



Filosofia Italiana

Il senso della dialettica nella filosofia

di Bertrando Spaventa

di Marcello Mustè

Abstract: Through the historical and genetic reconstruction of Spaventa's reflection upon the first logical categories in Hegel's philosophy, this paper seeks to show how Spaventa broke up the dialectic, while he tried to defend it against the critiques, that several thinkers had moved to it, starting from Trendelenburg. Compared with Gentile's later position, Spaventa did not notice the idea of a decay of the 'thought' into the 'being' and never came to unify the form of thought with its matter, the logical act with being. He rather conceived the thought, somehow as Kant had done, as the origin of everything – that is, the being would never enter the sphere of determination without the work of the thought.

Indice: I. *L'obiezione di Trendelenburg*, p. 2 – II. *L'inclusione dell'actus nell'actum*, p. 4 – III. *Il pensiero come velle*, p. 10 – IV. *Identità e differenza: la deduzione trascendentale*, p. 12 – V. *Metafisica ed esperienza*, p. 17 – VI. *Il sentimento fondamentale*, p. 21 – VII. *Epilogo*, p. 24.

Il senso della dialettica nella filosofia di Bertrando Spaventa

di Marcello Mustè

1. *L'obiezione di Trendelenburg.*

Tra il 1862 – quando, nell'appendice al corso sulla filosofia italiana, aveva delineato la questione del cominciamento¹ – e il 1867 – anno della stesura di *Logica e metafisica* –, la prima triade della logica hegeliana rimase saldamente al centro della ricerca speculativa di Bertrando Spaventa. Per certi versi, non si trattava di una materia nuova nel suo percorso filosofico, sia perché gli studi hegeliani risalivano agli anni dell'apprendistato napoletano e delle prime scritture fiorentine, sia perché il nodo teoretico evocato da quelle categorie – l'essere, il nulla, il divenire – era stato incontrato, e profondamente meditato, nell'analisi dei principali filosofi italiani, soprattutto nella *Logica* di Rosmini e nelle opere di Vincenzo Gioberti². Ma intorno al 1862 si fece chiaro nella sua mente che il destino della dialettica, e dunque della stessa filosofia che fin lì aveva professato, era legato alle difficoltà, che sembravano insormontabili, di quelle aride e difficili pagine, nelle quali Hegel aveva condensato il distillato della sua teoria logica.

In quello stesso anno, nel 1862, usciva, per l'editore Hirzel di Lipsia, la seconda edizione dei due volumi delle *Logische Untersuchungen* di Adolf Trendelenburg, dove si trovava esposta, in forma sistematica, la più vigorosa obiezione alla prima triade hegeliana: un'obiezione che colpiva non

¹ *Schizzo di una storia della logica. Appendice alle lezioni*, in *Opere*, a cura di G. Gentile, vol. II, Sansoni, Firenze 1972, pp. 661-668.

² Per una ricostruzione del percorso intellettuale di Spaventa, l'opera più comprensiva (dopo gli studi di Giovanni Gentile, ora in larga parte raccolti in *Bertrando Spaventa*, a cura di V.A. Bellezza, Le Lettere, Firenze 2001) rimane quella di I. Cubeddu, *Bertrando Spaventa*, Sansoni, Firenze 1964. Per la biografia del filosofo, si veda anche il recente studio di F. Gallo, *Dalla patria allo Stato. Bertrando Spaventa, una biografia intellettuale*, Laterza, Roma-Bari 2012.

solo quella pagina di Hegel, ma anche gli sforzi di scolari e commentatori – da Karl Werder a Kuno Fischer –, che pure, intorno a quel nodo, si erano variamente esercitati. Nel terzo capitolo del primo volume, dedicato alla «*dialektische Methode*», Trendelenburg osservava che l'identità di essere e nulla, affermata da Hegel, rendeva inconcepibile il sorgere del divenire³; e, nei tre capitoli seguenti, affermava la natura originaria della «*Bewegung*», del movimento, come fonte comune di spazio e tempo⁴. Sia nel saggio del 1864 su *Le prime categorie* sia in *Logica e metafisica*, Spaventa assunse il punto di vista dell'interprete tedesco come fulcro di una rielaborazione radicale della dialettica hegeliana, capace di delineare, come scrisse, una *riforma* «nel concetto del Nulla»: «se non si fa – aggiungeva –, Trendelenburg ha ragione; e, quel che è più, all'hegelismo come sistema della Spiritualità assoluta – giacché ei non è altro che questo – contraddicono le prime categorie della sua Logica stessa: la base a tutto l'edificio»⁵.

Il merito, che Spaventa riconobbe all'obiezione di Trendelenburg, consisteva soprattutto nella capacità di scuotere l'inerzia degli hegeliani, «quella specie di sonno che essi dormivano su quattro guanciali»⁶. Il riferimento, questa volta, non era solo al «commentatore perpetuo»⁷, ad Augusto Vera, ma, più in generale, all'interpretazione del metodo dialettico secondo il criterio del *Zusehen*, «dello stare a guardare» il movimento oggettivo dell'essere, lasciando dileguare, in esso, la funzione attiva del logo. Nel *Frammento inedito*, composto nel 1880-1881, riprese e chiarì il significato di questa critica, indicando la confusione, in cui erano incorsi i commentatori hegeliani, tra il metodo dialettico e la pura «visione» dell'essere: al contrario, spiegò, l'essere non è «visione», ma prima funzione del pensiero; non è «semplice *presenza*», come l'oggetto empirico e contingente, ma necessità logica⁸. Trendelenburg aveva spezzato questo incantesimo, affermando, contro la scolastica hegeliana, la distinzione tra l'*inizio* del processo (l'essere, appunto) e l'*origine* del processo stesso, che doveva essere indicata nell'energia primitiva del divenire⁹. Solo che (e qui prendeva avvio la parte critica del discorso), frantumando il sonno dogmatico degli hegeliani, era caduto in un equivoco ulteriore e più grave, attraverso la confusione tra divenire logico e divenire empirico: aveva confuso e sovrapposto il movimento empirico, che accade nel tempo e nello spazio, con quello del pensiero, che non può includere né produrre il tempo e lo spazio. Di più, sottolinean-

³ A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, vol. I, Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1862, pp. 36-129. (la prima edizione era apparsa nel 1840: cfr. *Ibidem*, pp. III-V).

⁴ *Ibidem*, pp. 130-232. Sulla critica di Trendelenburg, mi limito a rinviare a J. Schmidt, *Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg*, Berchmans, München 1977. Cfr. anche F.C. Beiser, *Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze*, Oxford University Press, Oxford 2013. Una selezione di testi in lingua italiana si può leggere nel volume *Il metodo dialettico*, a cura di M. Morselli, Il Mulino, Bologna 1990.

⁵ *Le prime categorie della logica di Hegel*, in *Opere*, a cura di G. Gentile, vol. I, Sansoni, Firenze 1972, p. 400.

⁶ *Ibidem*, p. 435.

⁷ *Frammento inedito*, in *Opere*, a cura di G. Gentile, vol. III, Sansoni, Firenze 1972, p. 460.

⁸ *Ibidem*, pp. 437-441.

⁹ La peculiarità della ricerca dell'*origine* della dialettica, rispetto al metodo hegeliano, fu avvertita e chiaramente indicata, anche con riferimento a Spaventa, da Benedetto Croce nei suoi ultimi scritti: cfr. B. Croce, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Laterza, Bari 1967, p. 45.

do la confusione tra piano logico e piano empirico, Spaventa distingueva ulteriormente, dal movimento puro del pensare, l'operazione psicologica del conoscere, la cui critica aveva occupato la prima sezione della fenomenologia hegeliana, quella dedicata alla coscienza: «altro è il *conoscere*, altro è il *pensare* semplicemente. Ora Trendelenburg, pare a me, confonde il pensare [...] col conoscere: così potrebbe farsi a lui il rimprovero [...] di trasportare la psicologia o qualcosa di simile nella logica»¹⁰. La distinzione tra logica ed esperienza, quindi tra pensare e conoscere, consentiva a Spaventa di rovesciare la principale conclusione speculativa di Trendelenburg: se il filosofo tedesco (ripetendo, così, l'errore di Rosmini) aveva considerato il pensiero come «assoluta quiete», che riceve il movimento dialettico grazie all'intuizione, che «sola è viva e dialettica», ora si trattava di affermare la tesi inversa, per cui l'esperienza, presa come tale, rimane priva di movimento e di determinazione, senza il «ritmo» che il pensiero le conferisce¹¹.

Con l'esame delle tesi di Trendelenburg, che attraversa i principali scritti di questo periodo, Spaventa non ne aveva solo ribaltato il punto di arrivo (collocando il movimento originario nella pura energia del pensiero), ma, accogliendo la critica del *Zusehen*, aveva altresì cominciato a disarticolare la stessa dialettica hegeliana, dichiarando il programma di guardare a fondo nel suo congegno speculativo. Da un lato, infatti, aveva distinto il piano della logica da quello dell'esperienza; d'altro lato aveva differenziato inizio e origine del ritmo dialettico, riconoscendo l'uno nell'essere e l'altro nel pensare. Per questo, era giunto a confutare un'altra delle tesi principali di Trendelenburg, quella relativa alla natura inanalizzabile del movimento: non solo questa tesi si mostrava falsa, ma, anzi, il compito dell'indagine filosofica si delineava proprio nel tentativo di operare l'*analisi* del puro ritmo logico, del carattere essenziale della dialettica, che Hegel aveva oscuramente tracciato nelle prime categorie della sua logica¹².

2. L'inclusione dell'*actus* nell'*actum*.

Se tale è il quadro della lettura che, in quel periodo, Spaventa delineò della filosofia di Trendelenburg, restava da affrontare e sciogliere l'obiezione più insidiosa che l'interprete tedesco aveva rivolto alla dialettica hegeliana, relativa all'impossibilità che, presupposta l'identità di essere e nulla, da questa sfera indeterminata potesse accendersi la scintilla del divenire. Come subito osservò, la deduzione trascendentale della distinzione dall'identità di essere e nulla costituiva «il perché di

¹⁰ *Le prime categorie della logica di Hegel*, cit., p. 437.

¹¹ *Logica e metafisica*, in *Opere*, a cura di G. Gentile, vol. III, cit., pp. 137-139.

¹² *Le prime categorie della logica di Hegel*, cit., p. 435.

tutti i perché, la ragione di ogni ragione, il principio di tutti i principi»¹³. Se quella differenza, che Hegel aveva affidata al fondamento incerto della *Meinung*, dell'opinione, non fosse stata giustificata, le conseguenze sarebbero state distruttive: non solo perché il movimento dialettico si sarebbe bloccato nel suo nascere, ma per la ragione, più intrinseca, che il pensiero, considerato identico al divenire originario della realtà, non avrebbe potuto esibire il suo titolo essenziale. Affinché il pensiero si costituisse come divenire, era necessario che lasciasse emergere, in se stesso, il nucleo di una distinzione iniziale, come quella che Hegel, senza riuscire davvero a provarla, aveva ammesso tra l'essere e il nulla.

Chiarito che l'essere non poteva venire confuso con l'esistenza determinata, e che, dunque, dell'indeterminato, e solo di esso, qui si discorreva, Spaventa cercò di scrutare la natura di questo carattere dell'inizio logico. Se immediatezza significava assenza di presupposti, perché nulla di più astratto poteva precedere il puro essere, la difficoltà cadeva sul significato da attribuire a quella espressione – l'indeterminato – che Hegel aveva adoperato per definire la prima triade della logica, generando così un equivoco: perché, spiegava, se l'indeterminato venisse inteso come l'«equivalente comune di Essere e Nulla», cioè come «lo stesso indeterminato», allora «addio differenza»¹⁴, ovvero, possiamo aggiungere, addio divenire e addio dialettica. Per questo, non solo l'essere e il nulla dovevano distinguersi nell'indeterminatezza, in maniera tale che l'uno indeterminato non coincidesse con l'altro, ma, soprattutto, la prima categoria, l'essere, andava piuttosto avvertita come il *pensiero* dell'indeterminato, come il pensato o pensabile, determinato nella sua indeterminatezza¹⁵. Se, infatti, l'essere indeterminato si distingue dal nulla, non può, a rigore, essere solo l'indeterminato, e possiede, se non altro, «questa determinazione di essere indeterminato o l'Indeterminato»: e perciò, concludeva, «non è l'Indeterminato»¹⁶.

Il circolo vizioso, nel quale il discorso appariva catturato, può sembrare evidente, perché, posto il problema della genesi della differenza, Spaventa ne anticipava la fisionomia, riconducendo il carattere indeterminato dell'essere all'atto logico, e perciò distinguente, che lo aveva generato. L'essere era, qui, l'indeterminato, come Hegel aveva chiesto; ma pur sempre il pensiero (o il concetto) dell'indeterminato, ordinato nella forma logica della sua costituzione. Al di là del circolo che, così, si istituiva, il punto capitale dell'argomentazione di Spaventa consisteva nella previa eliminazione del nulla dal discorso logico, che cominciava a prefigurare la «riforma» della negazione dialettica: se l'essere non poteva venire concepito come il puro indeterminato, come «l'impensabile», come «l'Indistinto», ciò accadeva perché, alla radice della forma logica, era esclusa

¹³ *Ibidem*, p. 395.

¹⁴ *Ibidem*, p. 396. Cfr. *Logica e metafisica*, cit., p. 170.

¹⁵ Sull'interpretazione spaventiana della prima triade della logica di Hegel, si veda soprattutto il breve saggio di V. Vitiello, *Bertrando Spaventa e il problema del cominciamento*, Guida, Napoli 1990.

¹⁶ *Le prime categorie della logica di Hegel*, cit., p. 397.

la presenza del *nihil absolutum*; e dunque, fin dall'inizio, era messa fuori gioco l'idea che il passaggio dell'essere nel nulla si configurasse come vuoto di essere, come l'annientarsi del puro essere in ragione della sua indeterminatezza. Per quanto, nelle pagine di Hegel, proprio questo appariva il volto della negazione originaria, ora Spaventa, attraverso la distinzione tra indeterminato e indistinto, collocava il discorso logico sul terreno stretto e intrascendibile della determinazione.

Con l'esclusione dell'indistinto (che avrebbe significato l'annullamento della stessa sfera logica), l'essere appariva come la determinazione dell'informe, come l'atto più elementare del pensiero. In quanto determinazione dell'indeterminato, esso acquistava, d'altronde, il profilo specifico della contraddizione: «questa contraddizione è la prima scintilla della dialettica»¹⁷. In effetti, se si osservano con attenzione i testi di Spaventa, non è difficile accorgersi che la contraddizione è il carattere proprio, specifico, del puro pensabile, cioè dell'essere. Sia nel saggio su *Le prime categorie* sia in *Logica e metafisica*, soprattutto nelle pagine dedicate alle categorie dell'essenza, continuò a ripetere (utilizzando le analisi di Trendelenburg e di Prantl) che il principio di contraddizione vale esclusivamente per le esistenze empiriche, mentre per le categorie logiche, che illustrano la genesi del concetto, e quindi l'origine ideale dell'identità della cosa, esso non trova luogo: «l'originario, il movimento, il divenire, l'Io (e diciamolo pure, il Pensare), è sopra il principio di contraddizione»¹⁸. E altrove spiegava: «ma come è possibile A? La sua origine? L'originario è fuori (prima) del dominio del principio di contraddizione»¹⁹; concludendo che, se è impossibile, come Aristotele insegnava, che una cosa contraddica il principio, è invece non solo possibile, ma necessario, che contraddica se stessa, mantenendosi come unità di una differenza immanente²⁰. Qui, nell'essere indeterminato, non solo la contraddizione appariva con piena legittimità, ma costituiva la sostanza logica della prima categoria. Affinché la contraddizione si producesse nel corpo dell'essere, occorreva, tuttavia, che, nella sua struttura, si rendesse chiaro il rilievo di termini differenti e di concetti opposti. Ora, poiché l'essere si era svelato come determinazione dell'indeterminato, come forma dell'informe, come *concetto* puro, la contraddizione consisteva nel persistere dell'*actus* nell'*actum*, del pensare nel pensabile; e dunque nella negazione che il pensare esercitava, internandovisi, nei confronti della sua stessa figura ontologica. Con la conseguenza che essere e pensiero costituivano i poli di un'opposizione originaria, la quale, insistendo nella sfera dell'essere, generava il primitivo contraddirsi della realtà.

Ora, se determinato e indeterminato dovevano coappartenersi nella struttura dell'essere (delineando la sua contraddizione), restava indeciso il profilo di questa relazione originaria. Da un lato, parlando di una determinazione dell'indeterminato, ed escludendo che dell'indeterminato po-

¹⁷ *Logica e metafisica*, cit., p. 164.

¹⁸ *Le prime categorie della logica di Hegel*, cit., p. 391.

¹⁹ *Logica e metafisica*, cit., p. 296, nota 1.

²⁰ *Ibidem*, p. 295.

tesse parlarsi al di fuori della forma logica (come «indistinto»), Spaventa dichiarava che il pensare includeva l'essere, fino a produrlo e distinguerlo nella fisionomia dell'*actum*. D'altro lato, però, e con pari ragione, poiché l'essere si manifestava qui come categoria iniziale del logo, era necessario che il pensare fosse incluso nella struttura dell'essere, come suo fondamento e origine, ma nascosto e, per così dire, racchiuso, nella oggettività dell'*actum*. Tra inizio e origine, tra essere e pensare, si stabiliva una relazione incerta, per cui tanto il pensare appariva come forma dell'informe (e dunque come suo orizzonte) tanto, al contrario, l'essere diventava forma del pensare, poiché questo, il pensare, non poteva che costituirne l'intima opposizione, e, anzi, la negazione. La contraddizione dell'essere assumeva così il volto di un reciproco includersi, che non era poi un autentico includersi, ma un coincidere nella forma assoluta del pensare, nell'accadere del distinto come distinto.

Nelle pagine in cui cercò di giustificare la distinzione, Spaventa arrivò a configurare non l'essere come struttura inclusiva del pensare, ma, viceversa, questo, il pensare, come struttura di quello, dell'essere: «quello che prima era *opposizione* fuori del Pensare, è ora *distinzione nel* Pensare, nel suo stesso grembo»²¹. Se, da un lato, il pensare si presentava come orizzonte e origine della distinzione, rimaneva tuttavia vero, d'altra parte, che la distinzione doveva essere inclusa nell'essere, cioè nel pensato. Qualora il pensare, distinguendosi nell'essere, non si fosse, a sua volta, incluso nell'essere, il movimento iniziale della realtà, ovvero la dialettica, non avrebbe potuto accendersi. D'altronde, per intendere la necessità del distinguersi, Spaventa doveva concepire la natura del pensare come segnata da un limite radicale, come deficitaria nella sua stessa operazione fondamentale. Questo limite consisteva nell'impossibilità, da parte dell'atto puro del pensiero, di afferrare se stesso, se non nella forma astratta dell'essere: «il Pensare – spiegava – io non lo penso, non lo penso come pensare, lo penso solo di nuovo come pensato. Io non posso afferrare me stesso come Pensare, come Non Essere; mi afferro come Essere: come Pensare sono l'Essere che è il Non Essere. Questo dire: io *sono* il *Pensare*, e non potermi afferrare come Pensare – questa inquietezza, quest'Essere che è la stessa inquietezza – questo è il Divenire (Io non posso afferrare l'atto come atto – come energia, come direi, *agens*; l'atto afferrato non è più atto: è *Actum*)»²². E altrove aggiungeva: «quest'*actum* – il *divenuto* – è il nuovo essere»²³. L'impossibilità, da parte del pensiero, di comprendersi nella sua forma pura, nella trasparenza del proprio gesto, costituiva il carattere stesso del divenire, ossia il destino della perenne estraneazione nell'essere, dell'oggettivazione di sé nell'*actum*.

²¹ *Le prime categorie della logica di Hegel*, cit., p. 373.

²² *Ibidem*, p. 382.

²³ *Logica e metafisica*, cit., p. 174.

L'essere rappresentava l'immagine pura di ogni oggetto, la radice logica di ogni esistente: non l'indeterminato in quanto assenza di determinazione, ma la determinazione stessa, colta nel suo movimento iniziale. Così, se l'essere risultava il primo nell'ordine del discorso logico – perché nulla poteva venirvi presupposto, né un essere più generale né la forma stessa del pensare, per sé inafferrabile –, alle sue spalle si annunciava la pura energia del divenire originario, destinato a distinguersi in se stesso nel proprio oggetto pensabile. Questo distinguersi, che delineava l'immagine dell'essere, assumeva pertanto il carattere dell'*astrazione*. Riprendendo le parole di Hegel, che aveva definito l'essere come l'astrazione suprema, Spaventa lo intendeva come il movimento interno del pensare, come il necessario porsi dell'oggetto, attraverso la fissazione del pensato e, al tempo stesso, la dimenticanza di sé. In quanto il pensiero non poteva afferrarsi nel suo puro gesto, proprio per questo era un distinguere e, dunque, un astrarre da sé. Scrisse, appunto, che il pensare si *estingueva* nell'essere, e, con ciò, si distingueva da esso nell'identità della sua struttura. Ma astrarre da sé, o estinguersi, significava un delicato gioco dell'apparenza e della realtà: «ma questo estinguermi è solo apparenza»²⁴. Se il divenire si estingueva nel divenuto, se il movimento si arrestava nell'essere, pure accadeva che, in realtà, l'essere conservasse dentro di sé l'intera energia del pensare, negandosi, così, nel suo opposto. Apparente era il movimento del perire del pensiero nell'essere, il suo estinguersi, ma reale e concreto era, viceversa, il suo persistere nella struttura dell'essere, fino a rinascere nella forma di un nuovo essere.

Ancora una volta, se, nelle intenzioni, l'essere era dichiarato come l'astratto, il discorso si rovesciava nell'esito contrario, per cui il pensare costituiva l'inquietudine interna dell'essere, catturato nella sua struttura intrascendibile. Di più, il passare dell'essere significava, coerentemente alla filosofia che Spaventa aveva delineato, non un passare nel nulla, nell'assenza di essere, nell'indistinto, ma l'eterno passare a un «più che l'essere»²⁵. L'essere, infatti, passava in sé, spinto dall'energia interna del pensare, mantenendosi tuttavia nel suo immobile movimento: o meglio neutralizzando, nella ferma struttura del proprio orizzonte, l'irrequieta negatività che pure lo attraversava, senza poterlo davvero colpire. Nel suo significato essenziale, pensiero significava, infatti, negazione, il non essere del puro essere.

Nel passaggio fondamentale della memoria del 1864, Spaventa sottolineava che l'essere *ut sic*, considerato nella sua pura astrazione, non sarebbe capace di illuminare «lo stesso problema del mondo, lo stesso enigma della vita»²⁶, perché l'essere, senza la negazione che lo penetra e lo percorre, rimarrebbe fermo nella propria indeterminatezza. Senza il pensiero che lo nega, l'essere non sarebbe l'essere, si dissolverebbe nell'indistinto, nel vero e proprio nulla. A salvarlo dal gorgo

²⁴ *Le prime categorie della logica di Hegel*, cit., p. 409.

²⁵ *Ibidem*, p. 380.

²⁶ *Ibidem*, p. 399.

dell'indistinzione, interviene «questo gran *prevaricatore*», il pensare, che appunto prevarica la fermezza dell'in-determinato, e consente il sorgere dell'essere stesso: «da generazione o *geminazione* dell'Essere», perché – aggiungeva – la negazione è «la sua *originalità stessa* (scintilla che scoppia da se stessa)». Se la negazione era risolta nell'atto del pensiero, accadeva che, in maniera altrettanto perentoria, il pensiero si risolvesse nella pura funzione negante, nel *non* dell'essere, in quanto principio del suo movimento. «Se io non posso dire cosa sia la negazione, pure posso dire *perché* ci è»²⁷: e la negazione, aggiungeva, «ci è» perché «l'Essere sia l'Essere, veramente e assolutamente l'Essere, *sia* in tutto e totalmente, sia assolutamente quello che è, sia assolutamente *se stesso, medesimo a se medesimo*»²⁸. Se, dunque, nelle premesse del discorso, il pensiero doveva presentarsi come il differenziarsi, come l'unità inclusiva della differenza, ora si precisava come la negazione intrinseca all'essere, costitutiva della sua struttura. Più precisamente, nel modo in cui via via l'analisi si era sviluppata, il pensiero indicava il *concetto* dell'essere, nel senso del suo concreto determinarsi: «l'Essere, se si *dice*, è il *concetto* dell'Essere, cioè il *Non essere*»²⁹. In virtù della negazione, l'indeterminato passava nel determinato, nel concetto, lasciando accadere la distinzione.

Nella pagina che dedicò al problema della negazione, Spaventa indicò con forza la differenza tra la negazione determinata, che distingue gli esistenti, per cui l'uno non è l'altro (come «quando io dico: è *bianco*, e *non è bianco*»), e la negazione «originaria»: perché questa, a differenza di quella, non presuppone l'essere determinato, ma lo precede e lo costituisce nella sua essenza. «La *negazione* – scriveva – è l'atto stesso del *determinarsi*, è la *determinazione* stessa...»³⁰. La negazione originaria, dunque, non presuppone la determinazione, ma tuttavia presuppone l'essere, in quanto indeterminato, e solo presupponendolo può distinguersene: «suppone – distinguendo così – l'indeterminato»³¹. Affinché l'essere determinato si mostrasse come il «Determinante sé», era dunque necessario che l'essere precedesse l'energia negativa del pensiero, che era chiamata, in effetti, a trarlo fuori dall'indistinto, e a costituirlo come essere. L'analisi dell'atto poteva venire sciolta nei tre momenti della sequenza, dove dapprima si offriva il «non *ancora determinante sé*, cioè indeterminato», quindi la «*determinazione* (negazione)», infine il «*determinato*»: «adunque – concludeva –, analizzando, io ho prima l'indeterminato, e poi la negazione»³². La riforma della negazione, che costituiva la base della riforma della dialettica hegeliana, per cui l'atto negante si identificava con l'atto originario del pensiero, riusciva, di fronte all'obiezione di Trendelenburg, nel duplice esito di ribadire la differenza tra essere e nulla e di allontanare il rischio di una deflagrazione

²⁷ *Ibidem*, p. 398.

²⁸ *Ibidem*, p. 399.

²⁹ *Ibidem*, p. 410.

³⁰ *Ibidem*, p. 412.

³¹ *Ibidem*, p. 413.

³² *Ivi*.

dell'essere nel vuoto e nell'indistinto; ma non riusciva nell'intento ulteriore di sollevare il pensiero al di sopra dell'essere, come l'astrante rispetto all'astratto, come il soggetto di fronte al suo oggetto, perché, come si è visto, l'atto negante del pensare, per sé inafferrabile, doveva presupporre l'essere e, altresì, produrlo nella sua determinatezza, restando perciò incluso nella forma che, alla sua energia negativa, quello gli assegnava.

3. *Il pensiero come velle: l'autocitisi.*

Il risultato autentico della riforma della dialettica si rese nitido quando, in *Logica e metafisica*, mettendo a tema un aspetto che pure attraversava la memoria del 1864, Spaventa chiarì la natura pratica del pensare, cioè il suo coincidere con il volere. Nel saggio su *Le prime categorie*, per sottolineare l'indole pratica dell'atto di pensiero, si era di nuovo riferito alle primalità di Campanella – *posse, sapere, velle* – e all'*amor essendi* di Spinoza, considerato come il superamento della sostanza nella vera *causa sui*, nella soggettività: «chi dice *Astrante* – aveva affermato –, dice deliberare, risolver-si (volere: qui, quel volere che è il pensare come semplice pensare). Io penso semplicemente, cioè astraggo, astraggo assolutamente, perché mi risolvo di astrarre»³³. In *Logica e metafisica*, questo tema trovò un'articolazione più ampia e penetrante nella considerazione del rapporto tra fenomenologia e logica. L'esposizione della fenomenologia hegeliana si arrestava all'analisi del conflitto dell'autocoscienza, dove Spaventa riteneva già compiuto il passaggio al sapere logico. In generale, con il superamento della coscienza e con il sorgere dell'autocoscienza, emergeva il tratto fondamentale del logo, individuato nel carattere non più teoretico ma *pratico* del sapere: «questa nuova posizione – scriveva, con riferimento all'autocoscienza –, nuova relazione tra soggetto e oggetto, non è più una posizione, dirò così, *teoretica*, di *semplice sapere*; è qualcosa che rassomiglia a una posizione *pratica*»³⁴. Nelle pagine dedicate all'autocoscienza appetitiva, questa transizione dal problema teoretico a quello pratico si rendeva esplicita e definitiva: «l'essenza dell'autocoscienza è questa *medesimezza*: Io=Io; quindi sapere, che non è semplice *sapere*, ma *agire*»³⁵. «Osservazione importante», sottolineava, che non è stata «abbastanza considerata», e che segnava l'autentico punto di rottura rispetto alla ragione pura di Kant, il quale (secondo la discutibile interpretazione di Spaventa) aveva limitato la considerazione dell'incondizionato all'intelletto teoretico, senza accorgersi che l'infinito si giustifica soltanto nell'intelletto pratico, nella ragione non solo regolatrice ma «costitutrice» della realtà. Con riferimento a Vico, che per tale verso aveva integrato Kant e annunciato

³³ *Ibidem*, p. 383.

³⁴ *Logica e metafisica*, cit., p. 90.

³⁵ *Ibidem*, p. 118.

Hegel, concludeva che «la *mente*», intesa come radice della dialettica, consisteva in questo intelletto pratico, in una prassi originaria (il pensare) che conferisce forma e individua la molteplicità indeterminata delle sensazioni.

Che il pensiero fosse «intelletto pratico» e non «teoretico» era un concetto che illustrava con precisione le conclusioni della memoria su *Le prime categorie*. Il *velle* indicava il carattere di pura spontaneità, di libertà, che il pensiero acquistava nella struttura dialettica dell'essere: di fronte all'immobilità dell'essere *ut sic*, dell'indeterminato, l'atto del pensare non solo lo penetrava con il suo divenire originario, ma lo negava e, negandolo, lo determinava, lasciando accadere il *novum* della distinzione come un «più che l'essere», come progresso. Rispetto alla forma dell' $A=A$, che qui rappresentava la fermezza dell'essere, il pensiero, e solo il pensiero, era capace di generare *B*, il nuovo essere, il distinto, garantendo con ciò l'incremento della realtà. Per questo, la sua funzione non poteva essere racchiusa nel sapere teoretico, ma si manifestava come agire pratico, come spontaneità e libertà. Proprio tale argomento generava, inoltre, non solo la risposta all'obiezione di Trendelenburg (perché essere e nulla, lungi dall'immedesimarsi nell'indeterminato, si distinguevano come essere e pensiero), ma addirittura il rovesciamento di quella posizione filosofica. Se Trendelenburg aveva concepito il pensiero come «assoluta quiete», ritenendo necessario, affinché il divenire si accendesse, l'intervento dell'esperienza intuitiva, che «sola è viva e dialettica», ora si affermava la tesi inversa, per cui la realtà senza pensiero, l'essere, è immobile, privo di movimento e di determinazione, senza il «ritmo» che solo il pensiero, il non essere, può conferirgli. Perché il movimento si accenda, occorre insomma che il divenire originario del pensiero si «intruda» nella quiete sepolcrale dell'indeterminato³⁶.

Nelle pagine di *Logica e metafisica*, la questione assumeva, però, una estrema complessità, a proposito del rapporto tra logica e fenomenologia, riproducendo quel circolo dell'essere e del pensare che era emerso, non senza esiti aporetici, nell'esame delle prime categorie. Nella lunga e fondamentale *Introduzione* alla sezione dedicata alla logica, Spaventa affermava, riprendendo una notazione aristotelica (*Met.*, I, 1), che «l'uomo non nasce pensando», ma che anche la filosofia ha una sua genesi, una sua nascita, nel distacco dall'animalità originaria: attraverso l'opera del pensiero, che è perciò agire pratico e libertà, l'uomo «crea e sovrappone al mondo già esistente della natura un nuovo mondo», che «non è una vana riproduzione», ma una creazione originale. Proprio questo «nuovo mondo», il mondo del pensiero, indica il significato dell'«*antoclisi*», che, come si è visto, presuppone l'essere naturale e manifesta la capacità di oltrepassamento, di trasformazione, che pertiene propriamente al pensiero umano: «da nascita dell'uomo – aggiungeva – presuppone

³⁶ *Ibidem*, pp. 137-139.

già formato stabilmente tutto il mondo della natura, e perciò dipende da esso, e nondimeno l'uomo è superiore a tutte le naturali produzioni che lo precedettero»³⁷.

Questo concetto dell'autoctisi trovava uno svolgimento ulteriore nelle osservazioni che Spaventa, con evidente riferimento a Vico, dedicava ai «gradi» della riflessione. Se «l'uomo naturale è puro senso», spiegava, «il primo passo della riflessione è il distinguere sé stesso da queste cose, pronunziare dentro di sé quell'Io, che poi diventa centro di tutto lo sviluppo della vita spirituale»³⁸. L'opera del pensiero si manifestava in questa negazione dell'identico, nella capacità di distinguere e perciò di trasformare l'essere nel suo movimento, nel divenire progrediente della realtà. Per questo, l'atto del pensiero si precisava, in questo circolo dell'autoctisi, come relazione delle relazioni, come forma delle diverse forme dell'attività spirituale (la sensazione, l'intuizione, l'immaginazione), insomma come attività distinguente e unificante rispetto a un essere bensì presupposto, ma come tale indeterminato e immobile: «senza l'esperienza – scriveva – non si può avere nessuna notizia delle cose. Ma ciò che l'esperienza non dà, né può dare, è il nesso, la relazione e il sistema di tutte le cose»³⁹. L'autoctisi si chiariva ulteriormente nel concetto di «realtà cosciente», intesa come la negazione, operata dal pensiero, della «semplice realtà», e dunque «geminazione della realtà», in quanto «unità nella distinzione, che compenetra sé stessa nella sua duplicazione»⁴⁰. In questo senso, e solo in questo senso, Spaventa poteva concludere che il pensiero «è il principio dell'essere; e non al contrario»⁴¹. È il principio dell'essere perché, pur presupponendolo nella sua figura indeterminata, e restandone perciò incluso nella ferma struttura – senza la quale sarebbe, a sua volta, puro e indeterminato divenire –, gli conferisce la scintilla del movimento e del progresso, portando ogni volta l'esistenza nella sfera della «realtà cosciente». Il pensiero, in tale configurazione, è il divenire che muove l'essere, negandolo: ma, a differenza del divenire dell'essere (che è dato dal convenire di essere e non essere), e che perciò è un divenire determinato, si presenta nella forma della libertà e della pura spontaneità.

4. *Identità e differenza: la deduzione trascendentale.*

Con la lettera a Camillo De Meis del 1868, pubblicata nella «Rivista bolognese» con il titolo *Paolottismo, positivismo, razionalismo*, l'opera filosofica di Spaventa entrò nell'ultimo e più intenso periodo. In linea generale, questa lunga fase di elaborazione e revisione può essere suddivisa in due

³⁷ *Ibidem*, p. 129.

³⁸ *Ibidem*, p. 130.

³⁹ *Ibidem*, p. 137.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 142.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 142-143.

momenti, che pure si intrecciarono variamente: dapprima, tra il 1868 e il 1869 (quando compose i *Principi di etica*), il problema capitale era costituito dallo «scipito soprannaturalismo»⁴² che vedeva emergere nell'opera recente di Terenzio Mamiani della Rovere, con la riproposizione della trascendenza dell'assoluto, inteso «come un *oggetto*, che è lì, dinanzi, fuori, sopra di me, come una luna, una terra, un sole»⁴³; a partire dal 1872, quando discusse le teorie mediche di Salvatore Tommasi e pubblicò gli articoli sulle *Psicopatie in generale*, la sua attenzione si spostò verso il positivismo e naturalismo che cominciavano a prevalere nella cultura italiana, con l'intenzione, da più parti ribadita, di sciogliersi dal vincolo della metafisica e di attenersi esclusivamente al solido e concreto terreno della positiva esperienza. Queste due posizioni indicavano, d'altronde, un medesimo problema, quello della separazione astratta tra piano logico e piano empirico, e dunque richiamavano l'indagine speculativa alla ricerca della sintesi, del reciproco appartenersi delle due sfere. Solo che, mentre nel periodo precedente della sua riflessione «il perché di tutti i perché», come lo aveva definito, aveva toccato soprattutto la struttura del logo – e quindi le categorie più pure, quelle dell'essere, del nulla, del divenire –, ora entrava in gioco un orizzonte più ampio, che chiedeva la definizione del rapporto tra la sfera del pensiero e l'esperienza, tra la logica e la fenomenologia, tra l'essere e gli esistenti. Un problema che Spaventa aveva meditato non solo nelle pagine di Hegel, ma in quelle di Gioberti (dove l'Ente «crea» gli esistenti) e, non meno, in quelle di Rosmini (dove l'essere è pura possibilità, destinata a riempirsi e realizzarsi con il contributo dell'esperienza).

Non è stato osservato a sufficienza, da parte degli interpreti, come proprio in questo periodo Spaventa tornasse a più riprese a meditare l'opera di Kant, in una serie di articoli, composti tra il 1873 e il 1881, nei quali si avverte tutta l'inquietudine della nuova situazione che, a partire dagli indirizzi emergenti nella cultura europea, era destinata a riflettersi sulle soluzioni speculative fin lì elaborate. Già nelle *Note sulla metafisica dopo Kant*, che furono lette a Napoli nel 1873, cercava nella ragion pura kantiana – e nel passaggio dalla ragione pura a quella pratica – la risposta più adeguata alla sfida positivista, sottolineando come Kant avesse trovato, nella pura soggettività della ragione, la figura di un sovrasensibile che non è più quello, trascendente, della vecchia metafisica, che «non è e non può essere *oggetto*», perché «non è dato nella intuizione»⁴⁴; ma che, in quanto soggettività, è immanente a ogni rappresentazione, universale e concreto. Il compito della filosofia dopo Kant fu appunto quello di renderlo conoscibile, di strapparli al destino di illusione in cui era stato confinato, e di manifestarne l'interno movimento. Ma nel successivo scritto su *Kant e l'empirismo*, pubblicato nel 1880, Spaventa definiva più precisamente il problema kantiano nella

⁴² *Paolottismo, positivismo, razionalismo. Lettera al prof. A.C. De Meis*, in *Opere*, a cura di G. Gentile, vol. I, cit., p. 485.

⁴³ *Principi di etica*, in *Opere*, a cura di G. Gentile, vol. I, cit., p. 620.

⁴⁴ *Note sulla metafisica dopo Kant*, in *Opere*, a cura di G. Gentile, vol. I, cit., p. 528.

difficoltà dell'«*acquisitio originaria*», cioè della deduzione del molteplice (spazio, tempo, categorie) dal «principio formale», «dall'animo come potenza conoscitiva o rappresentativa»⁴⁵. Il grande problema, spiegava, è qui, nella pura deduzione della differenza dall'identità, nel principio stesso del divenire, che troppo spesso è dimenticato nella sola analisi della «*acquisitio derivativa*», che costituisce l'«*actum*: il rappresentato». Giustificare la distinzione tra intuizione e concetto, tra le due forme dell'intuizione, tra le categorie dell'intelletto; dedurre questa molteplicità «dal *principio* stesso, che è l'animo come *soggettività pura*», questo era il grande problema che Kant non aveva potuto risolvere: «il torto – davvero capitale – è di avere ammesse queste e quindi quelle, senza dedurle dall'unità dell'appercezione»⁴⁶.

Nello scritto del 1912 sulla riforma della dialettica, Giovanni Gentile indicò nel *Frammento inedito* il punto di svolta, seppure incompiuto, nel percorso speculativo di Spaventa, riconoscendolo soprattutto nell'identità, ora dichiarata, di *Denken* e *Nachdenken*, di pensiero e riflessione. In effetti, nelle ultime battute, proseguendo la polemica con Augusto Vera, Spaventa sottolineava il mutamento di opinione che, a proposito della dialettica, era intervenuto rispetto al saggio del 1864 su *Le prime categorie*. Allora aveva concepito il «pensato, senza pensare», nel senso che, in quel quadro, «il pensare si *estingue* nell'essere, non *se ne distingue*»⁴⁷. Poco dopo, in maniera più precisa, riassumeva così la sua precedente posizione: «Prima (nelle *Prime categorie*) io dissi: fissare l'essere è fare astrazione dal pensare (come dire di non pensare), e intanto astrazione è pensare: ed ecco il non-essere; il quale così non è il niente, tutt'altro, e non quello indeterminato che è il puro essere: come atto del pensare è l'atto stesso dell'essere»⁴⁸. Nel modo in cui ricordava e riassumeva la tesi speculativa del saggio del 1864, Spaventa insisteva sull'idea dell'essere come astrazione dalla realtà determinata, sul passaggio dal *Dasein* al *Sein*, operato dalla funzione astrante del pensiero: in quanto l'essere si scopriva come astrazione suprema, presupponeva l'astrante, il pensare, che interveniva perciò a negarlo e, per così dire, a trascinarlo nel divenire. Ora, invece, il rapporto tra pensiero ed essere non era più definito nel movimento logico regressivo che dal pensato (o pensabile) risaliva al pensare, bensì lungo la linea inversa, per cui il pensare si manifesta come «l'essere stesso dell'essere», come l'energia originaria che, pensando sé, pensa e genera l'essere nella figura del pensato: «penso: e penso l'ente; non posso pensare che così; se non penso l'ente, non penso punto». Nel processo che dal pensare – «=*distinguere* (e unire)» – giungeva all'essere in quanto «puro distinguibile», e dunque, attraverso il non essere («*atto distintivo* puro»), fino all'ente, caratterizzato come il «divenuto», il «Distinto», il «puro distinto», cercava soddisfazione l'esigenza più pro-

⁴⁵ *Kant e l'empirismo*, in *Opere*, a cura di G. Gentile, vol. I, cit., p. 283.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 285.

⁴⁷ *Frammento inedito*, cit., p. 460.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 461.

fonda dell'ultima stagione speculativa di Spaventa, quella che, come abbiamo osservato, chiedeva, a partire da Kant, la deduzione trascendentale della distinzione dall'identità, del due dall'uno.

Questo della deduzione del molteplice era il problema che, fin dalle prime battute, attraversava il *Frammento inedito*, nel suo incerto e poco lineare svolgimento. Era il problema che, riprendendo la pagina che, in un'appendice a *Esperienza e metafisica*, aveva dedicato al Protagora di Platone (*Theaet.*, 156 a-b), lo portava a mettere al centro della sua riflessione la questione del «congressus» (secondo la traduzione di Marsilio Ficino), cioè della relazione che, nelle parole del sofista, costituiva bensì l'unica realtà ed esistenza, ma in una maniera tale da presupporre, prima della connessione, la «latenza» dei suoi termini, che acutamente Spaventa aveva interpretato come «gli atomi di Leucippo e Democrito ridotti a ombre, dichiarati come non enti»⁴⁹. Al primato del «congressus» sui termini della relazione, nel discorso di Protagora si aggiungeva, poi, l'intuizione dell'asimmetria o, se si vuole, della disposizione gerarchica dei distinti, per cui, nella relazione originaria, non si trattava di A e B, di due elementi dotati di eguale valore ontologico, ma del soggetto e dell'oggetto, cioè del rapporto tra l'uomo, che è essenzialmente pensiero, e gli enti. Per cui, se tali apparivano i termini della relazione, poteva ben dirsi che la relazione stessa, in verità, non accadeva tra termini distinti, ma come distinzione in atto, «congresso di sé con sé»⁵⁰.

Il problema speculativo di Spaventa si concentrava, ormai, sulla natura di questo distinguersi, sulla deduzione della differenza dall'identità, che rappresentava l'autentico enigma celato dietro il congegno della prima triade hegeliana. Spingendo a fondo la critica del *Zusehen*, e ormai persuaso che dall'essere, come Hegel lo aveva concepito, non era possibile trarre se non *nulla*, cioè l'indistinto della negazione assoluta e indeterminata, era sospinto sempre più a interrogarsi sulla natura originaria del pensare. E in un luogo del frammento, quasi segnando la distanza che ormai lo separava dall'impostazione hegeliana, arrivava a definire l'essere, e non l'ente, come il «divenuto», cioè come il risultato dell'intero processo dialettico: l'essere, scriveva, «non è *unum per se*, ma essenzialmente *commixtum, divenuto*»⁵¹. In verità, a partire dalle osservazioni che aveva svolto nel saggio del 1864, la dialettica hegeliana si era sgretolata e quasi decomposta nelle sue mani, attraverso la distinzione, sempre più netta, tra l'inizio del discorso logico, che continuava a indicare nell'essere, e l'origine del movimento dialettico, che invece arretrava nella sfera del pensare: «essere – scriveva –, essere sempre essere, non mi dà che essere, e punto sviluppo dell'essere. Se io fo un passo, distruggo la posizione fondamentale; e questo passo, un passo qualsiasi, l'essere non lo fa lui»⁵².

⁴⁹ *Ibidem*, p. 433.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 434.

⁵¹ *Ibidem*, p. 437.

⁵² *Ibidem*, p. 445.

Ma questa «riforma» della dialettica (è opportuno ripeterlo) trovava un limite nel tentativo di definire la relazione che, nel luogo originario della filosofia, il pensare e l'essere intrattenevano. Per un verso, Spaventa delineava l'essere come il «causato», come il «primo prodotto», dell'atto del pensare; per altro verso, in linea con le riflessioni precedenti, insisteva sull'«intimità» del pensiero all'essere, e dunque sulla relazione di immanenza per cui il pensiero costituiva, più propriamente, l'essere dell'essere, o meglio il *non* dell'essere, la sua autentica, intrinseca negazione. Due situazioni che non erano la stessa situazione, perché in un caso il pensare rappresentava il fondamento creativo dell'essere, e nell'altro caso l'essere si manifestava, invece, come il suo orizzonte intrascendibile, penetrato bensì dalla negazione operata dal pensiero, ma preesistente a lui. Tra il *cogito* e l'*esse*, insomma, residuava un dualismo non del tutto sanato.

Questa oscillazione tra pensiero ed essere fu rilevata e indicata con precisazione da Gentile nella memoria spaventiana del 1912. Fin da questi primi scritti, dove – come è stato osservato⁵³ – l'attualismo era appena annunciato ma non ancora svolto nei suoi temi più caratteristici, Gentile notava che Spaventa non era riuscito a cogliere l'essere come l'essere *logico*, come l'atto stesso del pensare: «nell'*actum* – scriveva – bisognerà vedere l'*actus*, e scoprire insomma come il pensato sia lo stesso pensare»⁵⁴. E, fin da queste prime prove speculative, per correggere quello che gli sembrava il difetto capitale dell'idealismo spaventiano, Gentile doveva non solo integrare o completare il quadro di quella filosofia, ma capovolgerne il senso, facendo del pensiero l'orizzonte intrascendibile dell'essere, e dunque introducendo quei concetti del concreto e dell'astratto che, nel *Sistema di logica*, diventeranno centrali: il significato stesso dell'autocoscienza mutava profondamente, arrivando a indicare il movimento dell'autocoscienza, del pensiero che, non potendo afferrarsi come tale, si ripiega su se stesso, rendendosi oggetto di sé. Con la logica dell'astratto, Gentile chiudeva il circolo della riflessione spaventiana, mostrando l'essere come un *decadere* del pensiero a materia di se stesso, nel quadro di un formalismo assoluto.

Ma, rispetto alla successiva posizione di Gentile, a Spaventa restava estranea questa idea del decadere del pensiero nell'essere: è vero che, in alcuni luoghi, sembrava accennarvi (come quando parlava di un «congresso di sé con sé»), ma, sia nella prima che nella seconda fase della sua speculazione, non giunse a unificare davvero la forma e la materia del pensiero, e, dunque, l'atto logico e l'essere. Alla maniera di Kant, il pensiero era concepito come la radice di ogni cosa, ma nel senso che, senza l'opera del pensiero, l'essere non sarebbe entrato nella determinazione, quindi nel divenire e nel progresso: non sarebbe diventato umano, come storia e come mondo. Il pensiero costituiva, per lui, la *forma* dell'essere, la relazione originaria: ma non anche, per dire così, la *sostan-*

⁵³ Cfr. G. Sasso, *La questione dell'astratto e del concreto*, in *Filosofia e idealismo. II. Giovanni Gentile*, Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 165 ss.

⁵⁴ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1975, p. 31.

za, che continuava a manifestare il volto impenetrabile dell'indistinto, dell'informe. Per questo, nell'oscillazione che in questo modo si costituiva, il profilo prevalente del pensiero non era quello della generazione dell'essere (concepita come creazione della *forma* dell'essere), ma piuttosto quello della negazione: il pensiero non riusciva, alla maniera che sarà di Gentile, a manifestarsi come *concreto*, ma si presentava come il *non* dell'essere, chiuso nel suo orizzonte intrascendibile, e tuttavia capace di penetrarne e scuoterne l'immobilità, generando non l'essere ma il movimento dell'essere, secondo il ritmo caratteristico del progresso.

Tra Spaventa e Gentile è necessario cogliere con cura la discontinuità, oltre la più evidente continuità. Quel rovesciamento speculativo di cui si è detto – per cui, nell'attualismo, il pensiero concreto cercherà di assumere l'ufficio di orizzonte intrascendibile dell'essere – comporterà la conseguenza, di capitale importanza per la riflessione sulla dialettica, che sarà proprio l'astratto a costituire il *non* del pensiero, la sua negazione interna, e dunque ad accendere (o a tentare di accendere) il divenire: l'astratto, come Gentile dirà in una pagina celebre, è il «combustibile» che la fiamma del pensiero brucia nel suo eterno movimento⁵⁵. Ma nella filosofia di Spaventa accade il contrario: è il pensiero che, incluso nella sfera dell'essere, e tuttavia negandolo, accende la scintilla del progresso, spingendo quello, l'essere, sempre oltre se stesso. Il pensiero, si potrebbe dire, non è fiamma ma combustibile, cioè negazione che fende la struttura, altrimenti ferma e imperturbabile, dell'essere⁵⁶.

5. *Metafisica ed esperienza.*

Proprio le ultime meditazioni di Spaventa, quelle in cui il problema dell'esperienza, e del suo nesso con la metafisica, acquistò una centralità inedita, ci offrono la conferma di questa interpretazione. Nel *Frammento inedito*, Spaventa aveva sottolineato la relazione di immanenza tra pensare e pensato, tra *vis cogitans* e *cogitatum*. Tuttavia, questa immanenza del pensare nel pensato lo aveva condotto a correggere profondamente la filosofia di Hegel, ridefinendo («riformando», come ebbe a dire) la natura della negazione: ora, infatti, diventava inammissibile il passaggio stesso dell'essere nel nulla, nel *nihil absolutum*, perché questo, il nulla, avrebbe significato non l'accendersi

⁵⁵ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, Sansoni, Firenze 1955, p. 144.

⁵⁶ Questa differenza della filosofia di Spaventa dalla successiva posizione di Gentile è evidenziata nel *Saggio introduttivo* di Francesco Valagussa a una nuova edizione delle *Opere* spaventiane (Bompiani, Milano 2008). Valagussa coglie il carattere del pensiero di Spaventa nel «ri-creare» piuttosto che nel «creare», e quindi in «una *evoluzione dell'essere delle cose*» (p. 37). Osservazione esatta, anche se poi svolta in una prospettiva molto diversa rispetto a quella assunta nel presente studio. Su questa interpretazione, si vedano comunque gli opportuni rilievi di S. Pietroforte, *Bertrando Spaventa filosofo della trascendenza? A proposito della riedizione dell'Opera Omnia a cura di Francesco Valagussa*, «La Cultura», n. 3/2011, pp. 449-459.

del divenire, bensì l'annullamento della stessa *vis cogitans* nell'indistinto. Perciò, Spaventa arrivò a considerare il nulla hegeliano come un prodotto non del pensiero, ma della riflessione estrinseca: «se io nego l'essere – scrisse – colla prima specie di negazione [la riflessione estrinseca], il risultato, *estrinseco* all'essere, – il quale in sé rimane tal quale – è il *nulla*; il nulla, non come *identico* all'essere, ma come da meno dello stesso essere, un indeterminato da meno dello stesso indeterminato che si dice l'essere: io vado indietro, non avanti»⁵⁷. Affinché l'essere non tornasse indietro, nella pura indistinzione, ma progredisse nel divenire, nel «più che l'essere», era necessario che quel nulla venisse neutralizzato, eliminato dall'orizzonte logico, e convertito nel *non* dell'essere, nello stesso pensare, nella *vis cogitans* che, penetrando nel *cogitatum*, avesse l'energia per sospingerlo oltre di sé, in un processo di arricchimento della determinazione.

La relazione di immanenza, che così stringeva l'essere e il pensiero, in maniera tale che, come si è visto, il pensare pervadesse l'essere, negandolo e accendendolo nel movimento, richiedeva perciò questa neutralizzazione del nulla, ridotto a escogitazione estrinseca della riflessione. Naturalmente, affinché il pensare negasse l'essere, intrinsecandosi nella sua struttura, e gli conferisse il ritmo del divenire, era altresì necessario che il pensare stesso, in sé considerato, avesse il carattere del divenire e, anzi, della negatività. Carattere che, come si è detto, derivava dal limite intrinseco del pensare, il quale, non potendo afferrarsi nella trasparenza del suo atto, era destinato a quella relazione di immanenza con l'altro da sé, con l'essere. Ma l'essere, poi, non era (come Gentile chiederà successivamente) la stessa forma del pensare, bensì (sia pure con qualche oscillazione) «stimolo» esterno, capace di «occasionare» l'atto logico⁵⁸. In quanto l'essere trovava una radice nella materia esterna al pensare, il problema dell'esperienza assumeva, nelle ultime meditazioni di Spaventa, un tratto così peculiare e drammatico: un tratto per il quale, oltre la questione dell'essere e del nulla, era il nodo della fenomenologia e della logica che tornava in primo piano. In *Esperienza e metafisica*, per esempio, Spaventa esitò gravemente su questa relazione tra sfera empirica e trascendentale. Nei luoghi centrali dell'opera, insisteva sulla natura contraddittoria dell'esperienza, e arrivava a configurare la metafisica (cioè l'energia trascendentale del pensiero) come «correzione, rettificazione, trasfigurazione» dell'universo empirico. Il problema che si apriva riguardava la nascita e l'origine del sapere filosofico: la filosofia e la metafisica – scriveva – «hanno un'origine nello spirito dell'uomo; nascono nel tempo, e dopo, molto dopo, che molte cose umane son nate. [...] Quando nascono? [...] Se i dati dell'esperienza non presentassero alcuna difficoltà, e diciam pure la parola tecnica, contraddizione – se la sua via fosse senza inciampi, se si potesse camminar bene strisciandovi sopra come su un piano levigato – mancherebbe il germe

⁵⁷ *Frammento inedito*, cit., p. 456.

⁵⁸ *Esperienza e metafisica*, a cura di A. Savorelli, Morano, Napoli 1983, p. 196.

della filosofia e della metafisica, e non nascerebbe nulla di simile»⁵⁹. E concludeva che «l'origine della filosofia come metafisica è nelle difficoltà e contraddizioni dell'esperienza. E vi ha metafisica – cioè metempirica – perché l'esperienza se si contraddice non può essa stessa risolvere le sue contraddizioni»⁶⁰. A margine del foglio, come in una formula riassuntiva, annotava: «filosofia e metafisica = perfezione dell'esperienza?»⁶¹.

Come si diceva, la tesi della contraddittorietà dell'esperienza chiamava in causa la natura della metafisica, la sua stessa indipendenza, perché ne indicava la nascita e l'origine nel ritmo caratteristico dell'esperienza. Se la forma metaempirica era stata concepita, al modo di Kant, come l'a priori, come il trascendentale, capace di costituire, anticipandoli, i fenomeni empirici, come poteva ora parlarsi di una sua «nascita» dall'universo empirico? Questo problema travagliò variamente la stesura dell'ultima opera di Spaventa e continuò, in modi diversi, a condizionarne lo sviluppo logico. Da un lato, era chiaro che la metafisica non poteva che nascere dal proprio nucleo di razionalità; d'altro lato, nell'annotazione che, marginalmente, aggiunse alle ultime righe della prefazione, la questione sembrava riaprirsi in termini più radicali. Ripensando il problema nel pensiero moderno (in quel pensiero che oltrepassa la visione greca dell'oggettività dell'ente), Spaventa chiariva che l'origine dei concetti non poteva essere colta senza presupporre un «nucleo» (la soggettività) «senza nascita»⁶². E, interrogandosi sul significato di questa espressione, aggiungeva che l'assenza di origine della soggettività non delineava alcuna pura immediatezza, ma soltanto l'impossibilità di derivare la struttura del soggetto, dell'a priori, dalla sfera dell'esperienza. Infatti, pur senza nascere dall'esperienza empirica, la soggettività nasce in se stessa e attraverso se stessa, per via di una «Assoluta Mediazione». D'altronde, la mediazione del soggetto attraverso se stesso consentiva di risolvere il problema antico, rimasto aperto in Kant, cioè di trovare nel movimento interno del pensiero, nell'a priori, il contenuto dei concetti: «se il nucleo non nasce – scriveva –, non però è *immediato* in sé: in sé stesso nasce, si produce, si move. Immediato che è Assoluta Mediazione. Dialettica hegeliana. L'idea = Soggetto assoluto»⁶³. Che il «nucleo» trascendentale trovasse in sé, e non nell'esperienza, il luogo della propria nascita, era una tesi indispensabile, affinché la critica dell'empirismo potesse costituirsi: era una tesi, tuttavia, che tendeva a sovrapporsi a quella precedentemente sostenuta, per cui la metafisica sorgeva non attraverso se stessa, ma nel limite dell'esperienza e come sua correzione. Era, di nuovo, il grande problema hegeliano della fenomenologia e della logica che qui si riapriva, senza trovare, in questo luogo cruciale,

⁵⁹ *Esperienza e metafisica*, cit., pp. 103-104.

⁶⁰ *Esperienza e metafisica*, cit., p. 104.

⁶¹ *Esperienza e metafisica*, cit., p. 103.

⁶² *Esperienza e metafisica*, cit., p. 105, nota 23.

⁶³ *Esperienza e metafisica*, cit., p. 105, nota 23.

un'autentica soluzione: «Hegel – spiegava – per la Coscienza va al cielo del Sapere assoluto. E il moto ricomincia nella logica: una nova fenomenologia. *Essere* nella prima, *Essere* nella seconda»⁶⁴.

Nel circolo della fenomenologia e della logica, della coscienza e della soggettività – un circolo che, come abbiamo visto, tendeva a unificarsi nel movimento indivisibile della mediazione assoluta –, Hegel aveva, secondo l'interpretazione di Spaventa, compiuto e realizzato il criticismo kantiano. Per certi versi, Hegel appariva, in queste pagine, come uno svolgimento interno della posizione di Kant, piuttosto che un suo superamento. Quando, per esempio, provava a definire la natura dell'idealismo, non era alla celebre considerazione della hegeliana logica dell'essere⁶⁵ che volgeva lo sguardo, ma al passo dei *Prolegomeni* in cui, criticata la filosofia di Berkeley, Kant sottolineava che, nella sua prospettiva, «nella sola *esperienza è verità*»⁶⁶. Hegel aveva avuto il merito di portare il movimento, cioè la contraddizione, dentro l'orizzonte della soggettività kantiana. Più precisamente, in *Esperienza e metafisica* Spaventa cercò di ripensare il rapporto tra fenomenologia e logica con il riferimento, continuo e centrale, a quel luogo degli *Eroici furori* di Bruno (4,1) in cui si afferma che il modo della «persecuzione» dell'infinito «non ha ragione di moto fisico, ma di certo modo metafisico, e il quale non è da imperfetto al perfetto, ma va circuendo per li gradi della perfezione, per giungere a quel centro infinito, il quale non è formato né forma»⁶⁷. Senza sottoporre il difficile passo bruniano a un'esegesi più approfondita, Spaventa lo adoperò, qui e altrove, per confutare la tesi che le singole scienze empiriche, dal loro particolare punto di vista, possano giudicare «di tutte le scienze», ossia del conoscere come tale⁶⁸. Ma ben presto il riferimento a Bruno si allargò, fino a indicare l'orizzonte stesso della mediazione assoluta, il ritmo essenziale della soggettività: «a me pare, se non erro, che questo *circuire* sia la logica di Hegel: *essere, essenza, concetto* sono le 3 grandi stazioni del processo metafisico»⁶⁹; «il *circuire*, desiderato da Bruno, è il processo logico e metafisico di Hegel»⁷⁰. In effetti, l'immagine del «circuire», che non procede «da imperfetto al perfetto», ma si muove «per li gradi della perfezione», fino a toccare «il centro infinito», rappresentava in maniera nitida il problema che, a questo punto, Spaventa incontrava nell'interpretazione di Hegel: il problema, cioè, di non configurare il passaggio come un progressivo perfezionarsi dell'astrazione empirica (dalla legge, per esempio, alla legge assoluta), ma come un reale movimento tra concetti distinti, «gradi della perfezione», la cui reciproca risoluzione delinea il volto stesso dell'assoluto: «la totalità degli stati è pari all'unità dell'ente, e in questa parità

⁶⁴ *Esperienza e metafisica*, cit., p. 106, nota 23. E cfr. pp. 136-137: «il pensiero, come contenuto, ricerca la sua origine e lo sviluppo suo in sé medesimo, cioè pensando; questa è la potenza o energia sua».

⁶⁵ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 159-161

⁶⁶ *Esperienza e metafisica*, cit., pp. 182 ss.

⁶⁷ *Esperienza e metafisica*, cit., p. 97.

⁶⁸ Ivi.

⁶⁹ *Esperienza e metafisica*, cit., p. 109.

⁷⁰ *Esperienza e metafisica*, cit., p. 145.

consiste la soggettività, cioè il vero ente»⁷¹. Il passo di Bruno, dunque, consentiva a Spaventa di delineare il rapporto fra l'esperienza (la «circonferenza») e la metafisica (il «centro») come un rapporto assoluto, per cui tanto la coscienza è continua produzione della verità, tanto questa, nella forma del sapere assoluto, è un perenne espandersi nell'orizzonte dei fenomeni: «il movimento (la ricerca) nasce dunque da questa necessaria relazione o *correlazione*. E come la produzione della circonferenza è l'attività e l'esistenza stessa del centro, così la ricerca del centro *dalla* circonferenza (non dico *per* la circonferenza, perché sarebbe un continuo girare, vano e senza uscita: Bruno ha ragione) è in sé, a dirla schietta, il *sapere stesso* (direi quasi il vero possesso) che il centro ha di sé medesimo»⁷².

6. *Il sentimento fondamentale.*

Tuttavia restava aperto, nella meditazione di Spaventa, il problema della relazione che, in senso proprio, il pensiero intratteneva con l'essere, l'a priori con l'a posteriori: il circolo della metafisica e dell'esperienza, a cui certo la citazione bruniana rinviava, restava, in verità, un doppio circolo, per un verso segnato dall'origine propria del pensiero e, per altro verso, dalla struttura che l'essere gli conferiva, presentandosi come l'inizio di ogni suo movimento. Come Gentile osserverà, affinché i due circoli si saldassero in un solo circolo, e il problema del rapporto tra metafisica ed esperienza si sciogliesse, era necessario che i due termini mostrassero la medesima natura, che s'identificassero non solo nella forma determinata (perché solo il pensiero poteva garantire la determinazione dell'essere) ma anche nella loro sostanza, in maniera tale che l'esperienza, nel giro di un formalismo assoluto, realizzasse l'energia originaria del pensiero.

Nei suoi ultimi scritti, Spaventa provò a risolvere la questione ricorrendo, sempre più spesso, al concetto rosminiano del «sentimento fondamentale» (che sarà ripreso, come è noto, anche da Gentile nella *Filosofia dell'arte*). Nella *Introduzione alla critica della psicologia empirica*, che risale al 1881, ragionando sul rapporto tra l'anima e la materia, indicò nella tesi di Rosmini la soluzione possibile del problema, osservando che l'anima non avverte le cose, ma avverte soltanto il corpo proprio, in una sintesi originaria: e questo sentire originario delineava, qui, la materia stessa dell'atto puro, e l'unica figura autentica della *certezza*. Oltre questo sentimento fondamentale – spiegava – vi so-

⁷¹ *Esperienza e metafisica*, cit., p. 146.

⁷² *Esperienza e metafisica*, cit., pp. 239-240. È chiaro che, nel riferimento a Bruno, agisce anche un richiamo non esplicito al tema giobertiano della poligonia del vero. E una critica agli irrelativi di Herbart (cfr., per esempio, la p. 111).

no le *rappresentazioni*, che sono «concluse» attraverso il principio di ragione, ma non propriamente sentite. Le cose, gli oggetti, rimangono dunque estranei al processo della sensazione: «avvertendo così, sentendo *B* [il corpo] che è *suo*, *A* [l'anima, il soggetto] sente sé»⁷³. Non a caso, per definire questo mondo di fenomeni e di rappresentazioni, Spaventa si riferiva non solo a Kant, ma anche a Schopenhauer⁷⁴. Il concetto di sensazione come sentimento fondamentale non introduceva solo una profonda rottura nello schema hegeliano, ma portava Spaventa a ripensare, con grande difficoltà, la questione del fenomenismo. Lo faceva, per esempio, con riferimento alle tesi di Helmholtz, all'idea della sostanziale «infedeltà» del sistema nervoso e della sensazione verso le cose⁷⁵. Le rappresentazioni, scriveva, sono «*segni, simboli* del rappresentato, non altro»⁷⁶. È vero che, con Kant, cercava di assegnare un nuovo senso all'oggettività, come oggettività del mondo fenomenico, ma è chiaro che, qui, il mondo tendeva ormai a configurarsi come un mondo dell'opinione, della *doxa*, di fronte alla reale soggettività del sentimento fondamentale. Invece di risolvere il problema evocato dal rapporto tra esperienza e metafisica, tra fenomenologia e logica, la questione tendeva ad aggrovigliarsi, fino al punto di dividere i due termini della relazione, riunificando bensì il pensiero al corpo proprio, ma distinguendolo in maniera radicale dall'ordine empirico, ormai considerato come una sfera priva di certezza e di verità.

Nei *Principi di etica*, che risalgono al 1869, Spaventa aveva compiuto il tentativo forse più radicale di decifrare l'enigma dell'identità e della differenza, della realtà e della sua negazione. Nelle pagine dedicate alla triade hegeliana di «logo, natura, spirito»⁷⁷, chiamando in causa la formula ideale di Gioberti, aveva cercato di stringere, in una sintesi univoca, il significato che, nell'assoluto della realtà, doveva essere assegnato alla distinzione di quelle forme. Osservando che, diversamente da quanto accade nella dottrina cristiana, la natura è «inestinguibile», e che dunque non può concepirsi successione né vero e proprio «passaggio» tra le forme, si disponeva alla ricerca di un senso della distinzione tra natura e spirito che sfuggisse a quelle aporie. La natura, spiegava, si distingue dallo spirito nel suo eterno permanere, ma solo in quanto si «estingue» nell'emergere, in essa, dello spirito: al punto che questo emergere costituisce tanto l'attimo della reciproca distinzione quanto la trasformazione che, in maniera continua, la spinge oltre di sé. Se, dunque, il passaggio dalla natura allo spirito non poteva essere inteso come una sequenza di forme, la distinzione doveva essere riconosciuta nel perenne compenetrarsi dei due momenti, in modo tale che lo spirito, operando la negazione della realtà naturale, la portasse nel movimento.

⁷³ *Introduzione alla critica della psicologia empirica*, in *Opere*, a cura di G. Gentile, vol. III, cit., p. 580.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 581.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 583.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 584.

⁷⁷ *Principi di etica*, cit., pp. 658-669.

Spaventa si mostrò subito consapevole che questo modello, segnato dal concetto dell'immanenza, non era sufficiente a giustificare la differenza tra i diversi momenti della realtà. E avvertì che quella differenza – tra logo e natura e, di conseguenza, tra natura e spirito – non poteva essere intesa né in senso quantitativo – come se il logo rappresentasse l'unità e la natura, invece, il molteplice – né in senso qualitativo, perché, in questo caso, la totalità sarebbe stata lacerata nelle «parti dell'assoluto», cioè in termini realmente esistenti, nei quali l'intero si sarebbe dissolto. Riconosciuta la difficoltà, e dipanata in modo penetrante, esitò non poco nel tentativo di delinearne la soluzione, che in effetti si presenta, in questo come in altri testi, tutt'altro che univoca. Da un lato, infatti, ribadiva che la distinzione tra le forme non poteva mai configurarsi come una distinzione «qualitativa», quasi che l'assoluto si dividesse in diverse determinazioni, ma soltanto come articolazione di «*momenti della realtà assoluta*»⁷⁸: di momenti, cioè, privi di autentica realtà, e anche, a rigore, di reciproca distinzione, capaci di fissarsi nell'opposizione solo per via di un processo estrinseco dell'astrazione, «che noi diciamo errore, falsità, colpa, peccato, male»⁷⁹. Ma nello stesso tempo avvertiva che questi momenti, per sé indistinguibili, pure erano da distinguere nella forma, se l'assoluto non doveva arrestarsi nell'immobilità dell'essere: e la distinzione cercava nel gioco della potenza e dell'atto, per cui il logo, identico alla natura, da questa si distingue per trattene l'idea «inclusa, implicata» in se stessa⁸⁰. Sia nei *Principi di etica* sia in *Logica e metafisica*, per indicare la ragione della differenza, Spaventa ricorse al modello di Spinoza, e interpretò i momenti dell'assoluto come gli attributi della sostanza: come questi, infatti, i tre momenti (logo, natura, spirito) non sono parti della sostanza, ma, ciascuno, la totalità in una forma diversa: «logo, natura, spirito – scriveva – non sono *determinazioni* (o qualità) diverse dell'idea, dell'assoluto; ma sono, ciascuno, *tutta* l'idea, la *totalità* delle sue determinazioni»⁸¹. Dunque, non diversi ma identici: e tuttavia distinti come l'alterità contratta nell'identità (il logo), l'alterità dispiegata (la natura) e, infine, l'alterità resa adeguata all'essenza identica della ragione.

Non è un caso che, nell'ultimo scritto (quello dedicato all'obiezione di Gustav Teichmüller a Hegel), la questione si riaprì, e Spaventa la riprendesse quasi dallo stesso punto in cui, nelle sue opere maggiori, la aveva lasciata. Discutendo la dialettica hegeliana, non solo vi criticava la posizione di coloro che, confutandola, pretendevano che i termini precedessero la reciproca relazione, ma soprattutto rigettava il «*trasformismo*»⁸² dialettico, cioè l'idea che fossero le forme determinate, le categorie, a oltrepassarsi nelle categorie successive: «non una forma – scriveva – genera

⁷⁸ *Ibidem*, p. 666.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 706.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 665.

⁸¹ *Ibidem*, p. 661.

⁸² *Un'obiezione di Teichmüller a Hegel*, in *Opere*, a cura di G. Gentile, vol. I, cit., p. 456.

l'altra»⁸³; e quindi: «è falso che una forma, come pura forma, ne generi un'altra»⁸⁴. Si delineava, in questa posizione (che andava ben oltre i riferimenti a Teichmüller e a Condillac), la critica della dialettica come passaggio tra le forme, come sviluppo orizzontale delle determinazioni, che in certo modo apparteneva anche a Hegel: «pare che Hegel faccia lo stesso: *da* una forma l'altra»⁸⁵. E la soluzione, che di nuovo Spaventa indicava, consisteva nell'osservazione che le forme non passano l'una nell'altra, ma che solo l'identità dinamica del pensiero, «l'attività stessa, il principio attivo»⁸⁶, passa in se stessa, stringendo l'intero movimento della realtà nel suo divenire originario: «invece – spiegava –, non una forma genera l'altra, ma è la stessa attività che si sviluppa e attua nelle sue forme»⁸⁷. Questa relazione, per dire così, verticale, ribadiva il principio dell'immanenza del pensiero nell'essere, ossia del divenire nell'orizzonte della determinazione. E le forme, come in passato erano state definite «momenti» dell'assoluto, poiché ciascuna coincidente con l'assoluto e quindi identica all'altra, venivano ora indicate come «gradi» «della *stessa* attività»⁸⁸. Per una via diversa, ma in fondo convergente, rispetto a quella che aveva caratterizzato la riflessione sul sentimento fondamentale, anche qui la dialettica tendeva a separarsi dall'effettivo svolgimento empirico, risolvendosi, piuttosto, nel movimento assoluto del pensiero, nel divenire dell'identico, incapace di giustificare, in sede fenomenologica, il passaggio tra determinazioni realmente distinte.

7. *Epilogo.*

Se l'interpretazione che abbiamo delineato è corretta, s'intende perché la filosofia di Bertrando Spaventa rappresenti, nella storia della filosofia italiana, un punto di saldatura e di passaggio (anzi tutto tra Ottocento e Novecento); e perché, inoltre, rappresenti un crocevia di diversi indirizzi speculativi⁸⁹. Se l'attualismo di Gentile ne riprenderà la lezione, ciò sarà possibile, come abbiamo osservato, solo attraverso una profonda correzione in senso idealistico, con la conversione dell'essere nell'essere «logico»: conversione che, esigendo la logica del concreto e dell'astratto, si rivelerà come un vero e proprio rovesciamento, nel quale, all'interno di un «formalismo assoluto», il pensiero assumerà la funzione (prospettata ma non realizzata da Spaventa) di struttura costitutiva dell'essere. Accanto all'attualismo, altre erano le possibili prosecuzioni della riflessione spa-

⁸³ *Ibidem*, p. 454.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 455, nota 1.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 455.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 453.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 454.

⁸⁸ *Ivi*.

⁸⁹ Si veda, per questo, E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, vol. III, Einaudi, Torino 1978, pp. 1229-1238. E quindi, dello stesso Garin, *Filosofia e politica in Bertrando Spaventa*, Bibliopolis, Napoli 1983; *Bertrando Spaventa*, Bibliopolis, Napoli 2007.

ventiana, anche se, per la forte iniziativa di Gentile, rimasero in certo modo limitate: a partire da Antonio Labriola, che proveniva «da quella scuola in cui brillava Bertrando Spaventa»⁹⁰, fino alle più recenti interpretazioni e riscoperte nell'ambito del pensiero marxista⁹¹. Ma questo carattere aperto e plurale della filosofia di Spaventa, quando sia collocata in una prospettiva storica, non va inteso soltanto come espressione della indubbia ricchezza del suo itinerario, bensì anche come il riflesso di un contrasto interno, di un problema non risolto, che, fin dall'inizio, ne ha segnato e condizionato lo svolgimento.

Tale contrasto può essere indicato nella «riforma» della dialettica, che significò, soprattutto, una decostruzione del metodo dialettico, così come Hegel, nelle sue opere, lo aveva delineato. Per metterla al riparo dalle critiche dissolventi che, a cominciare da Trendelenburg, le erano state rivolte, Spaventa ne disgregò i termini costitutivi. In primo luogo distinse, del movimento dialettico, l'inizio (l'essere) e l'origine (il pensiero), inaugurando quello sdoppiamento di piani che tornerà ancora nell'ultima riflessione di Croce sulla vitalità. In secondo luogo, neutralizzò il nulla nel discorso logico, costringendo la dialettica a muoversi sul terreno esclusivo della determinazione. Per questo l'essere, ossia l'indeterminato hegeliano, era definito come il concetto dell'indeterminato, come la sua determinazione.

Neutralizzato il passaggio dell'essere nel nulla, Spaventa coglieva la dialettica nella relazione originaria, e intrascendibile, del pensiero e dell'essere. Ma questa relazione, nel concreto svolgimento della sua riflessione, non riusciva ad assumere una ferma configurazione. In senso generale, il pensiero avrebbe dovuto sollevarsi al di sopra dell'essere, generandolo e creandolo, così come, nella filosofia di Gioberti, l'Ente crea gli esistenti. Ma in verità, creazione significava, nella linea principale delle sue meditazioni, che il pensiero nega internamente l'essere, presupponendolo, e così gli conferisce la sua forma, la forma della determinazione (il concetto), salvandolo dal rischio supremo del nulla, dell'«Indistinto». Significava, in altri termini, che il pensiero *crea*, con la sua negazione determinante, non l'essere ma il mondo umano: che è mondo di civiltà e di progresso. La dialettica segnava, insomma, il passaggio non all'essere, ma al «più che l'essere», all'interno della struttura che questo, l'essere, assegnava al pensiero. Con la conseguenza, che Gentile indicò, che questa non era, come pretendeva, una filosofia del logico ma dell'essere: perché l'essere ne costituiva l'ambito, al cui interno soltanto il pensiero poteva disporsi, generando il movimento della realtà.

⁹⁰ A. Labriola, *Giordano Bruno* (1900), in *Scritti filosofici e politici*, a cura di F. Sbarberi, vol. II, Einaudi, Torino 1976, p. 933.

⁹¹ Si pensi, per limitarci a qualche esempio, agli articoli su «Società» di Giuseppe Berti (*Bertrando Spaventa, Antonio Labriola e l'hegelismo napoletano*, 1954) e agli studi innovativi di Giuseppe Vacca, a partire dal volume *Politica e filosofia in Bertrando Spaventa*, Laterza, Bari 1967.

Tuttavia, per esercitare la negazione interna dell'essere, e garantirne il progresso, era altresì necessario che il pensiero si presentasse, in se stesso, come negatività e divenire. Di fronte alla fermezza dell'essere, se il pensiero non avesse esibito il carattere di un movimento originario (quel carattere che sia Rosmini che Trendelenburg avevano negato), era impossibile che la dialettica accadesse. La situazione dialettica rischiava qui di duplicarsi. Da un lato vi era, infatti, la negazione che il pensiero, in quanto atto negante e determinante, operava nell'essere, convertendolo nel «più che l'essere». D'altro lato, però, vi era la negazione che il pensiero esercitava verso se stesso, nell'incapacità di afferrarsi nel suo gesto fondamentale. Se il pensare si fosse, al contrario, rivelato capace di pensarsi come atto, manifestandosi come piena positività, l'intero movimento dialettico si sarebbe bloccato nella trasparenza immobile di un sapere teoretico: non volere, non libertà, ma puro sapere. Solo in quanto il pensiero è affetto da un limite, da una negatività iniziale, solo per questo può negare l'essere, vincendo la sua quiete.

Certo, la negazione dell'essere trovava nella negatività del pensiero la sua condizione. Ma le due negazioni non erano la stessa negazione. Perché l'una, quella del pensiero, non era altro che un puro divenire; l'altra, quella dell'essere, era invece progresso, cioè storia e civiltà. Spaventa non riuscì a saldare il circolo che così veniva a istituirsi, a leggere il movimento dell'essere come il movimento stesso del pensiero. La sintesi dei due termini fondamentali della sua dialettica rimaneva nella forma dell'incontro, dell'esteriorità, occasionata dallo stimolo che, oltre il *cogito*, l'esperienza sensibile poteva offrirle. Con il rischio, che Spaventa non riuscì davvero a domare, che, come in Trendelenburg, come in Rosmini, il destino della dialettica restasse affidato all'immagine incerta dell'apparenza empirica.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia-italiana.net

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia-italiana.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofia-italiana.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofia-italiana.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia-italiana.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@filosofia-italiana.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

