta, dunque, di un'esposizione dell'idealismo, bensì degli idealismi, giacché modelli di fondazione filosofica anche molto differenti sono stati accomunati da tale nozione. Sia dal punto di vista della teoria della conoscenza che da quello dell'ontologia, in effetti, ci si è trovati di fronte a una gamma di modelli tanto vasta da comprendere concezioni che potrebbero persino sembrare opposte l'una rispetto all'altra. Idealismo soggettivistico in Berkeley; accenni di idealismo trascendentale in Kant con il permanere di un oggetto inconoscibile; distinzione tra soggetto empirico e soggetto assoluto in Fichte; interazione tra soggetto e oggetto culminante nell'Assoluto nel primo Schelling; specificazione della nozione di realtà autocosciente in Hegel; uomo come organo dell'Assoluto in Green; distinzione tra totalità e apparenza in Bradley; nozione di circolo spirituale dei distinti in Croce; risoluzione radicale di ogni dualismo in Gentile. Come si può notare, non vi è nessuna di queste strutture che sia perfettamente sovrapponibile a un'altra qualsiasi. Senza citare di nuovo le ulteriori declinazioni che la nozione di idealismo è venuta ad assumere nel corso del Novecento: dalle

critiche strumentali di alcune posizioni ideologiche (certe forme di marxismo soprattutto) sino al peculiare idealismo fenomenologico di Husserl e alla trattazione teoretica dedicata all'idealismo da alcuni filosofi italiani contemporanei. Non potendo esaurire nel breve spazio neppure i temi centrali dei singoli autori, si è scelto di presentare, per ciascuno di essi, alcuni problemi particolarmente significativi o dibattuti che riguardassero la loro filosofia.

Se si volessero accomunare in qualche modo questi tentativi filosofici tanto distanti, si potrebbero indicare le velleità di carattere 'fondazionale' che ognuna di queste costruzioni, in qualche modo, assume. Intento di tutti i pensatori considerati, infatti, è rendere conto della struttura della realtà nel modo più adeguato ed esaustivo possibile. Parlando sempre da un punto di vista generale, si potrebbe dire che è l'interazione tra soggetto e oggetto l'argomento attorno al quale si innestano i tentativi di tutti questi autori, che tentano di risolvere problemi che spaziano dal modo in cui l'uomo conosce il mondo, alla caratterizzazione della stessa soggettività umana in termini ontologici, all'abbandono della stessa connotazione antropologica della conoscenza, per giungere a modelli gnoseologici e ontologici del tutto unitari. Malgrado l'ampiezza di modalità in cui può essere trattata, si può pertanto dire che tutti questi autori abbiano preso le mosse dal tentativo di spiegazione della teoria della conoscenza; e non è un caso che, risolvendo tale questione, la maggior parte di essi abbia ritenuto di offrire una spiegazione efficace della realtà in senso lato. È in questa accezione che si

parla di carattere ‘fondazionale’ di tali prospettive. Con fondazione si deve, a questo proposito, intendere l’impostazione più comprensiva e generale possibile del problema filosofico concernente lo statuto della realtà. Prendendo la questione in questi termini massimamente generali, si può affermare che un buon numero delle prospettive esaminate sia ancora al giorno d’oggi un punto di riferimento per quelle costruzioni concettuali che, malgrado il proliferare tardo-novecentesco di postmodernismi, pensieri deboli e pure metodologie del sapere, pretendano ancora oggi di affermare qualcosa di incontrovertibile sulla realtà e di comprendere se e come questa stessa affermazione si inserisca nella realtà medesima.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Sono indicati, per ogni autore considerato, in primo luogo i testi principalmente citati o utilizzati nella trattazione; in secondo luogo, alcune monografie introduttive o testi di riferimento della letteratura secondaria.

GEORGE BERKELEY

An essay towards a new theory of vision, Dublin 1709

A treatise concerning the principles of human knowledge, Dublin 1710

Three dialogues between Hylas and Philonous, London 1713

Opere filosofiche, a cura di S. Parigi, Torino 2007

A.A. Luce, *The dialectic of Immaterialism: An Account of the making of Berkeley's Principles*, London 1963

S. Parigi, *Il mondo visibile. George Berkeley e la 'perspectiva'*, Firenze 1995

K. Popper, *A note on Berkeley as a precursor of Mach and Einstein*, «British journal for the philosophy of science», 4, 1953, pp. 26-36

J.G. FICHTE

Dottrina della scienza (esposizione del 1807), a cura di G. Rametta, Milano 1995

Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804, a cura di M. Sacchetto, Torino 1999

C. Cesa, *Introduzione a Fichte* Roma-Bari 2005

Id., *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, Bologna 1992

Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte, a cura di A. Masullo e M. Ivaldo, Milano 1995

R. Lauth, *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, München 1965

Id., *La filosofia trascendentale di J.G. Fichte*, Napoli 1986

X. Léon, *Fichte et son temps*, 3 voll., Paris 1922-27

A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, Firenze 1948

Id., *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Napoli 1986

L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Milano 1976

G. Rametta, *Le strutture speculative della dottrina della scienza*, Genova 1995

T. Rockmore, *Fichte, étique et philosophie transcendante*, «Revue de métaphysique et de morale», 71/3, 2011, pp. 343-53

The Cambridge Companion to Fichte, ed. by D. James and G. Zöller, Cambridge 2016

X. Tilliette, *Fichte. La science de la liberté*, Paris 2003

F.W.J. SCHELLING

System des transzendentalen Idealismus, Tübingen 1800

Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge, Berlin 1802

Sistema dell'idealismo trascendentale, trad. it. di M. Losacco rivista da G. Semerari, Bari 1965

Filosofia della rivelazione, a cura di A. Bausola, Bologna 1972

Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà, a cura di L. Pareyson, Milano 1987

Primo abbozzo di un sistema di filosofia della natura, a cura di G. Grazi, Roma 1989

Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna ed esposizione dell'empirismo filosofico, trad. it. di G. Durante, introduzione di G. Semerari, Roma-Bari 1996

Filosofia dell'arte, a cura di A. Klein, Napoli 1997

Bruno, ovvero sul principio divino e naturale delle cose: un dialogo, a cura di C. Tatasciore, Firenze 2000

Filosofia della mitologia, trad. it. di L. Procesi, Milano 1990

A. Bausola, *F.W.J. Schelling*, Firenze 1975

C. Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, Bari 1969

M. Frank, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt 1985

M. Heidegger, *Schelling: il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, a cura di E. Mazzarella e C. Tatasciore, Napoli 1994

- Id., *Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Frankfurt am Main 1988
- A. Massolo, *Il primo Schelling*, Firenze 1953
- L. Pareyson, *Schelling. Presentazione e antologia*, Milano 1975
- G. Semerari, *Interpretazione di Schelling*, Napoli 1958
- X. Tilliette, *Attualità di Schelling*, trad. it. di N. de Sanctis, Milano 1974
- Id., *Schelling: une philosophie en devenir*, 2 voll., Paris 1970
- Id., *Schelling: biographie*, Paris 1999

G.W.F. HEGEL

- System der Wissenschaft. Erster Theil. Die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg 1807
- Wissenschaft der Logik*, Nürnberg 1812-16
- Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg 1817
- Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1821
- Scienza della logica*, a cura di C. Cesa, Bari 1968
- Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, Napoli 1972
- Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano 1990
- Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari 1999
- Lezioni di estetica*, a cura di P. D'Angelo, Roma-Bari 2000
- Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Bari 2008

Fenomenologia dello spirito, trad. di E. De Negri, introduzione di G. Cantillo, 2 voll., Roma 2008
Lezioni sulla storia della filosofia, a cura di R. Bordoli, Roma-Bari 2009
Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, a cura di V. Cicero, Milano 2015
Lezioni sulla filosofia della storia, a cura di L. Sichirollo, Roma-Bari 2015

Th. W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, Bologna 2014
 F.C. Beiser, *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781-1801*, Cambridge (Mass.), London 2002
 Id., *Hegel*, London 2005
 C. Cesa, *Hegel filosofo politico*, Napoli 1976
 F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Roma 2011
 A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge 2001
 H.F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt am Main 1975
Hegel and the Analytic Tradition, ed. by A. Nuzzo, New York 2010
 H.G. Gadamer, J. Habermas, *L'eredità di Hegel*, a cura e con un'introduzione di R. Racinaro, Napoli 1988
Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea, a cura di L. Ruggiu e I. Testa, Milano 2003
 D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt 1971
 V. Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjek-*

tivität und das Problem der Intersubjektivität, Hamburg 1998

S. Houlgate, *Freedom, Truth and History: An introduction to Hegel's philosophy*, Oxford 2005

Id., *The opening of Hegel's Logic: from Being to Infinity*, West Lafayette 2006

J. Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, trad. it. di G.A. De Toni, presentazione di M. Dal Pra, Firenze 1972

L. Illetterati, P. Giuspoli, G. Mendola, *Hegel*, Roma 2016

W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule*, Stuttgart-Weimar 2003

J.F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Paris 2007

A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla Fenomenologia dello spirito tenute dal 1933 al 1939 all'École pratique des hautes études*, raccolte e pubblicate da R. Queneau, ed. it. a cura di G.F. Frigo Milano 1996

K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche: la frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, trad. it. di G. Colli, Torino 1949

L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la "Scienza della Logica"*, Milano 2005

G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, trad. it. di R. Solmi, Torino 1959

A. Nuzzo, *Memory, history, justice in Hegel*, New York 2012

- T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge 1994
- Id., *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*, Cambridge 2002
- T. Rockmore, *On Hegel's epistemology and contemporary philosophy*, Amherst 1996
- K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, traduzione, note e apparati di R. Bodei, Milano 2012
- L. Siep, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Cambridge 2014
- The Cambridge companion to Hegel*, ed. by F. Beiser, Cambridge 1993
- M. Theunissen, *Hegel's Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970
- V. Verra, *Introduzione a Hegel*, Roma-Bari 1988

IDEALISMO BRITANNICO

- T.H. Green, *Prolegomena to Ethics*, Oxford 1883
- F.H. Bradley, *The principles of Logic*, Oxford 1883
- Id., *Appearance and Reality*, Oxford 1893
- Id., *Essays on Truth and Reality*, Oxford 1914
- W.J. Mander, *An introduction to Bradley's Metaphysics*, Oxford 1994
- Id., *British Idealism. A History*, Oxford 2011
- G. Rametta, *La metafisica di Bradley e la sua ricezione nel primo Novecento*, Padova 2006

B. SPAVENTA

Esperienza e metafisica, a cura di A. Savorelli, Napoli 1983

Opere, a cura di F. Valagussa, Milano 2008 (per ulteriori riferimenti è molto utile *ibid.*, *Bibliografia ragionata*, a cura di I. Cubeddu e F. Valagussa, pp. 2587-806)

B. Croce, *Noterelle di critica hegeliana. I. Il Primo o il «cominciamento»*, «La Critica», 10, 1912, pp. 370-4

I. Cubeddu, *Bertrando Spaventa*, Firenze 1964

G. Gentile, *Della vita e degli scritti di Bertrando Spaventa*, in B. Spaventa, *Scritti filosofici*, raccolti e pubblicati da G. Gentile, Napoli 1900, pp. XIX-CXXXIX

Id., *Prefazione alla presente edizione*, in B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, a cura di G. Gentile, Bari 1908, pp. v-xxii

M. Mustè, *Il senso della dialettica nella filosofia di Bertrando Spaventa*, «Filosofiaitaliana.net», 9/1, aprile 2014, pp. 1-28, <http://www.filosofiaitaliana.net/wp-content/uploads/2018/03/Muste-Il-senso-della-dialettica-di-Bertrando-Spaventa.pdf> (aprile 2018)

G. Oldrini, *L'idealismo italiano tra Napoli e l'Europa*, Milano 1998

A. Savorelli, *Riforma della dialettica, riforma del sistema: crisi e trasformazioni dell'hegelismo in Spaventa (1861-1883)*, in Spaventa, *Esperienza e metafisica*, pp. 7-80

G. Vacca, *Politica e filosofia in Bertrando Spaventa*, Bari 1967

V. Vitiello, *Bertrando Spaventa e il problema del cominciamento*, Napoli 1990

B. CROCE

Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale, Milano-Napoli-Palermo 1902

Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel, Bari 1907

Logica come scienza del concetto puro, Bari 1909

La filosofia della pratica. Economica ed etica, Bari 1909

Teoria e storia della storiografia, Bari 1917

Ultimi saggi, Bari 1935

Etica e politica, Bari 1931

La storia come pensiero e come azione, Bari 1938

Il carattere della filosofia moderna, Bari 1941

Discorsi di varia filosofia, 2 voll., Bari 1945

Filosofia e storiografia, Bari 1949

C. Antoni, *Commento a Croce*, Venezia 1955

P. D'Angelo, *L'estetica di Benedetto Croce*, Roma-Bari 1982

G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Milano 1990

E. Giammattei, *Retorica e idealismo*, Bologna 1987

Id., *I dintorni di Croce. Tra figure e corrispondenze*, Napoli 2009

M. Mustè, *Croce*, Roma 2009
 Id., *Filosofia della pratica*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, direzione scientifica di M. Ciliberto, Roma 2016, pp. 183-93
 Id., *Teoria e storia della storiografia*, *ibid.*, pp. 288-95
 G. Sasso, *Benedetto Croce: la ricerca della dialettica*, Napoli 1975
 Id., *Filosofia e idealismo. I. Benedetto Croce*, Napoli 1994
 M. Visentin, *Croce: la categoria della vitalità*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, pp. 730-9

G. GENTILE

La filosofia di Marx, Pisa 1899
La riforma della dialettica hegeliana, Messina 1913
Sommario di pedagogia generale, Bari 1913
I fondamenti della filosofia del diritto, Pisa 1916
Teoria generale dello spirito come atto puro, Pisa 1916
Sistema di logica come teoria del conoscere, 2 voll., Pisa 1917-23
Saggi critici, serie seconda, Firenze 1927
Filosofia dell'arte, Milano 1931
Introduzione alla filosofia, Milano 1933
Genesi e struttura della società, Firenze 1946
L'attualismo, introduzione di E. Severino, bibliografia e indici di V. Cicero, Milano 2014
La filosofia di Marx, a cura di J. Salina, Pisa 2014

A. Del Noce, *Giovanni Gentile: per una interpreta-*

- zione filosofica della storia contemporanea*, Bologna 1990
- S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Torino 1989
- A. Negri, *Giovanni Gentile*, 2 voll., Firenze 1975
- Id., *Rappresentazione e interpretazione del mondo. Fenomenologia, ermeneutica, attualismo*, Roma 2002
- J. Salina, *Gentile*, Milano 2015
- G. Sasso, *Filosofia e idealismo. II. Giovanni Gentile*, Napoli 1995
- Id., *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Bologna 1998
- E. Severino, *Attualismo e storia dell'Occidente*, introduzione a Gentile, *L'attualismo*, pp. 7-69
- D. Spanio, *Gentile*, Roma 2011
- U. Spirito, *Giovanni Gentile*, Firenze 1969
- G. Turi, *Giovanni Gentile: una biografia*, Firenze 1995

ALTRI AUTORI E OPERE DI ARGOMENTO GENERALE

- G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Milano 1938
- Id., *Conversazioni di metafisica*, 2 voll., Milano 1971
- G. Calogero, *Logica, Gnoseologia, Ontologia. Lezioni di filosofia*, vol. I, Torino 1948
- E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, a cura di E. Filippini, Torino 1976

Id., *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei discorsi parigini*, a cura di F. Costa, Milano 2009

I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, introduzione di V. Mathieu, Roma-Bari 2005

G. Sasso, *Essere e negazione*, Napoli 1987

Id., *La verità, l'opinione*, Bologna 1999

L. Scaravelli, *Critica del Capire*, Firenze 1942

G. Bonacina, *Croce, Gentile e la scoperta di Hegel*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, pp. 52-9

M. Ciliberto, *Prefazione*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, pp. XXI-XXVII

L. Corti, *Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporanea*, Roma 2014

Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa, direzione scientifica di M. Ciliberto, Roma 2016

A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, trad. it. di C. Sandrelli, Milano 2002

R. Morani, *La dialettica e i suoi riformatori. Spaventa, Croce, Gentile a confronto con Hegel*, Milano 2015

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

J. Salina, *Gentile e Spaventa*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, pp. 46-51

Id., *La filosofia dell'evidenza tra Husserl e Gentile*, *ibid.*, pp. 444-50

Id., *La rinascita dell'idealismo. Spaventa, Croce e Gentile tra ieri e oggi*, Roma 2017

M. Visentin, *Il neoparmenidismo italiano I. Le premesse storico-filosofiche. Croce e Gentile*, Napoli 2005
Id., *Il neoparmenidismo italiano II. Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Napoli 2010
V. Vitiello, *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Milano 2003

CODICE EUROPEO
Volumi pubblicati

1. Michele Ciliberto, *Rinascimento*
2. Carlo Altini, *Progresso*
3. Jonathan Salina, *Idealismo*



Finito di stampare nel mese di giugno 2018
presso CSR S.r.l.
Via di Salone, 131/c - 00131 Roma
Tel. +39 06 4182113

