

Mario Signore

LA LETTURA GENTILIANA DI KANT

Rileggere il Kant, per così dire, "gentiliano" consente di rinviarci (e di fatto ci rinvia) ad uno dei temi/problemi forse più intriganti della storia del pensiero filosofico occidentale, ad uno di quei temi che tagliano trasversalmente l'evoluzione di questo pensiero e che potrebbero essere utilizzati per scrivere o riscrivere la storia della nostra cultura.

Si tratta del tema/problema della "relazione tra la *dimensione critica* e la *dimensione del riferimento al "mondo"*".

Ora, sia pure in modo molto affrettato, ricordiamo che mentre per i greci la *dimensione critica* e la *dimensione del riferimento al mondo* si ponevano in rapporto di continuità tra loro, in quanto per essi il punto di partenza era il comune mondo vissuto, e dal confronto delle *dóxai*, ricavate dall'esperienza quotidiana sulla realtà, venivano costruendo i *lógoi*, per la filosofia moderna (e in particolare per Enciclopedisti e Illuministi) si ha a che fare direttamente con la molteplicità dei *lógoi* prodotti dalla cultura, per cui, conseguentemente, resta da recuperare proprio la *dimensione del "terreno comune"* sul quale i *lógoi* si poggiano.

Gli Enciclopedisti e gli Illuministi francesi in genere si trovano a vivere entro una molteplicità di saperi tra loro differenziati, ed avvertono che questi, in quanto espressione dell'uomo che vive *nel mondo*, debbono trovare in esso il proprio fondamento antico.

Anche per gli illuministi, dunque, come già per i greci, il *sapere* e il *mondo* rappresentano due momenti tra loro complementari: tuttavia essi

non si sono preoccupati di cogliere la dinamica interna della loro connessione reciproca¹.

Tale obiettivo non rientra, infatti, tra i loro interessi, mirati non alla fondazione o rifondazione dell'ordine epistemologico-speculativo, ma piuttosto al rinnovamento dell'atteggiamento culturale, in funzione di un cambiamento della società. Soltanto con Kant inizierà ad avviarsi la riflessione sui principi ultimi del filosofare, e perciò soltanto a partire dal movimento di pensiero, che a lui fa capo, l'Illuminismo inizierà a riportare alla luce l'intenzionalità profonda, che lo aveva promosso. Va aggiunto, a questo proposito, che Kant era ben consapevole dell'inadeguatezza dell'apparato categoriale degli Illuministi a realizzare l'Illuminismo, tant'è che acutamente e anche "polemicamente" osserva che bisogna nettamente distinguere tra "epoca illuminata" e "epoca dell'Illuminismo".

E' dunque con Kant che l'indagine sull'Illuminismo si incentra sui principi ultimi, sui quali il pensiero si edifica, permettendo così alla ragione di recuperare la fondazione della sua unità col mondo, e, con essa, il rapporto di continuità che esiste tra la sua dimensione *teoretica* e quella *pratica*.

Nella definizione, che Kant dà dell'Illuminismo nel breve saggio *Beantwortung der Frage. Was ist Aufklärung?*², apparso nella *Berlinische Monatsschrift* del dicembre del 1784, egli dichiara esplicitamente di voler restituire la filosofia al suo significato genuino e di volerle fare recuperare le sue radici originarie. Queste affondano nell'indissolubile rapporto tra io e mondo; ma se il mondo è il terreno comune del pensiero in quanto tale, il pensiero si riappropria della sua natura solo se perviene a quella dimensione dialogica, che ha caratterizzato l'Illuminismo sin dal suo primo apparire nell'antica Grecia. Ora, osserva sempre Kant, la condizione preliminare per il realizzarsi del dialogo, è che «l'uso pubblico della propria ragione ... in tutti i campi (e) ... in ogni tempo» diventi un principio indiscutibile³.

Per «uso pubblico della propria ragione», Kant intende «l'uso che uno ne fa come *studioso* davanti all'intero pubblico dei *lettori*»⁴, in ma-

¹ Cfr. G. GUSDORF, *Les principes de pensée au siècle des Lumières*, Paris 1971, p. 28 ss.

² *Berlinische Monatsschrift*, ed. Gedike und J.E. Biester, Berlin 1783-1796, Dezember 1784, pp. 481-494 (in seguito citato come «A Weischedels Kants-Ausgabe», Frankfurt/Darmstadt 1956-1964, tr. it., *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo*, in I. KANT, *Scritti politici*, UTET, Torino 1965, pp. 141-149.

³ A 484 (*Weischedel VI*, p. 55), tr. it., cit., p. 143

⁴ A 485 (*Weischedel VI*, p. 55), tr. it., cit., *ibidem*.

niera che, attraverso il confronto critico delle opinioni tra loro, possa emergere un pensiero che sappia dare ragione di se stesso, e quindi non debitore della sua validità ad altra autorità, che non sia la ragione stessa. *L'uso pubblico* della ragione non può quindi in nessun caso venire limitato, perché «esso solo può attuare l'illuminismo tra gli uomini»⁵.

Nell'Illuminismo vengono, comunque, a scontrarsi due esigenze, che nella storia della filosofia moderna si sono rivelate inconciliabili tra loro: quella di affermare il ruolo autonomo e determinante del soggetto nella costruzione del *lógos*, poiché la ragione è sempre e solo facoltà di un io individuale, e quella di affermare il mondo come terreno comune d'esperienza, da cui risulta che l'io non può quindi essere l'arbitro assoluto del proprio pensiero.

Ogni volta che la prima istanza è stata disattesa, osserva Kant, abbiamo assistito, nel corso della storia della filosofia, all'«incapacità [...] di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro», col risultato che la ragione ha finito per regolarsi su opinioni assorbite acriticamente dalla tradizione. Il rimedio a questo comportamento distorto del pensiero consiste, secondo Kant, nella risoluzione di «far uso della propria ragione», e questo comporta la ferma volontà che, «di fronte a tutto ciò che si deve ammettere, ci si interroghi se sia opportuno erigere a principio generale dell'uso della propria ragione il motivo, per cui si ammette qualche cosa, o anche la regola che deriva da quanto si ammette»⁶. Quando è infatti la storia ad assumere il ruolo di principio guida della ragione, lo «stato di minorità» diventa una conseguenza inevitabile, perché la sorgente delle opinioni, che determinano la vita concreta e la quotidiana visione del mondo, viene trasferita su un soggetto impersonale e astratto, e si dimentica che il soggetto reale, sia della storia in

⁵ A 485 (*Weischedel VI*, p. 55), tr. it., cit., *ibidem*. All'uso pubblico della ragione, Kant contrappone l'uso privato di essa, e dichiara che quest'ultimo «può anche più spesso essere strettamente limitato, senza che ne venga particolarmente ostacolato l'illuminismo», perché qui «non è permesso ragionare». L'«uso privato della ragione» riguarda infatti il suo esercizio «entro una struttura statale» oppure nell'ambito militare o ecclesiastico, e perciò, osserva Kant, se in questi ambiti il singolo si mette a «ragionare» secondo il suo privato punto di vista, l'ordine generale, e con esso il bene comune, vengono messi in pericolo. In questo suo pronunciarsi per la limitazione della libertà di pensiero nell'uso privato della ragione, Kant esprime indubbiamente una rassegnazione di fondo. Kant, come ricordavamo prima, distingue tra «epoca illuminata» e «epoca dell'Illuminismo», per sottolineare che la realizzazione completa dell'Illuminismo richiede un lungo cammino.

⁶ I. KANT, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, A 329 (*Weischedel III*, p. 283).

grande, sia di quella che riguarda le singole biografie personali, è sempre e soltanto l'uomo. L'«uscita dallo stato di minorità colpevole» significa, di conseguenza, nient'altro che la presa di coscienza del fatto che l'uomo, nel suo agire - ed anche l'uso della ragione è un agire - e nella storia di questo agire, ha a che fare con se stesso⁷.

Far uso della propria ragione e «pensare per conto proprio»⁸, si rivelano dunque le due facce di una stessa medaglia. Ma, ed ecco affacciarsi qui la seconda istanza, la ragione si trova in «stato di minorità», non solo quando soggiace a un'autorità ad essa estranea, ma anche quando si abbandona a quel «fanatismo»⁹, che la irretisce in una ragnatela di elucubrazioni intimistiche e impermeabili a ogni rapporto dialettico col mondo. Anche in questo caso, la ragione viene a porsi in uno «stato di minorità», perché abdica alla sua capacità critica e ricade nel «monologo sofisticato», sotto la forma, ora, del «monologo dogmatico». La filosofia viene così a rinunciare al «lavoro del concetto», per assumere «un nuovo tono», quello dell'«ispirazione»¹⁰, in cui un soggettivismo autosufficiente viene spacciato per rigorosità di pensiero.

Nel concepire la «critica» come «lavoro del concetto», Kant pone dunque le basi per armonizzare tra loro i due principi guida dell'Illuminismo, quello dell'autonomia e quello dell'enciclopedismo, e condurlo così al proprio invero¹¹. L'imperativo, rivolto alla ragione, di non obbedire ad alcun altro se non a se stessa, corregge infatti la convinzione, di cui a volte gli Illuministi francesi si sono fatti promotori, che la ragione realizza se stessa nel sapere «enciclopedico», inteso come semplice accrescimento della quantità delle cognizioni. Nello stesso tempo,

⁷ Questo stesso concetto kantiano lo si ritrova in Voltaire. Nell'articolo *Conciles* del suo *Dictionnaire philosophique* (Ediz. Londres 1767) Voltaire osserva con sottile ironia che «tous les conciles sont infallibles, sans doute; car ils sont composés d'hommes» (*Oeuvres* XVIII, p. 219).

⁸ *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, cit., p. 283. Lo stesso problema è trattato da Kant nelle *Reflexionen zur Metaphysik* 6204, Akad.-Ausg. XVIII (*Kants handschriftlicher Nachlaß* V 2), p. 488.

⁹ Cfr. *Das Ende aller Dinge* A 513 (Weischedel VI, p. 185).

¹⁰ I. KANT, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, A 387 (Weischedel III, p. 377 sgg.).

¹¹ Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, Hegel riconosce a Kant il merito di aver concepito il pensare critico come «lavoro del concetto», per cui se venisse meno questo, si annullerebbe anche l'«Aufklärung della ragione», riprendendo così il suo concetto di *Aufklärung* sviluppato nella *Fenomenologia dello spirito*.

però, col sottolineare che «pensare per proprio conto» non va interpretato come una chiusura del soggetto nel proprio solipsismo, ma in senso diametralmente opposto, ossia come apertura illimitata al mondo, pena la perdita da parte della ragione della propria capacità critica e la sua caduta nel dogmatismo, Kant getta le basi teoretiche per la costruzione di un sapere che, proprio in quanto tende all'«universalità» realizza l'istanza «critica» della ragione illuministica di «pensare per proprio conto».

E' pur vero che «pensare per proprio conto» (*penser de lui-même*) era ritenuta anche dagli Enciclopedisti¹² la condizione indispensabile per ogni comportamento razionale; è tuttavia solo con Kant che alla ragione riesce di passare dalla semplice dichiarazione di questa sua esigenza, alla fondazione teoretica di essa, e a rendere così trasparente a se stessa che *die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung*¹³.

Nel mettere in evidenza l'intimo nesso che lega tra loro lo spirito enciclopedico e quello critico, Kant è giunto a stabilire in modo definitivo che la ragione acquista la propria identità soltanto attraverso il mutuo compenetrarsi di queste due componenti dell'attività del pensiero. Si tratta indubbiamente di un risultato decisivo, ai fini del recupero dell'idea originaria di filosofia, perché da un lato permette alla ragione di aprirsi alla molteplicità delle esperienze e, superando la visione soggettivistica della realtà, di accedere a quella dimensione di dialogicità che costituisce la condizione per il formarsi del *lógos*; dall'altro, le fornisce lo strumento, per riuscire a vagliare la cifra di verità contenute nelle

¹² In questo senso si muove, ad esempio, Diderot, quando nell'*Encyclopédie*, all'articolo *Ecletique* dichiara: «L'écletique est un philosophe qui foulant aux pieds le préjugé, la tradition, l'ancienneté, le consentement universel, l'autorité, en un mot tout ce qui subjugue la foule des esprits, ose penser de lui-même, remonter aux principes généraux les plus clairs, les examiner, les discuter, n'admettre rien que sur le témoignage de son expérience et de sa raison» (*Encyclopédie* V [1755], p. 270, cfr. *Oeuvres* XIV, p. 304).

¹³ *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* A 329 (Weischedel III, p. 328). La necessità di combattere ogni forma di «pregiudizio» aveva costituito uno dei punti cardine anche della filosofia di Descartes. Lo «spirito critico», a cui egli si richiama, è quello dell'io che pensa se stesso e a partire da se stesso. Il sapere che ne risulta è, di conseguenza, un semplice rispecchiamento dell'io stesso, nel quale si manifesta una chiusura di principio al «sapere enciclopedico» e, con esso, alla filosofia come pensare-la-relazione (Cfr. *Meditationes de prima philosophia*, in: *Oeuvres* VII, tr. it., *Opere* I, Laterza, Bari 1967, in particolare la Prima meditazione, p. 199 e ss. e *Principia philosophiae*, *Oeuvres* XIII, tr. it., *Opere* II, cit., p. 33).

singole *dóxai*, che ad essa affluiscono dal sapere enciclopedico, e di valorizzarle così ai fini di una comprensione sempre più unitaria e organica della realtà.

Il contributo, indubbiamente rilevante, fornito da Kant, non risolve tuttavia alla radice il problema della riscoperta dell'idea originaria di filosofia, e di conseguenza, dell'identità della ragione.

Del contributo di Kant a questo problema ci sarebbe molto da dire, in special modo, della struttura che dovrebbe costituire il referente comune delle due istanze inerenti al pensiero (quella critica e quella enciclopedica). Su questo argomento ci limitiamo a dire che quando Kant, nella prospettiva della sua "teoria" della conoscenza e dell'ontologia che ne deriva, si confronta con questo problema, individua il fondamento della totalità assoluta di tutti i fenomeni nell'idea di *mondo*, ma si affretta subito a dichiarare che essa nasce da una "illusione naturale e inevitabile della ragione umana" e la rimanda perciò alla "dialettica", in quanto logica dell'apparenza. L'idea di mondo rivela infatti per Kant una contraddizione di fondo, che si esprime nelle quattro antinomie della ragion pura, e perciò va messa da parte.

La ricerca dell'identità di questa base comune, che costituisce il fondamento sia per il sapere enciclopedico sia per quello critico, diventa allora un compito demandato alla filosofia post kantiana¹⁴; e di fatto il tentativo di risolvere questo problema ha impegnato la filosofia, soprattutto quella tedesca, sin dagli anni immediatamente successivi alla comparsa della *Critica della ragion pura*.

Già nel 1787, nella sua opera *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*¹⁵, Friedrich Heinrich Jacobi rilevava, in proposito, che il poter stabilire un «terreno comune», come fondamento su cui la ragione poggia, rappresenta la *conditio sine qua non*, perché si possa parlare di «ragione critica»; in mancanza di esso, questa rimane infatti priva di un referente, a cui l'attività conoscitiva possa essere ricondotta e su cui possa commisurare la consistenza dei suoi contenuti e verificarne la validità. D'altro lato, osserva sempre Jacobi, questo «fondamento» non può essere la «cosa in sé» kantiana, perché in tal caso verrebbe pre-determinata la ricerca della verità da parte del soggetto e, di conseguen-

¹⁴ Cfr., su questa prospettiva, L. LANDGREBE, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1963, p. 41 sgg.

¹⁵ Cfr., F.H. JACOBI, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, in *Werke*, vol. 2, Leipzig 1815.

za, ne verrebbe di fatto eliminata la capacità critica. Se dunque il terreno comune dello «spirito enciclopedico» e di quello «critico» non può essere costituito da una realtà oggettuale, data una volta per tutte, e se d'altra parte esso non può neppure essere il soggetto come io-penso, pena la ricaduta nelle aporie cartesiane, non rimane altra via se non quella di ricercarlo nella relazione io-mondo.

E' appunto nell'approfondimento di questo assunto, che si è sviluppata la riflessione di Karl Leonard Reinhold nelle *Briefe über die Kantsche Philosophie* (1786-1787)¹⁶. Nell'ambito della coscienza, osserva Reinhold, è possibile distinguere tra soggetto e oggetto, e dal loro rapporto derivano tutte le forme di conoscenza. Di tale distinzione, la coscienza si rende consapevole attraverso la riflessione. Essa permette infatti di cogliere che ogni distinzione presuppone l'esistenza di un'unità, ma al contempo, che questa non può essere un'unità immutabile e fissa, bensì sintetica, poiché soltanto su questa base diventa possibile la distinzione. Ne consegue allora, anche per Reinhold, che il fondamento della conoscenza non può essere collocato nella «cosa in sé», perché questa non è altro che un'ipostasi, nata da un modo ancora grezzo di concepire la realtà; esso va perciò ricercato nell'esplicazione della dinamica interna al rapporto soggetto-oggetto. Il superamento della contrapposizione tra soggettivismo e oggettivismo costituisce, dunque, la condizione, per la «chiarificazione della struttura stessa della conoscenza» e quindi anche della mutua complementarità tra il sapere enciclopedico e quello critico.

Mi fermo qui, ma non senza aver prima offerto un'ultima indicazione che aiuta a dar ragione del dibattito e della sua vivacità già nelle immediate vicinanze di Kant. Mi riferisco a J.S. Beck che già nel 1795 osservava che la correlazione tra soggetto e oggetto costituisce il punto unificante tra sapere critico e sapere enciclopedico, la «dimensione storica» diventa allora parte integrante del processo conoscitivo; ed è sulla base di questo fondamento che va anche ricercata la risposta a tutta la serie di problemi, che dalla mutua correlazione di spirito enciclopedico e spirito critico, nel loro comune riferimento al mondo, vengono a porsi. Si pensi, ad esempio, al rapporto tra determinismo e libertà, tra natura e

¹⁶ Cfr., K.L. REINHOLD, *Briefe über die Kantsche Philosophie* (1786-1787), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1983. Per un'articolata e documentata analisi di questi problemi e di queste posizioni, vedere A. PONSETTO, *La modernità e la sua genesi*, Milella, Lecce 1993.

spirito, tra condizionamento esterno e autonomia del pensiero e dell'io, tra il divenire e la permanenza della coscienza, tra la finitezza delle situazioni e il carattere incondizionato e infinito dell'autocoscienza o dell'atto etico e spirituale.

E' qui, all'interno di questo dibattito che parte da lontano, che, secondo noi, si innesta la lettura gentiliana, che se va oltre Kant, non rimane rinchiusa nell'ipoteca hegeliana, che Gentile sfida proprio nel suo centro, in quella «dialettica, anima della logica e legge fondamentale della realtà in tutte le sue forme»¹⁷, che non poteva che muoversi (già dai tempi di Platone) all'interno di questo concetto: «che la verità si conquista attraverso la costruzione del pensiero modellantesi sui rapporti del reale o, se si vuole, dell'esperienza, che l'empirista concepisce come sistema di dati esteriori alla mente, in cui l'esperienza si raccoglie.

Non v'ha dubbio che la teoria kantiana della sintesi a priori abbia acuito immensamente la coscienza di questa verità già chiaramente enunciata dai maggiori filosofi greci, dell'assoluta relazione dei concetti; ma è pur certo che questa più acuta coscienza propria dell'idealismo post-kantiano è provenuta dal nuovo carattere con cui nel criticismo s'è ripresentato come ringiovanito e ravvivato il vecchio concetto della relazione. Nuovo carattere che può designarsi con due note, le quali poi, se ben si rifletta, si riducono ad una sola. Nella *Logica trascendentale* di Kant la relazione 1) non è rapporto di concetti, ma concetto essa stessa; 2) non è più carattere oggettivo della verità, ma attività del soggetto che conosce la verità»¹⁸.

In questo confronto con la *sintesi a priori*, Gentile ne scopre il carattere e la funzione categoriali, cioè la funzione trascendentale che la pone al di qua dell'esperienza, né "pensato", né "pensabile". In definitiva, oltre quell'esperienza in cui è possibile pensare il pensabile, sia pure in virtù della categoria. Che è come dire che siamo di fronte a un concetto trascendentale nel quale i concetti, che pensiamo connessi nella sintesi dell'esperienza, trovano la loro condizione, e apparendo in tutta la loro "aposteriorità", finiscono col dipendervi come dal vero concetto, dal concetto originario, puro.

«Ma questo concetto puro non ha nulla di simile ai concetti empirici, che mercé di esso si pensano. Esso costituisce l'oggetto dell'esperien-

¹⁷ G. GENTILE, *La Riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1954, p. 3.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 3.

za (il pensato), in cui tutti si dispiegano i concetti empirici; e come tale non può entrare mai nella serie di questi, e non può, a rigore, essere un pensato. Esso è lo stesso pensiero come atto del pensare, onde si costituisce il pensato. Non *conceptum*, ma lo stesso *concupere* o *conceptus* nel preciso concetto spinoziano¹⁹. E appunto perché *concupere*, e non *conceptum*, la relazione o sintesi kantiana, trascendentale, può sottrarsi (in Kant si comincia a sottrarre) alla ambigua posizione, a cui la relazione era condannata nella dialettica platonica e nella logica aristotelica, di mero rapporto tra concetti, quasi che i concetti fossero un *prius*, la relazione un *posterius*»²⁰. Ma una volta che Kant conduce il concetto al momento stesso della produzione della categoria, esso perde il carattere originario e la sua oggettività, per ritrovarsi nell'atto stesso del "concupere".

«Se per dialettica, adunque, s'intende la scienza della relazione, si può affermare che la dialettica antica, quella di Platone, è la dialettica del pensato, laddove la nuova dialettica, richiesta dalla dottrina kantiana delle categorie, è la dialettica del pensare»²¹.

Siamo al discrimine abissale tra l'idealismo antico, che riconosce un pensato prima e fuori dal pensare, e l'idealismo moderno, che scommette tutto su di un mondo che è da costruire, perché non è lì di fronte al pensare come un già pensato, è non si adagia sulla presupposizione di una realtà al di fuori e prima della conoscenza, in attesa di essere posseduta. E si tratta di una linea di demarcazione che passa per Kant, il quale per primo ha mostrato come «tutto ciò che si può pensare della realtà (il pensabile, i concetti dell'esperienza) presuppone l'atto stesso del pensare. E in questo atto vede perciò la radice di tutto. In guisa che tutto quello che è è in virtù del pensare: e il pensare così non è più postuma e vana fatica, che intervenga quando non c'è più nulla da fare nel mondo, anzi è la stessa cosmogonia. La storia del pensiero, pertanto, nella nuova dialettica diventa il processo del reale, e il processo del reale non è più concepibile se non come la storia del pensiero. L'uomo an-

¹⁹ A questo punto Gentile rinvia alla pagina di B. SPINOZA, *Ethica*, Pars II, defin. 3 et expl., Sansoni, Firenze 1963, pp. 104-105, «Per ideam intelligo Mentis conceptum, quem Mens format, propterea quod res est cogitans. Dico potius conceptum, quam perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur, Mentem ab objecto pati, at conceptus actionem Mentis exprimere videtur» (il corsivo è nel testo e riguarda l'*explicatio*).

²⁰ *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 5.

²¹ *Ibidem*.

tico si sentiva malinconicamente diviso dalla realtà, da Dio: l'uomo moderno sente in sé Dio, e celebra nella potenza dello spirito la divinità essenziale del mondo»²².

E' interessante rilevare, a questo punto, come la lettura gentiliana di Kant, almeno relativamente alla centralità dell'atto del pensare, tenda, per così dire, a ridurre significativamente la distanza che intercorre tra il filosofo di Königsberg ed Hegel, che, per Gentile, parte proprio dalla constatazione, operante nella *Fenomenologia* come nella *Scienza della logica*, che «la realtà è lo stesso pensiero, e il vero, il solo reale concetto è lo stesso concepire: o, com'egli dice nella *Fenomenologia*, che tutto il sapere si risolve nel sapere assoluto, cioè nell'idea, come sistema delle categorie, nel senso kantiano: che è appunto il principio della nuova dialettica. La scienza dell'idea è in lui la scienza della relazione, della sintesi, o, più chiaramente dell'attività sintetica e relativa: scienza del pensiero, ma non come pensato, sì come pensare. La sua idea è unità di *essere* e di *essenza*, come dire di soggetto (immediato) e di predicato (mediazione): cioè appunto categoria produttiva del giudizio sintetico a priori, in cui Kant aveva mostrato che si risolve ogni atto reale di pensiero»²³.

Spinto dalla sua coerenza estrema, lo sforzo hegeliano, già avviato con Kant, di realizzare l'unità dell'*idea* come vita del pensiero, come pensare e non semplice pensato, rende di fatto impraticabile la strada che vorrebbe condurre alla determinazione del numero delle categorie, giacché «se è vero che la molteplicità è del pensiero come pensato, la ricerca stessa esplicita, come in Kant, o implicita, come in Hegel, del numero delle categorie è già una deviazione dalla linea, su cui sorge e deve procedere il problema trascendentale delle categorie costitutive del pensare»²⁴.

Ora, il pensiero come categoria unica, riapre il problema delle categorie nella logica e impegna a fare i conti con i tre diversi concetti della categoria, che rappresentano anche le tre forme storiche della logica: 1) la categoria-predicato; 2) la categoria funzione; 3) la categoria-autonegesi. La prima categoria è quella aristotelica e suppone la *teoria analitica* del giudizio: «quell'analisi senza sintesi, per cui il predicato si stacca

²² *Op. cit.*, pp. 6-7.

²³ *Op. cit.*, p. 8.

²⁴ *Op. cit.*, p. 9.

dal soggetto, e si pone universalità assoluta, esente dalla particolarità del soggetto»²⁵.

Ma proprio in relazione alla categoria-predicato che Aristotele, per primo aveva scoperto, si esercita l'effetto di novità introdotto da Kant con la scoperta della sintesi a priori, che lega indissolubilmente il predicato al soggetto «pur nella sede del logo astratto»²⁶. Infatti, «una logica analitica come quella di Aristotele che mettesse capo a quel concetto delle categorie, non fu più possibile, perché non ci furono più predicati da classificare e ridurre ai generi supremi»²⁷. L'insufficienza della categoria-predicato aprì la strada alla dottrina della *categoria-funzione* «che non è più concetto nel senso aristotelico o socratico, quantunque pur si dica concetto (propriamente, *concetto puro*), ma è piuttosto l'attività produttiva dei concetti nel nuovo senso del pensare che è giudicare, e per cui perciò non ci può essere concetto (noema) se non c'è un atto di giudizio»²⁸.

E qui ci troviamo di fronte al nuovo guadagno ricavabile dalla sintesi a priori del predicato col soggetto. Il giudizio, a questo punto, «comincia ad apparire, anzi che un rapporto immediato tra i due termini ond'è composto, e rispetto al quale il pensiero non abbia se se non da guardare, una vera e propria costruzione dall'interno, il risultato di un processo, anzi un atto. L'atto, in cui ora si vedeva consistere l'essenza del giudizio, poteva essere inteso soltanto mediante una ben diversa categoria, che ne fosse il principio generatore. E si pensò perciò alla categoria come funzione del pensiero pensante, forma dell'attività giudicatrice, *ratio essendi* della forma assunta, a volta a volta, dall'atto del giudicare»²⁹.

Con questo concetto si poneva il problema delle categorie nel logo concreto, e cominciava a crollare l'antica fede nella sufficienza del logo astratto.

²⁵ G. GENTILE, *Sistema di Logica come teoria del conoscere* II, Sansoni, Firenze 1959, p. 115.

²⁶ E' lo stesso Gentile a esplicitare i differenziati significati kantiani della *sintesi a priori*: «Il concetto della sintesi a priori in Kant è duplice: nell'Introduzione alla *Critica della ragion pura* è sintesi di soggetto e predicato in un giudizio che è concepibile soltanto come opposto al soggetto nel logo astratto. Nell'*Analitica trascendentale* la sintesi diventa sintesi della forma con la materia dell'esperienza, e si entra così nel campo del logo concreto» (*Op. cit.*, p. 117).

²⁷ *Op. cit.*, p. 117.

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Op. cit.*, p. 118.

Ma il cammino era solo all'inizio, e Kant non lo percorre per intero. La categoria-funzione, che pure pone in modo irreversibile il problema delle categorie del "logo concreto", lascia irrisolti altri problemi, e non pochi, e offre il fianco alla critica serrata dell'attualismo, che pur liberando l'Estetica trascendentale e l'Analitica trascendentale dall'equivoco che porta a scambiare la categoria che vuole essere forma, nel suo significato trascendentale, con la categoria che è giudizio e perciò contenuto di pensiero, evidenzia con forza i limiti della categoria-funzione.

La categoria-funzione, infatti, «se rappresenta una conquista definitiva della logica ed è un concetto, nella soluzione del problema che esso mira a risolvere, affatto inattaccabile, non riesce a risolvere altri problemi che con quello sono strettamente connessi, e che bisogna pur affrontare per garantire la verità conquistata. Il problema della categoria-funzione nasce dal bisogno di spiegare il giudizio come costruzione soggettiva, poiché non è possibile intendere il giudizio nella sua logicità o verità ... dal punto di vista realisticamente obbiettivo»³⁰.

Di qui le non trascurabili difficoltà che discendono proprio dal concetto di categoria-funzione, costretta a lavorare su di una materia "presupposta", e sulla quale esercita la violenza della unificazione della molteplicità, e alla quale impone, dopo averla unificata, gli attributi della necessità e della universalità, che attengono esclusivamente al pensiero che si esprime attraverso il giudizio che, se è vero giudizio, non può mai essere omogeneo ed uniforme ad un altro giudizio. «Doppia difficoltà: una nel rapporto tra la molteplicità delle sensazioni e l'unità delle categorie, essendo quelle originariamente e però essenzialmente opposte a queste; l'altra nel rapporto della molteplicità delle categorie ossia della molteplicità di tutta l'esperienza disciplinata dalle funzioni unificatrici di quell'attività categorizzante che è l'intelletto, con l'unità dell'Io trascendentale»³¹.

La logica della categoria-funzione è ancora la logica dell'astratto sovrapposta al logo concreto; una logica della sintesi a priori che non riesce a pensare per sintesi a priori. E la conseguenza è identica a quella a cui andava incontro la categoria-predicato.

Per vincere la logica astratta, nella concretezza del logo trascendentale scoperto dalla nuova logica, diventava necessario superare l'imme-

³⁰ *Op. cit.*, p. 119.

³¹ *Op. cit.*, p. 121.

diatezza del concetto della categoria-funzione, liberandola sia dal presupposto dell'immediata unità, sia da quella dell'immediata molteplicità. Ciò vuol dire concepire la sintesi a priori come quella sintesi, veramente a priori, che non parte dall'analisi per giungere alla sintesi, ma presuppone quest'ultima. «Questa, com'è noto, la via per cui si mette dopo Kant la logica trascendentale, dalla *Dottrina della scienza* di Fichte, alla *Scienza della logica* di Hegel. Nella quale l'idealismo trascendentale è diventato idealismo assoluto: il fenomenismo, acquistata più matura coscienza di sé, vuol essere fenomenismo assoluto (senza noumeno)»³².

Ma lo stesso Hegel, che superbamente conchiude la sua *Storia della filosofia*, dov'è ripreso il problema della *Logica*, con quelle parole magnifiche: *Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem*, a proposito del dialettismo, come rileva Gentile, si lascia sfuggire proprio il segreto della mente. Con la conseguenza inevitabile che anche la sua dottrina delle categorie, malgrado la potente polemica contro i difetti della logica kantiana, finisce col permettere l'intrusione della logica dell'astratto nel logo concreto.

Quella di Kant rimane una prima forma di logica del concreto ma non meno incompleta di quella di Hegel.

A questo punto Gentile reclama la categoria-autosintesi, come unità della categoria predicato e della categoria funzione.

Predicato non del giudizio astratto, ma dell'autonoema, d'ogni pensiero che si pensi, dell'Io pensante «non essendovi intelligibilità obiettivamente chiara, la quale abbia valore per chi non sia in condizione di vederla»³³. Quale proposizione più evidente di questa, che "Dio è"? «Nel logo astratto, astrattamente preso come concreto, nulla perciò di più conclusivo e stringente dell'argomento ontologico. Eppure, *dixit insipiens in corde suo: non est Deus*. L'evidenza della verità oggettiva non ha presa nella sua mente, cioè non vale, non è verità per lui»³⁴, anche se è proprio a lui che è indirizzato l'argomento ontologico.

Ma attenzione. L'*insipiens* non è quell'individuo particolare fuori del *sapiens*, il quale potrà incontrarlo e non incontrarlo e proceder sempre per la sua via. Ma gli è annidato nel cuore, è una voce che lo tormenta per tutta la vita, imponendogli dubbi e problemi da superare e

³² *Op. cit.*, p. 125.

³³ *Op. cit.*, p. 131.

³⁴ *Ibidem*.

risolvere. «Dunque, non è propriamente il predicato nel noema astratto che ci rende intelligibile un soggetto; ma un pensiero qualsiasi, nella sua sintetica connessione di soggetto e predicato, così come ci si presenta, verità già esistente, da prendere o lasciare, per essere nostra verità, e cioè per essere verità che si faccia valere, e quindi riconoscere, e però accettare da noi, ha ancora bisogno di noi, del nostro atto che la instauri nel mondo della verità, che la crei fulgente della sua luce logica nell'etere eterno del pensiero che si pensa davvero attualmente e fa un *sapiens* dell'*insipiens*; dell'atto che è autosintesi: di questa forma, che pone se stessa e il suo contenuto, come due termini che sono un termine solo ... L'autosintesi, dunque, è quel predicato veramente ultimo e fondamentale, di cui andava in cerca la logica aristotelica con la sua ricerca della categoria»³⁵.

Naturalmente questo ufficio predicativo non toglie alla categoria-autosintesi il suo carattere di funzione, considerato che, al contrario, la sua predicabilità è tutta racchiusa nella sua stessa attività funzionale.

Si tratta allora, di chiarire il senso vero della funzione autotetica, che non sarà più una funzione particolare, bensì una vera funzione autocreatrice, che si coglie nell'*unità dell'organismo*, cioè a dire, nella *totalità della vita*. E se occorre ancora un chiarimento a sostegno di questa concezione "organica" della funzione autocreatrice, basta aggiungere che è "della natura" la funzione autocreatrice, anche se Gentile precisa che «poiché la natura nella sua immediatezza non si può pensare se non si trascende, ed è perciò essa stessa condizionata, non c'è funzione propriamente e rigorosamente autotetica in fisiologia, o in natura. La funzione è di quella che sola è incondizionata: del pensiero ... Funzione, dunque, come attività autotetica del pensiero»³⁶.

A questo punto abbiamo materia per tentare un bilancio di questa lettura "attualistica" di Kant, che se ci dà un Kant come "avrebbe dovuto essere" se avesse portato a conclusione (e non avesse rifiutato l'*Einleitung* alla prima edizione della *Critica della ragion pura*, e il secondo capitolo sullo schematismo trascendentale (che sopravvive nell'edizione del 1787), che riporta la deduzione trascendentale alla capacità dell'immaginazione, come fonte autonoma di conoscenza, ci restituisce un Gentile che si fa carico di superare, al di là delle incertezze kantiane e

³⁵ *Op. cit.*, pp. 132, 133.

³⁶ *Op. cit.*, p. 134.

dell'imposizione hegeliana, la *Trennung* di intelletto e sensibilità, che si annida ed opera nella teoria kantiana, che «non classifica giudizi, ma morte astrazioni: non atti spirituali come sono i giudizi, ma fatti naturali, come i giudizi e tutti gli atti spirituali diventano, quando vengono considerati astrattamente, fuori della loro concreta attualità»³⁷, e che non consente al criticismo di muoversi sul piano teoretico della *denaturalizzazione del logo*, che forse si può assimilare alla *Weltverlorenheit* husserliana, aprendo a Gentile l'ingresso in quella temperie filosofica europea della prima metà del '900, dalla quale apparirebbe immediatamente escluso per l'assenza di commercio intellettuale con i più famosi contemporanei tedeschi.

La distanza tra Kant e Gentile è tutta nella capacità dei due filosofi di *risanare la ferita* tra intelletto e sensibilità, tanto che, dal punto di vista che qui abbiamo voluto documentare, tutta la fatica gentiliana è di misurare Kant su questo punto. Qualora se ne avesse ancora qualche dubbio, basterebbe rileggere le pagine dell'*Introduzione alla filosofia*, in cui si riprende e si critica la prova ontologica dell'esistenza di Dio, passando, non a caso, attraverso lo snodo teoretico del pensiero di Kant, per il quale, «come per tutti gli altri critici l'esistenza non può essere se non un dato. E chi dice dato suppone l'opposizione originaria di un principio attivo (essere, realtà, cosa in sé) e di un principio passivo (sensibilità, intuizione, pensiero), ancorché questo secondo principio si concepisca esso stesso fornito d'una sua propria attività, con cui sia in grado di reagire all'essere esterno. Si può essere empiristi come Locke, o aprioristi come Rosmini; lo spirito in entrambi i casi non contiene l'essere, ma deve riceverlo dal di fuori; e lo riceve per la sensazione o per l'intuito, ma sempre come un *dato*, che non è sua produzione»³⁸. Che è come dire che non c'è via d'uscita dall'intellettualismo, in quanto esso è l'estrema teorizzazione della dicotomia, sia nella versione metafisico/razionalistica, sia nella versione empiristica.

E se si vuole ancora una prova di questa intransigente tensione gentiliana verso l'unità, che rende Gentile non solo il più robusto, ma anche il più attuale filosofo europeo, basti rileggere le pagine de *La filosofia dell'arte* dedicate al *sentimento*: «Non si può dire ..., senza contraddirsi come Scipione Nasica, *domi non esse* (Cic. *De oratore*, II, 68, 276) (Io

³⁷ G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Sansoni, Firenze, 1959, p. 96.

³⁸ G. GENTILE, *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze, 1958, pp. 188-89.

non ci sono!) Per pensare bisogna esserci; e i grandi pensieri onde si celebra il proprio o l'universale dolore, son pure grandi affermazioni di vigorosa esistenza del soggetto che è in causa; di quell'esistenza che è la sorgente eterna della gioia di vivere e che riesce sempre vittoriosa sulle negazioni, onde lo spirito astratto s'anneghittisce sul pianto impotente e nell'inerzia.

Questo piacere che non è uno stato, ma il principio stesso vivente della vita dello spirito, e cioè di tutto; questo potente essere, che non è se non relativamente immediato e naturale, ma assolutamente dialettico e dinamico, cioè autonomo e libero e attivo, questo è il sentimento, centro produttivo universale»³⁹.

E tutto questo serve a Gentile per ricordare, che all'interno di quel grande "inventario" che è la *Critica della ragion pura*, «l'io trascendentale è pensiero puro o trascendenza; ma il sentimento, il soggetto non è pensiero, bensì condizione dello stesso pensiero trascendentale»⁴⁰. Privato del sentimento, «il soggetto come puro intelletto, vagherebbe nel mondo del possibile; nel mondo cioè del pensiero astratto, che può essere scevro di contraddizioni e perfetto, e pure non aver riscontro in niente di reale. Resterebbe per aria, senza poter scendere mai sulla solida terra»⁴¹. Perciò, anche per Gentile, come già per Rosmini, il soggetto è unità di sentimento e intelletto: «Come per Rosmini non c'è percezione intellettuale e non c'è pertanto conoscenza di sorta, senza che ad essa sia immanente il sentimento fondamentale ..., così per noi non c'è pensiero che non sia l'atto d'un soggetto, *colorato della sua soggettività*, retto dal suo interesse, perché inscindibilmente connesso con la sua vita e col suo essere»⁴².

E' qui la lettura gentiliana di Kant "attraverso" Gentile, che abbiamo voluto puntigliosamente ricostruire dall'interno delle opere gentiliane.

E chi si mette dall'interno, senza pregiudizio, scopre pure che, nel suo rapportarsi a Kant, v'è una grande assente: La *critica del giudizio*. Forse, la presenza della terza critica non sarebbe stata senza conseguenze per chi come Gentile era preoccupato di risanare la *Trennung* tra intelletto e sensibilità.

Ma ciò di cui non si sa è meglio tacere!

³⁹ G. GENTILE, *La filosofia dell'arte*, Sansoni, Firenze, 1950, pp. 160-61.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 161.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 165.

⁴² *Op. cit.*, pp. 167-68 (il corsivo è nostro).