

L'analogia gentiliana tra società trascendentale e rapporto interstatale **di Alberto Destasio**

Premessa

Il tema del seguente studio è il paragone tra società trascendentale e rapporto tra stati sviluppato da Giovanni Gentile nel decimo capitolo della sua ultima opera *Genesi e struttura della società*¹; quella in cui tornano, in una veste rinnovata, le fondamentali questioni filosofiche e politiche dell'attualismo, «il punto d'arrivo del lungo itinerario speculativo di Gentile [...] l'opera sua più matura».²

Non ci occuperemo dunque della filosofia politica gentiliana in generale (peraltro già oggetto di studi importanti ed esaustivi),³ né dei numerosi temi filosofici e politici della *Genesi*,⁴ ma di un aspetto fortemente aporetico del testo del 1943, il quale consente di sondare determinati punti decisivi dell'esperienza politica di Gentile e della sua concezione dello stato. Tale concezione non verrà affrontata mediante uno sterile riduzionismo politico che ne ridimensioni la complessità teoretica, bensì tenendo costantemente presente e la relazione sempre attiva tra pensiero speculativo e prassi politica, e il fatto che, come ricorda Emanuele Severino nella sua autobiografia, per capire i concetti gentiliani «bisogna essere addentro nelle cose filosofiche».⁵

In particolare si tratterà di analizzare, in termini rigorosamente teoretico-speculativi, la struttura del concetto di società trascendentale (IV capitolo) e la sua applicazione problematica al rapporto tra stati (X capitolo), nonché gli arditi sforzi teoretici con cui Gentile tenta di avvicinare i due membri dell'analogia. Successivamente, prenderemo in esame il funzionamento della medesima analogia nel testo del 1916 *Fondamenti della filosofia del diritto*,⁶ soffermandoci in particolare sulla lettura gentiliana, dai tratti fortemente polemici, di alcuni momenti della dottrina hegeliana dello stato. In ultimo, si cercherà di sfruttare le acquisizioni concettuali dei primi due

¹ G. Gentile, *Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia pratica*, in *L'attualismo*, introduzione di E. Severino, bibliografia e indici di V. Cicero, Bompiani, Milano 2015, pp. 1243-1409. D'ora in poi GSS.

² Vito A. Bellezza, *Introduzione a G. Gentile, Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia pratica*, Mondadori, Milano 1954, p. 9.

³ Su quest'argomento la bibliografia è molto vasta. Di seguito riportiamo (in ordine alfabetico) solo gli studi monografici a nostro avviso più completi e rilevanti: A. Amato, *L'etica oltre lo Stato. Filosofia e politica in Giovanni Gentile*, Mimesis, Milano 2011; A. Carlini, *La filosofia politica di Giovanni Gentile*, in Id., *Studi gentiliani*, in *Giovanni Gentile: la vita e il pensiero*, vol. VIII, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi Filosofici, Sansoni, Firenze 1957, pp. 103-123; A. Lo Schiavo, *La filosofia politica di Giovanni Gentile*, Armando, Roma 1971; H.A. Cavallera, *L'immagine del fascismo in Giovanni Gentile*, Pensa Multimedia, Lecce 2008; G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bologna 1998; H.S. Harris, *The social philosophy of Giovanni Gentile*, University of Illinois Press, Urbana 1960; S. Romano, *Giovanni Gentile. Un filosofo al potere negli anni del regime*, Rizzoli, Milano 2004.

⁴ Sui temi più importanti della *Genesi* (per es. i concetti di umanesimo del lavoro, immortalità e società trascendentale) e, in generale, sull'ultima fase del pensiero gentiliano, cfr. almeno (anche qui in ordine alfabetico): S. Belardinelli, *Umanesimo del lavoro e stato in Giovanni Gentile*, Annali della facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Trieste, Giuffrè, Milano 1980, pp. 139-152; G. Brianese, *L'eterna rivoluzione dello Spirito: Giovanni Gentile e l'intersoggettività trascendentale*, in AA.VV., *Etica trascendentale e intersoggettività*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 397-417; R. Cirell Czerna, *Riflessioni sul concetto di società e Stato nell'ultima fase del pensiero gentiliano*, in AA.VV., *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, vol. I, Zanichelli, Bologna 1953, pp. 339-392; G. Pozzo, *La filosofia politica dell'ultimo Gentile*, in «Humanitas», 59, 1952, pp. 254-261; Id., *La gentiliana «Genesi e struttura della società»*, in «Humanitas», 62, 1955, pp. 608-615.

⁵ E. Severino, *Il mio ricordo degli eterni*, Rizzoli, Milano 2011, p. 41.

⁶ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, in *Opere*, vol. IV, Sansoni, Firenze, 1937.

paragrafi per formulare – senza alcuna pretesa di esaustività – due ipotesi teoretiche sul rapporto di Gentile con il fascismo e con il contesto storico-politico dell’Italia in quel drammatico torno d’anni (1916-1943). Va da sé che, nella trattazione di questi punti, non si potrà rinunciare al riferimento ai testi politici redatti da Gentile durante il primo conflitto mondiale (per es. la raccolta di scritti *Guerra e Fede*),⁷ e nell’ultimo anno della sua vita (su tutti *Il Discorso del Campidoglio* e l’articolo *Ricostruire* pubblicato il 28 Dicembre 1943 sul *Corriere della Sera*).⁸

1. Individui e stati

Dal momento che Gentile, nel secondo paragrafo del decimo capitolo della *Genesi e struttura della società*, sostiene che «la questione della molteplicità degli stati è analogica, anzi identica, a quella della molteplicità degli individui»,⁹ occorre anzitutto comprendere come il filosofo italiano deduca il suo concetto di società trascendentale dal concetto di individuo (enucleato nel capitolo terzo ma, soprattutto, nel capitolo quarto della *Genesi*).

Il quarto capitolo del testo attualmente preso in esame è, secondo Gentile, «il nuovo» del libro del 1943: «ciò che non era stato mai detto, né da me né da altri; e non mi pare privo di importanza».¹⁰ In esso il filosofo italiano, partendo dal principio fondamentale della logica attualistica (l’identità degli opposti), intende dimostrare che l’oggetto dell’Io, ciò che sta di fronte all’Io in qualità di non-Io, «non può restare semplice cosa».¹¹ Il non-Io, cioè, secondo il movimento stesso dell’Io, non può restare semplice non-Io opposto all’Io, ma deve identificarsi e mediarsi con il movimento soggettivo dell’Io, giacché diversamente tale non-Io limiterebbe l’Io, e l’autopositività dell’Io non sarebbe più assoluta, cioè inglobante in sé la totalità del pensabile. Io e non io, infatti, non sono inizialmente astratti in quanto la loro *sintesi a priori*, la quale pone l’opposizione reciprocamente mediata tra soggetto e oggetto, è più originaria della loro astratta unilateralità; o per meglio dire, prima di tale sintesi in cui l’Io si riconosce spiritualmente nel non-Io e torna in sé arricchito del suo simile, c’è letteralmente «il nulla»,¹² poiché «la differenza ond’essi nella loro stessa identità si distinguono, si annulla appena si prescinda dalla loro reciproca relazione».¹³ Qui ritorna così quel medesimo concetto di sintesi a priori che il Gentile del *Sistema di logica* aveva definito «*imprescindibile*» (per rimarcare appunto l’originarietà).¹⁴ Si tratta però di una sintesi che non è unione di soggetto e oggetto, bensì «soltanto soggetto come reale soggetto che si realizza nel processo onde si supera la idealità del puro soggetto astratto e la concomitante idealità del puro astratto oggetto».¹⁵

Ora, questa dialettica generativa dell’Io, e necessariamente della molteplicità degli Io, è la logica che sta alla base della *genesi trascendentale* della società. «Quell’oggetto che il soggetto si trova dinanzi, dentro sé stesso, deve essere infine un altro lui: un *alter* capace di libertà, ossia di tutta la vita spirituale che il soggetto si trova a possedere, e che si riversa nell’attualità della sua esistenza».¹⁶ La cosa diventa insomma l’*alter* soggettivo del soggetto, «il quale si avvicina e parla

⁷ G. Gentile, *Guerra e fede: frammenti politici*, Riccardi, Napoli 1919. D’ora in poi *GF*.

⁸ Entrambi in G. Gentile, *Politica e cultura*, vol. II, a cura di H.A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1990, pp. 190-208 e 209-212. D’ora in poi *PC*.

⁹ *GSS*, p. 1342.

¹⁰ *Ivi*, p. 1245.

¹¹ *Ivi*, p. 1279.

¹² *Ibidem*.

¹³ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, in *L’attualismo*, cit., p. 658.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *TSAP*, p. 301.

¹⁶ *Ivi*, p. 1280.

col soggetto in una vita spirituale comune». ¹⁷ Va da sé che Gentile può affermare che l'Io assimila spiritualmente il non-Io e lo riconosce come *alter* sociale, previa l'adozione di un concetto non aristotelico dell'individuo. Per Gentile infatti, l'individuo è «l'io che conferisce unità a tutte le cose a lui opposte, che egli stringe in un nesso indivisibile, che è il sistema della coscienza o del pensiero». ¹⁸ «L'individualità non è oggetto dell'esperienza ma soggetto di essa». ¹⁹

Da questa deduzione trascendentale dell'*alter socius* dall'unicità dell'Io, deriva dunque non solo il concetto di società trascendentale («che è per noi la chiave di volta del grande edificio sociale»), ²⁰ ma anche un'idea sostanzialmente «autistica» del rapporto tra l'io e la propria alterità. L'esistenza di tale alterità, infatti, è ricavata dalla metafora del dialogo interiore dell'Io con un altro Io. L'io può parlare agli altri solo perché sa prima parlare a sé stesso e ascoltarsi. Il modello del dialogo, che è una delle forme dell'incontro con l'altro, non può arrivare all'Io «dal di fuori» (giacché l'Io ne sarebbe limitato), ²¹ ma deve essere sperimentato in sede trascendentale, vale a dire nell'interiorità dell'Io. Gentile pensa insomma che solo se avvertiamo dentro di noi una duplicità di voci (quella che parla e quella che ascolta), possiamo rinvenire il modello trascendentale, la condizione di possibilità, del dialogo esterno con un nostro simile. Certo, si potrà domandare se questa deduzione solipsistica dell'altro tenga *realmente* conto dell'alterità dell'individuo di fronte a noi. Un dialogo tra due alterità, infatti, può avere come modello il dialogo interiore solo se l'*ipse* riesce a produrre, dialogando con sé stesso, una seconda voce *realmente* e radicalmente diversa, come se fosse interiormente scisso. Ma questo Gentile non può dirlo per almeno due ragioni. Anzitutto perché, se dovesse dedurre un'alterità reale dalla sua interiorità (un'alterità, cioè, concretamente differente), non potrebbe più ricorrere a un atto trascendentale, solo per il quale si può parlare di un noi indistinto, ma all'apprensione di una serie di determinazioni empiriche che affermerebbero, appunto, tale differenza tra l'*ipse* e l'*alter*; e ciò contraddirebbe uno dei principi fondamentali dell'attualismo, secondo cui la teticità dell'atto – in questo caso l'atto che pone una differenza – deve essere pura e incondizionata (e non condizionata dalle determinazioni reali per cui un individuo è differente da noi). In secondo luogo, questa differenza di voci in seno all'Io porterebbe a una limitazione interna all'*ipse*, e contraddirebbe così la sua infinità, vale a dire il suo aver già da sempre superato ogni barriera (o per meglio dire, il suo «essere eterna conquista di infinito»). ²² Ecco perché Gentile non può rinunciare a una logica dell'assimilazione dell'*alter* all'*ipse*, e non può non dire che «ogni oggetto da soggettivare e socializzare è sempre quell'interno oggetto in cui il soggetto, pensando, lavora di continuo a trovare sé stesso, per specchiarsi dentro, come identità di opposti che la sua energia dialettica tende in eterno ad attuare». ²³

A tal proposito, c'è chi ha parlato di un sostanziale intimismo con cui il pensiero gentiliano «si rinchiuderebbe tutto nell'atto» e si «esaurirebbe in una dialettica in cui lo spirito si muove sempre da sé a sé». ²⁴ Altri invece, a motivo di tale intimismo, sostengono che «manchi nell'attualismo il riconoscimento dell'alterità, dell'individuo in quanto tale, e quindi manchino le

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Ivi, p. 1257.

¹⁹ Ivi, p. 1258.

²⁰ Ivi, p. 1282.

²¹ Ivi, p. 1415.

²² Ivi, p. 1413.

²³ Ivi, p. 1285. Gennaro Sasso ha ragione pertanto quando nota che «non c'è concretezza, non c'è particolarità, non c'è universalità che l'io possa considerare nel segno dell'alterità e con le quali gli sia perciò dato di costituire una qualsiasi *societas*. Se, in altri termini, questo è il carattere dell'io, e ogni io perciò lo possiede come la sua stessa, più profonda, essenza, allora con c'è io che non sia identico all'io; e c'è dunque bensì identità, o l'identico immoltiplicabile in identici, ma proprio per questo non c'è *alter* che l'io possa riconoscere come *socius*, e con il quale gli sia dato di sostituire la società» (G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, cit., p. 309-310).

²⁴ A. Lo Schiavo, *La filosofia politica di Giovanni Gentile*, cit., p. 150.

condizioni per giustificare la possibilità del dialogo e della stessa socialità».²⁵ Se per Gentile la pluralità dei soggetti si realizza in un individuo unico, in cui gli altri sono involuppati al suo interno, è lecito chiedersi in effetti come sia possibile «fondare una società politica positiva» o «concreti rapporti etico-politici»,²⁶ dato che l'assorbimento necessario della radicale estraneità dell'*alter* da parte dell'*ipse* figura come uno dei cardini speculativi dell'attualismo. «Altri, oltre di noi, non ci può essere – leggiamo sotto questo riguardo nella *Teoria generale dello spirito come atto puro* – se noi lo conosciamo, e ne parliamo. Conoscere è identificare, superare l'alterità come tale».²⁷ Infatti, nota Lo Schiavo nella sua monografia sulla filosofia politica gentiliana, «nella misura in cui Gentile pensa a una società trascendentale, non resta spazio per una libera determinazione dei soggetti umani, se la loro personalità confluisce nella personalità del Tutto in un rapporto da cui la volontà dei singoli non può mai prescindere. Una comunità nella quale, accanto al dovere di partecipazione o di adesione, non è previsto e con egual forza riconosciuto anche il diritto di non partecipazione e anzi di opposizione ad essa, si caratterizza conseguentemente come una società a senso unico, totalitaria».²⁸ D'altra parte, Gentile stesso, nella prima parte della *Dottrina del fascismo*, aveva asserito che «giacché, per il fascista, tutto è nello Stato, e nulla di umano o spirituale esiste, e tanto meno ha valore, fuori dello Stato [...] il fascismo è totalitario, e lo Stato fascista, sintesi e unità di ogni valore, interpreta, sviluppa e potenzia tutta la vita del popolo».²⁹ Ma su questa unificazione coatta della società a opera di una *parte* dello stato, avremo modo di ritornare più diffusamente nell'ultima parte del presente studio.

Per il momento ci basti tener fermo che la società è «sintesi di soggetto reale e oggetto, che per immedesimarsi si devono opporre l'uno all'altro; ma di una opposizione che li deve portare alla loro immedesimazione».³⁰ La formazione della società trascendentale, cioè, avviene contemporaneamente alla formazione dell'autocoscienza. «Nell'attività di pensiero dell'io – precisa Pozzi – è *in nuce* la socialità».³¹

Vediamo ora il funzionamento analogico della dialettica dell'*ipse-alter* nel rapporto tra lo stato e gli stati. Gentile sostiene anzitutto, nel paragrafo secondo del decimo capitolo della *Genesi*, che gli individui (e dunque gli stati) «sono molti soltanto se considerati dal di fuori; laddove nell'autocoscienza dell'individuo, dove soltanto l'individuo si conosce perché lì soltanto esso si costruisce, gli altri individui sono liberamente posti dalla stessa autocoscienza; e fan tutt'uno con questa, a cui sono interni».³² Ma, specie per ciò che dirà Gentile nel paragrafo tre, tale analogia – a ben vedere – non è immediatamente comprensibile. Essa può essere intesa almeno in due modi. In primo luogo, si può pensare che la molteplicità degli stati sia riducibile a un unico organismo spirituale mediante un processo astrattivo. Per es.: data l'esistenza di più stati si può ricavare a posteriori il concetto di stato come organismo storico-politico libero, autonomo e infinito. Come vedremo a breve, però, questa prima tesi viene fermamente scartata da Gentile. In una seconda tesi, la molteplicità degli stati, la loro effettiva esistenza, dipende dalla libera posizione/accettazione di un dato stato di riferimento, ad esempio il proprio. Ora, Gentile propende con tutta evidenza per questa seconda soluzione, nonostante essa comporti subito dei problemi teoretici e politici circa l'analogia attualmente discussa. Nella dialettica dell'io, infatti, dal momento che il riconoscimento

²⁵ F. De Aloisio, *Brevi appunti sul pensiero politico di Giovanni Gentile nel periodo prefascista*, in *Storia e dialogo*, Bologna 1962, p. 69.

²⁶ A. Lo Schiavo, *La filosofia politica di Giovanni Gentile*, cit., p. 264.

²⁷ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in *L'attualismo*, cit., p. 90. D'ora in poi TSAP.

²⁸ A. Lo Schiavo, *La filosofia politica...*, cit., p. 264.

²⁹ G. Gentile, *La dottrina del fascismo*, in *Fascismo*, Enciclopedia Italiana, vol. XIV, Istituto Italiano dell'Enciclopedia Italiana Treccani, Roma 1951, p. 848.

³⁰ GSS, p. 1285.

³¹ G. M. Pozzo, *La gentiliana «Genesi e struttura della società»*, cit., p. 609.

³² Ivi, p. 1342.

sociale dell'*alter* è co-originario alla formazione dell'auto-coscienza, l'accettazione del *socius* è mediata sì dall'autocoscienza, ma è in un certo senso spontanea. Nel rapporto tra Stati, invece, tale riconoscimento non è automatico. Teniamo dunque presente questo vizio di forma, questa prima discordanza tra i due membri dell'identità.

Nel terzo paragrafo intitolato «Critica del punto di vista intellettualistico», Gentile si oppone all'idea secondo cui «gli stati sono molti alla mente dell'uomo che li guarda tutti indifferentemente, intellettualisticamente: tutti alla pari, ai suoi occhi»,³³ giacché tale concezione non tiene conto della posizione spiritualmente attuale dell'osservatore. Una delle tesi fondamentali dell'attualismo, infatti, è che la «realtà spirituale attualmente conosciuta non è altra cosa dal soggetto che la conosce [...] all'oggetto il processo si attribuisce correttamente solo in quanto esso attualisticamente si risolva nella vita del soggetto [...]».³⁴ Osservare un fatto secondo il pensiero attualistico significa considerare la puntualità soggettivo-spirituale propria di chi osserva; significa assegnare un primato non all'oggetto veduto, ma all'atto stesso di vedere qualcosa, al modo in cui ciò che è osservato viene riformulato. «Dire spirito è dire sempre individualità concreta storica. [...] La realtà spirituale è conosciuta in quanto la sua oggettività si risolve nell'attività reale del soggetto che la conosce». Un ordine di fatti è per l'attualista sempre un «nesso, un'unità, un'elaborazione di codesta materia»:³⁵ in altre parole, un atto dello spirito che comprende ed attualizza quei fatti in base alla propria singolarità storica. L'osservatore deve pertanto trattare e ricostruire il problema corrente, vale a dire il rapporto tra stati, sulla base della relazione soggettiva con il *proprio* stato. In caso contrario, qualora l'uomo che si occupasse del rapporto tra stati tralasciasse la sua appartenenza al proprio stato, si ricadrebbe immediatamente nella logica dell'astrazione, nella logica del pensiero pensato, quella in cui gli oggetti del pensiero non vengono vivificati nella loro attualità spirituale (ossia appropriati e vissuti dalla coscienza che li considera), bensì intesi come delle forme morte e inamovibili.

E la peculiarità, anzi singolarità di questa relazione consiste in ciò. Che il suo Stato non è, come gli altri innanzi a lui, oggetto di semplice conoscenza teoretica: esso gli appartiene come qualcosa che è inseparabile dalla sua stessa essenza.³⁶

Ne deriva pertanto che per l'individuo il suo stato «è l'unico Stato possibile». E ciò, a ben vedere, inficia ancora una volta la plausibilità dell'analogia iniziale. Infatti, se l'identità tra dialettica dell'Io e rapporto interstatale coincidesse da parte a parte, Gentile avrebbe dovuto dire, nel IV capitolo della *Genesi*, che l'Io, proprio per il fatto di riconoscere come Io il sé stesso autonomo, deve negare l'esistenza reale degli altri individui. Ma ciò non avviene, e Gentile sostiene che «l'individuo umano non è atomo», e che «*immanente* al concetto di individuo è il concetto di società».³⁷ Nel rapporto tra gli stati, questa immanenza degli altri stati al proprio stato viene affermata invece attraverso un riconoscimento mediato (una sintesi *a posteriori*) dell'esistenza reale di uno stato volta a volta diverso, giacché l'autolimitazione con cui il proprio stato riconosce liberamente tale esistenza esterna non è *eterna*, ma «interna al limitato»,³⁸ vale a dire liberamente scelta in un dato momento storico.

Tale non-originarietà del riconoscimento degli altri stati è infatti confermata, con un argomento molto chiaro e conseguente, nel quinto paragrafo.

³³ Ivi, p. 1343.

³⁴ *TSAP*, p. 260.

³⁵ Ivi, p. 123.

³⁶ *GSS*, p. 1343.

³⁷ *GSS*, p. 1277.

³⁸ Ivi, p. 1343.

Il riconoscimento importa che l'altrui volontà, come voluta, si risolva nella nostra. Si vuole il medesimo: una sola volontà, un solo Stato. Quindi la tendenza immanente al diritto internazionale, che è l'unificazione degli Stati attraverso i trattati. Che se tale tendenza potesse perfettamente adempersi, questo sarebbe non l'assoluta realizzazione dello stato, ma la sua fine. [...] Quando lo stato ci fosse [...] e ci fosse perciò lo stato unico come un che di immediatamente esistente, di fatto, e non ci fosse più alcuna alterità da vincere, [...] il movimento in cui si attua la vita dello Stato si fermerebbe.³⁹

Occorre rilevare due aspetti significativi di questo testo. Innanzitutto, la possibilità di un riconoscimento spontaneo degli altri stati da parte del proprio stato è nettamente negata, in quanto una concordia sancita dai trattati di diritto internazionale porterebbe alla fine dello Stato. Esso vive infatti in un perenne processo di costituzione, e dunque non può mai definitivamente rompere il rapporto conflittuale con gli altri stati: il proprio stato non può imbrigliare il proprio sviluppo storico e spirituale con un'immediata pacificazione *inter pares* affermata dall'esterno. Lo stato, per essere tale, deve trarre la propria autonomia dalla continua sintesi di sé coll'esterno; una sintesi che nel caso degli stati non può che essere di tipo belligerante. E qui si passa al secondo aspetto dirimente del brano. Gentile scrive infatti che «se non ci fosse alcuna alterità da vincere [...] il movimento in cui si attua la vita dello Stato si fermerebbe»,⁴⁰ negando così definitivamente la possibile identità tra la società trascendentale e la relazione tra stati. E perché? Perché nella deduzione dell'*alter* dall'*ipse*, l'incontro tra questi due membri non avviene sempre e comunque con la *vittoria* dell'*ipse* sull'*alter*. L'*alter* può essere, successivamente, riconosciuto o meno, ma non soppresso nella sua alterità. Qui, invece, Gentile sostiene che la relazione tra stati capace di mantenere in vita l'energia spirituale dello stato, passa *in ogni caso* dal soggiogamento dell'alterità statale.

Nel paragrafo sei questa contraddizione tra i due membri dell'analogia risulta ancora più evidente. Gentile vi sostiene che «l'eterna storia della convivenza umana», la quale si esplica in coppie figurali antagoniste (per es. maestro-scolaro, genitori-figliuoli, educatore-educando), è una storia fatta da «fatali opposizioni», successivamente però superate e conciliate. E a questo aggiunge che «tra i modi di superare l'opposizione è la guerra», la quale può essere intesa sia come guerra di parole, sia come guerra di cannoni, entrambe volte «all'annientamento dell'avversario».⁴¹ Ma, a ben vedere, la conflittualità che può istaurarsi tra il maestro e lo scolaro non è comparabile alla conflittualità tra stati. Trattasi di due fronteggiamenti che hanno esiti diversi. Nel conflitto tra genitore e figlio non avviene a rigore nessun annientamento dell'avversario, mentre nella guerra tra stati la distruzione dello stato nemico è quanto meno plausibile. «La guerra propriamente detta – scrive Gentile – è quella che gli stati combattono con tutte le armi più micidiali per aver ragione l'uno dell'altro, quando l'uno sia d'impedimento all'altro nel raggiungimento di fini essenziali alla sua esistenza».⁴² Gentile si accorge pertanto di questa aporia metaforica, e immediatamente chiarisce, per ricostituire il rapporto di identità, che la risoluzione della lotta tra stati non coincide con «l'annientamento d'uno dei contendenti, ma della forza per cui possono persistere le ragioni della contesa; ossia della volontà in quanto volontà avversaria». «Il nemico», cioè, «dev'essere messo in condizioni da non poterci più offendere; e deve riconoscere come sua la nostra volontà. Deve perciò sopravvivere e consacrare nel riconoscimento la nostra vittoria».⁴³

Ora, le aporie insite in questa concezione del conflitto interstatale sono numerose. In primo luogo, occorre rilevare che nel rapporto sociale tra individui (per es. quello tra maestro e scolaro), l'esito finale non è invero la subordinazione di una volontà a un'altra, ma piuttosto un

³⁹ Ivi, p. 1344.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Ivi, p. 1345.

⁴³ *Ibidem*.

riconoscimento delle due unità spirituali. Gentile ricorre infatti alla nozione di riconoscimento in quanto gli sembra più adatta, rispetto al concetto di annientamento, a tenere insieme i due membri dell'analogia. Ma il paragone non regge comunque. E non regge perché, mentre nella società trascendentale insiste la possibilità che l'altro muoia e che nella sua morte ci mostri «l'esperienza della morte» in quanto tale (giacché «la morte presuppone sempre una società»),⁴⁴ nel rapporto tra stati lo stato nemico deve sopravvivere per «consacrare nel suo riconoscimento la nostra vittoria». In secondo luogo, bisogna notare che lo stato, secondo quanto sostiene Gentile nel capitolo VI, non è nulla fuori della sua volontà e della sua forza; dunque «l'annientamento della forza» e della «volontà in quanto volontà avversaria» non possono non coincidere con la distruzione *tout court* dello stato avversario. E anche se Gentile postula un utilizzo strumentale dello stato avversario (affinché esso sopravviva e «consacri nel suo riconoscimento la nostra vittoria»), tale ipotesi nega con tutta evidenza la pariteticità delle forze statuali affermata all'inizio del capitolo.

In realtà, a nostro avviso, Gentile ricorre all'immagine dell'intreccio unitario degli stati per preparare concettualmente il seguente punto del capitolo successivo («La Storia»), vale a dire il problema dell'autocritica dello Stato.

Gli stati non cadono né si trasformano per critiche che contro di essi rivolgono gli altri. La critica demolitrice o trasformatrice è sempre autocritica, se si considera che lo Stato in realtà è (come l'individuo) sé e gli altri, essendo quello che è in rapporto a questi altri, in apparenza estranei alla sua essenza, ma in realtà concorrenti al suo stesso modo di essere.⁴⁵

L'essenza dello stato e dell'uomo è «nel loro stesso movimento».⁴⁶ Ogni assetto politico è instabile per via della sua legge di sviluppo, giacché la coscienza che esso ha della propria volontà lo rende «insoddisfatto del proprio modo di essere»,⁴⁷ e lo spinge a superarsi, a modularsi storicamente. Tuttavia, Gentile non può arrivare a sostenere che un assetto politico (per es. il fascismo) possa demolirsi *causa sui*. Il fascismo può rinnovarsi, rivoluzionarsi dall'interno, ma ciò non significa che nella sua necessità spirituale è inscritta *inevitabilmente* la sua dissoluzione. In tal caso, infatti, un assetto politico statale non sarebbe più libero, ma eternamente limitato dal destino della sua scomparsa. Gentile afferma al contrario che «lo spirito si sottrae a ogni legge prestabilita»,⁴⁸ dunque persino alla perentorietà della legge della morte. Se morte si dà (in questo caso la morte dello stato), essa non può dipendere pertanto né da una predestinazione naturalistica, né tanto meno da un intervento esterno, poiché il proprio stato, il nostro stato, come si è detto, non può essere per principio limitato né sconfitto da altri. Di conseguenza, il crollo dello stato deve essere comunque un atto interiormente scelto; una libera autolimitazione dell'entità statale. E ciò può avvenire soltanto se un'eventuale causa esterna di dissoluzione sia, in realtà, una causa interna – soltanto se nell'interiorità del proprio stato risuoni la molteplicità degli altri stati.

Per riassumere, l'argomento che Gentile pone attualmente in campo è il seguente: dal momento che il proprio stato non può essere limitato (e sconfitto) da altri, e dal momento che un assetto politico non può essere *ab ovo* destinato a dissolversi per necessità naturale, allora l'unica via d'uscita è ricorrere alla complicazione trascendentale degli stati, i quali sono sé e gli altri (come gli individui). In tal modo, infatti, la «critica demolitrice o trasformatrice»,⁴⁹ qualora dovesse provenire dall'esterno, risulterà comunque un'autocritica del proprio stato. E ciò conferma la tesi

⁴⁴ Ivi, p. 1407.

⁴⁵ Ivi, p. 1349.

⁴⁶ Ivi, p. 1347.

⁴⁷ Ivi, p. 1413.

⁴⁸ *TSAP*, p. 96.

⁴⁹ *GSS*, p. 1345.

finale del paragrafo sei del decimo capitolo: l'esistenza degli altri stati serve in ogni caso a magnificare la potenza del proprio stato.

Il problema della concezione che qui si è cercato di illuminare è però che l'implicazione interindividuale e interstatale non avviene, in un caso e nell'altro, allo stesso modo: nella società trascendentale, l'*alter* è riconosciuto dall'*ipse* ma *apparentemente* non soggiogato a quest'ultimo; nel rapporto tra stati, invece, lo stato esterno (che diviene necessariamente stato nemico) deve soccombere per poter potenziare e affermare la volontà del proprio stato.

2. La guerra e i trattati

1. Nel paragrafo precedente abbiamo analizzato i caratteri più aporetici dell'analogia gentiliana tra società trascendentale e rapporto interstatale, nonché le contorsioni teoretiche a cui Gentile ricorre per adeguare i due membri dell'analogia. Ciò che ora intendiamo affrontare è la trattazione gentiliana di questi stessi concetti nel testo del 1916 *Fondamenti della filosofia del diritto*,⁵⁰ un testo che andrà incontro a una serie di revisioni di cui dovremo dar conto. La scelta di riferirsi a un testo composto in un giro d'anni precedente la *Genesi* è supportata, anche in questo caso, da profonde ragioni teoretiche. Il testo del 1916 (rivisto per l'ultima volta nel 1937), presenta infatti due elementi concettuali di grande rilievo: da una parte alcune sottili differenze nella trattazione del concetto di società rispetto al libro del 1943; dall'altra il ruolo giocato *in negativo* dalla filosofia hegeliana nella teorizzazione gentiliana del rapporto tra stati. In negativo giacché, come mostreremo a breve, la concezione interstatualista di Gentile viene sviluppata attraverso un confronto critico con la teoria hegeliana della *Weltgeschichte*, vale a dire con l'idea che la storia del mondo sia la naturale risoluzione della dialettica tra stati.

Soffermandoci anzitutto sul concetto di società, notiamo che già nel testo del 1916 la società viene dedotta dall'individuo universale. L'individuo, secondo Gentile, è *iuxta propria principia* universale, giacché esso è autocoscienza e non una mera realtà naturale, dunque è capace di formulare giudizi interni ed esterni. Egli, cioè, ha la capacità di avvertirsi sia come il caso di una coscienza spirituale universale, sia come un ente capace di fondare giudizi universalmente validi. Per Gentile, infatti, il solipsismo degli individui (il quale li spinge a opporsi l'un l'altro) è in realtà una chimera logica. Esso dipende da una cattiva posizione del problema morale da parte del solipsista, ossia di chi non sa ancora che l'individuo, in quanto individuo, accoglie in sé una volontà universale.⁵¹ La guerra, pertanto, è una conseguenza logica di tale cattiva comprensione della propria essenza da parte dell'individuo: essa scoppia perché gli individui pretendono singolarmente all'universale inconsapevoli del fatto che l'universale è già dentro di loro. Parimenti, però, è pur vero che nella guerra si realizza il travaglio interiore dello spirito; un travaglio che può comunque

⁵⁰ Sulla filosofia del diritto gentiliana cfr. E. Di Carlo, *I principi fondamentali della filosofia del diritto secondo il prof. Gentile*, in «Circolo giuridico», 51, 1920, pp. 7.17; G. Maggiore, *Il problema del diritto nel pensiero di Giovanni Gentile*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1917, pp. 189-202; U. Scarpelli, *La filosofia del diritto di Giovanni Gentile e le critiche di Gioele Solari*, in AA.VV., *Studi in memoria di Gioele Solari*, Ramella, Torino 1954, pp. 393-448; A. Volpicelli, *La genesi dei Fondamenti della filosofia del diritto di Giovanni Gentile*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1937, pp. 308-22.

⁵¹ A questa concezione infinitistica dell'individuo, Gennaro Sasso ha opposto un argomento di grande rilievo teoretico. «Se l'io è infinità – si chiede infatti – che cosa dovrà intendersi per altro? Dovrà intendersi l'altro dall'io, un altro io? Certo. Ma l'io è infinità. Forse che l'altro dall'io, che è infinità, è altro anche dall'infinità? E non sarebbe in questo caso evidente che non un altro io, o altri io, l'io ospiterebbe dentro di sé, ma soltanto un finito, o dei finiti, con i quali nessuna reale e autentica *societas*, che fosse perciò fondata sul riconoscimento e sulla pari dignità, sarebbe possibile? Se, d'altra parte, infinito fosse l'io, e infiniti altresì gli altri io, quella dell'annodarli e dell'ospitarli non sarebbe se non una metafora, suggerita dalla prepotenza irresponsabile del linguaggio, che prende, in questo caso i concetti al di fuori del loro necessario nesso logico e li dispone a suo piacimento? Una *societas* di infiniti non è forse il *nomen* di un concetto sotto ogni riguardo assurdo?» (G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, cit., pp. 304-305.

risolversi, sebbene momentaneamente, nella pacificazione degli individui nella volontà universale. La guerra è quindi altrettanto necessaria quanto la pace: in esse si estrinseca la ritmica vitale e positiva dello spirito universale, il suo continuo passaggio da una fame d'affermazione di sé a una riappacificazione interna.

L'aspetto più interessante di questa prima esposizione gentiliana della teoria della società è però il fatto che in essa si intravede il concetto di società trascendentale del testo del 1943. Già in questo primo pronunciamento, infatti, l'uomo è per Gentile intrinsecamente sociale, poiché nello scontro tra volontà diverse gli individui riconoscono comunque un elemento comune: la capacità di affermare la loro singola volontà, dunque il loro essere dotati universalmente di volontà attive. E dal momento che ogni attività spirituale è portata superare ogni limitazione che le si presenta davanti, ossia in questo caso una volontà negativa contraria alla mia volontà affermativa, le due volontà in gioco sono portate a superarsi e riconciliarsi con un'universalità più originaria della loro opposizione. Diversamente, qualora cioè le volontà individuali rimanessero irrelate l'un l'altra e non *togliessero* vicendevolmente la negazione proveniente dalla volontà opposta (in pieno stile di pensiero hegeliano), la volontà non sarebbe più volontà, e dunque atto spirituale in continuo processo, ma fatto: «non azione dell'uomo, ma l'essere delle cose naturali».⁵² La negazione dell'autoaffermazione *deve* risolversi pertanto nella universalità del volere: ogni scissione e conflitto tra gli individui (o gruppi di individui) è un evento momentaneo che *volens nolens* termina nella pacificazione del corpo sociale.

Sicché il valore universale s'instaura con l'immanente soppressione dell'elemento particolare. Essa [*la società n.d.a.*] perciò non è in *inter homines*, ma in *interiore homine*; e tra gli uomini è solo in quanto gli uomini sono, rispetto al loro essere spirituale, un uomo solo, che ha un solo interesse, in continuo incremento e svolgimento: il patrimonio dell'umanità.⁵³

2. Passando ora al tema dello stato, notiamo che esso non è presente nella edizione dei *Fondamenti* del 1916, ma solo nell'edizione del 1937. Quest'ultima, come si accennava, è sostanzialmente diversa rispetto alla prima: in particolare, i testi che nelle prime due edizioni si trovano in appendice, diventano l'«Introduzione» della terza edizione, mentre i capitoli VII e VIII sono delle aggiunte inedite. Il primo (sul quale ci intratterremo sin dal prossimo capoverso) è in realtà il testo di una conferenza sul *Concetto dello stato in Hegel* tenuta a Berlino il 21 Ottobre 1931;⁵⁴ il secondo (titolato «La politica») è un testo già apparso nell'*Archivio di studi corporativi di Pisa*.⁵⁵

Data la cornice tematica della prima redazione del testo, Gentile apre il VII capitolo della *Fondazione* con un elogio della filosofia del diritto di Hegel, il quale ha avuto il merito di «aver costruito o scoperto» il concetto di Stato.⁵⁶ Quest'ultimo, infatti, prima della dottrina hegeliana, non era considerato come una conchiusa unità sostanziale e spirituale, ma solo come un limite esterno alla libertà dell'individuo; un limite che, in quanto tale, doveva essere superato. Per Hegel, al contrario, non insiste alcuna opposizione tra individuo e Stato in quanto quest'ultimo è la realizzazione, la verità dell'essenza spirituale dell'individuo. Un'essenza che, come abbiamo già detto, importa un'apertura costitutiva dell'individuo all'universale.

⁵² FFD, p. 75.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ G. Gentile, *Il concetto dello stato in Hegel*, in *Verhandlungen des 2^e Hegel-Kongresses*, J.C.B. Mohr, Tubingen-Haarlem 1932, pp. 121-134.

⁵⁵ Per un confronto dettagliato delle varie edizioni dei *Fondamenti*, cfr. A. Pigliaru, *Esercizio primo sulle varianti de La filosofia del diritto*, in AA.VV., *Giovanni Gentile*, La Fenice, Firenze 1954, pp. 115-143.

⁵⁶ FFD, p. 103.

Nella nuova luce [ossia la luce hegeliana n.d.a.] – scrive a tal proposito Gentile – è subito dato di scorgere che egli [l'individuo n.d.a.] non è un semplice particolare, perché tanto egli è spirituale e perciò anche individuale, nel significato proprio di questo termine, quanto realizza di universalità. E poiché questa realizzazione di sé, conquistando una forma sempre più universale e per tal modo più adeguata alla propria essenza, è lo stesso processo storico dell'umanizzazione dell'uomo, la storia non è più un'appendice estrinseca alla realtà della natura spirituale, ma tutt'uno con essa.⁵⁷

Questa aspirazione all'unità sintetica dell'Io l'attualismo la ricava così da un ripensamento e da una radicalizzazione del concetto hegeliano di totalità. E parliamo di radicalizzazione poiché, come nota Cavallera, «nel Novecento Gentile è forse il filosofo che più percepisce la profonda unità che lega l'io al tutto».⁵⁸ L'esistenza della molteplicità, secondo Gentile, ha infatti lo scopo di concretere la potenza sintetica e unitaria dell'Io. La molteplicità è il segno della concretezza dell'Io: le cose sono molte in quanto c'è un io che le unisce e le coglie come realizzazioni della sua esistenza. «La molteplicità, per essere quella molteplicità che è propria dell'oggetto della coscienza, implica la risoluzione della molteplicità stessa; implica cioè l'unificazione di questa nel centro a cui tutti i raggi infiniti della sfera convergono».⁵⁹ Ne viene che una molteplicità sparsa di cose irrelate (il *pléthos* platonico), sarebbe per converso un'esistenza morta che fermerebbe il passaggio della coscienza da una cosa a un'altra, giacché la cosa sarebbe esterna alla sintesi unificante della coscienza e apparirebbe come un suo limite esterno.

Sta dunque qui a nostro avviso il fondamento logico e teoretico dell'immanenza dello stato all'individuo, o per meglio dire, il concetto di individuo universale che non è altra cosa dallo stato. «La posizione attualistica – asserisce infatti Lo Schiavo – anche per quello che riguarda lo Stato, la Società e la Politica, muove da presupposti nettamente speculativi, e si svolge su di un piano essenzialmente filosofico».⁶⁰

Tuttavia Gentile, dopo aver lodato l'intuizione hegeliana della spiritualità dello stato, aggiunge subito che non può concordare in pieno con l'idea hegeliana di stato. Per Gentile Hegel è un «antesignano che apre la via, ma non la percorre tutta fino alla meta a cui tendeva».⁶¹ Egli non ha spinto il proprio sistema e la propria concezione dello stato sino ai limiti coerenti con i propri principi. Il concetto di Stato non è la reale culminazione del percorso dello Spirito, poiché esso è limitato sotto tre aspetti: dal punto di vista della storia universale nella dialettica tra stati; nella sua subordinazione rispetto alla triade dello spirito assoluto e, infine, dal fatto che i due momenti precedenti lo stato, vale a dire la famiglia e la società civile, sono in fondo esterni alla sua sostanzialità. L'origine di queste limitazioni è, secondo Gentile, il metodo stesso della filosofia hegeliana, la quale non riesce fino a fondo a mostrare la processualità e unità spirituale di tutti i suoi momenti, bensì si limita (come nel caso dello stato) a giustapporre una serie di elementi e a estrarne

⁵⁷ Ivi, p. 107.

⁵⁸ H.A. Cavallera, *Gentile e l'immagine del fascismo*, cit., p. 50.

⁵⁹ *TSAP*, p. 108.

⁶⁰ R. C. Czerna, *Riflessioni sul concetto di società e di stato nell'ultima fase del pensiero gentiliano*, cit., p. 342. Contro questa identificazione attualistica di pensiero e prassi si è espresso recentemente Paolo Bettineschi nel suo *Critica della prassi assoluta. Analisi dell'idealismo gentiliano*, Orthotes, Napoli-Salerno 2012. Sull'ineducibilità di una concreta teoria politica dai principi speculativi dell'attualismo, si veda invece G. Sasso, *Gentile e le due Italie*, cit., in particolare le pp. 279-288. Molto condivisibile a tal riguardo la posizione di Marcello Mustè: «Cercare nell'attualismo o nei caratteri peculiari del pensiero politico e giuridico fin lì elaborato i motivi ultimi dell'adesione al fascismo rappresenta, in verità, una scorciatoia ermeneutica, che impedisce di vedere come, dopo il 1923, quella scelta condizionò davvero l'evoluzione della filosofia stessa. Armati della logica della «necessità», per cui ogni atto pratico si ritiene conseguire da una preesistente struttura ideale, fatichiamo a renderci conto della «forza delle cose», delle circostanze drammatiche che a volte spingono gli uomini, e tra essi i filosofi, a decisioni impensate» (M. Mustè, *Idealismo e politica*, in «Filosofia Italiana», 1, 2016, pp. 13-14).

⁶¹ *FFD*, p. 114.

il senso mediante un gesto astrattivo. Per Gentile, invece, la libertà dello spirito, e dunque la sua assolutezza, si ha soltanto quando lo spirito non ha davanti a sé alcun termine inamovibile e morto, alcun fatto che esso non possa rigenerare e rendere un momento vivo e attuale del proprio percorso.

Va da sé che in questa sede non possiamo discutere la validità di tali riserve gentiliane sulla filosofia hegeliana, sia perché esse chiamerebbero in causa un'analisi approfondita del testo sulla *Riforma della dialettica hegeliana*, sia perché la posizione di Gentile non è quella di un interprete interessato a trasmettere una qualche verità del testo hegeliano, bensì quella di un autore che *si serve* della filosofia hegeliana per svolgere il proprio discorso filosofico. Concentriamoci dunque sulla prima limitazione inerente al rapporto tra stati e il suo passaggio nella *Weltgeschichte*.

La prima incoerenza che Gentile riscontra nell'idea hegeliana di stato consiste nella sua sostanziale finitezza, giacché lo stato, se è un'unità spirituale libera e incondizionata, deve essere secondo il suo concetto infinito. Per Gentile lo stato hegeliano non è infinito «in quanto la sua volontà urta con la volontà degli altri stati; e quella che riesce a realizzarsi non è la volontà dello stato, ma quella del mondo».⁶² Ma – si dovrebbe notare – che per Hegel lo stato non è una figura dell'infinità perché Hegel considera lo stato alla stessa stregua di Gentile, cioè come un individuo autonomo. Con la differenza che Hegel, al contrario di Gentile, porta tale individualità dello stato sino alle sue estreme conseguenze concettuali. Nei paragrafi 321 e 322 dei *Lineamenti* leggiamo infatti che «lo Spirito, in quanto nella Libertà è autorelazione infinitamente negativa, è altrettanto essenzialmente esser-per-sé che ha accolto entro sé la differenza sussistente, ed è quindi esclusivo. In questa determinazione, lo Stato ha individualità, la quale è essenzialmente in quanto individuo [...] L'individualità, in quanto esser-per-sé esclusivo, appare come rapporto con altri stati, ciascuno dei quali, di fronte agli altri, è autonomo».⁶³ Lo stato, cioè, riconosce le determinazioni interne come proprie ed esclusive e dunque si pone come individuo autonomo di fronte ad altri individui statuali. Ma quest'autoposizione dello stato come entità autonoma apre parimenti un dato stato a una relazione negativa (cioè di limitazione) con l'esterno, sicché lo stato è necessariamente esposto agli «avvenimenti accidentali che vengono dal di fuori».⁶⁴ Questa è la ragione per cui sorge il concetto della guerra: la sua condizione di possibilità è proprio tale rapporto esteriore e naturale tra stati, un rapporto che li rende soggetti all'accadere storico.⁶⁵ La guerra infatti, nella misura in cui risulta dall'esposizione dello stato all'accidentalità, mostra allo Stato la sua necessità, la sua stessa essenza finita, poiché esser posto come qualcosa di accidentale è il «concetto stesso del Finito».⁶⁶ Nello stato, tuttavia, quest'assoggettamento all'accidentalità non è automatico e inconsapevole, bensì è «opera della libertà»; in esso, cioè, il trascorrere e l'insussistenza tipiche dell'accidentalità e della finitudine sono «volute, e la negatività che ne sta a fondamento diviene l'individualità

⁶² FFD, p. 114.

⁶³ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2016, p. 541. D'ora in poi LFD.

⁶⁴ Ivi, p. 543.

⁶⁵ Sul concetto di guerra in Hegel resta ancora valida l'indagine svolta da Claudio Cesa nelle sue *Considerazioni sulla teoria hegeliana della guerra*, in *Hegel filosofo politico*, Guida, Napoli 1976, pp. 173-201. Il saggio è interessante ai fini del nostro discorso, giacché Cesa, in un dato punto del testo, articola un breve quanto proficuo paragone tra la concezione hegeliana della guerra e quella gentiliana. Egli sostiene che «se per gli uomini del nostro Risorgimento la fondazione degli stati nazionali sembrava far venire meno la razionalità della guerra, verso la fine del secolo questa prospettiva si modifica profondamente. Si suol parlare di età dell'imperialismo, ma è anche vero che ritornano in onore gli schemi precedenti all'era della nazionalità, e il confronto militare torna a giustificarsi ora sotto il profilo di una politica di equilibrio, ora sotto quello di una politica di potenza. Quando sia B. Croce che G. Gentile ripetono che la guerra è legge eterna del mondo e che la pace perpetua sarebbe la morte di ogni stato, essi non fanno che dare espressione teoretica a questa opinione. Per entrambi la guerra non è (come per Hegel) l'estrinsecazione di un principio che fa sorgere popoli e stati nuovi, ma un confronto di individualità statali, tra le quali si alternano rapporti di opposizione e di conciliazione» (ivi, pp. 176-177).

⁶⁶ *Ibidem*.

sostanziale propria dell'essenza etica». ⁶⁷ Le particolarità etiche degli stati (i loro bisogni e le loro mire) assumono dunque nella guerra la loro realtà effettuale: «essa preserva i popoli dalla putredine cui sarebbero ridotti da una pace duratura o addirittura perpetua». ⁶⁸

Notiamo pertanto che quando Gentile assegna alla guerra tale forza positiva e vivificante (la quale salva lo Stato da un'inazione etica che preluderebbe alla sua morte), egli si dimostra vicino al concetto hegeliano testé enunciato. Ma laddove per Hegel tale morte *naturale* dello stato può in ogni caso avvenire, per Gentile la spiritualità dello stato non può essere inficiata da qualsivoglia legge di natura. «I popoli non muoiono – scrive infatti Gentile nell'articolo *Ricostruire* – se alle sconfitte sopravvive indomita la loro volontà di indipendenza». ⁶⁹

Le differenze tra la teoria gentiliana dello stato e quella hegeliana si presentano altresì nelle differenti visioni del rapporto interstatale dei due filosofi. Secondo Gentile, infatti, in Hegel vi sarebbe l'origine di quella posizione intellettualistica che verrà discussa nel testo del 1943, giacché la posizione del pensiero hegeliano verso l'oggetto da conoscere (lo stato), è quella di uno spettatore fuori dello spettacolo: «posizione questa evidentemente empirica, e non speculativa». Hegel considera infatti uno stato «pari a tutti gli altri», sicché «ce ne sono tanti [...] e tutti dati e antecedenti della nostra ricerca, la quale pertanto li presuppone, ne è condizionata, e deve attenersi a un'esatta osservazione dei loro caratteri, per quindi procedere alla discriminazione di quelli che tra questi caratteri si possono considerare necessari ed essenziali [*alla formazione del concetto di Stato n.d.a.*]». ⁷⁰ Gentile contesta insomma l'atteggiamento astrattamente teoretico, e dunque non attualistico, di un pensatore che non considera la propria posizione storicamente concreta nello stato di appartenenza. ⁷¹ «A tale posizione sfugge, com'è pure evidente, tutta quella specifica realtà morale in cui lo Stato nasce e vive [...] Prescindere dall'interesse pratico e spersonalizzarsi è per l'appunto mettersi fuori, in grazia della pretesa teoria che è una mezza e assurda teoria del mondo». ⁷² La storia per Gentile non è infatti l'osservazione pacifica e imparziale di una successione di fatti (in particolare di una successione di stati); essa è, secondo la concezione attualistica, «la stessa storia propria del soggetto che attua la coscienza di sé come realtà essenzialmente storica». ⁷³

Questo rapporto attualistico dell'osservatore con il proprio stato gioca un ruolo rilevante nella nostra discussione della questione internazionale in Gentile, giacché è proprio su tale modello attualistico che Gentile tratta del rapporto tra «gli stati e il nostro stato». Egli sostiene infatti che la critica all'intellettualismo hegeliano, secondo il quale gli stati sono – per il concetto che li considera – in un rapporto di pariteticità, non deve avere come esito la negazione di una molteplicità di stati. Non bisogna confondere cioè l'esistenza della molteplicità di stati secondo l'astrazione e l'esistenza degli altri stati che entrano in rapporti effettivi con il nostro stato.

Occorre distinguere – continua Gentile – tra gli Stati che noi sappiamo bensì esistono, ma la cui esistenza non interessa il nostro stato, perché il loro esistere o non esistere non ostacola né favorisce il nostro; e gli Stati con cui il nostro è in relazione diretta o indiretta, amichevole o ostile. ⁷⁴

⁶⁷ Ivi, p. 545.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *PC*, p. 210.

⁷⁰ *FFD*, p. 115.

⁷¹ Non è questa la sede per discutere la validità di quest'aspetto della lettura gentiliana della *Staatslehre* hegeliana. Ci basti ricordare, però, che una serie di studiosi hanno oramai dimostrato la presenza di riferimenti più o meno critici alla situazione politica della Prussia nei testi e nei corsi hegeliani dedicati alla filosofia del diritto. Su questo punto cfr. almeno K.-H. Ilting, *Hegel diverso. Le filosofie del diritto dal 1818 al 1831*, a cura di E. Tota, Laterza, Roma-Bari 1988; D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2012, pp. 27-134; A. Peperzak, *Filosofia e politica. Commentario della prefazione alla Filosofia del diritto di Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1994.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Ivi, p. 108.

⁷⁴ *FFD*, p. 116.

All'altezza del 1937 Gentile non pensa *ancora* che l'esistenza di uno stato dipenda dal nostro riconoscimento. Qui l'esistenza di uno stato è mediata dall'interesse storico e politico per un dato stato, il quale può esistere anche fuori dal nostro interesse. Tuttavia, già nel 1937 Gentile afferma che gli altri stati implicati nei nostri interessi «non sono estranei al processo di autorealizzazione del nostro». «L'altro è infatti il nostro altro. Volontà onde si viene determinando il contenuto della nostra volontà, nello svolgimento storico di cui il centro e il principio è, e non può non essere, nel nostro Stato, e cioè in noi che realizziamo, prima di tutto lo Stato nostro».⁷⁵ Il primato del proprio stato è pertanto il criterio con cui si afferma *non l'esistenza* di altri stati (come nel testo del 1943), ma l'interesse degli altri stati per il nostro, nonostante sia comunque la posizione storica del nostro stato a decidere chi sia «il nostro altro» capace di potenziare o meno la nostra volontà.⁷⁶

3. *Filosofia della guerra*

1. Per una più profonda comprensione di tale rapporto interstatale, è utile a nostro avviso riferirsi momentaneamente allo scritto gentiliano del 1914 *Filosofia della Guerra*, ove queste questioni sono ampiamente trattate e applicate alla realtà bellica del primo conflitto mondiale. In queste pagine Gentile, dopo aver tracciato una distinzione tra il concetto metafisico, empirico e storico della guerra, afferma che tali concetti sono confusi in quanto astratti e non facilmente determinabili. Il reale concetto filosofico è infatti «la coscienza che lo spirito ha del proprio atto»,⁷⁷ non la determinazione generale ricavata da una serie di elementi empirici. Il concetto filosofico non si riferisce a una serie di fenomeni appartenenti a una medesima classe, bensì all'«assoluta singolarità» dell'atto spirituale che avviene in un momento storico determinato.⁷⁸ Nel caso della guerra, dunque, tutti i concetti metafisici di guerra o di pace che non tengono conto dello specifico contesto del filosofo che li formula, sono tutti in un certo senso irreali, cioè privi di senso storico. Per questo egli aggiunge che, alla domanda «che cos'è la guerra?», un filosofo dovrebbe rispondere unicamente che essa è «*questa* guerra [...] unica nel suo genere» e dotata di motivazioni specifiche.⁷⁹ Non esistono, cioè, due guerre, una metafisica e una reale, ma il principio metafisico della guerra, o per meglio dire, l'atto spirituale della guerra, non è altra cosa da una guerra puntuale, e nel caso in questione la guerra che l'Italia deve affrontare per affermarsi in una determinata e specifica congiuntura internazionale. Di conseguenza, nella misura in cui il concetto di guerra, formulato dal filosofo, è la stessa cosa dell'atto bellico, ne viene inoltre che il filosofo non può essere neutrale. Egli, in quanto filosofo e in quanto uomo, deve partecipare alla guerra – alla sua guerra.

Una filosofia della guerra è insomma la guerra stessa: essa è il modo in cui l'uomo-filosofo Gentile partecipa a una guerra fortemente voluta e assunta.

Una guerra – continua Gentile – non è l'urto di due tendenze o forze della politica mondiale, possenti forze disciplinatrici del diritto nel mondo. [...] È qualche cosa di più. [...] è il cimento di tutte le forze che si sono organizzate sulla faccia della terra, ossia nell'universo guardato dal nostro centro di osservazione. Si tratta si badi sempre di uno sforzo in cui tutto, il tutto è impegnato: di un atto assoluto.⁸⁰

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ La dialettica del “qualcosa e dell'altro”, sviluppata da Hegel nella *Logica* e qui ripresa manifestamente da Gentile, viene modulata perciò in termini storicamente determinati per affermare la potenza spirituale della *propria* nazione.

⁷⁷ *GF*, p. 10.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ivi*, p. 14.

⁸⁰ *Ivi*, p. 19.

Qui Gentile, nonostante le apparenze, non sta ricadendo nel punto di vista generalistico e intellettualistico di chi vuole osservare la guerra da una prospettiva esterna alla serie dei fenomeni bellici che accadono nella storia. Egli in ogni caso rifiuta la prospettiva teoreticistica che guarda unicamente al passato e al presente della guerra. La guerra è sì un atto universale in cui è coinvolta la vita spirituale stessa degli stati implicati; essa unisce sì, dal punto di vista etico, la totalità degli stati, ma essa è osservata dal «nostro centro di osservazione».⁸¹ Nella considerazione del fenomeno, cioè, non si può rinunciare alla parte universale che il proprio stato ha in questo processo spirituale, giacché nell'atto bellico totale lo stato italiano ha il compito di pervenire alla realizzazione continua del proprio valore spirituale, vale a dire del proprio posto nell'universalità dello spirito. Questa missione, infatti, in quanto etica e spirituale, non può che essere universale. Ecco perché Gentile afferma che «la guerra è il nostro atto assoluto, il nostro dovere»; un atto che ci è dettato dalla nostra coscienza morale e che si deve compiere da uno «spirito conscio della propria universalità».⁸² Il problema filosofico e politico che ha sempre accompagnato Gentile, del resto, concerne le «ragioni di esistenza di un'Italia nel mondo politico contemporaneo, della sua missione o si dica della funzione in seno al gran moto della civiltà moderna».⁸³ Infatti, nella prefazione al volume *Guerra e fede* (1919), Gentile scriverà che la guerra non è ancora finita, perché non è ancora risolto il problema della «necessità urgente» della patria «a conquistarsi una sua posizione all'interno del mondo».⁸⁴

Tuttavia, occorre precisare che questa volontà gentiliana di realizzare la propria patria in funzione di tutta l'umanità, non muove invero da un programma cosmopolitico e filantropico, aspramente criticato da Gentile come astorico. Il contributo che l'ingresso della patria italiana dà alla storia del mondo non è rivolto a una cooperazione e alla costruzione della pace. Al contrario, la considerazione dell'ottica universale è legata all'affermazione storica e politica dello stato italiano in questa universalità. E tale affermazione storica, perpetrata attraverso una guerra sostanzialmente continua, non può che scontrarsi con altre volontà statali. Una pace definitiva, pertanto, non è mai raggiungibile, né auspicabile; e parimenti, una pace momentanea assume tratti ambigui, giacché – lo ripetiamo – la condizione della pace dipende dal raggiungimento del compito storico da parte del proprio stato. Prima di quel momento, non ci può essere a rigore una pace reale (momentanea o perpetua che sia). Se gli stati fossero, come pensa Hegel, delle manifestazioni naturali il cui scontro non è prevedibile nei suoi esiti e sviluppi, in quanto il momentaneo primato di uno stato è legato alla fortuita accidentalità delle circostanze e dei rapporti di forza materiali, allora una pace reale, effettuale, sarebbe possibile e anche auspicabile come momento che tiene viva la ritmica dello spirito. Invece, dato che gli stati sono tutti infiniti e dotati di valore etico, vale in tal caso la stessa riserva che Gennaro Sasso ha mosso a proposito dell'unione gentiliana di individui universali e infiniti: più infiniti e più parti tutte parimenti universali non possono unirsi senza scontrarsi, cioè senza rendere le parti opposte finite. Da qui l'impossibilità logica di una società, e con essa, di una pace reale e di un conflitto spiritualmente paritetico.

Insomma, nonostante i riferimenti di Gentile alla possibilità di una pace momentanea, tale pace o non può essere mai raggiunta (data l'impossibilità logica di un accordo tra più infiniti), o può essere raggiunta mediante la subordinazione di un'altra volontà statale al progetto storico della propria patria. Un progetto che, in quanto atto spirituale sempre attuantesi, non può mai solidificarsi e compiersi definitivamente in un ordinamento internazionale definitivamente pacificato. Esso è infatti un «processo incessante e continuo, un essere sempre, sì, quel medesimo, ma anche sempre altro», giacché «la guerra che io combatto con un altro, non nasce dalla diversità delle persone e dei

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ivi*, p. 20.

⁸³ A. Carlini, *La filosofia politica di Giovanni Gentile*, cit., p. 103.

⁸⁴ *GF*, p. 8.

popoli, bensì dalla fondamentale medesimezza che attraverso questa diversità si realizza».⁸⁵ Questa medesimezza è quella del tutto universale che, in quanto spirito vivo, è in ognuna delle parti (degli stati) e nella «loro originaria unità», sicché «io non devo cercare fuori di me l'altro con cui lottare, perché ho in me stesso il vero nemico; e come io non posso dividermi da me stesso, così è assurdo che spero di evitare in qualche modo la lotta».⁸⁶

La guerra è pertanto costitutiva dell'attività dello spirito, è il suo principio generativo, non già un mero *instrumentum* di cui uno stato si serve per conquistare la sua parte nel regno universale dello spirito. La spiritualità dello stato (la sua autoaffermazione continua), infatti, sopravanza sempre la sua realizzazione effettuale, le sue conquiste puntuali. Lo stato deve conquistarsi senza posa: il suo «farsi universale di quel particolare» che esso è «non può non determinarsi e quindi di nuovo, universalizzarsi».⁸⁷

Prima di procedere con il nostro confronto tra Hegel e Gentile in materia di stati e *Weltgeschichte*, crediamo sia necessario chiarire la tesi di Gentile secondo cui l'affermazione storico-mondana dell'Italia sia un dovere morale. A tal riguardo occorre dire anzitutto che la nazione, proprio perché è un atto dello spirito e non un fatto naturale, non è riducibile per Gentile alla sua espressione geografica, con la quale s'intendono tutte le determinazioni di ordine non spirituale (per es. le caratteristiche fisiche, razziali, caratteriali di un popolo). L'errore del nazionalismo è l'adozione di un concetto di nazione

come un fatto naturale, antropologico o etnografico, poiché naturalismo – afferma Gentile – è ogni concezione dell'uomo come condizionato da quel che si dice ordinariamente natura, sistema di forze inferiori e anteriori a ogni attività specificatamente umana; ovvero da quella realtà che è dovuta a un'opera umana, ma ad un'opera che è già esaurita e fissa nei suoi effetti, costituenti una seconda natura, anch'essa parimenti anteriore alla nuova attività umana.⁸⁸

E a ciò segue pertanto una critica serrata a tutte quelle concezioni della nazionalità derivanti da una radicalizzazione di tale naturalismo, ad esempio quelle basate sui principi fisiognomici o sulla mera misurazione dei tratti fisici di un popolo. Gentile, infatti, oppone a tale nazionalismo naturalistico un'idea di primato nazionale legata all'attività spirituale dell'Italia. La nazione italiana si identifica con quella specifica realtà spirituale che il popolo italiano deve costantemente edificare mediante un «bisogno interiore» e un «processo morale», i quali – aggiunge Gentile – trovarono «la loro massima espressione nel pensiero dei nostri scrittori, da Vico e Alfieri a Mazzini e Gioberti». Tutti autori decisivi per lo spirito italiano non in quanto appartenenti al passato (si ricadrebbe nel naturalismo di cui sopra), bensì perché possono essere inseriti in un processo di riappropriazione congruo «alla vita *interiore* in atto».⁸⁹ Questi autori, la nostra lingua che in essi risuona e il senso

⁸⁵ Ivi, p. 12.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, cit., p. 273.

⁸⁸ Ivi, p. 54.

⁸⁹ Ivi, p. 55. Palmiro Togliatti, nella sua recensione del primo maggio 1919 al *Guerra e fede* di Gentile, rilevava che il difetto del conservatorismo gentiliano (e in generale di ogni conservatorismo) sta proprio in tale eliminazione dello iato tra morale e politica, tra «la comunità politica che non esiste fuori delle coscienze individuali» e la «legge etica che ha valore per queste coscienze», giacché essa impedisce di scorgere «il valore di profondi moti di rinnovamento politico che non si riducono ai soliti contrasti di partiti [...] ma investono della loro critica la base stessa degli istituti attualmente esistenti» (P. Togliatti, *Recensione a Guerra e fede di Giovanni Gentile*, in *Opere in sei volumi*, vol. I, a cura dell'Istituto Gramsci, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 21). La radice di ogni atteggiamento filosofico-politico di tipo conservatore, in altre parole, sta secondo Togliatti in questa identificazione tra la coscienza collettiva degli individui e la legge etica dello stato presente in *interiore homine*. L'immanenza dello stato nell'individuo, infatti, sancisce l'impossibilità logica di un'azione sociale e collettiva contraria all'ordinamento etico di uno stato, poiché un gruppo di individui non può opporsi alla volontà dello stato senza opporsi con ciò alla sorgente interna (morale per l'appunto) di ogni sua attività razionale e spirituale. La coincidenza tra morale e politica comporta insomma che ogni attività politica

della patria che da essi promana, sono i motivi fondanti della nazionalità italiana, della sua organizzazione storica e politica. La storia italiana, infatti, è un atto «che non c'è se non in quanto si fa»:⁹⁰ essa è il risultato *in fieri* dell'atto spirituale mediante il quale il popolo italiano si assume costantemente il compito dell'edificazione della propria patria.

Il chiarimento di questa idea di nazione è un presupposto necessario per comprendere la polemica gentiliana contro qualsivoglia organizzazione sovrastatale, ad esempio la Società delle Nazioni. Nell'intervista del 26 Gennaio 1919, titolata per l'appunto *La società delle nazioni*, Gentile riprende le questioni affrontate negli scritti del periodo bellico e le dota di una maggiore coerenza interna. A chi afferma che l'idea di una pace prodotta da un patto interstatale sia realizzabile, Gentile risponde che «la fioritura delle utopie pacifistiche» (prodotte dal «concetto antistorico della società»⁹¹ e ritornate *in auge* col progetto di una Società delle Nazioni), è stata «già spazzata via dal secolo decimo nono»,⁹² giacché è nell'Ottocento che v'è stata la nascita di quel succitato dovere morale che ha portato il popolo italiano ad affermare la sua missione storica nella guerra.

Di guerra – prosegue infatti Gentile – si vive anche ora, e si vivrà sempre, dentro lo Stato, che può modificare soltanto le condizioni e le forme della lotta tra i suoi cittadini e i gruppi in cui essi naturalmente si distribuiscono; ma non può, né deve eliminare radicalmente la stessa, perché in essa è la vita dei suoi elementi e la sua.⁹³

Ora, seppur l'immagine della guerra come di un vento che vivifica e salva il mare dalla putredine sia un'immagine hegeliana, v'è una differenza fondamentale tra la concezione hegeliana e quella gentiliana della guerra. La differenza è che il ricorso hegeliano a un'immagine naturalistica in cui si alternano per necessità calma e tempesta, è coerente con l'idea concretamente storica del conflitto e del rapporto dialettico tra stati. La guerra e la pace sono momenti reali e tutti parimenti necessari, poiché nella loro successione si dispiega il movimento della *Weltgeschichte*, nella quale sorgono e tramontano i singoli popoli che, in un dato frangente storico, possiedono un diritto cosmistorico assoluto. Per Gentile, invece, l'alternanza tra pace e guerra non solo non può mai eliminare la possibilità salvifica e strutturale della guerra, bensì deve essere accordata con la determinazione infinitamente spirituale degli stati, quindi con la realizzazione della singolarità storica del popolo italiano. Nelle ultime righe dell'intervista Gentile sostiene infatti che se la *Società delle Nazioni* vorrà armonizzare i diritti dei popoli in un diritto superiore, potrà farlo previa l'esistenza spirituale e storica di questi popoli, sicché «senza Italia, deve dire il politico italiano, non c'è Europa, né società delle nazioni».⁹⁴ La volontà delle nazioni, cioè, potrà disciplinare e negare il mio diritto, ma spetta prima «a me» (cioè allo stato italiano) affermare tale diritto all'esistenza. Ma la volontà italiana, in realtà, è ben lungi dall'essere affermata; dunque il popolo italiano ancora non esiste, né potrà mai esistere – ancora secondo il dettato attualistico – un accordo internazionale di pace che includa lo stato italiano *qua talis*. Tale stato, infatti, non cessa di costruirsi, e pertanto non

sia un'attività *per* lo stato, cioè – come nota Togliatti – a favore delle istituzioni vigenti. Ecco la ragione per cui le fratture del corpo sociale, secondo la visione conservatrice, sono riducibili «a meri conflitti di tendenza» destinati a dissolversi nella volontà unificante dello stato (già da sempre introiettata). Sulle influenze di Gentile sul pensiero di Gramsci e Togliatti cfr. A. Burgio, *Gentile, maestro della nuova Italia. Gramsci, Togliatti, Gobetti*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma 2016, pp. 349-359; cfr. anche S. Tinè, *Stato e rivoluzione nel pensiero di Togliatti (1919-36)*, in Alexander Hoebel, Salvatore Tinè (a cura di), *Palmiro Togliatti e il comunismo del Novecento*, Carocci, Roma 2016, pp. 36-37.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ivi*, p. 341.

⁹² *Ivi*, p. 342.

⁹³ *Ivi*, p. 343.

⁹⁴ *Ivi*, p. 346.

potrà accettare alcun organo sovrastatale che regoli dall'esterno il suo processo di affermazione spirituale.

2. Tornando ora al nostro confronto tra Hegel e Gentile, di cui ci è parso necessario anticipare alcuni tratti, notiamo subito che in Hegel la questione della relazione tra stati è diversa da quella gentiliana. In essa vige ancora un residuo universalistico e cosmopolitico che in Gentile manca prevedibilmente.⁹⁵ L'esistenza degli altri stati, infatti, non è ristretta per Hegel all'interesse del proprio stato. Nel paragrafo 331 dei *Lineamenti*, Hegel precisa che seppur «la prima legittimazione assoluta di uno Stato è di essere autonomo e sovrano per un altro stato, cioè di essere riconosciuto da esso», in realtà tale legittimazione è «formale e astratta», giacché l'esistenza di uno stato in quanto stato (dotato cioè delle determinazioni esposte da Hegel nella sua dottrina dello stato), dipende dalla «sua condizione e dalla sua costituzione». «Il riconoscimento si fonda insomma sulla visione e sulla volontà dell'altro Stato».⁹⁶ Tuttavia, continua Hegel, dal momento che il riconoscimento di uno stato implica il riconoscimento degli altri stati, il primo stato, per essere certo di tale riconoscimento, deve interessarsi alla situazione interna degli altri stati.

Per quanto concerne invece il diritto internazionale hegeliano, resta il fatto che i trattati internazionali, e con essi «la realtà» dei diritti reciproci tra gli stati, non possono trovarsi in una volontà universale, ma soltanto negli «arbitri e mediatori», cioè «in volontà particolari» che possono affermarsi solo mediante la guerra.⁹⁷ Al tempo stesso, però, Hegel non dice (come Gentile) che i trattati siano impossibili o che annientino la potenza etica degli stati, ma solo che la determinazione universale dei trattati, l'ingiunzione sovrastatale di rispettarli, può darsi per l'appunto solo nella forma di un dover-essere, vale a dire come un'obbedienza nei confronti di una legge esterna e non interiormente posseduta. «La situazione – scrive pertanto Hegel – diviene un'alternanza tra il rapporto conforme ai trattati e la rimozione di questo rapporto».⁹⁸

Passando in ultimo al problema della *Weltgeschichte*, notiamo che esso ci consente di compendiare la totalità delle considerazioni svolte in questo secondo paragrafo. Il tema della storia del mondo, infatti, viene trattato da Gentile in piena coerenza con il protagonismo del proprio stato. La storia del mondo è «la storia che l'individuo soggetto del pensiero storico fa di sé stesso nel grande processo dello sviluppo della sua propria personalità».⁹⁹ La storia universale, in altre parole, è la storia della formazione del proprio stato; è la coscienza attuale del libero sviluppo dell'entità statale di appartenenza. Essa è sempre «storia contemporanea»,¹⁰⁰ giacché riguarda il contributo del proprio stato al divenire storico-mondano dello spirito. L'universalità di tale storia, ossia la sua estensione ad altri stati, dipende di rimando dal rapporto momentaneo che altre individualità statali intrattengono con l'affermazione del «nostro» stato, non da un'esposizione della storia dello spirito a livello globale (come nel caso di Hegel).¹⁰¹

La *Weltgeschichte* hegeliana, invece, non ha alcuna limitazione spazio-temporale e riguarda quindi il globo intero. Essa, al contrario della *Weltgeschichte* gentiliana, può agilmente riferirsi al

⁹⁵ Per Cesa, Hegel «ha ripreso dalla storiografia illuministica l'esigenza di una storia davvero universale, che assegnasse cioè un posto a tutti i popoli» (C. Cesa, *Considerazioni sulla teoria hegeliana della guerra*, cit., p. 188). Al tempo stesso, però, Cesa nota che nell'esposizione hegeliana della *Weltgeschichte* insiste un eurocentrismo di fondo praticamente inestirpabile.

⁹⁶ *LFD*, p. 553.

⁹⁷ *Ivi*, p. 555.

⁹⁸ *Ibidem*. Dieto questo scetticismo internazionalistico, Claudio Cesa riscontra una critica velata da parte di Hegel al progetto politico della Santa Alleanza (cfr. C. Cesa, *Considerazioni sulla teoria hegeliana della guerra*, cit., pp. 197-199).

⁹⁹ *FFD*, p. 117.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Sulla filosofia della storia di Gentile cfr. almeno G.M. Pozzo, *La filosofia della storia di Giovanni Gentile*, Nuova editrice Charis, Chioggia 1985.

ruolo *geschichtsphilosophisch* di un altro stato o di una parte del mondo nascente (come avviene nelle pagine finali del primo volume delle *Lezioni sulla filosofia della storia*, nelle quali Hegel si riferisce all'America come alla «*terra del futuro*»).¹⁰² Questa estensione universale della *Weltgeschichte*, tuttavia, è strettamente connessa all'idea hegeliana di stato, ossia al fatto che lo stato è per Hegel una «particolarità interna» («delle passioni, degli interessi, dei fini e della violenza»), e parimenti «un'accidentalità esterna».¹⁰³ Hegel, cioè, può parlare della *Weltgeschichte* in guisa universalistica giacché gli «spiriti nazionali», pur essendo dotati di autonomia, sono in quanto individui «limitati», e «costituiscono, nei loro rapporti con altri popoli, la dialettica fenomenica della finitezza di questi spiriti».¹⁰⁴ È la *Storia del mondo*, infatti, il vero principio illimitato, il diritto «supremo tra tutti i diritti»,¹⁰⁵ non già lo stato o *uno* stato. La sua potenza universale non può limitarsi – se non temporaneamente – ai confini storico-geografici di un dato popolo, ma deve realizzarsi *attraverso* di esso.

4. Due ipotesi conclusive

In ultima analisi ci chiediamo: che rapporto sussiste tra l'analogia di *Genesi e struttura della società* e lo scenario storico-politico del 1943 vissuto da Gentile in qualità di grande intellettuale 'militante' e 'organico' al movimento e al regime fascisti? Il testo dell'Agosto-Settembre 1943 è una sublimazione «dell'animo in giorni angosciosi per ogni italiano»,¹⁰⁶ o è piuttosto un'espressione filosofica di quel tragico passaggio storico? Difficile fornire una risposta soddisfacente o definitiva a un quesito del genere. Noi qui possiamo avanzare soltanto alcune ipotesi interpretative, le quali non possono avere nessuna pretesa di esaustività. A nostro avviso, l'identità non esattamente coincidente tra società trascendentale e relazione interstatale traduce concettualmente le posizioni politiche assunte da Gentile nel celebre *Discorso agli Italiani* del Giugno 1943.¹⁰⁷ Infatti, se da una parte l'affratellamento della società trascendentale e il riconoscimento inclusivo e paritetico dell'altro sembrano riferirsi all'unificazione del popolo italiano («concorde nell'essenziale»)¹⁰⁸ sotto l'insegna del fascismo, dall'altra la logica della sottomissione e dell'annientamento spirituale sembrano riferirsi al rapporto belligerante dello stato italiano fascista con l'esercito invasore («l'esecrata tirannia di ieri e di domani»)¹⁰⁹. Un rapporto che deve risolversi, come si leggerà nella *Genesi*, esclusivamente mediante la guerra, e non attraverso trattati o, in questo caso, carte atlantiche che la guerra stessa provvederà a «buttare in fondo allo stesso Atlantico».¹¹⁰

Nell'io trascendentale che unifica e riconosce ogni cosa come un prodotto della sua infinita potenza spirituale, come una «sintesi risoltrice di ogni immediatezza»,¹¹¹ sembra risuonare inoltre la voce di Gentile quando afferma di volersi presentare non come «gregario di un partito che divida, ma seguace di un concetto che possa stringere in una stessa fede e in un concorde proponimento

¹⁰² G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia. La razionalità della storia*, vol. I, a cura di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1961, p. 233.

¹⁰³ *LFD*, p. 561.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 567.

¹⁰⁶ *GSS*, p. 1245.

¹⁰⁷ Per un'analisi di questo testo e delle sue conseguenze politiche si veda il bel saggio di L. Canfora, *Gentile dal Discorso agli Italiani alla morte*, in *Croce e Gentile: la cultura italiana e l'Europa*, cit., pp. 720-729.

¹⁰⁸ *PC*, p. 190.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 204.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 205.

¹¹¹ *GSS*, p. 1344.

quanti sono veramente Italiani». ¹¹² Certo, ci sarebbe da chiedersi (come abbiamo già fatto nel primo paragrafo), se la logica dell'assoggettamento non valga anche nel caso della società trascendentale rappresentata dal popolo italiano, dal momento che la concordia di tale popolo non avviene attraverso un'inclusione *equivalente* di diverse «discipline politiche», bensì attraverso la subordinazione di tutte le parti del corpo sociale e politico al fascismo. Per Gentile, infatti, tutti gli italiani che hanno a cuore il destino della propria patria sono «tutti virtualmente fascisti». ¹¹³ Il criterio di inclusione (o meglio, di unificazione), vale a dire essere «zelanti di un'Italia che conti nel mondo», ¹¹⁴ reca un *solo* attributo politico (il fascismo) che sussume sotto di sé tutti gli altri. La concordia si raggiunge non con il ricorso a un luogo di mediazione e rappresentazione (ipotesi nettamente esclusa dall'antiparlamentarismo gentiliano), ma con una forza spirituale in grado di superare tutte le scissioni: una forza «perciò potenziatrice e disciplinatrice delle energie nazionali, individui e classi sociali». ¹¹⁵ L'unità dello stato fascista, infatti, è pur sempre funzionale al contesto della guerra. La vocazione alla guerra dello stato è immanente alla sua natura.

Anche in questo ricorso all'essenza fascista come attributo dell'uomo spiritualmente compiuto, cioè dell'uomo che rinuncia alle proprie pulsioni politiche particolaristiche a favore della liberazione del proprio stato, si trova così un'ulteriore conferma della tesi del Cavallera, secondo cui «Gentile [...] concepisce il fascismo come più vero e nuovo umanesimo [...] basato sull'avvaloramento della persona umana che si realizza all'interno di un organismo coeso [*vale a dire unito e privo di scissioni, tanto meno di guerre civili n.d.a.*] che è lo stato». ¹¹⁶ Un umanesimo che si rivela in testi come *Roma eterna*, ove Gentile afferma che la conquista di un posto nella storia da parte del popolo italiano non è fine a sé stesso, ma segue un disegno di pacificazione e civilizzazione universali. Questo è infatti il compito di «uno stato che [*come l'antica Roma n.d.a.*] non ha Stati di contro a sé che lo limitino e tolgano alla sua legge il carattere essenziale di ogni legge veramente umana, la sua universale validità». ¹¹⁷ Universalità sì dunque, ma solo a patto che essa comporti la subordinazione degli altri stati al proprio stato e il riconoscimento della sua forza universalmente civilizzatrice; una forza che, implicitamente, dipende da un suo possesso sempre rinnovato e dal primato sempre attivo dello stato che la esercita (Gentile non dice infatti che uno stato come un altro possa assurgere al compito di civilizzatore).

È in questione pertanto «un ideale *super partes*», la «necessità di un nuovo ordine che il filosofo reputa ancora si possa trovare attraverso l'itinerario che ha percorso il fascismo»; ¹¹⁸ ma trattasi in questo caso di un ideale che ha come *prius* un abbassamento della volontà degli altri stati al cospetto del proprio. Per questa ragione crediamo che tutti i luoghi in cui Gentile si appella alla pace devono essere intesi tenendo presente ciò che egli pensa della guerra e della partecipazione del popolo italiano alla *Weltgeschichte*. Gentile può adoperare il concetto di concordia (interna ed esterna), solo perché in essa si mantiene il primato spirituale della patria italiana, il suo eternizzarsi nella libertà dei suoi atti storici, e non già un riconoscimento paritetico degli stati in un diritto superiore. In questo ideale di pace, infatti, la guerra è contemplata in quanto vita dello spirito, ma essa sarà una guerra di riaffermazione infaticabile della volontà universale della propria patria. ¹¹⁹

¹¹² PC, p. 192.

¹¹³ PC, p. 191.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ PC, p. 192.

¹¹⁶ H.A. Cavallera, *L'immagine del fascismo in Giovanni Gentile*, cit., p. 57.

¹¹⁷ PC, pp. 159-160.

¹¹⁸ H.A. Cavallera, *L'immagine del fascismo in Giovanni Gentile*, cit., p. 58.

¹¹⁹ Questo richiamo a una pacificazione coatta delle soggettività politiche a seguito di una *neutralizzazione* delle loro volontà antagoniste, si può riscontrare anche negli scritti gentiliani coevi al periodo di fascistizzazione dell'università. Nel testo *Fascismo e università* (1929), Gentile afferma non solo che l'opera di fascistizzazione dell'università è giunta a buon fine (e che dunque «non c'è più un'opposizione antifascista»), ma anche che «tutti son pronti a servire il

Insomma, la nostra ipotesi è che se alla lettura della *Genesi* si affianca quella dei testi politici coevi (su tutti il *Discorso* e il *Ricostruire*), l'analogia discussa nel presente studio dovrebbe apparire sotto un'altra luce. In particolare, la logica della coercizione enucleata nel capitolo sul rapporto tra stati sembra spiegare *à rebours* il significato reale della società transcendentale, la quale può funzionare previa l'esistenza di una volontà realizzatrice e potenziatrice. Come se non fosse il primo membro dell'analogia a fondare il secondo, bensì l'esatto contrario. Infatti, nonostante Gentile affermi che il processo di assimilazione dell'altro in cui il soggetto ritrova sé stesso «nella sua eterna medesimezza di sé con sé medesimo nel circolo della società», confluisca in una «via della pace [...] dove gli altri sono, a mano a mano che li conosciamo e poi li riconosciamo, i nostri simili, i nostri fratelli»,¹²⁰ tale via della pace è mediata dalla volontà di uniformare a sé l'altro nella sua alterità; di vedere nell'altro solo propria estensione. La via della pace può apparire così solo al prezzo di una risoluzione coercitiva del conflitto tra stati, o nel caso della società transcendentale, al prezzo di un riconoscimento coatto della volontà dell'*ipse* da parte dell'*alter*.

Dietro questo complesso rapporto d'identità tra *alter* e *ipse*, possiamo intravedere pertanto il «vecchio tema» gentiliano di una società politica concorde, in cui i vari soggetti politici riconoscono forzatamente come volontà unica e unificante il partito nazionale fascista – o se ci riferiamo agli ultimi mesi del 1943, la Repubblica Sociale di Salò. Un «vecchio tema»; ma in realtà una «convinzione tenace [...] nutrita di illusione»¹²¹ che rivela la tragicità della posizione gentiliana.

La soluzione concordistica alla guerra civile, infatti, era «fuori dalla logica dei tempi». Quest'ultima accentuava, diversamente da quanto auspicava Gentile, «il bagno di sangue e la volontà del *particolare*».¹²²

regime», ossia «qualcosa di serio, duraturo, storicamente necessario, superiore agli arbitrii dei singoli individui» (*PC*, p. 235). Questa capacità di convogliare ed esprimere tutte le rivendicazioni dei singoli soggetti politici italiani è infatti, come si legge nella prima parte della *Dottrina del fascismo*, la *dinamis* essenziale del fascismo. «Ma nell'orbita dello Stato ordinatore – afferma Gentile nel settimo capoverso del testo – le reali esigenze da cui trasse origine il movimento socialista e sindacalista, il fascismo le vuole riconosciute e le fa valere nel sistema corporativo degli interessi conciliati nell'unità dello Stato» (G. Gentile, *La dottrina del fascismo*, cit., p. 848). «Il vero partito politico – leggiamo inoltre nel testo del 1930 *Il Partito e lo Stato* – è la parte che tende a farsi nazione e a valere come stato» (*PC*, p. 433, corsivo nostro).

¹²⁰ *GSS*, p. 1421.

¹²¹ G. Sasso, *Giovanni Gentile*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. LIII, Istituto Italiano dell'Enciclopedia Italiana Treccani, Roma 1999, p. 211.

¹²² H.A. Cavallera, *L'immagine del fascismo in Giovanni Gentile*, cit., p. 73.