

“Tathandlung” e “atto puro”. Realtà e immanenza tra Fichte e Giovanni Gentile

PAOLO VODRET¹

Sommario: 1. Premessa. 2. Azione e prassi. La dialettica tra il teoretico e il pratico. 3. Natura e storia, intellettualismo e misticismo.

Abstract: Make a comparison between Fichte's and Giovanni Gentile's philosophy it's a difficult task, even if through careful analysis of the central themes of the two authors, this comparison can be made, particularly in reference to the theme of the action: this concept leads in both to the consideration of reality as immanent. This vision of reality, together with the strong moral connotation of their philosophy, makes the task we set ourselves less complicated, and it allows me to affirm how in their thought there are moments of great originality, such as to be able to withstand the challenges of contemporary philosophy, rather than being relegated to a marginal position, which considers them as a moment of transition between Kant's criticism and Hegel's idealism. The central theme of this paper will be, therefore, the Fichte's and Gentile's personal vision of idealism that springs from the concept of action, which maintains a constant tension between different elements, allowing the production of a reality characterized by a radical transcendental vision, therefore immanent. Later, such immanence, in the development of thought from the theoretical to the praxis, assumes meaning and explicability in a sort of transcendence, and this apparent contradiction will be addressed in the second part of my paper: I try to demonstrate how the two authors can still make an important contribution to contemporary philosophy, especially in relation to metaphysical issues, that in our days are often understood as something anachronistic and not very functional to the development of scientific thought.

Keywords: *J.G. Fichte, transcendental philosophy, dialectic, opposition, action, reciprocal relationship, mission, culture, freedom, Giovanni Gentile, theory, practice, actualism, activity, passivity, moral, religion.*

1. Premessa

Cercare un confronto tra la filosofia di Fichte e quella di Giovanni Gentile è un compito non poco arduo, benché sicuramente un'analisi attenta delle tematiche centrali dei due autori in questione, ci permette di affrontare tale comparazione, focalizzandoci principalmente sulla forza che il concetto dell'azione esprime nel pensiero di entrambi, soprattutto nella definizione e rappresentazione di una realtà che fa dell'immanenza il concetto in cui la distanza tra i due pensatori si assottiglia maggiormente.

¹ Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Sassari; membro della Rete Italiana per la Ricerca su J.G. Fichte

Sicuramente anche la forte connotazione morale della loro filosofia rappresenta un punto di contatto, però io preferirò soffermarmi e concentrarmi nella disamina di quell'elemento sorgivo che rappresenta a mio parere il culmine e l'originalità dell'idealismo nella personale visione dei due filosofi, ovvero l'azione che mantiene costante una tensione tra elementi differenti permettendo la produzione di una realtà caratterizzata da una radicata visione trascendentale, dunque immanente. Che in seguito tale immanenza, nello sviluppo del pensiero dalla teoresi alla prassi, assuma significato ed esplicabilità in una sorta di trascendenza, è un'ulteriore similitudine tra i due autori che sarà oggetto di analisi della seconda parte del presente articolo, con la finalità principale però, di approfondire il carattere originale del loro pensiero per comprendere cosa ancora ci sia di attuale e cosa ancora possa essere utile per restituire dignità a due pensatori che, per motivi diversi, sono stati posti in maniera a mio parere troppo frettolosa in una posizione marginale rispetto ad autori come ad esempio Kant ed Hegel, dei quali invece sono stati i più lucidi interpreti, e non certamente semplici anonimi successori. Per aiutarmi in questo complicato lavoro utilizzerò insieme ai principali testi dei due autori oggetto del confronto², alcuni testi di letteratura secondaria che, in maniera più o meno esplicita, hanno trattato lo stesso argomento³.

2. Azione e prassi. La dialettica tra il teoretico e il pratico

Per poter affrontare un possibile confronto tra il pensiero di Fichte e Gentile, è necessario individuare al più presto quali sono quei punti in cui tale operazione può avere la sua genesi. Per tale motivo io cercherò di partire dall'analisi della *GWL*, ed esattamente dalla teoria dei principi, in quanto è nella dinamica della posizione, o meglio dell'auto-posizione dell'Io, che si può scorgere il primo punto di contatto tra i due filosofi. Il primo principio, assolutamente incondizionato, "L'io pone se stesso in maniera assoluta", è la condizione di partenza affinché sia possibile ogni esistenza, ogni pensiero, dunque ogni filosofia o scienza. È un principio genetico e tetico, perché non necessita di niente per essere dimostrato. È il principio dell'assoluta unità-identità della coscienza, è ciò in cui tutto è possibile e tramite cui tutto può essere compreso. È la fonte di ogni realtà e può essere espresso come $A=A$ o meglio "Io sono Io", che può essere anche benissimo semplificato come "Io sono"⁴. Che tale principio rappresenti una possibile apertura ad una lettura ontologica del pensiero di Fichte a Jena, è un tema da me più volte affrontato⁵, ma non riguardando lo scopo del presente scritto, stavolta preferirò concentrarmi

2 J. G. Fichte, *Meditazioni personali sulla filosofia elementare*, trad. G. Di Tommaso, Bompiani, Milano 2017 (da ora *EM*); *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, trad. G. Boffi, Bompiani, Milano 2003 (da ora *GWL*); *La missione del dotto*, trad. V. E. Alfieri, Mursia, Milano 1987 (da ora *BdG*); *Wissenschaftslehre nova methodo*, Meiner, Hamburg, 1994 (da ora *WLN*); G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2014/2015 (da ora *TGS*); *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Firenze 2003

3 M. Malinpenza, *Fichte e Gentile. Studio sull'umanesimo trascendentale*, Il Prato, Prova 2018;

G. Gallino, *Giovanni Gentile. L'apologia del pensiero*, Vita Nova - Le Lettere, Firenze 2018; C. Meazza, *Note, appunti e variazioni sull'attualismo*, ETS, Pisa 2004; A. Masullo, *Il pensiero di Fichte nella cultura italiana*, "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli", Giannini, Napoli 1984; *Lezioni sull'intersoggettività. Fichte e Husserl*, Editoriale Scientifica, Napoli 2005; H. S. Harris, *Fichte e Gentile*, "Giornale critico della filosofia italiana", Firenze 1964, III serie, vol. XVIII, anno XLIII, fasc. IV

4 Cfr. J. G. Fichte, *GWL*, pp. 147-149; pp. 151-153

5 Cfr. P. Vodret, *Zwischen Natur und Nicht Ich und dem Begriff der Unterscheidung. Von den Eignen Meditationen bis zur Grundlage*, BEGRIFF UND KONKRETIION Band 2, Duncker Humblot, Berlin – 2015 (a cura di H. Girndt); *L'impostazione logica della teoria dei principi nella Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre e il rapporto con una possibile ontologia*, LEGGERE FICHTE, FICHTIANA (Nuova serie 27), Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli

su come invece questa auto-posizione dell'Io, mostri la dinamica interna di un sistema che dalla tensione (*streben*) tra opposti principi, trae la sua forza più originaria per rimanere ancorato ad una metafisica di tipo trascendentale ed immanente, ponendosi così a cavallo tra il criticismo kantiano e l'idealismo hegeliano, ma non in maniera sterile ed infeconda, bensì in maniera mio parere originale e propositiva. Cerchiamo di capire ora in che modo l'auto-posizione rappresenti il momento genetico di questo sistema, partendo dal presupposto che questa è da Fichte indicata come una "*Tathandlung*", ovvero secondo una felice traduzione di C. Cesa una "*azione in atto*", cosa che ci permette di distinguerla da un mero fatto o da qualsiasi altro oggetto dell'esperienza o della riflessione.

È proprio per questo motivo che tale Io che si auto-pone deve essere assoluto, perché diversamente non potrebbe distinguersi né dal Non-Io con il quale come vedremo in seguito si scontra (*Anstoss*), né dall'Io empirico o divisibile che altro non è se non la condizione della pensabilità teoretica dell'intero sistema, che a causa dell'interna contraddizione a cui è sottoposto e dalla quale non riesce a discostarsi, deve rimandare la soluzione della stessa, alla parte pratica del sistema. Ma è proprio questa relazione reciproca tra gli opposti, questo dualismo ibrido, che a me piace chiamare *monismo atipico*, a mantenere il sistema in un orizzonte dinamico e immanente che ci permette di pensare l'assoluto come qualcosa di comprensibile, come un qualcosa che in un certo senso deve avere una relazione con noi, benché tale relazione risulti un compito infinito (*Aufgabe*) che noi ci proponiamo di comprendere e risolvere per tutta la vita, senza però mai a giungere ad una soluzione dal punto di vista teoretico, se non ponendolo come ideale, e rimandando tale soluzione al campo pratico della nostra ragione, dove però la metafisica deve cedere il posto alla morale e dove l'essere si deve confondere nel dover essere, se si vuole rimanere ancorati ad un presupposto trascendentale ed evitare di essere assorbiti da una metafisica trascendente che certamente non identifica il punto di vista del criticismo e dell'idealismo. Il tema dell'attività dell'Io in Fichte è assolutamente centrale, anche perché rappresenta la possibilità di comprendere la realtà come una totalità divisibile posta nello stesso Io:

Il concetto di realtà è identico al concetto di attività. <Dire che> ogni realtà è posta nell'io, significa: ogni attività è posta in esso; e viceversa, <dire che> nell'io tutto è realtà, significa: l'io è *soltanto* attivo, è io semplicemente nella misura in cui è attivo, e nella misura in cui non è attivo, è non-io⁶.

Tra attività e passività si instaura un fondamento della relazione regolato dalla *determinazione reciproca*, la quale permette di pensare la passività come un *agire determinato*, quando questa è riferita all'*agire in generale*, ovvero alla totalità della realtà posta nell'Io, la quale rappresenta insieme attività e passività. Detto in maniera meno complicata, poiché l'Io è pura attività, è nella posizione del Non-Io da intendere come attività determinata, come attività rivolta ad un qualcosa, un particolare modo di agire che è compreso nel concetto stesso di agire in generale.

– 2009 (a cura di A. Bertinetto); *Fichte und Schelling zwischen Realismus und Idealismus*, Fichte und Schelling: Der Idealismus in der Diskussion - Fichte et Schelling: L'idéalisme en débat, L. Held, J.-C. Lemaître & T. Grohmann - EuroPhilosophie 2013; *Il soggetto e l'altro. Alcune riflessioni sul pensiero fichtiano a Jena*, Quaderni di Inschibboleth (Anno 0, N. 0), ed. Inschibboleth, Roma 2012

⁶ J. G. Fichte, *GWL*, p. 243

L'io pone e agisce, perché la stessa posizione è un'azione, anzi è l'azione originaria perché senza di essa non ci sarebbero Io e Non-Io, dunque non ci sarebbe la stessa realtà, che trova fondamento in tale opposizione/determinazione reciproca⁷. L'io pertanto è posto come *pensante* e dunque come *agente*, ed essendo questa inoltre la condizione della possibilità della realtà, potrei senza remore affermare come il sistema fichtiano, almeno negli anni di Jena, rappresenti l'esempio di un sistema immanente e trascendentale che proprio in questo punto trova le sue maggiori similitudini con il pensiero di Gentile, il quale identifica la realtà non come un fatto già dato, ma esclusivamente come un atto creativo del pensiero, in quanto anche per lui nello stesso io sussiste una certa dualità da cui prende consistenza il molteplice fenomenico, che permette di identificare essere e pensiero attraverso una sintesi realizzata dall'atto concreto⁸. Tale unità, tale sintesi di fichtiana memoria, la possiamo riscontrare direttamente dalle parole di Gentile:

Il soggetto è sempre soggetto di un oggetto, in quanto si costituisce soggetto del suo atto rispettivo. Questo è uno dei concetti vitali della nostra dottrina, e del quale occorre acquistare sicuro possesso, se non si vuole cadere negli equivoci grossolani di cui van gloriosi molti facili critici di questo idealismo⁹.

E in maniera ancora più esplicita leggiamo poco dopo:

L'idealismo è sì la negazione di ogni realtà che si opponga al pensiero come suo presupposto; ma è anche negazione dello stesso pensiero, quale attività pensante, se concepita come realtà già costituita, fuori dal suo svolgimento, sostanza indipendente dalla sua manifestazione¹⁰.

Certamente per motivi di chiarezza, dobbiamo ricordare che stiamo paragonando lo spirito di Gentile all'io puro di Fichte, diversamente non si potrebbe condurre tale analisi comparativa tra i due studiosi, e il confronto in questione parrebbe forse una forzatura, ma è lo stesso filosofo italiano a fornirci i mezzi per azzardare questa similitudine, come si evince chiaramente quando egli sostiene che il nostro spirito è un processo, un atto e non una sostanza, è fonte originaria di manifestazioni che rappresentano la sua stessa realizzazione interiore ed essenziale, è spirito dell'atto della nostra esperienza pura, ovvero tutto ciò che è vivo e reale nella nostra esperienza¹¹. Il confronto si fa ancora più interessante e più serrato quando Gentile ci spiega come l'attività dell'io non può essere considerata esclusivamente teoretica, ma anzi trova la sua risoluzione nel pratico, poiché ogni atto spirituale è pratico in quanto porta un valore che corrisponde ad essere o no ciò che deve essere, è un atto libero che coincide con una legge razionale, la quale genera una dialettica dagli echi fichtiani:

Lo spirito non si può concepire in libertà, col proprio valore, se non vedendosi al cospetto di altri spiriti. L'io che, come soggetto di pura astratta conoscenza, ha bisogno del non-io, come libertà ha bisogno di un altro Io.

7 Cfr. *ibidem*, pp. 245-247

8 Cfr. G. Gallino, *Op. cit.*, pp. 75-77; G. Gentile, *TGS*, pp. 80-82

9 G. Gentile, *Ibidem*, p. 94

10 *Ivi*

11 Cfr. *ibidem*, p. 97

[...] E quando guardiamo dentro alla nostra stessa coscienza, al valore di quel che facciamo, di quel che diciamo a noi stessi, ci par quasi di vedere infiniti occhi a guardare anch'essi li dentro, per giudicarci¹².

Se noi fossimo dotati di sola esperienza teoretica, saremo in grado di concepire esclusivamente un mondo di cose, pertanto è grazie all'esperienza pratica che possiamo concepire la necessità della molteplicità delle cose come molteplici doveri, come molteplici soggetti di diritto e come molte persone¹³. Siamo molto vicini alla relazione reciproca di Fichte, che nel passaggio alla filosofia pratica si trasforma nella così detta *interpersonalità* o *intersoggettività*. Prima ancora di questo punto possiamo già trovare delle similitudini proprio quando Fichte ci illustra la divisione tra la parte teoretica e la parte pratica della dottrina della scienza, per confermare una supremazia della seconda sulla prima, benché in realtà vi sia una stretta interdipendenza tra le due¹⁴. In seguito è nella spiegazione del complesso concetto di *determinazione reciproca*, che altro non è se non la conferma che tutta la realtà si trova nell'Io, ovvero detto in altri termini, ciò che a mio parere rappresenta il sostrato immanente della filosofia fichtiana, che troviamo nuovamente delle assonanze con il filosofo di Castelvetro:

Ciò che nell'io è negazione, nel non io è realtà e viceversa: è questo, ma anche nulla di più, quanto viene prescritto dal concetto di determinazione reciproca. L'eventualità che io voglia ora chiamare realtà o negazione ciò che è nell'io, ciò resta interamente lasciato al mio arbitrio: si tratta semplicemente di realtà relativa. Un'ambiguità, comportata proprio dal concetto di determinazione reciproca, si manifesta dunque nel concetto stesso di realtà. Se non si può levare tale ambiguità, allora l'unità della coscienza è soppressa: l'io è realtà ed altrettanto è realtà il non-io, e i due non sono più contrapposti, l'io non è = io, bensì = non-io¹⁵.

È proprio l'azione-in-atto (*Tathandlung*) dell'io che pone se stesso e ritorna in se stessa ad evitare la confusione che l'immaginazione (*Einbildungskraft*) rischia nel mischiare il concetto puro di attività con la rappresentazione oggettuale che l'Io fa di se stesso¹⁶. Tale attività mi consente inoltre di pensare l'Io come attivo e passivo allo stesso tempo, *determinante* e *determinato*. L'Io è quell'unica *sostanza* originaria in cui sono posti tutti gli *accidenti*:

La sostanza è la *totalità dello scambio reciproco pensato in generale*: l'accidente è un <qualcosa di> *determinato che si scambia con un altro che si pone in rapporto di scambio reciproco*¹⁷.

Potremmo riassumere e chiarire tutto questo complesso movimento dialettico con le parole di Masullo:

Così l'Io come intelligenza, teoresi, riflette sulla realtà che gli si oppone; come pratico, egli aspira ad esaurire nella propria assolutezza tutto il reale, a dissolvere ogni limite, a riempire l'infinito;

12 *Ibidem*, p. 110

13 Cfr. *ivi*

14 J. G. Fichte, *GWL*, pp. 213-217

15 *Ibidem*, pp. 231-233

16 *Ivi*

17 *Ibidem*, p. 251

[...] Nella riflessione filosofica, finalmente, *prassi* e *teoresi* trovano un loro accordo, poiché in essa, come dottrina della scienza, e non dell'essere, l'atto della riflessione pone assolutamente se stesso, è l'atto stesso, è l'atto stesso assoluto dell'Io dal momento che non esce da se stesso¹⁸!

Giustamente Masullo ci ricorda che tali fondamenti speculativi presenti nella *GWL* sono essenziali per la comprensione del concetto trascendentale di società che Fichte elabora in seguito nella *BdG*, dove tra le esigenze dell'essere umano compare l'affermazione che nella realtà si trovino esseri umani ragionevoli simili a lui¹⁹. È dunque l'*identità*, ovvero l'accordo a cui l'uomo aspira tra i suoi concetti e la realtà esterna, tra la libertà in sé e la libertà fuori di sé, quel motivo esigenziale che porta al riconoscimento di altri soggetti razionali, quindi di una società²⁰. Se vogliamo proprio trovare una distanza con Gentile, dobbiamo ammettere che in Fichte vi è un collegamento tra sensibilità e ragione, vi è una relazione che non permette di escludere una a discapito dell'altra²¹, pertanto in maniera inevitabile l'io trascendentale fichtiano si pone come empirico, dunque è in un certo senso condizionato, e il superamento di tale contraddizione, come sappiamo, è il compito infinito che l'essere umano si propone, senza giungere ad una soluzione concreta. Per Gentile invece in seguito all'*atto puro* possiamo realizzare la sintesi in maniera reale e non solo ideale, perché dobbiamo scostarci dall'errore di credere la realtà come oggetto scisso dal soggetto, e vedere invece la stessa realtà (oggetto) come vita del soggetto:

Vedremo qui appresso come l'oscillare del pensiero tra lo spirito inteso come atto puro e lo spirito inteso come atto ed oggetto d'esperienza, generi l'antinomia storica dello spirito, che solo nell'esatto concetto dell'atto puro può trovare la sua adeguata soluzione²².

È importante comunque sottolineare, che nel proseguio dell'opera gentiliana, tale distanza si assottiglia sempre di più, anche perché a parer mio, è proprio nel pensiero fichtiano che possiamo trovare la genesi di quei concetti che rendono il pensiero di Gentile ancora attuale e forse unico in un possibile confronto con la filosofia hegeliana prima e con quella contemporanea poi²³. Sono tanti gli echi che noi troviamo della filosofia di Fichte, anche se non sono espressi in maniera esplicita, o ancor meno riconosciuti dal pensatore italiano come provenienti dal filosofo sassone. Mi limito qui a riportare alcuni punti, come ad esempio nell'analisi del *formalismo assoluto*, in cui Gentile afferma, in contrasto con Kant, che la materia non è oltre la forma, ma essa è posta come risolta dalla forma, pertanto la sola materia presente nell'atto spirituale è la stessa forma intesa come attività, non il positivo in quanto posto, ma il positivo in quanto si pone, nell'atto del porsi, dunque la forma stessa:

La forma infatti può e deve intendersi come assoluta, non avente di contro a sé una materia, in quanto il concetto non solo va inteso come attività (...), ma come attività che non produce nulla che espella da sé e abbandoni fuori da sé, inerte e bruto. Niente quindi che si ponga innanzi al pensiero senza essere identico al pensiero stesso²⁴

18 A. Masullo, *Lezioni sull'intersoggettività. Fichte e Husserl*, cit., pp. 45-46

19 Cfr. *ibidem*, pp. 47-48

20 Cfr. *ibidem* p. 49

21 Cfr. J. G. Fichte, *BdG*, pp. 50-51

22 G. Gentile, *TGS*, P. 255

23 Cfr. C. Meazza, *op. cit.*, pp. 37-86; 227-232

24 G. Gentile, *TGS*, pp. 294-295

Questo porta in seguito ad affermare che tutta la realtà è all'interno dello spirito stesso, ed è inconcepibile una realtà come un concetto posto realizzato. Per tale motivo lo spirito, come l'Io assoluto fichtiano, è un essere dialettico, dinamico e non statico, è un farsi in quanto pensare, e ciò che negando se stesso, si trova sempre dinnanzi a se, o diversamente non sarebbe. Pertanto tale concetto contraddittorio diventa reale perché la verità rappresenta l'attributo stesso del pensare come concetto, e in esso deve essere presente la differenza, o verrebbe assorbito nel dato. Il concetto non deve essere dunque pensato come ciò che è già posto, ma è il positivo che si pone, è come l'auto-posizione dell'Io in maniera assolutamente incondizionata per dirla con parole fichtiane, situazione questa che inevitabilmente necessita del suo momento negativo per poter determinare tutta la realtà e non essere assorbita anche essa dal fatto, dunque dal dato:

(Il concetto) è un processo di autototisi che ha per suo momento essenziale la sua negazione, l'errore di contro al vero. (...) L'errore, cioè, è errore in quanto superato: in quanto, in altri termini, sta di rispetto al concetto nostro come suo non-essere²⁵.

Poco dopo troviamo un passaggio che ancora di più avvicina i due filosofi oggetto del nostro confronto, ovvero quando Gentile introducendo il tema dell'immanenza della natura nell'Io, spiega che l'autoconcetto altro non è se non acquistare coscienza di sé, procedimento che si realizza come posizione di sé soggetto e di sé oggetto. Tale posizione è la realtà spirituale rappresentata dallo stesso Io che è identità non immediatamente posta, ma che si pone, di sé con sé. Avviene dunque una riflessione, uno sdoppiamento come sé e come altro, che conduce a ritrovarsi nell'altro:

Il Sé che fosse sé senza essere l'altro, evidentemente non sarebbe ne pur sé, perché questo esso è in quanto è l'altro. Né l'altro, poi, sarebbe l'altro, se non fosse lo stesso sé, poiché l'altro non è pensabile se non identico al soggetto, e cioè come lo stesso soggetto quale questo ritrovarsi innanzi a sé, ponendosi realmente²⁶.

Se non fosse per un lessico leggermente differente, il passo su riportato potrebbe benissimo essere attribuito a Fichte, infatti sono numerosi i punti prima nelle *EM*, poi nella *GWL* e i seguito nella *BdG* e nella *WLN* in cui l'autore insiste sul tema dell'identità dell'Io come soggetto-oggetto, realtà e negazione, anche perché ciò rappresenta il punto di partenza di tutto il filosofare, e dunque il cardine su cui poggia tutto il suo sistema filosofico²⁷.

Certamente qui non possiamo seguire tutti i complessi ragionamenti di Fichte sul tema dell'identità dell'Io, in quanto tale discorso era per me funzionale solo a mostrare come in entrambi i filosofi tale dialettica dell'Io (o dello spirito) porti a esprimere un concetto di realtà immanente, infatti non è possibile pensare un soggetto senza oggetto, non è possibile concepire il pensiero senza personalità, poiché tale pensiero equivale all'Io, che è attività che si ripiega su se stessa e si pone come persona:

Dunque il pensiero è concepibile a patto che si concepisca tanto il soggetto quanto l'oggetto: reale il primo e reale il secondo, poiché reale è il pensiero, anzi niente è reale fuori del pensiero²⁸.

25 *Ibidem*, p. 296

26 *Ibidem*, p. 299

27 Cfr. J. G. Fichte, *EM*, pp. 321-339; *GWL*, pp. 173-177, pp. 217-236; *BdG*, pp. 52-55; *WLN*, pp. 7-9, pp. 28-35

28 G. Gentile, *TGS*, p. 300

Tale realtà immanente è dunque il fondamento della dottrina del sapere, o dottrina della scienza, sui cui si deve basare l'idealismo assoluto, se non si vuole ancora cadere nell'errore platonico di una rappresentazione della realtà in sé, errore che a detta di Gentile, e anche a parer mio, è stato fatto da Hegel nel tentativo di mediazione dell'Io fichtiano, con la conseguenza di andare distruggere invece che a fondare la realtà assoluta dell'Io:

Il difetto dell'hegelismo è appunto questo: di far precedere all'Io tutto ciò che lo presuppone; così si tradisce il metodo dell'immanenza proprio dell'assoluto idealismo, e si torna alla vecchia rappresentazione della realtà in sé²⁹.

L'errore hegeliano consiste dunque nel tentativo di dedurre il concreto dall'astratto, procedimento impossibile e che deve essere invertito, in quanto il concreto del filosofo, è la pura filosofia da intendere come pensiero che è in atto di realizzarsi, ovvero processo eterno di idealizzazione del sé che si dualizza come soggetto e oggetto³⁰.

Tale relazione tra *pensare* come attività che diviene e *pensato* come cosa che **é**, ci permette di introdurre la seconda e ultima parte del presente scritto, in cui mi soffermerò sulla deduzione della natura come altro-da-sé, come prodotto dunque dello stesso Io assoluto, altro concetto comune ai due filosofi, e sul passaggio dall'immanenza alla trascendenza come inevitabile chiave di lettura di un idealismo trascendentale o moderno (secondo l'accezione gentiliana).

3. Natura e storia, intellettualismo e misticismo

Che la natura, dunque che la realtà che si oppone all'io sia da considerare solo in relazione al soggetto pensante, e non come un qualcosa di autonomo, ma come un momento dialettico che non può prescindere dalla relazione/determinazione reciproca con lo stesso soggetto, senza ovviamente inficiare la realtà della natura stessa e ridurla a pura illusione soggettiva, è un argomento che si può facilmente desumere dai passaggi affrontati nel precedente paragrafo. Qui invece proverò a dimostrare come la relazione con la natura, dunque con la molteplicità e le inclinazioni a cui la nostra soggettività è inevitabilmente sottoposta, rappresentino la storia dello spirito umano, dunque la sua destinazione o missione, che attraverso l'acquisizione della cultura è quella di elevarsi sino a coincidere quasi con l'assoluto stesso, dunque con la divinità.

Per quanto riguarda Fichte, l'espressione più esplicita di tale elevazione mistico-culturale negli anni jenesi è riscontrabile certamente nella *BdG*, anche se tale *perfezione* che renderebbe l'uomo simile a Dio rimarrà sempre un compito infinito in quanto irraggiungibile, poiché se per perfezione si intende il completo accordo dell'essere ragionevole con se stesso allora ciò risulta impossibile, in quanto l'essere umano è finito e sensibile. Ma allo stesso tempo, lo scopo di tale essere ragionevole, è quello di divenire esso stesso sempre migliore moralmente, per rendere migliore tutto ciò che lo circonda, compresi i suoi simili dunque la società, e questa è la missione del *perfezionamento all'infinito* a cui l'uomo non può e non deve sottrarsi³¹.

29 *Ibidem*, p. 305

30 Cfr. *Ibidem*, pp. 308-309

31 Cfr. J. G. Fichte, *BdG*, pp.61-62

Nell'idea fichtiana, questo deve divenire l'ideale della stessa umanità, non dunque solo il compito del singolo soggetto, anche perché la società è composta da esseri ragionevoli, i quali dunque grazie alla cultura devono sforzare di innalzarsi da un ideale inferiore ad un ideale superiore, in una lotta tra anime da cui esce vincitore il più elevato degli uomini, il quale per mezzo della società attua il perfezionamento dell'intera specie, opera che consiste nella missione dell'intera società, e questa rappresenta metaforicamente la lotta tra la *luce*, che esprime la cultura, e le *tenebre*, sinonimo di ignoranza, lotta destinata al trionfo della prima, per il solo fatto che le tenebre amando l'oscurità, affrontando in campo aperto la luce sono destinate alla sconfitta³². Già in questa metafora possiamo intravedere come vi sia un intellettualismo pervaso di misticismo quasi di agostiniana memoria, a questo poi dobbiamo aggiungere che per Fichte la missione dell'uomo comprende anche il vivere *per* la società, dunque tra le varie abilità che esso deve coltivare vi sono quelle della *socialità* e della *convivialità*, condizioni derivabili dalla sola subordinazione dei nostri istinti alla legge morale, che ci permettono di indicare come fine ultimo e supremo della società *l'unità di tutti gli uomini*. Tale fine è un ulteriore passo verso il misticismo poiché il suo raggiungimento presuppone l'assoluta perfezione di tutti gli uomini, meta irrealizzabile finché l'uomo non cesserà di essere uomo per diventare Dio³³. Benché irraggiungibile tale meta, la missione dell'uomo nella società consiste nell'avvicinarsi il più possibile all'*unificazione progressiva*, e il mezzo utile ad assolvere questo compito ancora una volta, a mio parere, ha a che fare con un principio religioso, benché mutuato nella versione della cultura, ovvero la relazione tra il *dare* e il *ricevere*:

Oh, quanto è certo che noi abbiamo comune la missione di essere buoni e di diventar sempre migliori, tanto è certo, occorran pure milioni e bilioni di anni (che è mai il tempo?), tanto è certo che alla fine un momento verrà in cui io trascinerò anche te nella cerchia della mia attività, in cui potrò beneficiare anche te e ricevere da te benefici, in cui il mio cuore anche al tuo col più bello dei vincoli, quello del libero e reciproco scambio di bene³⁴!

L'impronta etico-religiosa del passo su riportato mi sembra abbastanza evidente, vediamo ora come simili tematiche possono essere riscontrate in Gentile. È singolare che nel filosofo italiano, le assonanze con le tematiche fichtiane su riportate le incontriamo nella sua critica all'intellettualismo mistico di stampo classico, nel tentativo di dimostrare come invece l'idealismo oltre ad essere anti intellettualistico, si muove anche in una direzione opposta al misticismo. La singolarità della tesi sta a mio parere, nell'indicare il cristianesimo come una dottrina utile a prendere le distanze dall'intellettualismo di stampo aristotelico e tipico anche del pensiero orientale, finendo però poi ad ammettere anche egli come Fichte, una commistione dell'uomo con Dio, certamente non un Dio trascendente posto di fronte a noi come una realtà data, ma un Dio a cui noi ci eleviamo con il nostro spirito non attraverso l'intelletto, ma tramite la volontà. In questa maniera possiamo iniziare a concepire non solo lo spirito, ma tutto il mondo come libertà e attività essenzialmente morale³⁵.

32 Cfr. *ibidem*, pp. 81-82

33 Cfr. *Ibidem*, pp 87-88

34 *Ibidem*, p. 90

35 Cfr. G. Gentile, *TGS*, pp. 313-20

In questa tesi troviamo sicuramente un richiamo alla tesi centrale della *WLN*, ovvero l'idea del *volere puro* (*reiner Wille*) come sostrato del mondo intelligibile e come profonda radice dell'Io dalla quale si generano i singoli atti conoscitivi della coscienza soggettiva, rendendo quindi il volere puro come il fulcro genetico di tutte le attività dell'Io³⁶. Non sono solo queste le assonanze tra Fichte e Gentile, infatti se pensiamo che nel filosofo di Castelvetrano, l'attualismo, o idealismo moderno come spesso viene da lui chiamato, partecipa alla stessa esperienza del cristianesimo con cui condivide qualcosa di essenziale, anzi è la stessa esperienza cristiana che espressa in una forma filosofica scopre la fecondità dell'attualismo, anche se tale apertura teologica inevitabilmente deve rinunciare ad una certa vocazione filosofica³⁷, non possiamo non ricordare ancora Fichte quando esorta l'uomo ad uscire dall'inerzia dello stato di natura perché in lui è radicata l'aspirazione indistruttibile ad essere pari a Dio, e tale percorso non è transitabile solo grazie alla filosofia, infatti l'uomo deve necessariamente passare per il dolore e lo sdegno che ci coglie alla vista dell'imperfezione e della corruzione morale, e solo attraverso l'azione determinata dalla legge morale si può elevare dal patire e sentire in lui la forza di agire e di assolvere tale compito infinito del perfezionamento di se stesso e degli altri³⁸.

Se dovessimo fare inoltre riferimento ad opere successive al periodo jenese, quali per esempio l'*Introduzione alla vita beata* (*Anweisung zum seligen Leben*) la *Destinazione dell'uomo* (*Bestimmung des Menschen*), il primato o comunque la precedenza della funzione religiosa su quella filosofica nella comprensione dell'assoluto risulterebbero ancora più evidenti, in quanto in lui la religione rappresenta una dimensione costitutiva dello spirito umano, essa è un punto di vista sulla realtà del mondo che si instaura in maniera necessaria, una volta che è assunto liberamente dalla coscienza:

Esso (il punto di vista religioso) *si disciinde* a partire dalla dialettica dell'esperienza morale, di fronte al presentarsi dell'imperativo etico e *insieme* delle contro-finalità che colpiscono l'esistenza nel mondo; ed esso *agisce* come una consapevolezza *concretamente-concreta* che <<Dio vive immediatamente in noi, in noi è attivo e compie la sua opera>> [...] <<La vera ed effettiva religione non è soltanto meditativa e contemplativa [...] ma è necessariamente attiva>>³⁹.

Mi piacerebbe concludere questo scritto con alcune importanti considerazioni di C. Meazza, che nel suo già citato libro su Gentile, ci offre degli spunti che ci permettono di considerare il pensiero del filosofo italiano come un momento speculativo che può darci ancora delle risposte nella crisi della filosofia occidentale contemporanea, cosa che a parer mio si può ascrivere tra l'altro anche al pensiero fichtiano. La crisi dell'effettualità dell'idea ha portato ad una riforma della dialettica che deve ritrovare una forma particolare della rivelazione in cui il contenuto assoluto è sintesi di *inseità* e *perseità*; per questo motivo per Gentile lo spirito assoluto cade nel momento religioso se perde la memoria dell'evento cristiano:

36 Cfr. *WLN*, pp. 150-151; T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J. G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, Editori Riuniti, Roma 2012, pp. 272-274

37 Cfr. C. Meazza, *op. cit.* pp. 109-110

38 Cfr. J. G. Fichte, *BdG*, pp. 155-162

39 M. Ivaldo, *Filosofia e religione. Attraversando Fichte*, La scuola di Pitagora, Napoli 2012, p. 26.

La filosofia *scade* nel momento religioso e il momento religioso perde l'esperienza topica dell'esperienza cristiana. Ecco perché l'apertura teologica dell'attualismo va sollecitata sul piano di un certo rigore speculativo e teoretico, a partire da una vera e propria *crisologia*⁴⁰.

Il punto da cui eravamo partiti nell'analisi e nel confronto tra i due pensatori era come l'analisi della realtà in entrambi portasse ad affermare una radicale immanenza del pensiero, che grazie alla relazione reciproca tra soggetto-oggetto escludeva ogni forma di trascendenza e di lettura della realtà come un dato già costituito. Allo stesso tempo, come abbiamo visto nella seconda parte, la chiave di lettura di tale immanenza radicale trova la sua migliore espressione nella teologia cristiana, in quanto è proprio in essa che l'immanenza esclude la trascendenza metafisica e diventa possibile come linguaggio teologico che implica una relazione, la sostanza della quale a sua volta è espressa da una dualità che rappresenta una differenza nell'unità in cui differisce:

Il teologico si salva nella radicale immanenza, l'attualismo è possibile solo quando unità e differenza si sostengono nella fine della sostanza, o meglio quando sostanza e relazione entrano in una nuova costellazione e questo accade ogni volta che si rinnova l'esperienza cristiana⁴¹.

A questo punto possiamo dunque affermare che l'esperienza filosofica non deve più conciliarsi con niente e, allo stesso tempo, l'esperienza teologica cessa di essere un ambito separato e differente. Abbiamo dunque in un certo senso ottenuto quella conciliazione che era preclusa al solo sapere teoretico, alla sola speculazione filosofica, rendendo così omaggio a due pensatori che in questa maniera riemergono dall'ombra della imponente filosofia hegeliana, e ci lasciano una serie di spunti utili ad affrontare in maniera più feconda il dibattito filosofico contemporaneo, che spesso si trova impotente a riproporre il tema della metafisica, che sempre più spesso viene relegata come la parte più oscura dunque meno attuale e spendibile dell'intero panorama filosofico.

40 Cfr. C. Meazza, *op. cit.* p. 121

41 Cfr. *ibidem*, p. 122

