

Antimo Negri

L'ATTUALISMO GENTILIANO E IL DESTINO DELL'IO *

Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit
comme un point; par la pensée, Je le comprends.
(PASCAL, *Pens.*, VI, 348; motto della *Teoria generale
dello Spirito*)

1. L'«atto costitutivo dell'io»

In quanto soggetto pensante o, più esattamente, soggetto che svolge un'attività mentale (la spinoziana *actio mentis* ricordata nelle prime pagine della *Riforma della dialettica hegeliana*), l'io di Gentile assume, di necessità, un ruolo protagonista. Ma si sbaglia chi reputa che assegnandogli questo ruolo, se ne esalti un pensiero così attivo ed anzi così attivistico da sollevare il sospetto che si tratti di una specie di funzione non tanto di una mente quanto piuttosto di uno stomaco capace di ingoiare tutto e di digerire tutto, a meno che non lo si voglia, addirittura, come quello che produce, esso stesso, tutto. Sbaglia, soprattutto, chi ri-

* Sigle usate: TS = *Teoria generale dello Spirito come Atto puro*, 1959⁶; IF = *Introduzione alla filosofia*, 1958²; RDH = *Riforma della dialettica hegeliana*, 1959³; SL = *Sistema di Logica*, 2 voll., 1954⁴; GSS = *Genesi e struttura della società*, 1976; SD = *Studi danteschi*, 1965; FA = *Filosofia dell'arte*, 1958² (ed. Sansoni, Firenze).

tiene che quest'io sia destinato a rinnovare l'immagine di quello che Nietzsche chiamava il «famoso vecchio 'io'» cartesiano, tutto chiuso in uno spazio sommamente psichico, in una nicchia gelosamente spiritua-
listica, costituente un «soggetto» come «condizione del predicato 'pen-
so'».

Su questo punto, in particolare, bisogna intendersi. L'io cartesiano è, si sa, *res cogitans* e, certamente, *sub-stantia*, reificato com'è ed arroccato, in quanto soggetto pensante, in una granitica immobilità, in una sovrana primitiva indipendenza dal mondo degli uomini, in cui si trova, e dal mondo delle cose che pure o gli si colloca di fronte o lo irretisce in sé. Né l'io di Gentile è copernicamente centrale ed in partenza, già costituito una volta per sempre, solido, consistente, *bestanding*, come l'io kantiano. Il tratto caratteristico dell'io di Gentile, infatti, è il suo dinamismo, la sua incontrovertibile destinazione a divenire o, per dirla con la divisa pindarica tanto cara a Nietzsche, a «diventare quel che è», senza tuttavia smarrire la «vita dell'unità» che di fatto è.

Questa vita (dell'io) - scrive Gentile - «non è, ma diviene, si forma: non è [...] una sostanza, un'entità fissa e definita, ma un processo costitutivo, uno svolgimento» (TS, 41); e spiega:

L'io del solipsista è un io particolare e negativo, che può sentire la sua solitudine e l'impossibilità di uscirne. Perciò, il solipsista è l'egoista [...]. Ma il suo io è negativo perché è identico a se stesso; e cioè cosa, e non spirito. La sua negatività è la negatività dell'atomo, che è sempre quello, incapace di qualsiasi mutamento; che può escludere assolutamente da sé gli altri atomi ed esserne reciprocamente escluso, appunto perché non ha la forza di negare se stesso e cangiare. Ma la dialettica dell'io, com'è concepita dall'attualismo, è il principio della progressiva infinita universalizzazione dell'io stesso, il quale in tal senso è infinito e non esclude nulla da sé. Ogni limite è superabile per quest'intima energia che è la stessa essenza del pensiero pensante (*Concetti fondamentali dell'attualismo* [1931], in IF, 31).

Solo l'«intima energia» che è «la stessa essenza del pensiero pensante» consente all'io di vincere il destino del solipsismo, di scollarsi da una insuperabile identità con se stesso, di non atomizzarsi, di non sostanzializzarsi, di negarsi, di mutare, di universalizzarsi, di guadagnare un'energia in forza della quale non si fissa, non si reifica. L'io è considerato, qui, come un io accanto ad altri io, nel mondo degli uomini. Solo così considerato, si può immaginare cangiante, vivo. Il solipsismo ucci-

de, induce l'io al suicidio: è, questa, la tesi, famosa, anche di un grande sociologo-filosofo, Émile Durkheim. E, da questo punto di vista, sarebbe interessante vagliare la nozione gentiliana di *societas in interiore homine*: l'io che scavalca il recinto della solitudine individualistica, si libera dalla codificazione atomistica, scavalca la «separatezza» borghese; solo questo io è veramente io, dal momento che diviene e non è immediatamente io, è pieno di quell'«intima energia» che è «la stessa essenza del pensiero pensante», che non è soltanto il pensiero del soggetto (genitivo soggettivo), ma anche il pensiero dell'oggetto (genitivo oggettivo) o pensiero dell'altro (genitivo oggettivo), riscattati, questi ultimi da un'oggettività astratta nello stesso momento in cui lo stesso soggetto si concretizza come «attività pensante». Fino in fondo, il modo in cui l'io si forma, si muove, diviene è espresso con la mira specifica di fondare un rapporto tra l'io e l'altro, senza alcuna concessione alle ragioni, per altro non facilmente accantonabili, dell'individualismo, dell'atomismo, del materialismo borghese, con una coerenza che è pur sempre quella di un filosofo che ha in cima ai suoi pensieri il destino dell'io, la sua salvezza dall'insularità - la sua vera perdita - egoistica:

L'individuo umano non è atomo. Immanente al concetto di individuo è il concetto di società. Perché non c'è io, in cui si realizzi individuo, che non abbia, non seco, ma in sé medesimo, un *alter*, che è il suo essenziale *socius*: ossia un oggetto, che non è semplice oggetto (cosa) opposto al soggetto, ma è pure soggetto, come lui. Questa negazione della pura oggettività dell'oggetto coincide col superamento della pura soggettività del soggetto; in quanto puro soggetto e puro oggetto, nella loro immediatezza, sono due astratti; e la loro concretezza è nella sintesi, nell'atto costitutivo dell'io (GSS, 33).

L'io si costituisce agendo. E non potrebbe agire se non fosse, «in sé medesimo», anche un *alter*. Non anche, contemporaneamente, un *alter*, l'io sarebbe un'astrazione. E quello dell'astrazione è destino rovesciato rispetto al destino della disidentificazione dell'io rispetto a se stesso. O, senz'altro, rispetto al destino della sua disindividualizzazione o deatomizzazione o sborghesizzazione. Non disidentificandosi, non disindividualizzandosi, non deatomizzandosi, non sborghesizzandosi, l'io può anche godere della sua più olimpica e meno drammatica identità con se stesso, ma paga questa stessa identità con l'annientamento di sé:

L'io non è né io immediato, né immediato non-io che nella loro immediatezza si equivalgono, e sono *nulla* (GSS, 33).

Per non essere nulla, l'io dev'essere anche un altro. Né è detto che questa affermazione abbia solo un respiro politico. Almeno se è possibile leggerla, una volta calata nel grande capitolo del pensiero europeo che può prendere il titolo dall'«io insalvabile» di Ernst Mach, come quella dell'inevitabile processo di «alterazione» di un io che non voglia annullarsi nella sua più assoluta estraneità ad altro che non sia se stesso. E può venire in mente anche il rambaudiano *je est un autre* o l'«uno, nessuno e centomila pirandelliano». L'«atto costitutivo dell'io» nel mondo degli uomini, è un atto che si specifica come un rifiuto della corsa (e si può pensare anche a certo esistenzialismo «negativo» che questa stessa corsa finisce col tematizzare) verso la solitudine e la morte. Per salvarsi, per vivere, l'io deve farsi altro da sé. E che realmente l'io si faccia costantemente altro da sé è abbondantemente dimostrato dal capitolo del pensiero europeo cui si accennava.

2. Come può «consistere» l'io e come può «consistere» il mondo delle cose

Ma l'io che si fa, l'io cangiante e vivo non può, soprattutto, immaginarsi in una sua indipendenza originaria dal mondo delle cose. Proprio in quanto soggetto «energicamente» pensante.

E' lo stesso pensiero a costituire problema. Lo costituisce in particolare quando lo si assume in una «consistenza» che non può avere quando lo si immagina, speculativisticamente, raccolto in un eremo premondano, per dir così, o prenaturale, in una sorta di iperuranio platonico, senza venature terrestri ed anzi privato dei colori, dei palpiti, dei più tangibili aspetti del mondo sensibile. Di questo pensiero, che ha nulla a che fare con un paradiso logico astratto, Gentile ha scritto più volte; ma è da ritenere che di esso, in quanto bisognoso di altro da sé per essere effettivamente «energico» e vivo, in una parola «consistente», il filosofo parli nella maniera più efficace e nei toni più suggestivi in una pagina elaborata quando la costruzione dell'attualismo, consegnata soprattutto alla *Teoria dello spirito come atto puro* (1913) e al *Sistema di Logica* (1917-1923), è, ormai, distante nel tempo, tale da poter apparire, essa stessa, un'espressione di «pensiero pensato», cioè di un pensiero che non si fluidifica nella scansione di un'«attualità», in forza della quale soltanto il soggetto che ne è instancabile protagonista, attore sempre in prima persona singolare, può andare orgoglioso di dire, ma non carte-

sianamente né kantianamente: «Io penso». La pagina si trova nel saggio *La natura* (1931); e vi si legge:

Certo noi abbiamo bisogno, per dar consistenza al pensiero, della natura. Abbiamo, per così dire, bisogno di ridiscendere dalle cime del pensiero, dove par che tutto sia vanificato in raffigurazioni diafane, in cui ci sono le cose, tutte, e non possiamo servircene, ci sono i nostri nemici, ma non possiamo abatterli e neppure colpirli, ci sono anche i nostri figli ma non possiamo abbracciarli: abbiamo bisogno di discendere da queste cime che frondeggiano in alto sui rami, giù per i rami, pel tronco dell'albero di questo esser nostro che ci fiorisce nel pensiero, fino alle radici, onde l'albero sprofonda nel suolo, e così si lega alla terra, e quindi al cosmo, al tutto, in cui soltanto si vive vita reale (*IF*, 72).

L'albero del pensiero - o, se si vuole, lo stesso albero della conoscenza, giacché l'idea paleotestamentaria di quest'albero è pur presente nella coscienza di un filosofo che, fino in fondo, si volle cristiano ed anzi cattolico - affonda le radici nella terra, nel cosmo, nel «tutto, in cui soltanto si vive vita reale». Ritenerne che quest'albero abbia delle cime e solo delle cime significa librarlo verso altezze logiche rarefatte, verso immacolati crinali intellettualistici, sollevarlo in un'«aura morta» (*Dante, Purgatorio*, I, 16), in cui, appunto, non «si vive vita reale» e, non vivendosi questa vita, «ci sono anche i nostri figli, ma non possiamo abbracciarli», poiché anch'essi vanificati in «raffigurazioni diafane».

Gentile è, si sa, un grande lettore di Dante. E Dante, quasi immemore di aver a che fare, percorrendo i gironi infernali o arrampicandosi per le balze del Purgatorio o scalando i cieli del Paradiso, con «ombre vane fuor che nell'aspetto», di Virgilio e Sordello, quasi avessero un corpo, dice: «l'un l'altro abbracciava» (*Purgatorio*, VI, 75). Non se ne meraviglia affatto Gentile che commenta il «canto di Sordello» (1939, in *SD*, p. 229). La «corpulenza» delle figure dantesche, pur anime senza corpo, soprattutto delle figure infernali, le fa tutt'altro che «raffigurazioni diafane». Ma è «corpulenza» che può prestar loro solo una fantasia poetica che non ne dimentica la «radice» nella terra, nel cosmo, nel tutto, quella stessa radice che induce a rappresentarle come se vivessero una «vita reale». Particolarmente l'inferno dantesco, il cui sapore di sangue e di carne il Gentile più desanctisiano sente da vicino, non è il goethiano «regno delle Madri». E, proprio per questo, ci si può intestardire a credere che l'universo del pensiero attuale, fatto così bisognoso della natura per poter «consistere», nulla ha da spartire con il «regno

del puro pensiero», appaiato da Hegel, nella Introduzione alla *Scienza della Logica* al «regno delle Madri»:

Il sistema della logica è il regno delle ombre, il mondo delle semplici essenzialità, libero da ogni concrezione sensibile, è l'assoluta educazione e disciplina della coscienza [...]. Ma soprattutto il pensiero arriva con ciò a sussistere per sé e ad essere indipendente.

E immediatamente prima:

La logica è perciò da intendere come il sistema della ragion pura, come il regno del puro pensiero.

Assolutamente da condividere il commento di Ernst Bloch:

Sia in Goethe che in Hegel si sente quindi la risonanza del regno delle Madri, cioè dei pensieri premondanamente attivo-latenti o idee originarie, nel senso della dottrina plotiniana delle categorie *ante rem*.

Un mondo opaco e rabbrividente, da ultimo, il «regno del puro pensiero» o il «regno delle Madri», se lo stesso pensiero o le Madri che vi abitano suggeriscono allo stesso Goethe a colloquio con Eckermann questa considerazione:

Esse (le Madri) vivono quasi al di fuori di qualsiasi precisa località perché nulla di solito esiste nelle loro vicinanze e vivono anche al di fuori del tempo perché nessuna stella le illumina.

Esce da un tale mondo di «raffigurazioni diafane», da un tale «regno delle Madri» il «pensiero» di Gentile che lo concepisce come quello dalle cui cime bisogna scendere o ridiscendere, fino «alla radice» del suo albero. In questo scendere o ridiscendere, quali che siano le cime alle quali si è elevato, consiste la vita dell'io, una vita che coinvolge in sé la natura, la terra, il cosmo, il tutto, a loro volta sottratti all'immediatezza, nello stesso momento in cui dall'immediatezza è liberato pensiero. E il superamento dell'immediatezza vale la «vita reale» di termini che solo astrattamente si separano fuori dalla concretezza di un rapporto che si costruisce di volta in volta, attraverso un processo inesauribile di «disidentificazione» dell'io e di quanto si considera a torto, cioè «sostanzializzando» i ter-

mini e rendendo impossibile la fondazione di ogni rapporto dialettico tra loro, altro dall'io.

Sul processo accennato bisogna insistere per comprendere perché l'io si progetta come soggetto pensante che, mentre diventa altro da sé, l'altro medesimo accoglie in sé per farlo «consistere» e per «consistere» in quanto pensa o è, esso stesso, pensiero. Si tratta di un processo che costituisce il nodo teoretico di fondo dell'attualismo. Lo si vede sciolto in termini accessibili più volte. Ed ecco un'esemplificazione di questi termini:

Questo è l'io, la realtà spirituale: identità di sé con sé; non identità immediatamente posta, sibbene identità che si pone. È riflessione: sdoppiarsi come sé ed altro, e ritrovarsi nell'altro. Il sé che fosse sé senza essere l'altro, immediatamente non sarebbe neppur 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 fosse identico al soggetto, e cioè lo stesso soggetto quale questo ritrovarsi innanzi a sé, ponendosi realmente (TS, 238).

L'io ha bisogno dell'«altro» per «consistere» e, sempre per «consistere», l'«altro» ha bisogno dell'io. O anche: il pensiero ha bisogno della natura, della terra, del cosmo, del tutto per «consistere» e, sempre per «consistere», la natura, la terra, il cosmo, il tutto ha bisogno dell'io. «Ha bisogno» un termine dell'altro. Certo, si tratta anche, per esprimerci con Hegel, del «bisogno della filosofia», di un bisogno che si fa sentire e vuole essere soddisfatto quando maggiormente i termini si oppongono consolidandosi in una distinzione che, in sostanza, risulta infondata ed irreali. In verità, non c'è un io che non sia anche l'«altro» e non c'è un «altro» che non sia anche io. O anche: non c'è pensiero che non sia anche natura, terra, cosmo, tutto; e non c'è natura, terra, cosmo, tutto che non sia anche pensiero. «Inconsistente» l'io senza l'«altro»; «inconsistente» l'«altro» senza l'io. «Inconsistente» il pensiero senza la natura, la terra, il cosmo, il tutto; «inconsistenti» la natura, la terra, il cosmo, il tutto senza il pensiero. E, con una terminologia che si può ritenere anche mutuata da Fichte, Gentile sintetizza:

L'io si fa io in quanto si fa non-io; il quale è veramente tale in quanto non solo opposto, ma anche identico all'io (GSS, 35).

Ove questo non avvenisse, non solo l'io, anche in quanto soggetto pensante, sarebbe una figura diafana, spettrale, non «consistente» e non

«esistente» (il nulla di cui si è detto), ma ad una tale figura si ridurrebbe lo stesso mondo delle cose: «il noi senza il mondo» ed il «mondo senza di noi» confinati, da ultimo, sciolti da ogni rapporto vivificante, nel «non essere». Tolto di mezzo questo rapporto, lo «spirito» viene sopraffatto da un senso di pena per il destino di astrattizzazione non solo dell'io, ma anche del mondo:

Ed è assalito [...] dall'angoscia del proprio non essere-che è si badi tanto il languirsi del senso di sé quanto scolorarsi dell'aspetto del mondo e diventare esso estraneo all'animo nostro (GSS, 35).

Certo, leggendo, può ritornare alla memoria il leopardiano «e si scolora il mondo» di *Il tramonto della luna*, di cui Gentile è lettore finissimo. Ma, più ancora, incalza il ricordo del *sensum sui* del Campanella più caro studioso del Rinascimento italiano, di quel senso che ottundendosi, fa perdere di vista che l'io coincide con esso, dando luogo ad una «identità» che è, contemporaneamente, «oggetto del sentire» e «soggetto del sentire» (GSS, 34). L'io è questo duplice sentire, il soggetto che sente e l'oggetto che l'io sente. E, dove c'è questo sentire, né il pensiero si inalbera senza radici né il mondo si scolora: l'«atto costitutivo dell'io» è quello che «affranca l'io e il mondo dal non-essere». L'io è con il mondo ed il mondo è con l'io. Si accennava alla «corpulenza» delle figure dantesche: anime senza corpo e pure poeticamente «corporeo», fino a poter abbracciarsi. E, a venire in primo piano, nella riflessione attualistica, è, a questo punto, la tematizzazione più anticartesiana del rapporto anima-corpo, che risulta fondamentale in una filosofia che intende far vivere una «vita reale» sia all'io che al mondo delle cose.

3. *Il corpo nell'anima. Il mondo nell'io. Rosmini, Spaventa. Gentile*

Il problema è di vedere come Gentile pervenga a quella che si può dire, in generale, la «desostanzializzazione» di ogni termine. Per comprendere il destino dell'io nell'attualismo, bisogna affrontare e risolvere questo problema. Che non è problema puramente teoretico, bensì anche problema storiografico. E c'è una proposizione nel già citato saggio su *La natura* che consente di vedere questo problema impostato nella maniera più radicale:

E non l'anima è dentro il corpo, anzi il corpo è dentro all'anima, se questa si concepisce, quale deve essere concepita, come quel processo ond'essa, non essendo immediatamente, si realizza (IF, 77).

E' una proposizione, questa, certo inintelligibile, se non la si colloca all'interno del lungo ed acceso dibattito sul rapporto tra l'anima e il corpo. Di un dibattito che percorre la filosofia europea dopo Cartesio, ripreso, con attitudine francamente antispiritualistica (la *res cogitans*, della quale si diceva all'inizio, separata dalla *res extensa*), nell'ambito di una riflessione cui si collega, nella sua genesi e nel suo sviluppo, l'attualismo. Del resto, lo stesso Gentile rinvia per espresso, al saggio di Bertando Spaventa *L'anima e l'organismo* (1863-1864), in cui l'attitudine specificatamente cartesiana è così nettamente spiegata:

La dottrina cartesiana - ammessa comunemente - che l'anima sia una sostanza *semplice, inestesa, separata* e solo unita semplicemente al corpo preso come un'altra sostanza, è in fondo in fondo la negazione dell'anima. Giacché in questa dottrina il *sentire* non ha una relazione necessaria colla *semplicità* (essenza) dell'anima; la semplicità dell'anima è qualcosa di generale e astratto, come quella del punto. Cartesio, infatti, negava l'anima come semplice sentire.

Incalza Spaventa:

Qui l'anima è posta come soggetto, prima e senza dei predicati che le si attribuiscono, come la pietra; o almeno è soggetto prima e senza la sensazione.

L'anima separata dal corpo, l'anima-sostanza cartesiana è «pietra». E si può pensare alla cosificazione, alla reificazione di cui si è detto. O alla «pietrificazione», alla «sostanzializzazione», alla cosificazione, alla reificazione dello stesso soggetto, destituito, allora, anche in quanto soggetto pensante, di ogni energia e, quindi, di ogni realtà, se realtà non c'è se non dove c'è energia, la stessa energia del pensiero. Può concludere Spaventa:

Invece, il reale soggetto, il sé attuale è il *processo del sentire*, e nasce e si forma solo questo processo. Così non si deve dire propriamente: l'anima ha senso di sé (quasi che l'anima ci fosse già senza sentire sé), ma l'anima è l'atto o il processo stesso del senso di sé.

Il dualismo anima-corpo è eliminato. Certo, si tratta anche di un dualismo irrinunciabile per la coscienza cattolica più spiritualisticamente inclinata, tanto così inclinata da far leva su un'anima che solo temporaneamente abita nel corpo e destinata a liberarsene e a sopravvivere, riguadagnando un'autonomia che la caratterizza all'inizio e alla fine, nella sua «semplicità» originaria, assolutamente incorporea. E' vero, però, che la stessa coscienza cattolica, quando meno si involge nella detrazione della «sensibilità», non indietreggia di fronte all'affermazione che l'anima non c'è già, «senza sentire». Ed anche con un po' di ironia Spaventa può chiamare in causa un pensatore cattolico che costituisce un punto di riferimento capitale per lo stesso attualismo nella sua genesi e nel suo sviluppo:

Questo concetto della semplicità dell'anima - la semplicità come energia, e non già come immobile puntualità - non è una mia invenzione, né una invenzione di coloro che son tenuti per i diavoli della filosofia. In fondo è quello stesso del Rosmini.

Il Rosmini chiamato in causa è quello dell'*Antropologia in servizio della scienza morale* (1838). Leggendo, Spaventa ne trae il convincimento che «conviene dire: il corpo (sensibile, esteso) è nell'anima, piuttosto che: l'anima è nel corpo». Una proposizione, questa, sulla quale è presso che letteralmente ricalcata quella, già citata, di Gentile: "Non l'anima è dentro al corpo, anzi il corpo è dentro all'anima". E, nell'una e nell'altra proposizione, si ripete Rosmini:

Il corpo non si può dire *fuori* propriamente, ma diverso dallo spirito, e tuttavia nello spirito.

Legge questo Rosmini e questo Spaventa, Gentile, quando rigetta l'idea di un «esteso» collocato fuori dell'«inesteso», di un corpo inteso come luogo fisico in cui cade temporaneamente l'anima, a questa congiunto solo estrinsecamente; quando sostituisce all'idea di un «corpo astratto» quella di un «corpo concreto», chiama il corpo a costituire «la radice di tutta la vita dello spirito», utilizza la nozione rosminiana di «sentimento corporeo fondamentale», «in certo modo muto, sordo e cieco, e del tutto ottuso», per sbarazzarsi di un dualismo i cui termini, una volta che esso sia dato come insuperabile o solo meccanicamente superabile, restano inesorabilmente astratti perché «separati» e «separati» perché astratti.

Il Gentile che legge questo Rosmini - e, naturalmente, Spaventa - può concludere:

Questo principio della natura che non sia contenuto dell'inesteso, questo è ciò che il nuovo idealismo non può più ammettere (*La natura*, in *IF*, 76).

Cioè: l'attualismo inserisce la «natura» nell'io, il corpo nell'anima, pur concependo dei termini il momento della loro estraneità reciproca e, quindi, della loro astrazione. Ma, oltre l'attenzione che l'attualismo possa prestare a questo momento, resta che, per esso, il corpo è una «costruzione dell'anima», l'io è il prodotto di un divenire che trova nel corpo la ragione del suo stesso prodursi:

Noi osserviamo che veramente il corpo, il solo corpo da cui lo spirito, imprendendo le sue costruzioni conoscitive relative ad esso corpo e a tutto, possa prendere le mosse e che pertanto possa togliere a fondamento di ogni sua costruzione intorno alla natura, è questo oggetto che immediatamente esso trova in se stesso, in quanto si sveglia, o meglio è esso stesso, ponendosi qual è essenzialmente, coscienza di sé (sentir di sentire). Dove questo sé non è esso stesso coscienza di sé, sibbene termine o contenuto di tale coscienza, quel che tutti sentiamo, oscuramente, al limite della nostra vita consapevole, quasi suo presupposto: il nostro corpo, la nostra natura, cioè la natura: lo stesso sentire che per attuarsi si sdoppia, e negando la sua pura, astratta, inattuale soggettività di puro sentimento, diviene senso di sé, cioè appunto io, autocoscienza, pensiero, sintesi soggetto e oggetto (*La natura*, *IF*, 76-77).

La sintesi, della quale qui si parla, è data, più precisamente, come «unità sintetica», e in questa «unità» è fatta consistere l'«esistenza» dell'io. Ma non si tratta, tiene a precisare Gentile, dell'«unità» statica e dommaticamente posta da Spinoza come «sostanza unica»; né dell'«unità» che Rosmini, da ultimo realista ingenuo, finisce con lo spezzare, fino a «parlare di causalità del corpo sull'anima». Sia Spinoza che Rosmini «mettono, per così dire, la mano sul problema» (*La natura*, *IF*, 76), ma non lo risolvono puntando su una «relazione originaria e generatrice», partendo dalla quale soltanto si può far «lavorare» l'anima, con dentro il corpo che ne rende possibile «la sua costruzione sempre più ricca, più determinata, più complessa, più armoniosa, più spirituale» (*La natura*, *IF*, 77).

Certamente, oltre Cartesio, Gentile. Ma anche oltre Spinoza e, ad un certo punto, oltre Rosmini. Con Spaventa, anche oltre Hegel, che fa «precipitare» l'«inquietudine del divenire in un risultato calmo». Ed in verità la «relazione originaria e generatrice» dell'anima e del corpo è dinamizzata con la massima coerenza dialettica, implicando essa l'esclusione della staticità della «sostanza unica» nello stesso momento che il rigetto di un determinismo in cui si finisce col cadere quando si accede al convincimento che c'è una «causalità del corpo sull'anima» o una dipendenza passiva dell'io dal mondo delle cose. E tutto ciò, in particolare perché l'anima non soffra di un isolamento psichico. l'io si costruisca in maniera sempre «più ricca, più determinata, più armoniosa, più spirituale».

4. *“Il vero corpo potente, il vero io è tutto l'universo”*

L'anima «lavora». Ed è lo stesso che dire che l'io diviene. Il «lavoro» dell'anima non è mai una volta per sempre compiuto. Né, comunque, potrebbe compierlo, se fosse solo temporaneamente inquilina del corpo. «Togliete l'anima, ed è tolto il corpo», dice anche Gentile (*La natura, IF, 77*). Ma si può dire anche: «Togliete il corpo, ed è tolta anche l'anima». C'è, intanto, il «lavoro» del divenire: continuo, inesauribile. Naturalmente, dello stesso io. Anche dell'io si può affermare che ha una inquietudine che non «precipita» mai in un «risultato calmo». Il suo divenire, cioè, non si esaurisce mai una volta per sempre, nel divenuto. «Diventa quel che è», come si è detto ricorrendo alla divisa pindarica di Nietzsche. Ma non è, pur essendo, mai, tutto ciò che è:

L'io è questo essere che non è; ma è non essendo: questa realtà che annulla se stessa al paragone di una realtà che non è. e si pensa: una realtà che nel proprio idealizzamento nega se stessa. L'uomo che non neghi se stesso, che sia pienamente soddisfatto di sé, che perciò non lavori, non pensi, non voglia, e nulla faccia assolutamente, cessa di essere uomo: vegeta; anzi, in verità, impietra; anzi, dilegua nel nulla. E tanto più l'uomo è un uomo quanto meno si contenta, e più pensa, e vuole, e lavora: artefice instancabile di se medesimo (*SL, II, 61*).

Il motivo del farsi dell'io, proprio di una filosofia che, anche quando ammette un io che «è», non gli riconosce e non può riconoscergli che

un essere provvisorio e transuente e quasi un non-essere, è svolto con insistenza. All'io non bloccato in una identità fissa si presta uno «slancio verso se stesso», verso un io, direi, quale non è e vuole essere. L'io non è mai identico a se stesso o per lo meno non è mai solo tale proprio perché, fornito di quello slancio, tende a farsi da se stesso differente, come mettendo in moto la sua stessa identità:

Io dunque, è vero, sono io: ma sono quell'io che non sono e mi fo. Se dico pertanto $Io=Io$, questa formula più che un'eguaglianza, esprime una differenza; poiché (se all'equazione vuol darsi un senso) il secondo termine è proprio quello che il primo termine non è. La formula predetta non vuol dire infatti: «Io è Io», ma «Io sono io», giacché soltanto in prima persona l'io può affermarsi, e se non è esso da sé ad affermarsi nella sua singolare identità, che è differenza, nessuno e niente, né in terra né in cielo, può affermarlo. Il suo essere non è pensabile come indipendente dall'affermazione che se ne faccia, come ogni altro essere che si afferma da un soggetto diverso dall'essere stesso: e però la sua affermazione non può essere se non autoaffermazione. Ed ecco che l'essere del mio io non è se non l'atto con cui io affermo me stesso, non *dicendo* o *pensando*, ma *facendo* e *realizzando* il suo essere: « $Io=Io$ » significa: «Io mi fo io». L'io perciò è veramente *autoctisi* (SL, II, 61-62).

Eguaglianza e differenza dell'io. Anzi, la formula $Io=Io$ «più che eguaglianza esprime una differenza». L' $Io=Io$ non significa $A=A$; o, per lo meno, non significa più $A=B$ che $A=A$. La logica concreta, dell'unità degli opposti non rovesciati in distinti, che recupera la logica astratta, dell'identità assoluta di ogni termine con se stesso o dell'assunzione di ogni opposto distinto astratto, è, con estrema coerenza, applicata all'io, all'interno di una «equazione dinamica» o di una «identità autogenita», spiegata così:

Per maggior chiarezza si può avvertire che l'io può prendersi in due significati: o come l'unità degli opposti io e non-io e allora il non-io è contenuto nell'io come suo momento; o come uno degli opposti in cui l'io si dualizza, cioè come l'antitesi del non-io (SL, II, 65-66).

Ma la spiegazione non si può intendere indipendentemente dall'ammissione, poc'anzi messa in risalto, che la formula $Io=Io$ «più che un'eguaglianza esprime una differenza», sì che essa possa intendersi, piuttosto, come $Io=non-io$. Ritorna il lessico fichteano di cui si è det-

to. Tanto più che l'io=io, ridotto a significare $A=A$, non può assolutamente concepirsi come l'io che "si genera alienandosi dal proprio essere naturale" (SL, II, 65) o, il che è lo stesso, come l'io che non si sottrae all'ingresso in una «equazione dinamica» che ne garantisce la relazione, che si è data come «originaria», con il non-io e, quindi, il divenire, fuori del quale non si aliena «dal proprio essere naturale, che è il suo niente».

Ciò vuol dire che, quali che siano le concessioni fatte alla logica astratta, o dell'identità, rispetto a questa si privilegia la logica concreta dell'unità degli opposti, nel caso specifico dell'unità dell'io e del non-io. Si tratta, si capisce, di una unità essa stessa dinamica, tale proprio perché non si riduca ad una sostanza di tipo spinoziano. L'«equazione dinamica» dell'io e del non-io è un'equazione per dir così aperta: un *fieri*, non un *factum*, un processo, non una meta:

L'io diviene in quanto si pone come non-io; e il non-io, in cui esso si pone per valere come non-io, dev'essere un concetto: Ma quando si è posto come non-io, l'io non s'è posto. Non è divenuto. Non esiste. Se esistesse, e fosse veramente posto in quel non-io, egli non sarebbe più io: si sarebbe *fissato*, e nella monomania sarebbe decaduto infatti al di sotto della libera attività spirituale. L'io non esaurisce in effetti il suo processo (SL, II, 69):

E' vero, tuttavia, che, andando oltre o esplicitando il lessico fichteano ed assumendo, come si può assumere, il non-io come mondo delle cose, comunque l'io lo «ponga» attraverso un processo infinito di alienazione della sua «naturalità», che finisce col coincidere con il processo infinito di alienazione dalla sua «naturalità» dello stesso mondo delle cose, tra i due termini si instaura, ad un certo punto, un rapporto che è di esaustiva immedesimazione. Un rapporto, in forza del quale non tanto l'io «pone» il mondo quanto piuttosto l'io è il mondo, in cui si radica per essere (si dice: essere, non divenire, io). Caduta in una concezione spinoziana del rapporto io-non-io? Ma, in questo caso, si può pensare, piuttosto, ad una ripresa della rosminiana nozione del «sentimento fondamentale corporeo», la cui "forza", ritiene il Rosmini dell'*Antropologia in servizio della morale*, sebbene «essenzialmente diversa da Noi, tuttavia è in Noi ch'ella agisce, è nel nostro spirito». E si è prestata già attenzione alla preoccupazione di Gentile che Rosmini arrivi a «parlare di causalità del corpo sull'anima» (*La natura*, IF, 76).

D'altra parte, è lo stesso Gentile che, pur respingendo da ultimo il motivo di questa causalità, riprendendo l'immagine dell'albero del pen-

siero già osservata da vicino, fa del rosminiano «sentimento fondamentale corporeo» il «punto in cui il pensiero si innesta nella realtà», «la radice con cui l'albero gigantesco del pensiero, che con le cime tocca il cielo, si attacca alla terra, donde trae la vita» (FA, 167). E non è che il rosminiano «sentimento fondamentale corporeo», così inteso, non possa reintrodurre il motivo della causalità (la radice che fa espandere fronzuto l'«albero gigantesco del pensiero»). E' vero, però, che si espunge ogni possibilità di istituire un rapporto di causa ed effetto tra radice e cime dell'albero quando la «terra» e il «cielo» si intrecciano in una «unità» che non consente alcuna distinzione tra i due termini che la costituiscono. E in una tale «unità» sembra si intreccino, ad un certo punto, Io e non-Io, Io e mondo, attraverso la cerniera del «sentimento», la cui nozione viene elaborata da Gentile con sicura memoria del rosminiano «sentimento fondamentale corporeo»:

Il sentimento onde l'uomo è legato immediatamente a se stesso, è pure il legame onde l'uomo si sente avvinto inscindibilmente a tutte le cose che si dicono particolari, e al mondo esistente (a questo mondo), e sente legato il mondo, con tutte le cose singole, a se stesso. Il mondo esistente, questo mondo, esiste e si distingue da ogni altro possibile, perché *hic et nunc* io ne ho esperienza: lo sento in me e con me, è quasi me stesso, anzi è proprio me stesso, in quanto io non sono quale posso pensarmi, ma in quanto sono come sono e quel che sono immediatamente (*Il sentimento* [1928], IF, 49).

Il mondo «è quasi me stesso, anzi è proprio me stesso». L'immedesimazione alla quale si accennava, sta tutta qui, in una identità che non consente più di distinguere, a dispetto di ogni «superamento» della logica astratta dell'identità, Io e mondo. E va da sé che si tratta di una immedesimazione che esclude ogni priorità dell'Io rispetto al mondo o del mondo rispetto all'Io.

Né il mondo rispetto al quale l'Io non può vantare alcuna priorità, nello stesso momento in cui esso non può vantare una rispetto all'Io, è unicamente il mondo delle cose, bensì anche il mondo degli uomini, non solo il mondo spaziale, bensì anche il mondo temporale, non solo il mondo naturale, bensì anche il mondo storico. E che sia anche il mondo degli uomini, il mondo temporale, il mondo storico, è motivo teoretico che si allinea a quello, del quale già si è dato conto e secondo il quale «non c'è Io, in cui si realizzi individuo, che non abbia non seco, ma in sé medesimo, un alter» (GSS, 33). Anche se l'alter, qualsiasi alter, non è, ne-

cessariamente, questo o quel mio contemporaneo. Io non ho con me, bensì in me stesso, tutti gli altri; sono, ad un certo punto, tutti gli altri, nessuno escluso, per appartenere che essi possano al passato, non essendo questo passato che la storia del mio Io:

Il vero corpo potente, il vero Io, è tutto l'universo, da cui un granello di sabbia non si può sottrarre, senza che il tutto non precipiti a ruina: come nel piccolo (che pur è così grande) della così detta storia umana si scorge che nessuna goccia di vita spirituale si perde; e che non pure i grandi fatti degli eroi e dei popoli cade son piene le storie, ma anche gli umili pensieri e gli affetti dei mille e mille che passarono anonimi sulla terra presto travolti nel fiume dell'oblio, anch'essi ebbero un'importanza essenziale: concorrendo per la parte loro con le piccole onde centrifughe e diffusive d'ogni momento spirituale, dall'individuo alla famiglia e agli amici, da una generazione all'altra, in un filone di vita che si perpetua nel patrimonio dei secoli (SP, I, 106).

5. Il problema della conoscenza dell'Io in quanto è «tutto l'universo»

Io sono il mondo storico degli uomini, anche questo mondo, del quale nulla si è perduto, nulla si perde. E non solo questo mondo, se sono anche il mondo delle cose. Un Io grande, immenso, infinito. Un Io cui niente è estraneo, cui tutto appartiene. Se si vuole: niente è, di fatto, non-Io; o tutto è Io: o «soggetto assoluto, o soggetto che è tutto soggetto, e che non lascia nulla fuori di sé». Né può essere diversamente quando l'Io=non-Io fa prevalere la «differenza» sull'«identità» dell'Io=Io. E che cosa, da ultimo, si può dire di quest'Io se non che non gli si può attribuire in alcun modo una identità personale? Ritorna in mente, leggendo questo Gentile, la problematica dell'«insalvabile» di Mach, alla quale si è già fatto riferimento. Di un Mach che ha alle spalle tutta una tradizione di pensiero (soprattutto Hume e Lichtenberg) che estingue nell'impersonalità ogni Io. E, del resto, lo stesso Mach non sa che farsene di un «Io in senso stretto», cioè di un Io=Io che equivalga ad un A=A, e punta la sua attenzione su un «Io più ampio», su un «Io ampliato» che suscita l'arduo, e ad un certo punto, l'insolubile problema della sua conoscenza:

Chi dunque afferma che la conoscenza non può oltrepassare i confini dell'Io, allude all'Io *ampliato*, che contiene già il riconoscimento del mondo e degli Io estranei.

Se è così, conoscere l'io, «il vero io», in quanto «tutto l'universo», di cui parla Gentile, significa conoscere tutto ciò che lo costituisce come io. E il riferimento a Mach può comportare anche una complicazione del discorso sulla problematica dell'io, inalveandolo nel dibattito, non solo filosofico, contemporaneo, dal quale risulta evidentissimo che l'io che non si può «salvare» è, da ultimo, quello che più caparbiamente si pretende ancora di connotare dell'astrattezza dell'io identico a se stesso o dell'io personale. Non «salvato» quest'io, resta l'io in quanto «è tutto l'universo» di Gentile, l'«io ampliato» di Mach. Può anche sorgere il dubbio che questo io resti veramente un io. Ma ciò che più conta è che questo io-mondo o questo mondo-io, ove lo si voglia assumere come oggetto di conoscenza, fa avvertire non poco tutta la difficoltà, se non l'impossibilità, di conoscerlo. Ma tant'è: quando la conoscenza dell'io è la conoscenza dell'io-mondo o del mondo-io, va da sé che il problema di essa diventa estremamente drammatico e, certamente, tale che non si presta alla soluzione di quanti pretendono di conoscerlo, anche in quanto proprio io, unicamente perché non è l'«io ampliato», l'io che «è tutto l'universo», bensì quell'«io ristretto», quell'io piccolo-piccolo sul quale verte l'«analisi» dei più presuntuosi «scienziati dell'anima».

Gentile non può non avere il sentimento profondo dell'estrema problematicità della conoscenza del grande io, alla nozione del quale approda, in un'area culturale, in cui non è estranea, è importante avvertirlo, la presenza anche di Mach, che il suo maggior discepolo, Ugo Spirito, non mancherà di studiare. E bisogna, anzi tutto, dire ancora qualcosa sulle vie attraverso le quali egli vi giunge. Non c'è di mezzo solo Rosmini, solo Spaventa. Non è escludere che possa esserci di mezzo anche un materialista «volgare», quanto si vuole ma non lontano dall'enucleare, lui stesso, una sorta di nozione di «io ampliato», di un io che è «tutto l'universo» come Jakob Moleschott. Lo porta in Italia, all'Università di Torino da Zurigo dove l'ha incontrato, Francesco De Sanctis, la cui teoria della «forma» come «contenuto formato» (per molti versi accostabile alla concezione dialettica di anima-corpo). Da questa il fisiologo e filosofo olandese passerà all'Università di Roma, dove lo ascolta D'Annunzio che ne ricava sollecitazione ad immaginare un uomo «multanime» e perciò stesso svincolato dal principio di identità anche in forza di un suo indissolubile legame con la natura. E, in *Le origini della filosofia contemporanea*, Gentile cita, dell'autore del *Kreislauf des Lebens* (1892), tradotto in italiano da Cesare Lombroso (1869), un lungo passo di *Dei limiti della natura umana*, la seconda prolusione torinese (1864) di

quel che si pensa per passare (come si fantastica) dalle idee alle cose e dal pensiero alla realtà naturale, questa integrazione non può aver luogo se non dentro al pensiero e sostituendo un nuovo pensiero al precedente, più ricco, più completo quanto si voglia, ma pur sempre pensiero», (*La natura, IF, 66-67*).

Idee e cose, pensiero e realtà naturale si integrano. Ad integrarsi sono, da ultimo, Io e mondo. Si tratta di un punto di vista che, soprattutto quando «sento il mondo in me e con me, quasi me stesso, anzi proprio me stesso» (*Il sentimento, IF, 49*), corre il rischio di passare anche come punto di vista spinoziano. E quella che si è detta l'immedesimazione dell'io e del mondo fa risultare evidente questo rischio.

Resta, ad ogni modo, l'unità Io-mondo. Questa unità come oggetto di conoscenza. Anche quando assumo ad oggetto di conoscenza il mondo, assumo ad oggetto di conoscenza l'io. Anzi, non c'è conoscenza del mondo che non sia, essenzialmente, conoscenza dell'io:

E però non solo per intendere se stesso, ma per intendere il mondo, l'uomo deve tornare a se stesso, soggetto assoluto, o soggetto che è tutto soggetto, e che non lascia nulla fuori di sé (*SP, I, 106*).

Si intende l'io e si intende il mondo. E vale la pena insistere: non solo il mondo delle cose, ma anche il mondo degli uomini. Che se l'io si presume sia l'oggetto di studio di una scienza come la psicologia, va da sé che, una volta riconosciuto che l'«io vero» è «tutto l'universo», o che in *interiore homine* è la *societas*, va da sé che la psicologia non può non complicarsi, come disciplina scientifica, anche come cosmologia o come sociologia. Ma, se questo è vero, non c'è e non può esserci scienza sociale o scienza naturale che non sia, essa stessa, scienza dell'io. Il vecchio Moleschott, in un'altra sua prolusione, *La fisiologia e le scienze sorelle* (1879):

La fantasia del poeta s'incontra col talento plastico dell'osservatore fecondo, il calcolo del matematico collo sperimento del fisico, diventa fisica la fisiologia, la clinica aspira agli onori della biologia, la norma dell'evoluzione guida naturalisti, storici, filosofi. Fiorisce una corona di scienziati concordi. E tutti si comprendono, perché hanno imparato a cimentare collo stesso metodo, a parlare il medesimo linguaggio. Tutti sono intenti allo stesso compito antropologico: *ghnoti sauton*. Dall'unità della scienza risorge gloriosa l'universalità degli studi.

Moleschott, un passo in cui non è difficile indovinare ed anzi ben individuare motivi che risultano essere non poco consonanti con quelli svolti da Gentile, quali sono emersi finora:

L'uomo ha radici nella terra, perocché alla terra lo legano le piante, le quali direttamente o indirettamente gli servono di alimento; la sua vita dipende dall'aria, senza la quale l'alimento non può trasformarsi in carne ed ossa; il sole regge non tanto il crescere delle piante nutritive, ma ancora, in via diretta, l'energia delle funzioni dell'uomo [...]. L'uomo è troppo avvezzo a trovarsi nei legami della natura per preoccuparsene, ed egli non pensa che beve tutto il suo sapere, il suo potere, somministratogli dalle forze naturali, a quella correlazione immutabile, per cui non è un contemplatore estraneo, ma un organo intrinseco dell'universo.

Gentile trova che «qui anche il pensiero rientra nel circolo della vita fisiologica»; e non dovrebbe dispiacergli, questo motivo, a lui che, come si è visto, avanza l'idea di un albero del pensiero le cui radici affondano nella natura, nel cosmo, nel tutto. Pure avverte che, qui, si rimane fermi ad un «materialismo semplicistico» e deterministico. Ed il discepolo Spirito, nella sua giovanile *Storia del diritto penale italiano*, commenterà:

L'unità dell'uomo e della natura, sebbene malamente intesa nel senso di una riduzione dell'uomo alla natura, è affermata in modo decisivo. E le conseguenze che da questa concezione scaturiranno [...] dovranno essere interpretate dall'idealismo in senso ben diverso [...], ma non potranno essere dichiarate insussistenti.

Comunque interpretata l'«unità dell'uomo con la natura» o l'unità dell'io con il mondo, pur non procedendo alla riduzione deterministica dell'uomo alla natura o dell'io al mondo (e, del resto, si è annotato come Gentile obietti allo stesso Rosmini il fatto che arrivi «a parlare di causalità del corpo sull'anima»!), essa non si può ignorare. Più precisamente, non si può ignorare che anche l'attualismo perviene all'affermazione più decisiva di questa unità. Difesa contro la «leggenda dell'idealismo» secondo la quale l'idealista, «se ha fame, non mangia pane e companatico, ma si contenta solo dell'idea di questa grazia di Dio», contro una leggenda destinata a perdurare finché non si comprende che, «qualunque integrazione si tenti del carattere meramente ideale di

E' evidente che, qui, Moleschott guarda alla necessaria divisione di un lavoro scientifico, unitario solo perché verte, da ultimo, su uno stesso oggetto: l'uomo, l'io. Come fa a monopolizzarne, a pretendere di monopolizzarne la conoscenza quella scienza «specialistica» che si dice psicologia o psicoanalisi? Come fa a monopolizzare questa conoscenza quella filosofia che si vuole, orgogliosamente ed anzi luciferinamente, filosofia dell'autocoscienza? Si tratta, infatti, di un oggetto di conoscenza che resta sempre al di là di ogni conoscenza effettiva. Anche per l'uomo che ritorna agonisticamente in se stesso per trovare in se stesso la verità che, di fatto, abita in lui. Si accennava alla drammaticità del problema della conoscenza dell'io. Ed il sentimento profondo di questa drammaticità è ben espresso da Gentile tenace nel convincimento che «il vero io è tutto l'universo».

In questo grande sistema, in cui l'io è reale, se il sistema si tenta di concepirlo nel tempo, nello spazio e, in generale, nella molteplicità oggettiva, onde l'io si vien rappresentando a se stesso, la mente si smarrisce nell'infinito. Ma quest'infinito non può non apparire come un falso infinito a chi guardi al suo carattere oggettivo (poiché esso è *oggetto* del nostro pensiero) pel quale non può essere altro che il contenuto dell'io come attualmente vive in noi, che tentiamo di percorrere quell'infinito; poiché la verità è noi; e qui eterna, veramente infinita (SP, I, 106).

Quando assumiamo ad oggetto di conoscenza l'io, l'«io vero», certo, «tentiamo di percorrere quell'infinito» che è in esso o è esso stesso. Tentiamo di percorrerlo, ma ci smarriamo nell'infinito dell'io o nell'infinito costituito dall'io. Che ne fanno dello smarrimento, cui qui si accenna quanti pretendono di conoscere l'io e, in base ad una presunta conoscenza di esso, anche dell'io degli altri, anche di curarlo? Essi si preoccupano di scendere anche nell'io profondo, ma l'io profondo in cui scendono è pur sempre un io dal quale viene escluso, di fatto, l'intero mondo degli uomini e delle cose. Scendono, essi, anche nell'io profondo più «ristretto», procurandone una lettura più fantastica che scientifica. E, della distinzione tra «conscio» ed «inconscio psichico», Gentile, che appare già in discussione con la psicoanalisi, tempestivamente scrive:

Ha dato luogo a tutta una ricca mitologia psicologica e metafisica; onde l'anima, sdoppiatasi in quella che si svela alla luce della coscienza e in quell'al-

tra che rimane celata nella penombra (subconscio), o sottratta del tutto alla sfera del nostro conoscere nel fitto e impenetrabile buio dell'inconscio, sfuggendo per questa parte a ogni positivo metodo d'indagine scientifica, si presta a farsi ricettacolo degli attributi più meravigliosi quali può escogitarli la più sbrigliata immaginazione (SP, I, 41-42).

Ma Gentile si preoccupa soprattutto di un'altra cosa:

Né, detto che la psicologia dell'inconscio passa dal soggetto o spirito o psiche alla natura, s'è detto perciò che con essa si studi una natura di là dalla psiche, e dalla quale la psiche, come noi l'intendiamo, germogli (SP, I, 42).

La «psicologia dell'inconscio» resta nell'ambito del soggetto, dello spirito, della psiche. Non è per questo che il più gentiliano, anche qui, Spirito finisce col ritenere la psicoanalisi una «falsa scienza»? «Falsa scienza» la psicoanalisi. E, perché sia tale, è spiegato con la sua riduzione a scienza della psiche e solo della psiche o, se si vuole, dell'Io e solo dell'Io, dell'Io separato, in particolare dal mondo. E, allora, rosminiana, spaventiana, moleschottiana, gentiliana risulta, inequivocabilmente, questa conclusione di Spirito:

La sfera della mia soggettività si è allargata fino a ricomprendere tutto il mondo e a dimostrare vana la mia pretesa di conoscere me stesso. La possibilità dell'autocoscienza è finita e la mia realtà acquista lo stesso carattere ignoto di tutto l'universo.

«Conosci te stesso». L'imperativo socratico, ripreso da Moleschott, sta lì a proporre un compito impossibile. Intendo conoscere me stesso, ma non riesco a conoscermi. Il continente (l'immagine è di La Rochefoucauld) dell'Io è sempre, almeno in parte, sconosciuto. A dispetto anche della «università degli studi» molechottiana, in cui pure non c'è studioso che non attenda allo stesso «compito antropologico» di conoscere se stessi. E va aggiunto che non si può conoscere se stessi, in una parola non si può conoscere l'Io, perché l'Io, fatto fuoriuscire dalla tautologia astratta Io=Io, è sempre, contemporaneamente non-*Io*. Tale si badi, non solo perché si immedesima con il mondo, ma anche perché, mentre è, si fa sempre altro da quello che è. E non è per questo che, come voleva Stirner, del quale, in avversione al più quietistico Hegel, sembra condividere la collera contro ogni pensiero «fisso», l'Io è «indi-

cibile». L'io infinito, sempre diveniente, si lascia solo pensare, non conoscere e, per ciò stesso, non si lascia dire. Al tema dell'«individualità» dell'io con la sua carta di identità subentra il tema dell'«indicibilità» dell'io senza carta d'identità. Nell'uno e nell'altro caso sconta un destino. Ed è un destino al quale si può guardare bene in faccia leggendo Gentile, un idealista che, «se ha fame», «mangia pane e companatico», non «si contenta della sola idea di questa grazia di Dio».