

MASSIMILIANO BISCUSO

**Luigi Scaravelli e la
logica gentiliana
dell'astratto**

WWW.FILOSOFIA.IT

ebook

Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. 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.it, 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.it. 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 alla homepage www.filosofia.it 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.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

MASSIMILIANO BISCUSO

LUIGI SCARAVELLI E LA LOGICA
GENTILIANA DELL'ASTRATTO

Edizioni di *Filosofia.it*
Roma, 2003

INDICE

I.	LA LOGICA GENTILIANA DELL'ASTRATTO NELLA TESI DI LAUREA	p. 5
II.	LA LOGICA DELL'ASTRATTO NELLA <i>CRITICA DEL CAPIRE</i>	14
III.	BIBLIOGRAFIA	24

I.

LA LOGICA DELL'ASTRATTO NELLA TESI DI LAUREA

Se sfogliamo uno dei testi più noti e autorevoli sulla filosofia italiana del primo Novecento, quali sono le *Cronache di filosofia italiana* di Eugenio Garin, troviamo il nome di Luigi Scaravelli citato una sola volta, e per di più indirettamente, quando si ricorda un intervento di Ugo Spirito su di un numero del «Primato» del 1943 dedicato all'esistenzialismo in Italia, in cui citava, accanto a Lombardi e Luporini, Scaravelli tra coloro che avevano combattuto il lato dogmatico dell'idealismo.¹ Nient'altro si dice di Scaravelli; non si fa neppure un cenno agli studi kantiani nell'appendice dedicata ai primi quindici anni del secondo dopoguerra.

Questo silenzio è ormai alla fine, grazie al tenace impegno di Mario Corsi nel ripubblicare le opere editate² e nell'avviare la pubblicazione di importanti inediti.³ Tra questi *La logica gentiliana dell'astratto*⁴ rap-

¹ E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana 1900/1943*, in appendice: *Quindici anni dopo 1945/1960*, Roma-Bari, Laterza, 1966, p. 479.

² Nel 1968, Mario Corsi ripubblicava in due volumi, presso La Nuova Italia, le opere di Scaravelli, ormai introvabili: nel primo, oltre al suo capolavoro, la *Critica del capire* (1942), *La prima Meditazione di Cartesio* (1951) e il saggio *Il problema speculativo di M. Heidegger* (1935, uno dei primi scritti dedicati in Italia al filosofo tedesco); nel secondo i lavori kantiani: *Kant e la fisica moderna* (originariamente intitolato *Saggio sulla categoria kantiana della realtà*, 1947), *Lezioni sulla Critica della ragion pura* (1949), *Gli incongruenti e la genesi dello spazio kantiano* (1952) e, infine, *le Osservazioni sulla Critica del Giudizio* (1955).

³ Sempre a cura di Mario Corsi uscivano, nel 1980, il primo volume di inediti, *L'analitica trascendentale. Scritti inediti su Kant* (Firenze, La Nuova Italia), e, nel 1983, *Le lettere ad un amico fiorentino* (Pisa, Nistri Lischi). Il piano delle pubblicazioni di inediti è ripreso con lena da qualche anno presso le edizioni Rubettino: nel 1999 è stato pubblicato *Il problema della scienza e il giudizio storico*, a cura di M. Corsi, che raccoglie sia materiale pubblicato nel corso degli ultimi venticinque anni in riviste, sia scritti ancora inediti; sempre nel 1999, *La logica gentiliana dell'astratto*, a cura di V. STELLA; nel 2000, sono uscite le *Lezioni su Leibniz (1953-54)*, a cura di G. BRAZZINI. Va ricordato, inoltre, il fascicolo 1/1999 de «il cannocchiale», che comprende i primi frutti del lavoro che sulle carte del filosofo sta conducendo un gruppo di studiosi coordinati da Mario Corsi. Recentissime sono infine le pubblicazioni di alcuni carteggi: le *Lettere alla moglie (1941-1955)* e le *Lettere ad Alessandro Setti (1947-1955)*, curate da M. CORSI sono state pubblicate in M. BISCUSO - G. GEMBITO (a cura di), *Scaravelli pensatore europeo*, Messina, Armando Siciliano, 2003, risp. pp. 141-200 e 201-207; il *Carteggio Luigi Scaravelli - Guido Calogero (1926-1951)*, a cura di F. DE LUCA, è apparso su «La Cultura», XLI/2 (2003), pp. 265-304.

⁴ Non tutto il lavoro, che originariamente era intitolato *La logica dell'astratto nel sistema dell'idealismo attuale* (come si legge nel dattiloscritto originale: cfr. V. STELLA, *La tesi di laurea di Luigi Scaravelli e la logica gentiliana dell'astratto*, in M. CORSI [a cura di], *Il pensiero di Luigi*

presenta un testo indispensabile per ricostruire la genesi dell'itinerario speculativo di Scaravelli, trattandosi della sua tesi di laurea. Quando il giovane filosofo fiorentino discusse la tesi a Pisa, nel 1923, era ormai sulla soglia della trentina, essendo nato nel 1894; il suo lavoro apparve agli esaminatori, come ricorda il relatore Armando Carlini, meritevole del massimo dei voti, «tanto era evidente la maturità del suo pensiero» (*Ricordando*, p. 54).

Il lavoro non è una diligente riesposizione del pensiero di Giovanni Gentile e del suo *Sistema di logica come teoria del conoscere*, perché è innanzi tutto un tentativo di saggiare la coerenza interna della costruzione del rapporto fra le due logiche e più in generale della logica con la filosofia dell'atto tutta intera, e si presenta così con una precisa fisionomia nell'ambito del dibattito sull'attualismo,⁵ al quale era da poco stata dedicata la prima monografia complessiva.⁶ Il tema affrontato potrebbe sembrare di secondaria importanza: alla logica dell'astratto non era stata infatti attribuita particolare attenzione, e lo stesso Gentile se ne era lamentato nella *Prefazione* del 1921, quella che precedeva la seconda edizione del primo volume.⁷ Non è così per un lettore acuto quale Scaravelli, che sottolinea come la logica dell'astratto sia sì la logica dell'oggetto, ma in quanto pensato all'interno dell'attività spirituale del soggetto, oggetto in cui peraltro quell'attività si concretizza: «L'oggetto non è quindi né la natura, né la storia, né lo spirito stesso guardati come determinati oggetti;

caravelli. *La storia come problema e come metodo*. Atti del convegno svoltosi presso l'Accademia d'Ungheria in Roma (11-12 novembre 1995), Soveria Mannelli, Rubettino, 1998, pp. 143-158: 143) e non *La logica dell'astratto nell'idealismo attuale* (come riportato dallo stesso Stella nella sua *Introduzione a La logica gentiliana dell'astratto*, cit., p. 5), è stato proposto al pubblico: ampie parti dei due capitoli centrali, il secondo, «La logica dell'astratto e il problema dell'essere», ed il terzo, «Dall'essere alla logica del conoscere», non sono stati pubblicati poiché riesporrebbero, secondo il curatore, la rappresentazione che Gentile diede nella prima parte del *Sistema di logica della «necessità del momento oggettivo in seno al processo dialettico»*, a cominciare dal pensiero greco fino al suo superamento nella filosofia moderna, nella quale si determina il passaggio dall'ontologia alla identità di logica e metafisica» (Gentile, p. 77). Completano il volume le annotazioni di Scaravelli su alcuni scritti di Gentile o di suoi allievi: il *Sommario di pedagogia* (pp. 109-113), *La riforma della dialettica hegeliana* (pp. 115-128), la *Teoria generale dello spirito* (pp. 129-132), *La filosofia contemporanea* di De Ruggiero (pp. 133-134) e *La vita dello spirito* di Carlini (pp. 135-142).

⁵ Cfr. nota 15.

⁶ Cfr. E. CHIOCCETTI, *La filosofia di Giovanni Gentile*, Milano, Edizioni di Vita e Pensiero, 1922. Il volume fu da Scaravelli puntualmente e ampiamente recensito: cfr. *infra*, Bibliografia. Converrà avere sott'occhio tale recensione per aggiungere qualche interessante considerazione alla tesi.

⁷ Scrive Gentile: «non ho veduto che alcuno rilevasse (per aderirvi o per confutarlo) il mio concetto della logica classica esposto nella Seconda Parte. Concetto che potrà apparire d'un ardire addirittura temerario o di un'ingenuità e d'un semplicismo inverosimili; ma che è d'importanza vitale in tutto il Sistema». E conclude: «E oso perciò sperare che ora dall'opera completa chi ha il gusto di questi studi sarà messo sull'avviso e indotto a meditare sul mio tentativo. Il quale potrà anche essere tutto sbagliato, ma segna (ho questa presunzione) un punto, pel quale bisognerà passare» (*Logica I*, p. VII).

l'oggetto è invece il farsi del soggetto, ossia l'oggettività cosciente, il logo: è la stessa filosofia come attività costitutiva del reale, è il reale nel suo sorgere e determinarsi» (*Gentile*, p. 100). Di qui l'accentuazione, nell'analisi del logo astratto, non solo del carattere di razionalità ad esso costitutivo, ma anche di concretezza, che ad esso deve appartenere se pensato nella sua realtà effettiva di autodeterminazione del logo concreto.⁸

Accostandosi alla problematica della logica dell'astratto Scaravelli mostra già la direzione della sua ricerca speculativa: come pensare – filosoficamente, ossia razionalmente, senza concessione alcuna alle varie forme possibili di antifilosofia – il molteplice e l'individuale, l'effettivamente nuovo, senza annullarli nell'universalità e nell'unità di una struttura di cui essi sarebbero omogenee note analitiche.⁹ Pur senza giungere ad avanzare esplicitamente delle riserve sulla effettiva riuscita del progetto di integrare la logica del pensiero pensato, e la sua ferrea identità, nella logica del pensiero pensante, capace di tenere insieme dialetticamente identità e distinzione, e senza arrivare a mostrare l'incapacità della filosofia dell'atto di assolvere il compito che si era assegnata, di pensare il reale come spirito, il giovane filosofo mostra però, sotto forma di difficoltà che emergono via via che ricostruisce la filosofia dell'atto dalla particolare prospettiva della logica dell'astratto, la riuscita non pienamente soddisfacente di quel progetto e di quel compito.¹⁰

Nel primo capitolo, "La logica come teoria del conoscere nell'idealismo attuale",¹¹ il problema assume la forma del rapporto fra *Teoria generale* e *Sistema di logica*: quest'ultimo è un'estensione e un'applicazione dei

⁸ Tra i vari appunti presi su *La riforma della dialettica hegeliana*, si leggono le seguenti indicazioni programmatiche: «il logo astratto va colto nella sua immanenza – nell'istante in cui è generato – nell'atto di pensare, se non vogliamo trattare con ombre vane» (*Gentile*, p. 117); «Astratto è tutto ciò che noi veniamo costruendo nell'atto in cui ci realizziamo: questa è la vera concretezza dell'astratto» (p. 118); «la logica dell'astratto esamina [...] l'oggetto nell'atto stesso che lo pone: in quanto è il determinarsi del pensare» (p. 122). Si comprende perciò perché Scaravelli possa affermare che «per Gentile la logica (concreta) si compie e si realizza nell'astratta» (p. 121).

⁹ Per il giovane Scaravelli la «determinazione molteplice dell'unità dell'atto» è una delle difficoltà più delicate del pensiero gentiliano, perché ricco di possibili sviluppi e al tempo stesso di eventuali fraintendimenti (CHIOCCHETTI, p. 186).

¹⁰ A questo proposito STELLA, *Introduzione*, cit., pp. 9-10, ha giustamente affermato: «Scaravelli non nasconde di ambire a una "estensione" speculativa della filosofia che indaga: a una ricerca, cioè, tale che, individuati e analizzati i momenti essenziali del suo oggetto, non esiti a spingerne avanti le implicazioni. [...] L'impostazione del giovane studioso si trova dunque in naturale sintonia con il dinamismo costitutivo dell'atto, sintesi di *logos* ed *ethos*, attività volente, ma l'analisi che egli ne esegue conduce a scorgere una situazione aporetica attraverso un preciso campo di ipotesi esegetiche non utilizzate a fini distruttivi del conoscere, anzi al contrario dirette ad accennare le linee sommarie di una proposta superatrice di ciò che individua come aporia. L'orizzonte del discorso idealistico non viene disatteso, ma se ne vuol cogliere per l'appunto una possibile "estensione" pensata come il progetto della propria successiva riflessione».

¹¹ Così nel dattiloscritto originale e poi in STELLA, *La tesi di laurea*, cit., p. 145, e non "La logica dell'astratto nel sistema dell'idealismo attuale", come riportato in *Gentile*, p. 29.

principî di quella, oppure è soltanto un'esplicazione di quanto già contenuto nella prima opera, e quindi in fondo una ripetizione? «Se così fosse, l'esigenza indispensabile della diversità verrebbe appagata di nome, ma i fatti mostrerebbero che la molteplicità manca storicamente, ch  si avrebbe solo una variazione nell'omogeneo e non una differenziazione o sintesi del diverso: ed essendo la storia il terreno che l'idealismo considera come proprio, esso col mostrarsi impotente a procedere costituendolo, svelerebbe la propria insufficienza» (*Gentile*, p. 32). Saremmo sempre dinanzi allo stesso problema e alla stessa soluzione: «un rinnovato eleatismo spirituale» (p. 34).

Come si vede, il problema sollevato   tutt'altro che una questione oziosamente filologica, perch  investe il cuore stesso della filosofia dell'atto; ed   trattato da Scaravelli con il rigore che noi riconosciamo alle sue opere mature. Tale questione si intreccia indissolubilmente a quella del «comprendere e far vivo ci  che si comprende» (p. 34). Se ci si limita, come fa Chiocchetti nella sua monografia, a prendere l'idealismo attuale quale un sistema chiuso per poi spiegarlo, si avanzano solo «una serie di giudizi esplicativi» (p. 33). Ma nella vera attivit  interpretativa non si tratta tanto di «fare l'esposizione completa del pensiero d'un filosofo, per averne quella conoscenza storica che individua ogni singolo pensatore con tutte le sue caratteristiche» (CHIOCCHETTI, p. 179), quanto «di intendere e valutare a fondo quel pensiero, di penetrare nella sua essenza», di «viverne la sua coerente intelligibilit  come realizzazione di quel principio che lo ha fatto sorgere». Si tratta, cio , «non di vedere quali idee coesistano in un pensatore e fermarsi l , di assicurarsi se vi possano coesistere e come», bens  di «mettersi in esso, e svolgere quel germe di vita che c'  implicito sviluppandone tutti i princip  che, pensandoli e vagliandoli, non rimangono su uno stesso piano, ma, mostrando la loro coerenza o incompatibilit , fanno sorgere quello che pi  ricco degli altri   capace di risolvere in s  la molteplicit  dei problemi, e che vive per propria attivit  eliminando gli altri elementi, cui era congiunto» (p. 180).¹²

  esattamente questa la impostazione metodologica con la quale Scaravelli si dispone ad affrontare il pensiero di Giovanni Gentile, il cui principio originario, dal quale germinano tutti gli altri,   «la dialettica dello spirito» (*Gentile*, p. 89), ossia il suo valore di libert . Da questo punto di vista, di nuovo, come giudicare la relazione fra la *Teoria generale* e il *Sistema di logica*: esplicazione di quanto gi  era implicito o estensione ad altro

¹² Non diverse, ma meno esplicite, le considerazioni che svolge nella tesi di laurea rispetto al medesimo lavoro di Chiocchetti: bisogna porsi nel «centro vitale del sistema», affin  questo appaia «nella sua totalit  e nella sua chiarezza» e l'impostazione dei problemi assuma «quella nitidit  schematica che   indispensabile a formare la salda ossatura per intendere e inquadrare una concezione filosofica» (*Gentile*, p. 33).

dei principî già teorizzati? ripetizione o novità? Due sono le possibili relazioni individuate da Scaravelli: la prima, secondo la quale nella *Logica* si rielabora e si riassume in modo più strettamente concettuale il processo già compiuto e concluso della *Teoria generale* (p. 30); la seconda, per cui sviluppando la *Logica* la dialettica dei valori,¹³ «sono perciò elaborati tutti i problemi che formano la storia e dalla storia si formano [...] come loro totale intimità razionale, come quel valore che è forma che li pone in essere» (pp. 58-59).

Si tratta, va subito aggiunto, di due modalità di lettura che non si contrappongono staticamente, perché dall'esame della prima emergono i motivi per approdare alla seconda, secondo le modalità ermeneutiche precedentemente messe in luce. Ora, se è vero che la prima interpretazione ha il merito di aver inteso l'oggetto solo come un astratto contrapposto al soggetto e la natura come oggetto già realizzato e restio all'attività spirituale, permettendo di cogliere il valore dello spirito, che come attività volitiva crea il proprio essere e che come attività conoscitiva costruisce il proprio oggetto, e così di intendere lo sviluppo spirituale come creazione storica (p. 38; sicché si può ammettere che «questo processo è appunto l'autoconcetto di cui la *Logica* parla: quindi la *Logica* raccoglie in sé tutto il pensiero gentiliano e rappresenta il punto in cui tutti i problemi confluiscono ed in cui il sistema raggiunge la maggior limpidezza»: pp. 38-39), è anche vero che «questo modo di intendere la *Logica* è costretto a sorvolare sulla seconda parte di essa: sulla logica dell'astratto» (p. 39). Ma così non si risponde alla questione della ragione per cui in seno al concreto sorga l'astratto, in seno all'atto il fatto; si è costretti a pensare l'astratto come altro dal pensiero, sia esso natura, limite o impensabile, e privarlo così del valore di verità. «La seconda parte quindi del *Sistema di Logica* gentiliano teorizzerebbe né più né meno che l'errore: l'inteorizzabile, perché dichiarato altro anzi opposto all'atto del pensare» (p. 40).

Seguendo questa prima interpretazione la logica dell'astratto rappresenta dunque una grande difficoltà, rispetto alla quale si possono dare tre soluzioni: 1) «ammettere che sia uno dei numerosi esempi delle infinite possibili categorie della molteplicità cui dà luogo il concetto del processo come dialettica autodistinguentesi» (pp. 40-41); 2) «supporre che sia un più coerente e saldo organamento dell'oggetto del pensiero astrattamente fissato» (p. 41), dinanzi al quale si esplica nella storia la molteplicità vera e concreta dei singoli fatti; 3) intendere l'astratto come il passato che, sottraendosi nella sua immobilità al flusso del pensare, costituisce il fulcro

¹³ Così si esprime Scaravelli, con piccola, ma significativa, modificazione di quella che in *Gentile* è detta dialettica del valore – cfr. *Logica I*, pp. 93-105 –, cioè unità di intelletto e volontà, pensiero ed essere, «che consiste nell'autocitisi propria del pensiero in atto, che, pensando, pone il suo essere» (*Logica I*, p. 92).

su cui fa leva il processo dello spirito, come sembrano suggerire alcune espressioni del secondo volume della *Logica* anticipato in rivista.¹⁴

Si tratta di soluzioni, però, che generano difficoltà non lievi. Non posso seguire in questa breve relazione la minuta analisi che Scaravelli conduce per mostrare i punti deboli ma anche i risultati positivi che si possono trarre dalla critica immanente a queste diverse soluzioni; può essere sufficiente qui schematizzare il modo di procedere del giovane filosofo. Il difetto della terza interpretazione (Scaravelli parte da essa) consiste in ciò: «il fatto od il passato, l'oggetto in una parola, viene a condizionare il fare, il presente, in una parola il soggetto [...]. Sorge così una concezione relativistica quale nell'idealismo non può trovar posto» (p. 43). Il lato veritiero consiste invece nell'affermare l'inscindibilità del processo spirituale, che non va inteso come successione di stati condizionanti vicendevolmente, ma appunto come «unità assoluta e libera che pone a sé la propria molteplicità» (p. 46). La prima interpretazione si scontra con l'esigenza del logo astratto di essere non uno tra i molti casi di deduzione delle categorie, ma «l'unico caso nel mondo dell'oggettività» (p. 48), ha però il merito di tener viva l'esigenza della molteplicità. Infine la seconda interpretazione ha il difetto di duplicare il processo spirituale: il primo concreto, equivalente alla realtà storica, il secondo astratto, consistente in una molteplicità unificata nell'immobile identità (p. 49), duplicazione che in fondo non è altro che riproposizione del dualismo tra essere e pensare. Negando tale dualismo emerge insieme il significato dell'astratto: esso è «la stessa legge della costruzione spirituale nella sua oggettività» (p. 53), l'oggetto concreto del pensare, il pensabile, non l'oggetto esterno all'atto del pensare (p. 55).

A questo punto il primo modo di intendere la relazione fra *Teoria generale* e *Sistema di logica* va abbandonato, perché «il conoscere non può distinguersi dall'atto puro» (p. 56). La relazione fra le due opere va invece intesa come approfondimento della interiorità spirituale nella dialettica dei valori spirituali e insieme come «formulazione di un nuovo problema non già particolare ma universale, come costituente cioè il

¹⁴ Vittorio Stella avanza l'ipotesi secondo cui Scaravelli avrebbe terminato la tesi ben prima del marzo 1923, in quanto non citerebbe mai la terza parte che dal «Giornale critico della filosofia italiana», su cui era stata anticipata nel 1921, e non dal volume, apparso nel 1923: cfr. V. STELLA, *La logica gentiliana dell'astratto nella tesi di laurea di Luigi Scaravelli*, introduzione a Gentile, p. 7. Ma l'ipotesi non mi sembra giustificata da tale osservazione, in quanto Scaravelli, consegnando in segreteria la tesi il 30 marzo 1923, non avrebbe comunque potuto consultare il secondo volume del *Sistema di logica*, comparso nei mesi successivi del medesimo 1923: nulla vieta dunque che la stesura della tesi abbia occupato tutto il 1922 e forse anche l'inizio del 1923. A integrazione si deve aggiungere che Gentile pubblicò nel «Giornale critico della filosofia italiana», tra il 1920 e il 1921, solo i primi cinque capitoli della terza parte, che sono quelli che Scaravelli poté avere presenti nella elaborazione della tesi, mentre i restanti furono pubblicati direttamente in volume. E il primo capitolo della quarta parte uscì solo nel secondo fascicolo dell'anno 1923.

formarsi dell'oggetto, e per conseguenza del rapporto onde è unito al soggetto» (p. 62).¹⁵

Alla fine del primo capitolo, nel quale si era mostrata la soluzione al problema del formarsi dell'oggetto – ch  questo   il problema della logica dell'astratto – nell'essere il momento dell'oggettivit  cosciente in seno all'atto autocosciente, ossia nell'essere l'oggetto lo stesso processo spirituale nel suo costituirsi come intellegibilit  del reale, Scaravelli indica una difficult  che nonostante tutto permane: quella delle scienze. Tale difficult  si rivela nella collocazione sistematica, che   mutata. Nello scritto *Le forme assolute dello spirito* del 1909, accolto poi in *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia*, Gentile aveva collocato le scienze nell'ambito della soggettivit , analogamente all'arte. La conseguenza di una tale collocazione sarebbe quella di cadere «nell'arbitrarismo, od al pi  nell'utilitarismo pratico»; le scienze si rivelerebbero quindi «forme ateoretiche che non   possibile dialettizzare» (Gentile, p. 63). [Qui, va detto per inciso, il giovane Scaravelli ritiene, contro tanta parte della filosofia italiana ed europea a lui coeva, che la scienza non abbia solo un valore utilitaristico-pratico, ma che essa "pensi".] Successivamente, nella *Teoria generale* Gentile pone le scienze dal lato dell'oggettivit , in modo da garantire loro la validit . Ma, assegnando ad esse il medesimo statuto della religione, il cui oggetto   trascendente rispetto al soggetto, neppure

¹⁵ La soluzione del giovane Scaravelli diede luogo ad un dibattito con il relatore della tesi Armando Carlini che rimase di fatto ignota al pubblico, ma che ebbe una qualche conseguenza su Carlini, permettendogli di «chiarire ulteriormente» le ragioni della sua divergenza da Gentile in una serie di articoli (cfr. *Ricordando*, pp. 54-55). Nel primo di questi Carlini scrive del suo «disorientamento» dinanzi alla riabilitazione della «vecchia logica», cio  alla logica dell'astratto (*Considerazioni su la Logica del concreto di Giovanni Gentile*, in «Giornale critico della filosofia italiana», V/1, 1924, pp. 49-66: 49), riabilitazione che, anche dopo una pi  approfondita riflessione, appariva non pi  giustificabile dopo la *Teoria generale*, sicch  la *Logica* sembrava che non portasse pi  «nessun incremento» ai nuovi problemi posti dal concetto dello spirito come atto puro. Senonch  «ci fu l'anno scorso un valente giovine che mi present  un suo lavoro inteso a dimostrare questa tesi: che la logica dell'astratto, concludendo nell'autoconcetto, non si allontana, infine, da quella stessa concezione dialettica dell'atto ch'  svolta nella *Teoria*. Io (direi quasi, per dovere d'ufficio) combattei quella tesi, e ancor oggi non saprei accettarla senza riserve. [...] Debbo, tuttavia, riconoscere che quel giovine potrebbe oggi, con certa apparenza di rivincita, addurmi una delle ultime pagine della *Logica del concetto*; la quale pone tra la *Teoria generale* e quest'opera un rapporto di negativo a positivo, che, non ostante l'opposizione, favorisce l'interpretazione dell'identit » (ivi, p. 50 – Carlini si riferisce a un passo contenuto in *Logica II*, p. 369). Il pubblico pot  apprendere il nome del «valente giovine» solo trentacinque anni dopo, quando Carlini lo rivel  in una brevissima nota in calce al passo sopra citato, ripubblicando quello e altri due articoli apparsi sul «Giornale critico della filosofia italiana» nel 1924 col titolo complessivo *Per una considerazione critica della dialettica dell'attualismo*, in appendice ai suoi *Studi gentiliani* (Firenze, Sansoni, 1958, p. 290). Tornando sulla vicenda nel ricordo su Scaravelli, Carlini cos  sintetizza la loro «divergenza fondamentale» nel modo di giudicare l'attualismo: «lo Scaravelli tendeva a vedere nella *Logica* del Gentile (nella parte, specialmente, del logo astratto) lo sviluppo pi  coerente alle premesse della *Teoria generale dello spirito*: io, invece, vedevo, in quella *Logica*, una deviazione da quello che ritenevo il motivo pi  originale dell'attualismo» (*Ricordando*, pp. 54-55).

così si viene a caratterizzare il loro elemento peculiare; non solo: le si sottrae con ciò al flusso storico e alla stessa intellegibilità. «È per coerenza logica dunque, che non è stato possibile trovare nelle scienze il carattere fondamentale» (p. 63), e le medesime scienze, «non trovando alcun elemento che le caratterizzi né nel soggetto né nell'oggetto, scompaiono come tali» (p. 64).

Ora, tale difficoltà sistematica, rivela in effetti un concreto pericolo nel sistema dell'attualismo, quello di «ipostatizzare le forme concettuali» (p. 65). Pericolo che si ripresenta rispetto ad una diversa questione, nel quarto ed ultimo capitolo, "La logica dell'astratto e le forme dello spirito". Qui Scaravelli ritorna sul problema del rapporto fra soggetto e oggetto, concreto e astratto: ma – "scaravellianamente" verrebbe da dire – più nella forma del problema che continuamente ripropone la sua irrisoluzione che in quella della soluzione pacificata. Infatti sembrerebbe che la ricostruzione del processo storico, ripercorso dietro la guida di Gentile, abbia dato quale risultato lo spirito come concretezza e come atto che pone la realtà, con la conseguente scomparsa di una filosofia della natura all'interno della filosofia dello spirito, perché la natura è pensiero non attuale, astratto, e come tale non se ne può fare filosofia, che è sempre del concreto (p. 83). In tal senso il dualismo si ripresenta, ma non nella forma dell'opposizione di soggetto e oggetto, bensì come articolazione del molteplice che fa concreto e vivente l'atto spirituale e la sua dialettica. Se non che la conclusione non è affatto pacifica: il dualismo naturalistico tipico dell'idealismo hegeliano, dualismo che presuppone una filosofia della natura accanto a quella dello spirito, nell'idealismo italiano (e quindi, si deve pensare, non solo nella filosofia dell'atto, ma anche nel pensiero crociano) «non sembra del tutto scomparso, se lo si cerca nel nuovo terreno su cui si son posti i problemi filosofici», cioè «nel modo di fare storia» (p. 93). Così, ad esempio, la caratterizzazione gentiliana del pensiero antico come pura oggettività e di quello rinascimentale come astratta soggettività significa l'applicazione degli astratti momenti della dialettica ai periodi storici, col rischio di rendere astratta la storia e schematizzarne i periodi. D'altra parte, trasformare, come fa Croce, al contatto della concreta e salda realtà storica gli opposti momenti astratti della dialettica in categorie storiografiche distinte e concrete, rende tali categorie forme non più dialettiche, perché non più opposte. Inoltre, come non è possibile ammettere la distinzione concreta dei momenti della oggettività e della soggettività come costitutivi dei periodi storici, così non è possibile ammetterla in relazione alle forme spirituali della religione e dell'arte. La conclusione di Scaravelli è netta: «in questo far precedere all'autocoscienza concreta il momento dell'arte o soggettività; e, peggio, nel far precedere alla filosofia cosciente dell'attività creatrice dello spirito quel periodo storico in cui

questa coscienza non si raggiunse [...] rimangono tracce appunto di quel dualismo naturalistico che per altro verso costituiva il punto debole degli edifici concettuali dell'idealismo post-kantiano» (p. 97).

II.

LA LOGICA DELL'ASTRATTO NELLA CRITICA DEL CAPIRE

Le due difficoltà principali che abbiamo visto emergere nella tesi di laurea costituiscono le due esigenze che la successiva ricerca teoretica di Scaravelli ha cercato di soddisfare. Da una parte, di lì a poco Scaravelli sarebbe stato indotto, nel corso di un lavoro su Platone – il cui mondo ideale era apparso a Gentile «espressione perfetta della verità del logo astratto» (*Logica II*, p. 75) – lavoro che non venne mai pubblicato, ad approfondire i presupposti metodologici, anzi, la metafisica celata, di una storiografia filosofica che fa dei filosofi momenti e tappe di un processo totalizzante e non individui che costituiscono, ciascuno per sé, una concreta unità spirituale.¹⁶ Ne sarebbe nato, dopo un lungo travaglio, il suo capolavoro, la *Critica del capire*. Dall'altro lo studio serrato di Kant permise, in *Kant e la fisica moderna*, di dare una risposta, su un caso particolare ma al tempo stesso estremamente significativo, all'esigenza di giustificare filosoficamente la scienza. Infatti il nucleo più vivo e profondo della prima *Critica*, l'Analitica dei principî, garantisce non solo la «giustificazione teoretica della fisica classica», ma anche della stessa fisica moderna, che da quella «notevolmente si distacca, e quella mantiene solo come caso limite» (*Kant*, p. 32). Esigenze che Scaravelli mantenne sempre vive, senza che mai la prima o la seconda direzione d'indagine si presentasse alternativa all'altra e avesse la pretesa di assorbirla in sé.

Dopo la tesi di laurea Scaravelli non dedicò a Gentile, né progettò (come avrebbe fatto per la logica di Croce¹⁷) alcun lavoro; ma questo non deve assolutamente autorizzarci a ritenere che la filosofia dell'atto in

¹⁶ Questo approfondimento fu al tempo stesso una presa di distanza sempre più decisa dalla filosofia dell'atto; così ne scrive infatti Scaravelli nella *Risposta a Masnovo*, documento indispensabile sia per comprendere la genesi della *Critica del capire*, sia per uno studio complessivo sul rapporto Scaravelli-Gentile: «la concezione gentiliana in un primo tempo mi sembrava rendesse difficile ogni metodologia storica mirante a dar valore ai singoli pensatori, ed in un secondo tempo mi sembrava addirittura la rendesse impossibile» (*Masnovo*, p. 98).

¹⁷ Del lavoro, che si sarebbe dovuto intitolare *Dalla logica come scienza del concetto puro alla logica come teoria del giudizio individuale*, sono stati pubblicati i frammenti superstiti stilisticamente e concettualmente più compiuti: *La logica di Croce*, in *Il problema della scienza e il giudizio storico*, cit., pp. 107-118; *Giudizio e sillogismo in Kant e in Hegel*, ivi, pp. 118-146; *L'identità di giudizio e sillogismo*, ivi, pp. 146-165; *Il concetto come universale*, in *L'analitica trascendentale*, cit., pp. 147-160. Al materiale preparatorio per il lavoro sulla logica crociana appartengono, con ogni probabilità, anche altri due frammenti, editi col titolo *Due scritti su Hegel*, a cura di M. Biscuso, in «il cannocchiale», 1 (1999), pp. 217-228.

generale, e la logica dell'astratto in particolare, non continuassero a costituire per il filosofo fiorentino un termine imprescindibile di confronto. Un'indagine esaustiva della presenza della logica dell'astratto nella *Critica del capire*, per fermarci all'esempio più notevole, implicherebbe, infatti, un esame dell'intero capolavoro teoretico di Scaravelli. Tutti i principali temi della *Critica*, l'identità e l'opposizione, l'analisi e la sintesi, il giudizio e la libertà, a ben considerare, si sviluppano in forza di una discussione, quasi sempre implicita, con la logica dell'astratto (ma non solo con essa, evidentemente), che quei temi, appunto, affrontava. Non potendo qui tentare un esame integrale della questione, mi limiterò ad prendere in considerazione l'unico luogo, uno dei più impegnativi e importanti dell'intera *Critica del capire*, in cui Scaravelli ne discute esplicitamente: le pagine conclusive del terzo capitolo, dedicato a "La libertà".

Dopo aver distinto libertà negativa e libertà positiva, e chiarito che la prima si configura come possibilità della libertà, in quanto libertà non contraddittoria con la natura, la seconda come reale e concreta effettualità della libertà, Scaravelli individua i tre principî in cui la libertà positiva si articola: la *concretezza* (si ha concretezza solo se l'attività o il processo spirituale non è la ripetizione dell'omogeneo), la *spontaneità* (si ha spontaneità se l'attività che va oltre *A*, non solo non ripete *A*, ma neppure è obbligata a formare un *B* determinato a priori), la *razionalità* o intellegibilità (si ha razionalità e non forza vegetativa o cieco impulso, quando l'attività non è mai, neppure per un attimo, scompagnata dalla trasparenza che la fa intellegibile). «Il nodo del problema della libertà positiva è dunque quello dell'unità della spontaneità ($A = non A$) con la concretezza ($A = B$) e con la razionalità ($A = A$)» (*Critica*, p. 117).

Dimostrata l'inadeguatezza delle diverse filosofie – di Cartesio e di Spinoza, di Leibniz e di Rousseau, di Kant e di Hegel – a pensare la libertà positiva nella articolazione dei suoi principî, Scaravelli sembra trovare finalmente un approdo nel pensiero di Gentile, autore ormai non solo della *Teoria generale* e del *Sistema di logica*, ma soprattutto della *Filosofia dell'arte*. Nell'atto puro gentiliano Scaravelli riconosce la struttura della libertà positiva: «La essenza della *spontaneità* ($A = non A$) sussiste nella *concretezza* dell'atto ($A = B$) come interna genesi della limpidezza ideale ($A = A$) di quest'atto puro» (p. 143). In questa struttura, alla logica dell'astratto era spettato il compito di esporre «la assolutezza della razionalità», mentre la *Teoria generale* aveva dato particolare risalto alla spontaneità e la logica del concreto aveva dato la sintesi dei due principî: spontaneità e razionalità. Ma affinché fosse evitato il pericolo dell'identificazione fra spontaneità e razionalità, cui pareva soggiacere il *Sistema di logica*, la ricerca della concretezza era stata successivamente affidata a *La filosofia dell'arte*, in cui lo Spirito «vive dialettizzando sé stesso come

spontaneità assoluta che nell'assolutamente a lei opposta necessità razionale ha la concretezza» (p. 143).¹⁸

Questo risultato non poteva essere raggiunto dalla filosofia hegeliana, poiché in essa la dialettica non riesce effettivamente ad istituirsi, sopravvivendo in lei il procedimento sintetico kantiano, il quale impone ai diversi momenti del sistema di configurarsi in successione o di svilupparsi l'uno dall'altro. La libertà positiva così non si potrà mai realizzare, perché la spontaneità viene meno, essendo i distinti momenti determinati dai precedenti, e il processo perde il carattere della spiritualità per assumere la forma di un processo naturale: lo sviluppo. Sviluppo nel quale, per di più, la razionalità non è pienamente garantita in tutti i suoi momenti, ma va guadagnata progressivamente.

Al contrario «La razionalità della Logica dell'Astratto gentiliana, sebbene faccia susseguire, nelle pagine che compongono il volume, giudizio, sillogismo, concetto, pure non li fa susseguire nella comprensione, ossia nella loro interna struttura; la quale è solo la continua identica presenza di $A = A$ in tutta la sua forza, e non il suo sviluppo. E per questa ragione, come non dà luogo essa stessa a uno sviluppo, così non permette che possa aver luogo un sistema nel quale la spontaneità raggiunga gradatamente la propria concretezza, perché la presenza ininterrotta della totalità della razionalità impedisce ad ogni a , b , c , che la spontaneità pone in essere, di connettersi fra loro in modo da formare una *configurazione architettonica*, qualunque sia il tipo che si voglia immaginare per questa configurazione» (p. 140). In forza della sua natura il logo astratto garantisce che l'atto puro non si trasformi in un sistema di sviluppo, in un processo, meccanico o vegetale, di raggiungimento della totalità dell'autocoscienza ($A = A$) da parte della concretezza ($A = B$), processo mai realizzabile di per sé, e inoltre negatore della libertà. Sicché l'atto puro, in quanto «sintesi auto-

¹⁸ In questo passo Scaravelli riassume le considerazioni svolte più ampiamente alcune pagine prima, discutendo il principio della spontaneità (*Critica*, pp. 125-127), pagine che converrà tenere presenti per una migliore comprensione dei passi che stiamo commentando. Per intanto si noti come Scaravelli evidenzia il fatto che sia nella Teoria generale che «in qualche capitolo della terza parte del *Sistema di Logica*, l'attività spirituale pare a volte una spontaneità che si fa concreta realizzandosi direttamente nella propria produzione, ossia fondendosi con lei: producendo cioè immediatamente la necessità dell'assoluta razionalità: $A = A$ » (p. 125). Un'attività di questo genere, fondendosi analiticamente col proprio prodotto, non sarebbe attività veramente spirituale, e se anche non vi si fondesse, la non analiticità non avrebbe ancora valore di principio originario, perché la produzione sarebbe necessaria e, quindi, natura. Perciò la spontaneità che si confonde con la razionalità della *Teoria generale* e della *Logica* ancora non ha veramente reciso ogni legame con l'andamento sintetico kantiano. Invece nella *Filosofia dell'arte* la «spontaneità o sentimento fondamentale» diviene «attività originaria che non dà luogo ad una costruzione a tipo sintetico» (p. 126). In tal modo il sentimento fondamentale può produrre una «realtà pienamente e concretamente spirituale», ed il mondo potrà essere «pieno e concreto mondo spirituale perché è fin dall'origine radicalmente spirituale» (p. 127). È bene aggiungere subito che questo risultato, ad una ulteriore indagine, risulterà impossibile: cfr. *infra*.

possedentesi» (p. 143), sembra finalmente realizzare le condizioni della libertà positiva.

Sembra soltanto, però.¹⁹ Quando l'indagine pareva essere approdata, dopo una lunga e tormentata peripezia teoretica, ad un risultato conclusivo, è costretta a riprendere il cammino. Se l'atto puro è la «circolarità della concretezza la quale si dialettizza nella identità fra spontaneità e razionalità come l'una opposta all'altra» (p. 143), esso richiede come sua intima dialettica una relazione fra spontaneità e razionalità tale che sia razionale, cioè un'opposizione i cui termini siano identici. In effetti in Gentile gli opposti sono contraddittori: la concretezza e la pensabilità dell'opposizione consistono nella identità degli opposti.²⁰ Ma se è così, se cioè la contraddittorietà è la vera forma dell'opposizione e prevale sulla distinzione, riducendola a suo caso particolare, la concretezza non riesce ad istituirsi e a "circolare" davvero, chiusa com'è nell'immobilità

¹⁹ Questa impressione ha una duplice giustificazione. La prima ragione è compositiva: nella lettera del 28.8.41 Scaravelli dichiara di aver «scritto ripetutamente» il paragrafo su Gentile, ma di esserne ancora insoddisfatto, perché o riduce la stesura a uno scheletrico indice degli argomenti oppure cade nell'enfasi gentiliana (*Lettere*, p. 175). La seconda, e più profonda, ragione è filosofica, e concerne l'atteggiamento insieme metodologico e gnoseologico di Scaravelli. Come è necessario discutere la coerenza interna di ogni filosofia apparsa nella storia *iuxta propria* (della filosofia, non della storia) *principia*, così è opportuno porsi dal punto di vista della filosofia contemporanea (è più proficuo ed efficace, quindi più capace di indurre all'ascolto e alla discussione il pubblico: «Adopro l'italiano e non il latino. Ma con questo non credo che l'italiano sia più ricco, più profondo ecc. del latino. Cioè non credo che l'italiano abbia superato il latino»: *ivi*, p. 146) per discutere dei problemi filosofici. Perciò, per quanto riguarda il rapporto fra realtà e conoscenza, scrive a Fossi nella lettera del 20.8.37: «Io accetto l'identità realtà = conoscenza (o conoscenza = produzione di realtà [...]) come cosa pacifica [...] mi metto *in pieno* idealismo. E dopo averlo dato per ormai lapalissiano, discuto la struttura del conoscere; e qui dentro trovo tanti mai dubbi, e distinzioni e rapporti, e diavoli e santi, e quel vecchio problema già liquidato e dimenticato, viene invece a vendicarsi ampiamente e risorge più vigoroso di prima proprio perché interno al proprio purissimo idealistico conoscere» (*ivi*, pp. 145-146). Interessante anche la *Risposta a Masnovo*, dove si legge del progressivo e faticoso distacco dalla prospettiva gentiliana (e crociana), della quale, all'inizio della stesura della *Critica del capire*, Scaravelli si sentiva pienamente convinto; su ciò cfr. anche la lettera inedita ad Ernesto Codignola del 14.8.35, di cui riporto i passi più significativi in M. BISCUSO, *Sulla genesi e la composizione della Critica del capire*, in BISCUSO - GEMBITO (a cura di), *Scaravelli pensatore europeo*, cit., pp. 109-138, qui pp. 128-129.

²⁰ Scrive Gentile: «L'opposizione dunque c'è come identità. Il soggetto che pone sé e pone il suo opposto, non si differenzia in modo da smarrire nella dualità il suo essere unico, anzi, allora soltanto, come essere unico, lo realizza, quando lo distingue attraverso la dualità dell'opposizione. E in questa *identità degli opposti* consiste la *concretezza* dell'opposizione, la quale altrimenti non sarebbe *pensabile*» (*Logica I*, p. 143; corsivi nostri). Si tratta di uno dei pochi passi che Scaravelli aveva esplicitamente citato nella tesi di laurea, per poter sostenere una delle possibili interpretazioni del logo astratto, secondo la quale l'astratto sarebbe da intendersi come il passato che, sottraendosi nella sua immobilità al flusso del pensare, costituisce il fulcro su cui fa leva il processo dello spirito (*Gentile*, p. 41; cfr. *supra*). Ossia, il rapporto fra astratto e concreto, tra pensiero pensato e pensiero pensante, si configurerebbe, tradotto nei termini delle questioni della *Critica del capire*, nell'impossibilità di pensare il nuovo nella storia e di affermare quindi la libertà positiva, in quanto il nuovo (B) si rivelerebbe infallibilmente nota analiticamente dedotta dal passato (A), cui è identico (non $A = B$, ma $A = A$), e quindi né concreto né spontaneo, cioè né veramente nuovo né liberamente affermantesi.

della identità, e la struttura della «libertà positiva, o atto puro» (p. 144) viene meno.

Infatti, nella struttura dell'atto puro, il rapporto tra spontaneità (*A*) e razionalità (*B*) si deve configurare in modo che i due termini *A* e *B* «siano assolutamente opposti, e quindi dialetticamente identici», e al tempo stesso tale identità dialettica esige «non solo l'identità, ma anche il mantenimento di quella circolarità di *A*, della spontaneità, indispensabile alla sua distinzione da *B*, ossia dalla razionalità; distinzione che è necessaria alla concretezza dell'atto come spirito» (p. 144). A ben considerare, quindi, ci troviamo dinanzi, a un «doppio ritmo di opposizione» (p. 145): a) quello interno alla circolarità della spontaneità che la fa appunto spontaneità, e b) quello fra la spontaneità e la razionalità.

a) Affrontiamo in primo luogo il problema della circolarità della spontaneità. Più di una volta Scaravelli ritorna su questo argomento nel corso del capitolo, mettendo in luce che solo nel sentimento fondamentale, posto dalla *Filosofia dell'arte* a condizione della «purezza dell'atto puro», l'atto possiede il carattere di «assoluta e vera spontaneità» (p. 119). L'assolutezza gli deriva dalla originarietà: come l'Io penso kantiano sta a fondamento di tutto il pensabile, ma al contrario dell'Io penso «non plasma attraverso categorie o forme ciò che viene esplicando» (p. 120); e se l'Io penso è principio dell'attività teoretica, ma non di quella pratica, la spontaneità gentiliana «è anteriore a una suddivisione di questo genere» (p. 121). La verità, invece, dalla sua circolarità, ossia dall'essere sempre, in ogni momento del suo produrre, attività spontanea – perché «produce un oggetto che non coincide con l'oggetto in cui è concreta la riflessione» (p. 126) – e compiuta, senza dovere avere sotto di sé un molteplice da unificare, come nella sintesi a priori kantiana, né una deficiente struttura da realizzare, come nella dialettica hegeliana: «Lo schema di questa circolarità del sentimento fondamentale, che come spontaneità originaria è solo nel porre in essere se stesso, è non $A = A$. Tutto quanto vien alla luce dentro il sentimento originario, è produzione del sentimento, ed è il sentimento stesso. E la sua essenza, è questo produrre *a, b, c*, di cui consta la propria vita ed essenza di sentimento fondamentale. Sicché questi *a, b, c*, sono quell'*A* che egli fa essere, e solo nel produrre il quale ha il proprio essere» (p. 131).²¹

²¹ Si noti come in questo passo la spontaneità sia indicata con la formula non $A = A$ e non con la più consueta $A = \text{non } A$. Nella *Critica del capire* le due formule sono sinonime, cioè pienamente reversibili, in quanto *A* non è dapprima fermo e poi si decide a passare all'azione, dando luogo a *non A*: «*A* è invece l'attività che non ha a capo di se stessa una sostanza inattiva» (*Critica*, p. 116), perciò è da sempre *non A*, come da sempre *non A* si è determinato in *A*. Sulla piena reversibilità, cioè identità, delle due formule sinonime della spontaneità, cfr. *Masnovò*, pp. 97-98.

Perciò la spontaneità è vera e piena forma, cioè ha «eternamente in sé la garanzia della propria validità» (p. 132), e può esserlo perché il logo astratto svolge il compito, come abbiamo già potuto constatare, di impedire che i vari a , b , c , che la spontaneità pone in essere, si connettano in una qualche configurazione architettonica, quale ad esempio il sistema di sviluppo hegeliano. Infatti la spontaneità non raggiunge gradatamente né la propria concretezza né la propria razionalità, come se, dopo a , b , c e tutte le altre lettere dell'alfabeto, solo z fosse veramente concreta e razionale, perché la totalità della razionalità è presente in ogni a , b , c , e «appena b si forma, impedisce che si configuri a distinto ed a connesso con a , ma lo fa razionalmente indistinguibile da a » (p. 140). In questo modo la totalità della razionalità assegna alla circolarità della spontaneità «l'universalità della sua stessa attività producente, in quanto questa è sempre, in ogni attimo ed elemento, la identica circolarità della spontaneità» (pp. 140-141). Sicché «la concretezza è questo attimo d'ogni elemento: in cui a , b , c , presenti come circolarità della spontaneità, sono tutti insieme l' A di $A = A$ » (p. 141).

A ben considerare, dunque, la possibilità che la concretezza si dia, dipende dalla circolarità della spontaneità, venendo meno la quale, essa non si distingue più dalla razionalità. Ma, al tempo stesso, la circolarità della spontaneità – circolarità che, per essere vera, deve presupporre non solo l'identità, ma anche la differenza che faccia del circolo, in effetti, un circolo e non un punto a sé identico, sia pure il «punto immenso» della razionalità assoluta, che è pura «unicità analitica» (p. 135) – dipende dalla possibilità che la spontaneità si distingua davvero dalla razionalità. Se infatti la spontaneità non potesse distinguersi dalla razionalità, non potrebbe neppure mantenere la circolarità di sé con sé, attraverso i suoi distinti elementi a , b , c .

b) Si tratta dunque di saggiare il rapporto fra spontaneità (A) e razionalità (B), per capire se esso garantisca effettivamente la concretezza, costituendo così la realtà della libertà positiva. Concludendo l'analisi della struttura della razionalità, il cui carattere era apparso incapace sia di fondare che di sradicare «il processo arazionale»,²² Scaravelli aveva messo in evidenza la «radicale distinzione» di questa forma da quella della spontaneità, una distinzione talmente radicale che ogni speranza di avvicinare le due forme, e quindi di pensarle prima o poi «sotto il segno di $A = A$ », è resa impossibile proprio dal loro intrinseco carattere. Spontaneità e razionalità, sentimento originario e razionalità, hanno dunque funzioni «assolutamente distinte, distinte fin nella loro più remota origine» (p. 136).

²² Cfr. *Critica*, pp. 135-136.

Tale distinzione assoluta dovrebbe far sì, nelle intenzioni di Gentile, che la loro unità come atto puro possa essere unità veramente ed assolutamente concreta. Infatti la concretezza può essere garantita solo se la spontaneità è dialetticamente identica alla razionalità, e può essere identica dialetticamente solo in quanto sia tanto identica quanto radicalmente distinta da essa, in modo tale che nell'identità vengano salvate la razionalità e l'unità dell'atto, e nella distinzione la spontaneità e la libertà. Ma è proprio quanto non avviene nell'atto puro gentiliano, perché mentre la sua struttura esigerebbe «un'opposizione tale che i suoi termini abbiano effettivamente l'assoluta garanzia di esser configurati ciascuno in sé in maniera non identica alla dialettica cui dà luogo il rapporto fra *A*, spontaneità, e *B*, razionalità», tuttavia «questo rapporto [tra spontaneità e concretezza] si configura come rapporto o dialettica di opposti contraddittori», e «l'identità degli opposti contraddittori, col suo univoco significato, sommerge nella propria omogeneità la distinta struttura interiore dei termini di cui consta».²³ D'altra parte, se il rapporto non si configurasse come «dialettica dei contraddittori univocamente risolvibili nella identità loro la loro persistente opposizione», non verrebbe garantita all'atto puro la sua assoluta unità (p. 144). L'identità dialettica si risolve fatalmente nell'identità analitica, i cui momenti, in forza dell'omogenea struttura di opposti, in effetti non possono più distinguersi e vengono sommersi nella puntualità dell'identità.

Una prima conseguenza è che la circolarità della spontaneità non si può conservare, anzi, non può affatto sorgere. Se si legge, infatti, l'interessante giudizio retrospettivo contenuto nella lettera a Fossi del 28.8.41, secondo il quale tra i «due o tre puntarelli teorici» guadagnati dalla *Critica del capire* che gli sembrano validi, uno «è che residui sintetici sono in Gentile (con conseguenze simili [rispetto a Hegel]: l'Arte è per lui in parte la spontaneità naturale. In parte no: e questa parte appartiene alla dialettica, mentre l'altra rivela la sua derivazione dalla sintesi)» (*Lettere*, p. 174), si comprende appunto l'aporia insita nella circolarità della spontaneità e nel suo rapporto con la intellegibilità: la distinzione assoluta fra sentimento e razionalità, fa sì che il sentimento sia processo arazionale, spontaneità naturale; viceversa, la loro identità, che sola permette ai vari *a*, *b*, *c*, di non essere gradi susseguentisi in un processo in sviluppo, rende

²³ E ancor più nettamente Scaravelli afferma nel capitolo su «Gli opposti»: nell'atto puro gentiliano «*A non A* vengono, in quanto opposti, concepiti come subordinati alla propria assoluta identità», con la conseguenza che «la opposizione che forma l'unità del sistema non è adeguata ad esprimere l'intera essenza della realtà» (*Critica*, p. 161). Cfr. anche *Masnovi*, pp. 98-99, dove si mette in evidenza che, essendo il non di *A = non A* capace solo di tener divaricati i due *A* contraddittori, esso è incapace di qualunque distinzione, e quindi la distinzione, messa a parole sullo stesso piano dell'identità, di fatto è a questa subordinata.

i vari a, b, c , tutti identici *non A*,²⁴ facendo sì che quelle forme – la spontaneità e l'intellegibilità – non siano «forme assolute» (*Critica*, p. 141), come dovrebbero, ma momenti omogenei della dialettica dell'atto.

Ma, ed è la seconda conseguenza, l'assorbimento nell'identità di ogni forma di alterità (distinzione, opposizione per contraddittorietà o per contrarietà), significa supremazia, all'interno dell'atto puro, del logo astratto, cioè della razionalità, che fa identici i suoi termini ($A = A$), sulla concretezza e la spontaneità. Il logo astratto, cioè, lungi da rivelarsi un passato mediato e superato dall'attività presente e presentificante ogni passato nella propria attualità, ovvero un astratto che è tolto dalla sua astrattezza dalla concretezza del logo che si fa concreto nel pensare in atto, impone il suo vigore, che è la forza dell'identità analitica $A = A$, sullo stesso logo concreto, $Io = non Io$. Sicché l'atto puro non riesce ad essere quello che intende essere: libertà positiva, affermazione piena e autonoma dei tre principî di cui essa deve essere intessuta – spontaneità, razionalità e concretezza.

[Corollario di questa conseguenza, cioè della supremazia del logo astratto e del suo principio, l'identità, è il primato del conoscere sulle altre forme dello spirito: «lo Spirito per Gentile è conoscenza (la *Logica* è *sistema del conoscere*); e senza l'unità non si ha conoscenza. E per quanto l'unità sia una cosa e l'identità un'altra, pure in Gentile l'identità, per quanto dialettica sia, è sempre un'unità in cui è proprio l'identità quella che ha ragione della differenza, e la subordina a sé come subordina a sé ogni distinzione, ogni salto buio da a a b a c , ogni misticismo e ogni ignoranza» (*Masnovi*, p. 99).]

La conclusione è perentoria: anche ammesso, ma Scaravelli, come si è potuto constatare, non lo concede, che l'opposizione per contraddittorietà riesca a fondare e giustificare l'opposizione fra spontaneità e razionalità e l'opposizione interna alla circolarità della spontaneità, «alla libertà positiva vien qui a mancare ciò che indispensabile alla sua essenza: che la concretezza sia un effettivo principio, e non la semplice sintesi di spontaneità e razionalità» (p. 145).

Di qui la necessità di affrontare, nel successivo capitolo della *Critica del capire*, il problema degli opposti, in modo analogo a quello dei tre principî della libertà positiva: se, già nel primo capitolo, si era messo in chiaro che non è possibile fare a meno dell'identità ($A = A$), perché altrimenti non ci sarebbe alcuna conoscenza e alcun pensiero in generale (p. 54), è altrettanto evidente che la contraddittorietà ($A = non A$) è necessaria affinché la distinzione possa esser distinzione ($A = B$), e, viceversa, che la distinzione è necessaria a che la contraddittorietà possa esser contraddit-

²⁴ Cfr. anche *Masnovi*, p. 97.

torietà (p. 169). «Non si può pensare ad alcun primato» (p. 170). Come i tre principî della libertà positiva, così i tre principî logici sono tutti originari («l'identità stessa, abbiamo visto, non è l'ipotetico residuo d'un loro [della contraddittorietà e della distinzione] processo; ma è anch'essa come loro, originaria»: p. 170), e ciascuno è insieme insufficiente a sé e incapace di abolire o di fondare gli altri, ma agli altri è necessario. Analogamente all'impossibilità dell'atto puro di costituirsi secondo la sua pretesa come libertà positiva, non essendo possibile né che dall'identità di spontaneità e razionalità si costituisca come principio la concretezza, né che la spontaneità, immobilizzata com'è nell'identità dei suoi termini che la razionalità le impone, si incurvi in una circolarità che garantisca appunto la sua spontaneità, così «non si può dichiarare identità alcuna [tra] contraddittorietà e distinzione», né «si può sognare alcun circolo, ché l'una è già dentro l'altra a farla essere» (p. 170).

L'imporsi, nell'atto puro, del logo astratto, ossia dell'identità, significa quindi non solo riduzione dell'opposizione a contraddittorietà, e quindi a identità degli opposti, ma anche impossibilità che la distinzione si costituisca come principio,²⁵ e, in ultimo, lungi dal consentire all'atto puro il pieno e concreto farsi realtà in atto, lo svanire della realtà stessa: nel reale gli opposti non sono contraddittori, ma contrari. «Se, dunque, nella analisi di un fenomeno o di una rappresentazione qualsiasi troviamo che vige solo la legge $A = A$, noi saremo certi che quella rappresentazione non è nulla più di un mero possibile. Se v'è più della identità, noi saremo certi di trovarci nel mondo reale» (p. 55).²⁶

Dalla discussione della logica gentiliana dell'astratto, sebbene analizzata nel solo luogo dove essa esplicitamente si svolge, emerge, dunque, una definitiva presa di distanza di Scaravelli dalla filosofia dell'atto. Il tentativo gentiliano di mediare l'analitica degli antichi con la dialettica dei moderni fallisce, perché l'identità dialettica, che si vuole concreta facendosi unità dell'identità e della distinzione, non riesce nel suo intento, e ritorna (se mai se ne è allontanata) sotto il giogo dell'identità analitica. L'identità degli opposti, che per conferire absolutezza alla dialettica de-

²⁵ La subordinazione della distinzione alla contraddittorietà e alla identità appare dunque il tratto distintivo della filosofia dell'atto nel capitolo su "Gli opposti". A questo proposito si legga il breve, ma interessante e insieme divertente, resoconto che Scaravelli fa all'amico Piero Fossi delle reazioni di Gentile alla lettura di questo capitolo: cfr. *Lettere*, pp. 86 e 108, dove si legge: «Gentile si è inalberato perché sentiva che io avevo pigiato troppo forte, dentro la contraddittorietà, sulla distinzione».

²⁶ Tutta la discussione condotta nel primo capitolo sul possibile e il reale, in relazione a Leibniz e al principio di identità, andrebbe vista alla luce del secondo capitolo della logica dell'astratto, quello dedicato a "Il principio di ragion sufficiente" (*Logica I*, pp. 184-199), dove, dal punto di vista di Scaravelli, si potrebbe ripetere per il logo concreto in relazione al logo astratto quello che Gentile dice del principio leibniziano di ragion sufficiente in relazione al principio di identità: che ne sentì l'insufficienza, ma che da esso non gli fu possibile uscire mercé il proprio principio.

vono essere pensati come contraddittori, si rivela identità di omogenei, e questa finisce per ridursi a quello che non vorrebbe essere: «scheletrita e stecchita identità tra sé e sé» (*Logica I*, p. 208). Da tale omogeneità, che sola li fa identici, gli opposti non possono evadere, per costituirsi nella loro reciproca distinzione e concretezza, senza infrangere proprio quell'identità che li voleva unire sotto di sé come momenti astratti.

Nella dedica della copia della *Critica del capire* donata ad Armando Carlini, Scaravelli riassumeva con queste parole il proprio itinerario speculativo: «Quasi venti anni fa, dopo aver discussa con voi la tesi, passeggiando sul Lungarno, voi mi diceste: Tu ti avvii verso una critica della posizione idealista. Spero che leggendo queste pagine possiate dirvi di esser stato profeta» (*Ricordando*, p. 56).

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., *Ricordando Luigi Scaravelli*, s. i. e., Firenze 1978 (= *Ricordando*).
- GENTILE G., *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I: Pisa 1917, voll. I e II (edizione completa): Roma-Bari, Laterza, 1922-23; ora in *Opere complete di Giovanni Gentile*, voll. V e VI, Firenze, Sansoni, rispettivamente 1955 e 1987 (= *Logica I e II*).
- SCARAVELLI L., *La logica gentiliana dell'astratto*, a cura di V. Stella, Soveria Mannelli, Rubettino, 1999 (= *Gentile*).
- SCARAVELLI L., *L'idealismo attuale valutato dalla Neoscolastica*, in «La Nostra Scuola», 3-4 (1923); ora recensione a E. CHIOCCHETTI, *La filosofia di Giovanni Gentile*, Milano, Edizioni di Vita e Pensiero, 1922, in *Il problema della scienza e il giudizio storico*, a cura di M. Corsi, Soveria Mannelli, Rubettino 1999, pp. 174-189 (= CHIOCCHETTI).
- SCARAVELLI L., *Critica del capire*, Firenze, Sansoni, 1942; ora in *Opere di Luigi Scaravelli*, a cura di M. Corsi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, vol. I, pp. 45-196 (= *Critica*).
- SCARAVELLI L., *Lettere a un amico fiorentino*, a cura di M. Corsi, Pisa, Nistri-Lischi, 1983 (= *Lettere*).
- SCARAVELLI L., *Risposta a Masnovo*, in *Il problema della scienza e il giudizio storico*, cit., pp. 96-103 (= *Masnovo*).
- SCARAVELLI L., *Saggio sulla categoria kantiana della realtà*, Firenze, Le Monnier, 1947; ora con il titolo *Kant e la fisica moderna*, in *Opere di Luigi Scaravelli*, a cura di M. Corsi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, vol. II, pp. 3-189 (= *Kant*).

