



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
magistrale
in Scienze Filosofiche
LM-78

Tesi di Laurea

**Fare
dell'esistenza
un'offerta**

L'eternità tra autoctisi e
decreazione

Relatore

Ch. Prof. Davide Spanio

Correlatrice / Correlatore

Ch.ma Prof.ssa Isabella Adinolfi

Laureanda

Giulia Felici

Matricola 989204

Anno Accademico

2018 / 2019

La verità del soggetto risiede nella
sua esposizione infinita.

Jean-Luc Nancy

INDICE

Amare l'ordine del mondo	6
Ob-audire	12
Dialettica e valore	39
Farsi facendosi esempio	70
Autocreazione come decreazione	96
Possedere l'universo imitandolo	121
L'azione è affermazione di Dio	141
Bibliografia	146

AMARE L'ORDINE DEL MONDO

Armonia nascosta migliore della palese.

Eraclito, Fr. 54, tr. it. G. Gentile

È quasi all'unisono che abbiamo incontrato questi due autori¹, questo di certo uno dei motivi che ci ha spinto a vederli procedere in parallelo: si è riscontrata fin da subito un'assonanza, una comunità d'intenti, che faceva leva sul paradossale eppur imprescindibile rapporto tra libertà e necessità. Da un lato un pensatore sistematico, dall'altro una produzione più frammentaria; in entrambi una porta sempre aperta verso il passato e verso una dimensione ulteriore. Coevi, eppure lontanissimi, si è qui cercato di farli entrare in dialogo, anche se già dall'avvio se ne riconoscono i limiti. Non c'è alcuna volontà di dare risposte o affermare alcunché, si cerca più che altro di ripercorrere un intimo bisogno che sembrava doveroso perseguire. Mettere a confronto due modalità di pensiero non per ritrovarsi su di una strada troppo stretta per poter essere percorsa, ma tentare di ampliare la vista sull'orizzonte. Come in un bestiario medievale, dove l'innescò è per lo più la fantasia di chi lo compone che il rigore scientifico della ricerca, quello che segue è il primo passo in un percorso che ci sembra ancora lungo ma meritevole di essere battuto: dare voce a chi ha messo in luce irrinunciabili nodi concettuali, con estrema lucidità e rigore, senza mai rinunciare alla bellezza e alla compiutezza

¹ L'unico accostamento esplicito tra Gentile e Weil lo troviamo nell'introduzione della collettanea a cura di V. Vettori, *Giovanni Gentile*, La Fenice, Firenze 1954. L'accostamento è in riferimento al tema del lavoro, e Weil viene chiamata in causa per esplicitare l'ideale di vita associata gentiliana, a cui Gentile stesso si riferisce come *Umanesimo del lavoro*. Nei passi citati da Vettori si sottolinea come i due autori, seppur differenti nei linguaggi, siano orientati verso un comune orizzonte in cui Cristo è un altro nome per riferirsi al Logos, e se ne sottolinea il ruolo assunto nella comprensione del concetto di libertà. Cfr. *ivi*, p. 13.

della forma scritta. Addentrandoci nelle opere di Gentile e Weil erano simili le parole che si incontravano, ma lo era ancora di più il modo in cui il vincolo verso se stessi, Dio e il mondo diventasse la chiave verso la piena conoscenza di sé e si traducesse in suprema libertà.

Weil insegna a Gentile la tracotante luminosità della rassegnazione, Gentile viene incontro alla filosofa francese con la sublime sistematicità delle sue argomentazioni. Intento di questo lavoro non è mai stato quello di accostarsi a una mortifera conclusività, quanto invece dare occasione a ulteriori riflessioni di schiudersi: si è voluto cercare di prestare orecchio a un riverbero comune che s'era intravisto, esplorarlo senza preconcetti, permettendo allo stupore di sbocciare.

Il confronto con Weil ci permette di risemantizzare il termine *autoctisi*, per non fare della *hybris* antropocentrica la sua cifra distintiva, in modo da lasciar intravedere come l'autocreazione renda partecipi, ponga il soggetto al servizio di un tutto che rende superflui i confini rigidi della propria soggettività. Come possiamo ben notare nelle pagine di *Genesi e struttura della società*, intento di Gentile è mettere in luce quel nesso imprescindibile tra finito e infinito, individuale e collettivo, particolare e universale, cercando di mettere in risalto come il farsi sé sia innanzitutto un farsi inserendosi in un contesto più ampio, a cui contribuiamo attivamente con la nostra costruzione, che diventa appunto *partecipazione*. Tale solo nel suo percorso di appropriazione di sé, che si trasforma in rinuncia proprio per lasciare allargare le maglie del reale e permettere all'ulteriore di essere intravisto. Ripetiamo che il tentativo qui proposto non è di certo accorpare il pensiero di Gentile a quello di Weil, bensì quello di metterli in dialogo per cercare di esplicitare l'uno attraverso le parole dell'altro. Rievocando un giusto mezzo di aristotelica memoria, si cerca quindi di lanciare spunti di riflessione che possano arricchire ulteriormente il fervente dialogo che riguarda da un lato il padre dell'attualismo, dall'altro il pensiero della filosofa francese, che in alcuni tratti resta ancora poco esplorato. Si vuole evidenziare come, anche a fronte della differenza di linguaggio, alla radice il movimento dell'*autoctisi* e della *decreazione* sia lo stesso: ridurre la distanza tra particolare e universale, eliminare il male attraverso il bene, illuminare alla luce del vero ciò che è.

Quello che si propone arriva a essere un tentativo di approccio alla questione della

Creazione, utilizzata in questa sede in una prospettiva che non si riduca a quella teologica, ma che diventi lo scenario dell'originario dibattito tra essere e non essere, che è poi lo stesso che il soggetto rivive su di sé nel suo processo autotico. Una dinamica in cui conoscere e conoscersi sono lo stesso essere, e in cui si riscopre che soggetto e oggetto sono sodali, nella quale creatore e creatura non possono mai dirsi separati. Facendo leva sul concetto di *mediazione* uomo e Dio possono convivere, se con Dio alludiamo alla totalità che ha le stesse caratteristiche dell'essere descritto da Parmenide. Creazione, quindi, come un *venire a capo*, movimento circolare in cui si scopre eternamente l'origine del movimento che si compie verso se stessi. È *inveramento*, ossia fare luce su ciò che già è². Movimento circolare e concentrico. Labirinto.

Ci serviamo delle parole di Jean-Luc Nancy³ per provare a centrare ulteriormente il baricentro della questione, volendo sottolineare come la creazione “non è niente che dipenda da una produzione o da un modellamento [...], essa è interamente la mobilitazione di un atto”⁴, che vede coinvolti e coimplicati due agenti, Dio e la sua creatura, che si aprono l'uno all'altro per rinnovare attualmente la possibilità dell'essere. L'infinito è scavato in sé dal suo ritrarsi, permettendo l'apertura verso il finito, che viene accolto. Si tornerà più volte a prendere in prestito le parole di Nancy, poiché si è scelto di parlo come termine medio in questo dialogo, alla luce del suo tentativo di riassegnazione di senso e significato alla questione del *Noi*. Nel seppur vastissimo orizzonte nel quale il filosofo francese si muove, emerge la questione del superamento della propria soggettività in funzione di una dinamica plurale e assoluta⁵.

² Cfr. E. Soncini, *Simone Weil e il concetto di decreazione, La società degli individui. Quadrimenziale di teoria sociale e di storia delle idee*, n. 7, anno III, 2000/1, pp. 91-102. Qui la decreazione viene suddivisa in due momenti, il primo è *strappo*, il secondo è “*positiva attesa di luce*”. Ivi, cit. p. 97.

³ Il suggerimento a chiamare in causa questo autore ci arriva da un corso tenuto dal professor Spanio nell'a.a 2017/2018, dal titolo *Ontologia della creazione. Dopo Hegel*, nel quale – alla luce della lezione hegeliana – venivano posti a confronto G. Gentile, G. Bontadini e J. L. Nancy sulla questione della Creazione.

⁴ J. L. Nancy, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, tr. it. di D. Tarizzo e M. Bruzzese, Einaudi, Torino 2003. Cit. p. 60.

⁵ “Vivere un'esistenza umana significa innanzitutto riceverla a partire da un riconoscimento che proviene dai propri coesistenti”. J. L. Nancy, *Cosa resta della gratuità?*, ed. it. a cura di F. Nodari, Mimesis, Milano 2018, cit. p. 35.

Si è cercato di dare voce a un'intuizione, si è voluto inseguirla ed esplorarla. Crediamo che il ripensare l'autocritica attraverso la categoria della rinuncia – che ci arriva dall'esplorare la questione della decreazione weiliana - possa far ricredere molti circa l'intento attualistico di problematizzazione dell'individuo in funzione di un tutto a cui tale individuo appartiene, in cui l'individuo agisce e in cui mette in discussione se stesso, ripensando al contempo il reale. Per questo nell'ultima parte si chiamerà in causa Plotino – anche a fronte delle critiche che lo stesso Gentile gli muove – proprio perché mai come in questo autore è chiaro in che modo l'impegno personale sia in funzione di qualcosa che va oltre l'individuo e che contribuisce attraverso di sé al Tutto. Questo è chiarissimo anche in Weil, che attraverso il concetto di decreazione e di azione non-agente mette in risalto come tutti i propri sforzi si convertano in negativo, cioè sottraendosi dalla dinamica creatrice che si è avviata per permettere di lasciare spazio a ciò che già è. Lasciare emergere il disegno divino sottraendosi, ma solo dopo aver fatto i conti con esso, dopo esserci fatti noi stessi quel disegno, incarnandolo e assumendocene la responsabilità.

L'uomo è chiamato a guadagnarsi il suo essere, in una dinamica in cui conquista e rinuncia sono sinonimi, dove il passaggio attraverso la distruzione di ogni cosa lascia ancora intravedere attraverso di sé una possibilità di superamento, facendosi occasione di affermazione di libertà⁶. Ne *Le forme dell'amore implicito di Dio* Weil afferma che “guardare un frutto senza mangiarlo deve essere l'atto che salva”⁷, stare al mondo dando il proprio consenso a ciò che è azione salvifica, poiché punto di tangenza col proprio limite, che diventa occasione di superamento di sé e di avvicinamento a Dio.

Utilizzando come perno le riflessioni sul rapporto tra libertà e necessità nei nostri due autori, esplorate nella parte centrale del testo, si è cercato di mettere a fuoco

⁶ “Persona è colui che nella vita è sopravvissuto alla distruzione di ogni cosa, e ancora lascia intravedere, con la sua stessa vita, che un senso superiore ai fatti fa acquisire ad essi significato configurandoli in una immagine: affermazione di una libertà imperitura pur nell'imporsi delle circostanze, nella prigione delle situazioni”. M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, tr. it. G. Ferraro, Edizioni Lavoro, Roma 2008, cit. p. 228.

⁷ S. Weil, *Attesa di Dio*, (1950), ed. it. a cura di M. C. Sala, Adelphi, 2008, cit. p. 125.

come la conoscenza sia innanzitutto conoscenza di sé, rivelandosi insieme costruzione del reale. Non perché prima quella realtà non ci fosse, ma perché occorre scegliere di farne parte prima di poterla comprendere, e per farne parte bisogna riconoscersi partecipi di una dinamica che ci include ma che come singoli non si può saturare. Scoprire in se stessi il riverbero dell'infinito è il primo passo in questo cammino esistenziale: per questo si è deciso di dare l'avvio a questo lavoro esplorando la nozione di *obbedienza*, fulcro del tentativo di accoglimento in sé delle polarità opposte e porta che mette in comunicazione finito e infinito.

Non si può certo basare un lavoro unicamente su delle suggestioni o delle assonanze, e riconosciamo fin da principio le difficoltà cui si andrà incontro ponendo a confronto questi due autori. Esplorare un terreno che ci pare fertile è però richiamo troppo nitido per non essere ascoltato. Il problema così com'è stato posto ci porta lontano, e da ogni riflessione si schiudono infinite vie: di certo non questo il luogo per fare luce su tutte. Quello che vogliamo fare è lasciare spazio all'irruzione dello straordinario nell'ordinario, accostando l'orecchio proprio laddove il rumore di fondo si fa più indistinto, meno nitido. Si è tentato di scrutare le questioni affrontate in chiave simbolica, con questo intendendo un approccio che non si precluda a priori nessuna strada, ma che si lasci guidare dal fondo inesauribile dei significati che ogni singolo concetto dischiude.

Per portare a compimento questo percorso – o per meglio dire tentare anche solo di intravedere le estreme conseguenze di questo dialogo che si è scelto di orchestrare – non sarebbe mai bastato lo spazio che concedono queste pagine. L'orizzonte continua ad allontanarsi man mano che si procede, e ci arroghiamo il diritto di credere che sia solo un invito a proseguire.

OB-AUDIRE

E la sola cosa terrestre che abbia legame diretto con il destino eterno dell'uomo è lo splendore di coloro i quali hanno saputo prendere coscienza completa di quel destino, trasmessa di generazione in generazione.

Simone Weil, *La prima radice*

Chiave di volta del rapporto paradossale che sussiste tra libertà e necessità è il concetto di obbedienza, suggello di una prospettiva in cui l'uomo – attraverso la scelta radicale tra essere e non essere – raggiunge il pieno compimento di sé. Nell'orizzonte tracciato da Gentile e da Weil il massimo grado di libertà coincide con l'obbedienza a sé, e cioè al rispondere di se stessi acconsentendo alla propria necessità. Nel caso di Gentile il dover essere a cui si fa riferimento è quello del soggetto che crea se stesso nel suo farsi attraverso il pensiero, non giungendo mai a un punto di arrivo ma rinnovando volta per volta il proprio consenso all'esistere. Se si segue fino in fondo la prospettiva gentiliana si giunge a dover ammettere che solo abitando la contraddizione, scegliendola senza volerla risolvere, si possa cogliere a piene mani il valore delle cose. Nemmeno per un attimo ciò è sinonimo di rinuncia alla logica, che intesse e tiene insieme il reale, ma questa non si rivela mai vincolo, semmai legame che mostra l'appartenenza univoca di tutto al Tutto. Ed è proprio soffermandosi sulla contraddizione che se ne può osservare il *carattere rivelativo*, quello cioè che non ha bisogno del suo superamento, ma che riesce – attraverso l'accettazione e il consenso all'oscillazione tra polarità opposte – a svelarci la pienezza del reale colto alla luce del pensiero.

È qui che si interseca il pensiero di Simone Weil, nelle numerose pagine dedicate al

concetto di attenzione, alla luce univoca della quale si può cogliere l'essenza del reale, che diventa “unica possibile apertura reale al divino”⁸.

L'attenzione non deve essere intesa come sforzo, poiché essa è aliena dalla volontà, ma come *attesa*, e in particolare come attesa della verità. È una disposizione non-agente, in cui il pensiero è vuoto poiché unico modo questo per poter accogliere la verità - che si cerca senza cercare⁹ - tramite lo spazio che le facciamo in noi stessi. È per questo che a più riprese viene definita da Weil come *facoltà creatrice*, proprio perché si pone come occasione per lasciar essere le cose che sono attraverso il nostro orientamento verso di esse. Questo perché è Dio che discende sull'uomo che è “in grado di guardare il cielo a lungo”¹⁰: la vera fede non è sforzo di volontà verso l'alto¹¹, ma attesa quaggiù con lo sguardo fisso al cielo, è un atto d'obbedienza.

L'attenzione creatrice consiste nel far realmente attenzione a ciò che non esiste¹². E nella carne anonima e inerte sul ciglio di una strada l'umanità è inesistente. Ma il Samaritano che si ferma, e guarda, presta attenzione a quell'umanità assente, e gli atti che seguono testimoniano che la sua attenzione è reale. [...] Dio ha pensato ciò che non era e mediante l'atto di pensarlo lo ha fatto essere. In ogni istante esistiamo soltanto perché Dio acconsente a pensare la nostra esistenza, sebbene in realtà non esistiamo.¹³

Si rintracciano assonanze col pensiero pedagogico di Gentile, spesso messo da parte quando se ne esplora l'opera, ma che si rivela mezzo potente per comprendere più a fondo il progetto esistenziale che il filosofo siciliano ha

⁸ Giovanni Casoli, *Abitare la contraddizione*. Contenuto in *Nuova umanità*, anno XIV n. 82/1992, edizioni Città nuova, Roma.

⁹ Cfr. M. C. Sala, *Il promontorio dell'anima*, in S. Weil, *Attesa di Dio*; pp. XI-XXXVI. In particolare si vedano pp. XIX-XX.

¹⁰ *Ibidem*, cit. p. XXI.

¹¹ “Tutto ciò che è divino è senza sforzo”. Eschilo, *Supplici*, 98. Questa frase viene a più riprese citata da Simone Weil, in particolare nel saggio *Discesa di Dio*, in *La rivelazione greca* (1951), ed. it. a cura di G. Gaeta e M. C. Sala, Adelphi, 2014; pp. 169-314. Si veda in particolare p. 178. Weil accosta questi versi della tragedia eschilea all'azione non agente di Lao Tzu e all'amore non violento del *Simposio*. Cfr. S. Weil, *Quaderni III*, ed. it. a cura di G. Gaeta, Adelphi 1988; p. 226.

¹² E quindi la Creazione come *pensiero di ciò che non è*.

¹³ S. Weil, *Forme dell'amore implicito di Dio*, in *Attesa di Dio*, pp. 99-169. Cit. pp. 109-110.

intenzione di mettere a fuoco. Lo studio è anzitutto creazione di sé, ed è perciò atto morale, legato alla nozione di dovere, nonché vera e propria *missione divina*¹⁴. Intendere è “entrare nelle cose, o fare entrare in noi le cose”¹⁵: è la modalità attraverso la quale ci si unifica col mondo riuscendo a rompere i confini attorno a sé.

In questo scenario paradossale libertà e necessità diventano sodali al procedere del soggetto verso il dispiegamento di sé: svelamento il cui culmine è proprio l'obbedienza a sé, che coincide con il più alto grado di libertà. Obbedire a sé significa rispondere al pensiero, al logos, alla necessità; è libertà in quanto l'obbedienza assume i connotati del consenso, e cioè scelta operata dalla libera volontà del soggetto. Per comprendere meglio questo concetto occorrerà accostarsi alla prospettiva etico-religiosa, al concetto di Dio e a quello di Incarnazione.

Per dispiegare appieno il significato dischiuso da questa analisi, si proporrà un confronto tra Giovanni Gentile e Simone Weil, che non ha alcuna pretesa se non quella di accostare due pensieri che se avvicinati possono entrare in risonanza ed espandere le conseguenze prettamente etiche che contengono al loro interno. Tale accostamento è sopraggiunto in maniera quasi naturale durante i nostri studi proprio attraverso il concetto di obbedienza caro a entrambi gli autori, che seppur declinato in maniere differenti, può diventare il perno per esplorare l'intento etico comune.

Non si vuole rinunciare alla portata peculiare del pensiero di questi due filosofi, sì tanto diversi e lontani, ma si vuole mettere in risalto la comunanza, data da un *antico bisogno*, che spinge entrambi a voler superare le rigide categorizzazioni canoniche, aspirando invece a una visione in cui il pensiero sia rivolto al pieno dispiegamento del soggetto nel mondo. Non si vuole certo rinunciare al rigore che l'analisi filosofica richiede, ma si vuole proporre un dialogo potenzialmente carico di risvolti etici e pratici.

¹⁴ Cfr. G. Gentile, *Sommario di Pedagogia*, vol. II, p. 46: “Se l'Io è l'Io, esso è creatore di sé sul serio e non per burla. E quindi è essenzialmente morale, inscindibilmente legato al dovere. La sua vita è *missione, missione divina*”. Corsivo nostro.

¹⁵ Ivi, cit. p. 135.

Tornando al concetto di obbedienza, è ovvio che questa porti con sé un significato prettamente religioso, il quale merita di essere esplorato, anche attraverso le parole di altri autori.

Di per sé, l'obbedienza è un giogo, perché rappresenta il sacrificio della volontà. Ma, nella prospettiva cristiana, lo si accetta grazie all'amore per Dio in Cristo. L'amore, che è Dio stesso, è l'autentico fondamento dell'obbedienza. Ad esso va riconosciuto ogni primato¹⁶.

Sarà interessante esplorare il ruolo assunto dalla figura simbolica di Cristo, nonché l'accostamento che Weil propone con quella mitologica di Prometeo. In Gesù, in Prometeo e nell'eroe più in generale, l'obbedienza è anzitutto *sacrificale*¹⁷.

In Cristo, infatti, l'obbedienza non è disciplina ma lotta interiore che scava nei più profondi meandri di se stessi, per potersi congiungere ed incarnare la volontà del Padre:

Questo combattimento interiore in cui Gesù è impegnato e che vince nell'atto stesso di consegnarsi agli uomini ai quale il Padre dona il proprio Figlio, è *l'humiliavit semetipsum, factum oboediens usque ad mortem*: obbedienza di Gesù al padre nella sua docilità a Pilato, ai carnefici, come un tempo a Giuseppe. È l'atto unico, dinanzi al Padre e dinanzi agli uomini, di dare liberamente la vita secondo l'ordine ricevuto dal Padre (*Gv.* 10, 18) e di custodire così la parola del Padre (*Gv.* 8, 55). Questa obbedienza pasquale, nella sua stessa essenza, è obbedienza d'amore: nell'amore che c'è tra il Padre e il Figlio, obbedienza alla divina *φιλανθρωπία* che manda il Figlio agli uomini e lo consegna alla nostra libertà.¹⁸

Si vuole attirare l'attenzione sulla componente conflittuale intrinseca alla nozione di obbedienza, per fuggire eventuali equivoci riguardanti l'assenza di

¹⁶ A. Hayen, *Comunione e obbedienza nella libertà. Una dimensione della Chiesa d'oggi*, Edizioni Vita e Pensiero, Milano 1978. Cit. p. 20.

¹⁷ Ivi. Cfr. p. 59 e seguenti.

¹⁸ Ivi. Cit. pp. 59-60. Sarebbe interessante poter esplorare in maniera più approfondita il rapporto tra obbedienza e fede, ma ci riserviamo la riflessione in altri luoghi. In questo momento ci porterebbe troppo fuori strada e si andrebbero a toccare argomenti che esulano dalle nostre competenze.

autodeterminazione in tale dinamica, che si rivelerebbe invece imitazione cieca e sorda di un modello precostituito. Ma è da tutt'altra parte che si vuole far volgere lo sguardo, e cioè sulla lacerante contesa che si apre quando si donano occhi e orecchi onesti al mondo: nell'incessante processo di conoscenza di sé, l'uomo deve ammettere la propria finitezza che sembra inizialmente apparire ben poca cosa se messa a confronto con la sprezzante compiutezza della totalità. È però solo accettando quella che sembra una lotta persa in partenza, che ci si scopre partecipi della totalità, è solo amando quest'apparente insufficienza che si dischiude il celato legame con l'infinito, che è libertà.

Lo stesso rapporto viene ben analizzato da un saggio di Davide Spanio, dal titolo *Tra religione e fede. Il concetto di libertà in Croce e Gentile*¹⁹, in cui viene evidenziato come la libertà – nell'accezione attualistica – abbia un'intrinseca connotazione religiosa: “La libertà chiedeva infatti il sacrificio dell'eroe, animato dalla «sincerità della fede» che impone «coerenza del carattere» e «accordo tra il dire e il fare»”²⁰. Religiosità che è certo da intendere dal punto di vista dell'attualismo, nella quale il concetto di fede perde la sua connotazione dogmatica e diventa *libera creazione razionale*²¹, che coincide sia col farsi del vero che del soggetto.

Il «divino» dell'idealismo, infatti, era la «libertà» stessa del «mondo» (il mondo consapevole di sé nello spirito dell'uomo, che agisce e si muove alla luce della coscienza) come dominio «assoluto o incondizionato», nel quale trovava ospitalità e accoglienza non solo «la verità che non tramonta mai, e lega e piega ineluttabilmente gli spiriti», ma anche «il dovere, che s'impone in forma perentoria e categorica», così come «la legge del pensiero e della vita»²².

¹⁹ D. Spanio, *Tra religione e fede. Il concetto di libertà in Croce e Gentile*, contenuto in *Filosofia e Teologia*, Edizioni Scientifiche Italiane, 3/2011, pp. 560-574. Sarebbe interessante approfondire il rapporto libertà – fede nel pensiero di Gentile e proporre un accostamento con il ruolo dell'eroe in Simone Weil.

²⁰ Ibidem. Cit. p. 564.

²¹ Cfr. ivi, p. 567. Si veda anche la definizione di fede come *libera creazione razionale* in G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Sansoni, Firenze 1962; cfr. pp. 112-116.

²² D. Spanio, *Tra religione e fede*, cit. p. 568.

Religione e filosofia condividono l'assenza di quiete, propria della vita, che le avvicina più di quanto altri aspetti possano tenerle lontane e contrapposte: la prima “accentua il momento del niente da cui lo spirito muove” mentre la seconda pone in luce “quello del tutto [...] a cui lo spirito arriva”²³, entrambe accolte in uno stesso orizzonte, quello per il quale la libertà è irrinunciabile tanto quanto la fede. L'uomo, come Gentile sostiene nella *Riforma dell'educazione*, “in quanto pensa afferma la sua fede nella libertà; e ogni tentativo di estirpare dal proprio animo questa fede, è una flagrante conferma di essa”²⁴.

Se la libertà è legata al sacrificio, infatti, non si può disgiungere dalla sua intrinseca connotazione religiosa, che quindi la lega a quella dimensione del sacro a cui appartiene anche la verità. Emerge in maniera spontanea che se si interpreta la libertà come necessità, nel senso di logos sotteso alle cose del mondo, ci si trova in continuità essenziale con Neoplatonici e Gnostici.²⁵

La necessità di cui si parla è questa *naturale tensione* verso la libertà – che richiama anche il parallelo tra Verità ed Eros – intesa come *coscienza e tendenza al vero*. Quindi la libertà e la verità sono al contempo argomento religioso ed etico: “Tra pensare e aver fede, dunque, non si spalancava alcun abisso, quando a imporsi era finalmente il pensiero che armonizzava teoria e prassi”²⁶.

²³ G. Gentile, *Il carattere religioso dell'idealismo italiano*, 1935. Cfr. D. Spanio, *Tra religione e fede*, p. 569.

²⁴ G. Gentile, *La riforma dell'educazione* (1920), Sansoni, Firenze 1975. Cit. p. 40. Per una più approfondita analisi del parallelo tra evidenza della libertà e dimostrazione elenctica in riferimento a *Metafisica IV*, si rimanda al saggio di D. Spanio di cui sopra, pp. 571-3.

²⁵ Per questo più avanti si analizzerà l'influenza del pensiero di Plotino nei due autori, cercando di mettere in luce affinità e divergenze.

²⁶ D. Spanio, *Tra religione e fede*, cit. p. 571. Si tenga anche presente il legame tra fede e luminosità del logos celebrata nel IV libro della *Metafisica* di Aristotele.

Sul piano pratico il concetto di obbedienza richiama immediatamente quello di legge e del suo aspetto collettivo posto a garante della libertà del singolo nonché dell'intera comunità²⁷. Analizzare questo aspetto vuol dire fuggire l'equivoco autoritario al quale tale prospettiva può apparentemente rimandare. Per questo si metteranno a confronto le pagine de *I fondamenti della filosofia del diritto* di Gentile e *La prima radice* di Simone Weil.

L'obbligo in Simone Weil è *nozione individuale* da intendersi come *confronto individuale con l'universale*, che è anche confronto tra uomo e uomo:

L'obbligo è efficace allorché viene riconosciuto. L'obbligo, anche se non fosse riconosciuto da nessuno, non perderebbe nulla della pienezza del suo essere. Un diritto che non è riconosciuto non vale molto. [...] Un uomo, che fosse solo nell'universo, non avrebbe nessun diritto, ma avrebbe degli obblighi²⁸.

Per Weil oggetto dell'obbligo è sempre l'essere umano in quanto tale, che fa riferimento a quello che la filosofa francese chiama il suo “destino eterno”²⁹. È quindi un vincolo, come la stessa etimologia della parola obbligo ci suggerisce³⁰. E lo è come risulta esserlo la necessità, che però non esclude la libertà, semmai ne chiarisce il senso. Come afferma Weil in *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*

la libertà autentica non è definibile da un rapporto tra desiderio e soddisfazione ma tra pensiero e azione; sarebbe completamente libero l'uomo le cui azioni procederebbero tutte da un giudizio preliminare concernente il fine che gli si propone e il concatenamento dei mezzi atti a realizzare quel fine. [...] Ogni giudizio si applica a una situazione oggettiva, e di conseguenza a un tessuto di necessità. L'uomo vivente non può in alcun caso evitare di

²⁷ A. Hayen, *Comunione e obbedienza nella libertà*. Cfr. pp. 26-32.

²⁸ S. Weil, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, tr. it. S. Fortini, SE, 1990. Cit. p. 13.

²⁹ Ivi. Cit. pp. 14-15.

³⁰ La parola obbligo si ricollega al verbo latino *obligare*, formato da *ob-* = *verso, dinanzi* + *ligare* = *legare, vincolare*. Pertanto, l'obbligo non è altro che un vincolo, un dovere, nei confronti di qualcuno o qualcosa. Nel caso di Gentile e Weil azzardiamo a proporre che questo vincolo è innanzitutto verso se stessi.

essere incalzato da tutte le parti da una necessità assolutamente inflessibile; ma, poiché pensa, ha la facoltà di scegliere tra scegliere ciecamente il pugnolo con cui essa lo incalza dal di fuori, oppure conformarsi alla raffigurazione interiore che egli se ne forgia; e in questo consiste l'opposizione tra servitù e libertà³¹.

Essere liberi non è disporre delle cose a proprio piacimento, ma è scegliere di disporsi verso di esse in modo da poterle accogliere e comprenderle. Viene qui sottolineato come sia ineludibile la necessità e che il riscatto rispetto a essa passa per l'azione, che è libera poiché consapevole. Il vincolo diventa quindi occasione di ricerca del rapporto tra pensiero e azione, tra soggetto e oggetto, tra spirito e natura, tra uomo e Dio³², non confine ma *apertura*.

Questi molteplici scenari che la riflessione su questo rapporto - quello tra libertà e necessità - portano con sé, vengono analizzati anche da Gentile.

Fin dalle prime righe testo del 1916 che qui ci proponiamo di approfondire, il filosofo siciliano mette in chiaro come sia da considerare assurda una prospettiva che veda il soggetto come determinato da una realtà estrinseca, invece che dalla sua libera e spontanea iniziativa: solo attraverso quest'ultima egli verrebbe a essere “il vero autore della conoscenza e del valor suo”³³. In queste pagine si preannuncia quello che verrà meglio delineato nel *Sistema di logica*, il cui primo volume verrà pubblicato l'anno successivo; infatti già qui Gentile sostiene che il “soggetto che conosce, si *realizza* nella propria conoscenza”³⁴; e poco più avanti che la “volontà creatrice è la volontà che si dice *libera*, come quella che non si può pensare prodotta, essa stessa, da nulla di diverso da lei. Non si può pensare altrimenti che

³¹ S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, ed. it. a cura di G. Gaeta, Adelphi, 1983. Cit. pp. 76-77. ci teniamo qui a specificare che in questa fase della riflessione weiliana il termine *necessità* richiama quello di *condizione materiale* in senso marxiano.

³² Come sostiene Giancarlo Gaeta nell'appendice al testo richiamato poc'anzi, l'intento di Weil è “cercare la verità non in astratto, ma attraverso l'atto concreto con cui l'uomo ricrea la sua vita”, cosa che “significa riflettere aderendo alla natura particolare dell'oggetto assunto come ostacolo [...]. Dunque sforzo anonimo di penetrazione del pensiero nell'oggetto tramite un lavoro”.

³³ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Le Lettere, Firenze 2003. Cit. p. 3.

³⁴ Ivi. Cit. p. 4.

*ex se nata*³⁵.

Questo non esclude dal discorso una prospettiva ulteriore a cui il soggetto sente di appartenere, ma pone al centro della questione il voler portare alle estreme conseguenze il pieno compimento di sé attraverso se stessi; Gentile vuole sottolineare l'irrinunciabilità del concetto di libertà intesa come scelta radicale del proprio sviluppo, che è creazione di sé attraverso il pensiero. Nel modo in cui Gentile parla della volontà e del suo sviluppo, che è lo sviluppo stesso del soggetto, ritroviamo quell'invito al costante orientamento etico già caro a Plotino, e che verrà accolto anche da Simone Weil; e nel processo del farsi della volontà il progressivo dispiegarsi della strada che conduce alla piena realizzazione di sé.

Questo mette in campo il contributo apportato dal Cristianesimo, il quale “scopre [...] la potenza, e però la natura dello spirito, come attività creatrice del mondo che è suo, svalutando la legge, lettera morta fuori dell'amore, che è la vita stessa dello spirito”³⁶. Qui possiamo afferrare come l'obbedienza a sé sia quanto di più lontano alla mera accettazione passiva del giogo dell'esistere, ma sia invece assunzione consapevole su di sé del potenziale dispiegarsi del reale, inteso nel suo senso più pieno e ampio. È riconoscere su di sé il peso del mondo e farne la leva per andare al di là: non si vuole in questo modo richiamare una costruzione di tipo platonico che vede nel mondo delle Idee la vera realtà, ma si vuole suggerire il potenziale proprio dell'umano che Gentile tenta di risvegliare. Non diverso dal discorso che anche Weil fa, parlando del *mahleur*, della sventura, che è la porta che per prima si apre per giungere alla conoscenza³⁷.

³⁵ Ivi. Cit. p. 7.

³⁶ Ivi. Cit. p. 15.

³⁷ Cfr. S. Weil, *Quaderni III*, p. 179. Questo concetto rimanda a Eschilo: “έν πάθει μάθος”, “Mediante la sofferenza la conoscenza”, Eschilo, *Agamennone*, 177. Analizzeremo in seguito, in maniera più approfondita, le implicazioni nel pensiero di Weil. Cfr. E. Severino, *Il giogo*, Adelphi, Milano 1989, pp. 36-40. Nel testo il filosofo propone una traduzione alternativa del passo eschileo, in cui μάθος si intende come *pensiero sapiente*, lungo il quale Zeus guida i mortali, pensiero che è stato liberato dalla follia e dalla vanità del dolore, poiché cacciati via dalla verità. Il mortale sapiente sarebbe, quindi, quello che getta via il dolore attraverso il pensiero pensante, il pensiero che pensa il vero: “rispetto al dolore il sapere vero ha potenza”, Zeus ha stabilito che il vero sapere ha potenza sul dolore. “Si può cacciare con verità il dolore rivolgendosi a Zeus; e il rivolgersi a Zeus è il culmine della sapienza e della verità; è dunque la stessa verità del pensiero che caccia con verità il dolore e la vanità della follia che lo accompagnano; ma proprio perché il pensiero vero è quello che si rivolge a Zeus, cioè alla somma potenza, il pensiero vero vede nella somma potenza anche la potenza di rendere il pensiero vero potente sul dolore, capace cioè di cacciare via il dolore. E così il circolo si chiude. [...] Il dolore non è la causa del sapere vero[...]; è il vero sapere ad essere il rimedio

Tra le pagine de *I fondamenti della filosofia del diritto* troviamo un esplicito riferimento al concetto di libertà:

*La libertà è questa unità inscindibile del reale e del soggetto; quella identità, cioè, di oggetto e soggetto che è l'Io, l'autocoscienza. La quale è pertanto toto coelo diversa da ogni realtà che si definisca come fatto.*³⁸

La libertà presuppone l'autocoscienza, e l'autocoscienza richiede l'unità. Quindi l'attività spirituale è atto, che nel suo senso concreto è appunto unità. Tale unità spirituale è realizzazione e affermazione di sé, “mediante la quale noi siamo sempre presenti a noi medesimi, con coscienza più o meno energica e vigorosa, ma indefettibile sempre”³⁹. La spiritualità dello spirito consiste proprio nella “presenza di sé a sé, o intimità, o libertà per cui ci contrapponiamo le cose a noi, schierandole sulla infinita circonferenza del cerchio, di cui siamo il centro”⁴⁰. Presenza a sé, intimità e libertà risultano sinonimi nella riflessione operata da Gentile. Si rifiuta in toto la contrapposizione tra intelletto e volontà, prediligendo una visione organica del soggetto.

Nel paragrafo 10 del III capitolo, dal titolo *La libertà come creatività assoluta*, leggiamo:

Affinché la volontà venga concepita nel pieno vigore di tutta la sua libertà, come principio del suo mondo, buono o cattivo, bisogna che quella stessa esigenza che trasse la filosofia greca a contrapporre il volere al mero conoscere, ci spinga a superare la opposizione e a vedere codesta libertà del volere anche nel conoscere, cancellando la differenza antica ingiustificabile. O il mondo c'è, tutto, prima di noi, e noi non ci possiamo nulla; e quel che facciamo, non può essere più che un vano giuoco. O c'è un mondo di cui noi

del dolore”. Ivi, cit. pp. 39-40. Si rimanda alle pagine del testo di Severino per un'analisi più approfondita.

³⁸ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*. Cit. p. 43. Corsivo nostro.

³⁹ Ivi. Cit. p. 55.

⁴⁰ Idem.

siamo il principio; e questo mondo non può aggiungersi a un altro mondo, che ci sia già, e che, pel fatto di essere oggetto, universalmente, del conoscere, sarebbe già tutto. La volontà che operi sulla base di una natura, che la condizioni (presupposto dell'intelletto), non è volontà. *La sua libertà non avrà un reale significato, se non coincide con un'assoluta creatività.*⁴¹

Creatività va inteso come autodeterminazione, scelta, facendo riferimento al concetto di valore che verrà in seguito ulteriormente analizzato. Libertà è creatività in quanto la realtà non dev'essere accettazione passiva ma assunzione consapevole su di sé, reiterata scelta di confronto con se stessi e con le cose del mondo, attraverso il pensiero. Solo facendo i conti concretamente col proprio potenziale, l'uomo può definirsi tale, e può farlo solo confrontandosi attualmente col concetto di *creazione*, modalità radicale di stare al mondo prendendone parte.

Nella prospettiva attualistica, aspetto teoretico e pratico, spirituale e morale non sono mai disgiunti. La morale a cui fa riferimento Gentile investe *ogni momento* della vita dello spirito, ed è innegabilmente legata alla nozione di *valore*, che si può chiarire solo se vi si riflette tenendo presente il legame che intesse da un lato con la libertà e dall'altro con la necessità, proprio alla luce del suo carattere universale⁴².

Come precedentemente abbiamo richiamato l'assenza di distinzione tra volontà e intelletto, lo stesso può valere per la relazione tra teoretica e morale:

Onde il valore teoretico (verità) sta al valore morale, come l'intelletto sta al

⁴¹ Ivi. Cit. pp. 60-61. Corsivo nostro.

⁴² “La morale investe ogni momento della vita dello spirito, che non può non essere sempre di un valore assoluto (chiamisi di verità, di bellezza, di bontà, o altrimenti): “valore inintelligibile, se non corrisponde a un dover essere imprescindibile *hic et nunc* in virtù della libertà. Imprescindibile, universalmente: giacché chi dice imprescindibile, dice necessità; e non c'è necessità senza universalità”. Ivi. Cit. p. 64.

volere. La necessità stessa che ci trae a considerare l'intendimento, la visione della verità, come un'azione, ci conduce insieme a considerare la verità come bene.⁴³

L'atto spirituale è morale proprio perché riguarda la realizzazione stessa dello spirito, è quindi valore ossia bene. Simone Weil afferma, a tal riguardo, che la verità venga ricercata non in quanto tale, ma in quanto bene⁴⁴: è legata al desiderio, ma quel desiderio che non è altro se non lo spirito nel suo stesso farsi, in cui la creatura riscopre il suo legame con la creazione, e se ne scopre partecipe⁴⁵. L'orientarsi alla verità è conversione al bene, è scommettere sul superamento della propria finitudine; non per rifiutarla, ma per averne compreso il senso radicale: quello di farsi apertura verso ciò che finito non è. E ciò che è infinito può dirsi tale solo accogliendo in sé la simultanea oscillazione degli opposti, che trovano qui lo spazio per poter risplendere all'unisono.

Persino riguardo la questione del bene e del male si può affermare l'esistenza dei due termini solo se si riconoscono l'uno all'altro inesorabilmente legati: con un atto positivo il bene si genera a partire dal male, potremmo dire che il bene non è altro che riassegnazione di senso alla luce del pensiero.

Ma il male non è separato dal bene, in modo che possa tenergli testa, e contrastargli eventualmente la vittoria. Il male è la carne, come appunto vuole Paolo di Tarso, ma la *carne dello spirito* (quella carne che gli occhi di Paolo scoprono): quella cioè che lo spirito avverte e respinge, e che è carne per esso: e intanto perciò è, in quanto vinta, assorbita in esso, spiritualizzata. La sua realtà consiste nell'alimentare il fuoco spirituale, nel dare costantemente allo spirito nuova esca. In se stessa, è niente.⁴⁶

Tutto è Uno alla luce del pensiero, che illumina lo svolgimento dell'intero processo,

⁴³ Ivi. Cit. p. 67.

⁴⁴ Cfr. S. Weil, *Quaderni III*, p. 229.

⁴⁵ Il vero e il bene sono indissolubilmente legati proprio perché mediazione tra particolare e universale, tra essere e non essere. Cfr. G. Gentile, *Discorsi di religione*, Sansoni, Firenze 1934. Si veda cap. III, *Il problema morale*, pp. 73-105, in particolare pp.90-100.

⁴⁶ Ivi. Cit. p. 70.

che è costante riappropriazione dell'universale da parte del particolare. È questo che il singolo è chiamato a fare, costantemente definito dal porre in essere se stesso attraverso le proprie azioni, che non sono mai mera attività pratica, poiché implicano il farsi spirituale del soggetto, lo spiritualizzarsi della carne. L'esistenza può allora dirsi pratica religiosa, è *devozione*:

L'individuo [...] è universale in quanto non è essere della natura, oggetto dello spirito, ma soggetto, lo spirito. E la sua legge morale appunto perciò non è niente di sopraggiunto, quasi missione che gli s'imponga *ab extra*, o croce che gli si getti sulle spalle; bensì la sua stessa vita⁴⁷.

Il farsi sé è la vita stessa, la vita è da considerarsi tale unicamente in questo cammino di riappropriazione che passa paradossalmente per la rinuncia alla propria esistenza particolare per aderire ad una dimensione universale che passa per un cammino di elevazione attraverso la consapevolezza. Qui Gentile è quanto più vicino a Plotino, che fa dell'*aphairesis* progetto esistenziale di autorealizzazione e di avvicinamento all'Uno.

Sulla riflessione circa il rapporto tra universale e particolare in riferimento al soggetto richiamiamo le parole di Nancy, mentre si confronta con la questione del presupposto nel pensiero di Hegel, poiché crediamo riescano bene a chiarire la prospettiva dalla quale vorremmo che si mettesse a fuoco tale rapporto:

In me e in quanto me, l'universo si sa o si comprende come universale, così come in ogni cosa io mi so o mi comprendo come singolare, e viceversa. Non si tratta qui di un'effusione mistica; è la semplice realtà della manifestazione in generale. Questa realtà è, infatti, la presupposizione assoluta; e che essa preceda ogni particolarità, ogni determinazione – non tuttavia come una generalità né come un principio o come un'origine, ma come la concretezza stessa dell'essere. Analogamente, il sapere e la comprensione di sé precedono ogni questione determinata, ogni articolazione o tesi di discorso. [...] Si tratta di lasciare che l'assoluto si esponga. Ciò nonostante, però, questo pensiero non è una passività: esporre se stesso è la natura dell'assoluto. Lasciare che esso si esponga liberamente significa solo mettere in gioco – e al lavoro – il

⁴⁷ Ivi. Cit. p. 71.

pensiero come libertà.⁴⁸

Mettere in relazione la propria finitudine all'assoluto è esercizio di libertà, poiché permette all'assoluto di esporsi attraverso la nostra scelta di volgersi verso di esso. L'unica passività chiamata in causa dal concetto di obbedienza è quella che permette all'ulteriore di esporsi, ma che – essendo accompagnata dalla scelta consapevole del soggetto – diventa occasione di affermare se stessi come pensiero.

Obbedienza è *ob-audire*: il *reine Zusehen* si trasforma in *reine Zuhoren*. La realtà è quella che germoglia di dentro, che fiorisce attraverso il processo autoctico che non è altro se non il cammino etico verso la propria realizzazione in quanto creatura. Teoria e prassi si incontrano nel punto in cui il soggetto decide di prendere parte al reale attraverso il proprio contributo, scegliendo di aderire, onorando la propria libertà.

Obbedienza sembra sinonimo di alienazione, nel senso di distacco da sé e dal proprio senso, proprio perché si riferisce a un'autorità esterna che può apparentemente avere i tratti di una costrizione subita. Non dobbiamo invece mai dimenticare il profondo legame che questa intesse con la libertà⁴⁹, determinandone anzi il significato radicale.

Il rapporto con l'autorità non è abnegazione assoluta, ma assume i caratteri di “*accettazione*, con la mia coscienza e la mia libertà, della decisione dell'altro come determinazione del mio agire”⁵⁰. Ed è proprio questa adesione consapevole all'autorità che fugge l'alienazione, poiché è il superamento dell'esteriorità e accoglimento volontario del vincolo.

⁴⁸ J. L. Nancy, *Hegel. L'inquietudine del negativo*, tr. it. A. Moscati, Cronopio 1998. Cit. pp. 19-20.

⁴⁹ “L'obbedienza di Gesù al Padre che l'ha mandato (e quindi anche la mia obbedienza al Padre, all'interno della Chiesa, in Gesù) è essenzialmente atto di amore assoluto dell'altro (i piccoli, Giuda nella lavanda dei piedi), in se stesso. Questo amore assoluto si esprime nella formula corrente: «Io ti amo perché sei tu». Questo atto è *offerta* di me stesso alla coscienza dell'altro e alla sua libertà. L'amore assoluto di Gesù per Giuda, durante la Cena, resta incompiuto a causa del rifiuto di Giuda. Ma la volontà di Gesù, fedele fino alla morte alla volontà del Padre, non si conforma affatto al rifiuto di Giuda, al suo volere – ciò che per Gesù corrisponderebbe a desistere e cessare di dare liberamente la sua vita”. André Hayen, *Comunione e obbedienza nella libertà*. Cit. pp. 98-9.

⁵⁰ Ivi. Cit. p. 100.

A fronte delle caratteristiche dei concetti finora analizzati, emerge spontaneamente la necessità di un confronto più diretto con il pensiero religioso: infatti di seguito si tenterà di creare un percorso critico atto a ripercorrere il modo in cui viene affrontato nell'opera gentiliana e weiliana il rapporto tra pensiero e Dio, e perciò tra l'umano e il divino.

Prima però vorremmo illustrare l'orizzonte dispiegato da Schelling ne *La filosofia della rivelazione*⁵¹, mettendo in evidenza la dialettica nascondimento – rivelazione, che sarà utile anche come ponte tra Gentile e Weil. Stando al filosofo tedesco, non si può iniziare a parlare di rivelazione se prima non venga chiarito il concetto di nascondimento, poiché la coscienza dell'uomo originario “è fusa con l'essere stesso divino”⁵²; per chiarire la relazione dialogante tra uomo e Dio si deve prima comprendere il momento del loro distacco.

Lo spunto per il richiamo a Schelling ci arriva da Pareyson, che lo definisce il “filosofo della libertà”, avendo da un lato portato a compimento Plotino e il suo concetto di libertà nell'Uno, dall'altro Pascal e il suo concetto di estasi della ragione. Abbiamo voluto riportare alcune delle sue riflessioni poiché il filosofo tedesco, attraverso il suo costante orientarsi alla tensione tra finito e infinito, riapre la questione neoplatonica ed entra in dialogo con i nostri due autori. Da sottolineare come, anche per Schelling la coimplicazione tra libertà e necessità sia l'anima di ogni sistema vivente⁵³.

⁵¹ F. Schelling, *La filosofia della rivelazione* (1858), trad. it. A. Bausola, Bompiani, Milano 2002. Le citazioni fanno riferimento al volume *Sui principi sommi – Filosofia della rivelazione 1841-42*, Bompiani, Milano 2016.

⁵² “[...] essa [la coscienza] deve dunque anzitutto essere estraniata se deve subentrare una rivelazione. Ora, questa coscienza estraniata da Dio come tale, cioè dal vero Dio, è appunto data nella Mitologia. Questa, o piuttosto la coscienza stessa determinata mitologicamente, è dunque il presupposto di una possibile rivelazione”. Ibidem, cit. p. 311.

⁵³ Cfr. F. Croci, *Dell'Uno e dei molti. Henologia e henofania da Parmenide a Schelling*,

Schelling mette innanzitutto in evidenza come sia necessario recuperare l'intero discorso religioso – compresa la mitologia – per poter accedere al più pieno significato di Dio⁵⁴. Non è un caso se per entrambi i nostri autori – ci riferiamo a Gentile e a Weil – il recupero di tale sapienza fosse imprescindibile al loro lavoro filosofico. Accomunati da questo sentire, si sono messi in cammino – con modalità ed esiti di certo differenti – senza tralasciare gli echi più reconditi, fino atavici. Ricordiamo, a questo proposito, la traduzione da parte di Gentile dei *Frammenti* di Eraclito⁵⁵, così come la quasi ossessiva abitudine di Simone Weil di tradurre nei *Cahiers* un'accurata selezione di frammenti in greco antico, primo fra tutti quello di Anassimandro. Entrambi, quindi, fortemente consapevoli della doverosità di una reinterpretazione e utilizzo della sapienza mitologica e classica.

Nella lezione 13 de *La filosofia della rivelazione*, dal titolo *Dio e la tensione extradivina*, Schelling riflette sulla libertà dello spirito perfetto, e la riconosce come libertà di uscire da se stesso. La rivelazione, infatti, svincola la divinità dalla mera Ananke – pur continuando necessariamente a prendervene parte – ma vi subentra un carattere legato alla *scelta* di aderire o meno a tale rivelazione. Per quanto lungo, riteniamo giusto trascrivere il testo:

Questa possibilità non era in alcun modo presente prima dell'esistenza dello spirito perfetto, essa si presenta soltanto come *l'improvviso* (*l'imprevisto*), *l'inaspettato* [...]; essa è il *non voluto*, perché si presenta da sé, senza la volontà dello Spirito; ma, benché sia ciò che prima non era visto, essa non appare come qualcosa visto malvolentieri, come qualcosa di *invisum* in questo senso, bensì al contrario come qualcosa di benvenuto. [...] quella apparizione gli dà per la prima volta se stesso, liberandolo da quella Ananke, sacra certo e soprannaturale, ma inviolabile, nelle cui braccia era stato accolto per così dire dappprincipio ed era rimasto fino a questo momento, benché questo momento giunga senza intervallo, *seguendo immediatamente l'eternità*. [...] Soltanto qui, dunque, è l'essente che È = Spirito veramente libero = Dio. Qui soltanto lo

Vitanova, *Le Lettere*, Firenze 2016. Si vedano p. 216 e ss.

⁵⁴ Idem.

⁵⁵ G. Gentile, *Eraclito. Vita e frammenti*, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1995.

spirito perfetto non è più conosciuto unicamente come non-necessità di passare all'essere, bensì anche come *libertà di accettare un'altro essere*, distinto dal suo essere eterno o essere concettuale, come *libertà di uscire da se stesso*. Qui soltanto esso può dire di se stesso: *io sarò quello che sarò, cioè quello che vorrò*; dipende soltanto dalla mia volontà di essere questo o un altro. Qui lo spirito perfetto si rivela come Dio; qui siamo autorizzati a dargli questo nome. *Perché la parola di Dio è in sé pura e semplice parola*, e il problema sta quindi *nel giusto impiego di essa*⁵⁶.

Questo passo ci fa innanzitutto da sponda per chiarire cosa vogliamo intendere quando ci riferiamo a Dio: non è nostra intenzione rifarci a una concezione dogmatica quanto simbolica. L'impiego di questo termine è riferimento alla totalità, è nome che si è deciso di accogliere per definire l'originaria e sempre rinnovata azione libera della scelta dell'essere invece che il non essere. È tentare di dare un nome, non avendone un altro da dare, alla radicalità del significato che si cerca in queste pagine di conferire a ogni esistenza.

Quindi la libertà di Dio sta nel porsi oltre se stesso, poiché “solo in quanto padrone di produrre un essere distinto dal suo, solo in questo, Dio è del tutto via da Sè”⁵⁷; e questa assoluta libertà coincide con la sua assoluta beatitudine. Dio, infatti, “è il grande beato” poiché “i suoi pensieri sono rivolti a ciò che è fuori di lui, alla sua creazione. Egli solo non ha niente a che fare con se stesso, per il fatto che è a priori sicuro e certo del suo essere”⁵⁸. Non si vuole lasciar emergere una separazione tra uomo e Dio, si vuole solo evidenziare come l'uomo, qui inteso come soggetto, debba guadagnarlo quell'essere, in un farsi che – come abbiamo visto – è autocreazione. Per il soggetto, la libertà non equivale a liberarsi da se stesso, bensì conoscersi come soggetto nel proprio accordo a essere. Questa prospettiva può essere meglio compresa se messa a confronto con l'istanza plotiniana e neoplatonica dell'*aphairesis*, come si tenterà di fare in seguito.

⁵⁶ F. Schelling, *La filosofia della rivelazione*. Cit. p. 447.

⁵⁷ Ivi. Cit. p. 1461.

⁵⁸ Ivi. Cit. p. 1465. Il passo continua, riferendosi al mondo che si rivela come “l'*actus sospeso dell'esistere divino necessario*, non l'essenza sospesa: questa infatti è l'ineliminabile, che viene soltanto elevato in se stesso dal superamento dell'*actus*”.

Ci sembra doveroso, a questo punto, passare in rassegna il punto di vista offertoci da Gentile su questi temi. In un testo, la cui prima edizione risale al 1933, dal titolo *Nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio*⁵⁹, Gentile si confronta con quel difetto della prova ontologica anselmiana, messo già in evidenza da Gaunilone e ancor meglio da Kant: “[...] dal pensiero non si passa alla realtà; e che la stessa realtà pensata è elemento del pensiero, non è realtà”⁶⁰. Il pensiero viene considerato erroneamente come spettatore, mentre andrebbe invece colto come *principio produttivo* della realtà stessa.

Stando a Kant, l'esperienza è il soggetto che lavora su sé medesimo: “Egli è materia e insieme forma di se stesso; materia per quel che immediatamente è, forma per quel che viene ad essere mediante la sua attività”⁶¹. E questo lavorar su se stessi non è un “saltar fuori di sé”⁶², ma un volgersi al proprio interno, “profondarsi in sé e costruire se stesso”⁶³.

In Gentile la costruzione di sé chiama in causa la riflessione su Dio, e tale costruzione può dirsi tale solo se non viene mai disgiunta dalla sua relazione con la verità, e cioè sul rapporto che questa intrattiene col soggetto e col pensiero:

Questa personalità del vero, che si attua logicamente nel nostro pensiero, è dotata di oggettività assoluta e conferisce infatti al pensare quella necessità e universalità per cui pensando secondo verità l'uomo vince la sua particolarità

⁵⁹ G. Gentile, *Nuova prova dell'esistenza di Dio*, da *Introduzione alla Filosofia*, Sansoni, Firenze. Contenuto in *Opere XXXVI*. Le citazioni fanno riferimento a quest'ultima.

⁶⁰ Ivi. Cit. p. 188.

⁶¹ Ivi. Cit. p. 193.

⁶² “[...] (impresa fantastica, assurda e impossibile!)”. Idem.

⁶³ Idem.

finita e spazia nell'infinito e nell'eterno.⁶⁴

È al cospetto della verità che trova piena luce il paradosso tra libertà – del soggetto che è autoctisi, che si crea pensandosi – e necessità – appunto l'originaria destinazione a questo farsi. Realizzare se stessi obbedendo a sé, e cioè volere che questo necessario rapporto si realizzi.

Pensiero e Dio sono legati, “poiché non si pensa che appigliandosi al vero; il quale si muove e mette in moto il pensiero con una *dialettica rivelatrice* e insieme *realizzatrice* di Dio. La cui presenza desta l'interna vita dello spirito”⁶⁵. Sarebbe questo a destare la costante tensione tra finito e infinito, concedendo l'occasione al soggetto di accogliere il Tutto nella piena realizzazione di sé.

Per chiarire questo aspetto ci vengono incontro le parole del filosofo siciliano in *Genesi e struttura della società*, in cui afferma: “Poiché lo spirito, guardandosi dall'esterno, non può certo concepire la possibilità che egli si sottragga al flusso di tutte le cose; ma, d'altra parte, non può gettare uno sguardo nel proprio interno senza vedervi rifulgere la *luce di cose eterne*”⁶⁶. Il sentimento religioso è connaturato all'uomo fin dall'antichità, tanto che in queste pagine Gentile azzarda a proporre un filo conduttore che dall'orfismo arrivi al Cristianesimo, entrambi espressione di un comune sentire: la riappropriazione della scintilla divina che rifulge in ogni uomo attraverso una dialettica redentrice, che oscilla tra il nulla e la salvezza⁶⁷.

⁶⁴ Ivi. Cit. p. 201.

⁶⁵ Ivi. Cit. p. 208. Corsivo nostro.

⁶⁶ G. Gentile, *Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia pratica*, Le Lettere, Firenze 2002. Contenuto in *Opere complete IX*. Prima pubblicazione 1946 (postuma). Le citazioni si riferiranno al volume *L'attualismo*, a cura di E. Severino, Bompiani, Milano 2014; cit. p. 1387. Corsivo nostro.

⁶⁷ “L'antico orfismo, come il moderno Cristianesimo, è fondato sopra questo principio che corrisponde alla logica del momento religioso dello spirito. E tale principio è alla base di ogni religione, quale che sia la forma da questa assunta. Nella prassi religiosa l'uomo oscilla sempre fra un polo e l'altro della dialettica redentrice, che assicura la costante felicità. E ora perciò nel sentimento del proprio nulla *anima ingemiscit* e dispera, ora invece riconquista la speranza della salvezza, che si assicura unendosi a Dio; e dionisicamente si innalza nel sentimento della sua divina dignità e immortalità”. Ibidem, cit. p. 1383.

“Imitare l'abbandono al tempo delle cose inerti”⁶⁸: questa frase trova la sua collocazione tra le pagine dei *Cahiers* ed è centrale per comprendere il punto di vista che Weil ci suggerisce e propone. L'inorganico è da prendere a esempio nella sua rassegnazione priva di pietismo in quanto connaturata a ciò che è. Così anche l'uomo deve cedere silenziosamente e totalmente alla propria natura, al richiamo la cui eco risuona da sempre nell'universo e a cui se si presta orecchio non si può che acconsentire. Il consenso è un concetto delicato, che solleva non pochi problemi a livello concettuale ma che è di vitale importanza per abbracciare la florida proposta della filosofa francese. Qui, senza dubbio, ci troviamo molto lontani dal pensiero di Gentile, che mai avrebbe preso l'inorganico a esempio; c'è da dire, però, che il significato delle parole di Weil si apprezza appieno leggendo nella *imitazione delle cose inerti*, per analogia, il riconoscimento della propria finitudine che si sa tale proprio perché il soggetto esperisce, attraverso di essa, il proprio limite, punto di contatto con l'impossibilità che si rivelerà chiave di volta nel rapporto con Dio.

Si consideri di nuovo la riflessione di Nancy sul pensiero di Hegel: “Ciò che bisogna innanzitutto pensare è che il senso non è mai né dato né disponibile, ma che si tratta piuttosto di rendersi disponibili per esso: *questa disponibilità si chiama libertà*”⁶⁹.

In Simone Weil l'obbedienza è infatti *libero consenso* e cioè mediazione tra libertà e necessità. Nelle pagine delle *Intuizioni precristiane* leggiamo che “la necessità della materia è la libertà in noi. Una coppia di contrari che ha la sua unità nell'obbedienza”⁷⁰. Tratto fondamentale della riflessione su questi temi della filosofia francese, è che il concetto di obbedienza – o meglio di consenso – ricollega

⁶⁸ S. Weil, *Quaderni I*, ed. it. a cura di G. Gaeta, Adelphi 1982. Cit. p. 237.

⁶⁹ J. L. Nancy, *Hegel. L'inquietudine del negativo*, cit. p. 16. Corsivo nostro.

⁷⁰ S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, tr. it. di Margherita Harwell Pieracci e Cristina Campo, Rusconi editore, Milano 1974. Cit. p. 152.

l'uomo direttamente a Dio. Weil, infatti, rifacendosi alla tradizione della teologia negativa, vede l'atto creativo di Dio come sottrazione, ossia *rinuncia per amore*. Lo stesso vale per l'uomo: nel momento in cui il consenso viene concesso, la strada verso il divino è già aperta. O meglio, si è permesso a qualcosa che è sempre stato lì di assumere valore per noi, nel momento in cui questa possibilità viene fatta nostra attraverso la scelta. La decreazione è un atto *coincidente col proprio ritiro*, è un sì all'altro da sé espresso attraverso la propria negazione come singolo.

In un testo di Giulia P. di Paola e Attilio Danese⁷¹ si afferma che nell'obbedienza “l'armonia rivela l'incontro possibile tra il bene e la necessità, nella materia inerte e nell'uomo”⁷². La libertà somma si raggiunge nel momento in cui l'uomo è in grado di imitare la “fedeltà incorruttibile delle cose al loro posto nell'ordine del mondo”⁷³. L'obbedienza è perciò riscoprirsi parte, è un prendere parte, è un abbandono scelto al fluire delle cose del mondo. È rinuncia nel suo senso più ampio, è sforzo costante di attenzione e attesa, di rigore. Come già accennato, si rivela al contempo imitazione dell'atto creatore, che è amore e sacrificio, diminuzione e annientamento di sé. Nella Creazione Dio si fa necessità. Ed è per questo che “l'intelligenza della necessità è un'imitazione della creazione”⁷⁴

L'obbedienza, quindi, per la filosofa francese si fa consenso, concetto chiave poiché trasversale nell'intera produzione di Weil. Si collega innanzitutto al concetto di attenzione, che è capacità di cogliere la contraddizione senza fuggirla, ma che non è mera contemplazione; infatti occorre “agire, obbedendo all'ordine del mondo”⁷⁵. L'obbedienza “ci pone in rapporto alle cose reali” e “ci permette di aprirci a ciò che non è riducibile alla necessità”⁷⁶. È proprio grazie alla facoltà di attenzione che si può “leggere nel mondo le necessità alle quali l'uomo è sottomesso”⁷⁷: se si

⁷¹ G. P. Di Paola, Attilio Danese, *Abitare la contraddizione*, Ed. Dehoniane, Roma 1991.

⁷² Ibidem, cit. p. 328.

⁷³ S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit. p. 157.

⁷⁴ S. Weil, *Quaderni III*, cit. p. 175.

⁷⁵ A. Putino, S. Sorrentino (a cura di), *Obbedire al tempo. L'attesa nel pensiero filosofico politico e religioso di Simone Weil*, Ed. Scientifiche Italiane, 1995. Cit. p. 55.

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ S. Weil, *Quaderni I*, cit. p. 300. La citazione continua: “È possibile; l'uomo non è forse l'anima

obbedisce alla necessità dell'ordine del mondo allora la si incarna. Occorre qui calibrare il concetto di sottomissione, per non cadere nell'inganno che ci si riferisca al sottostare a un ordine preconstituito: la prospettiva è invece quella del passaggio dall'uomo astratto all'uomo concreto, che si scopre soggetto della realtà che attraverso di lui si incarna, e assottiglia in questo farsi la distanza tra creatore e creatura.

Obbedienza e incarnazione sono tra loro coimplicate, proprio perché entrambe indissolubilmente legate alla scelta, o meglio al consenso. Obbedendo ci si fa mediatori, intermediari tra Dio e il mondo, così come è stato Cristo, così come fu Prometeo. Nell'obbedienza mettiamo in atto una vera e propria scommessa, il rischio da dover correre per poter scorgere cosa c'è – se c'è – dall'altra parte. rinunciare a sé per fare spazio ad altro, per poi scoprirsi al contempo sé e l'altro, in un legame che assume valore solo se lo si incarna attraverso la propria libera scelta a lasciarlo essere. Lo stare in attesa, *hypomone*, è contatto con la realtà, è tentativo di penetrare il reale senza indietreggiare di fronte al dolore della contraddizione. La necessità è proprio ciò che spinge ad accettare questa costrizione e che ci permette di “guadagnare la *dimensione dell'impersonale*, che è quella del *sacro*, dell'*assoluto*, del *bene*, della *verità*”⁷⁸. Solo stancando Dio con l'umiltà e la pazienza infinita dell'attesa si può iniziare a scorgere la tensione degli estremi che mai si conciliano, scorgere il limite di tale tensione e al contempo il carattere rivelativo del rapporto tra i suoi estremi⁷⁹: ci si rende non più spettatori ma partecipi, non più creature ma intermediari tra il Creatore e la Creazione.

Simone Weil rivela il carattere duplice e ambiguo che il concetto di necessità porta con sé: da una parte è ragione ordinatrice superiore, che apre alle riflessioni di natura teologica, dall'altra è causa errante della forza brutta, che spostano l'attenzione sulla natura umana. Diventa proprio connettivo tra la volontà umana

del mondo?”.

⁷⁸ Nadia Lucchesi, *Umiltà e attesa*. Cont. A. Putino, S. Sorrentino (a cura di), *Obbedire al tempo*; cit. p. 69. Cfr. S. Weil, *La persona e il sacro*, Adelphi 2012. Corsivo nostro.

⁷⁹ “Divina è la misura, divino il rapporto, divina la tensione tra gli estremi che mai si conciliano. [...] Stancare Dio con l'umiltà, la pazienza infinita dell'attesa, significa allora per me ottenere che questo limite si mostri, che questo rapporto si riveli [...]”. S. Weil, *Quaderni IV*, ed. it. a cura di G. Gaeta, Adelphi 1993; cit. p. 179.

e quella divina, e va sempre tenuto conto del suo aspetto che rimanda alla fatalità – intesa come possibilità – che è alla radice dell'azione libera. Linguaggio segreto della Creazione a cui va prestato ascolto e occasione di affermazione di sé: è dialettica tra caos e logos, limite assoluto delle cose e ordine delle cose⁸⁰. È libertà proprio perché non è abbandono passivo ma scelta costantemente rinnovata di partecipare all'ordito supremo. L'obbedienza è segno di trascendimento, è accettare liberamente il legno della Croce, e la libertà – attraverso la scelta, la volontà – subentra al fine di impedire l'abbassamento a cosa dell'uomo, sotto il peso della necessità che si esprime anche attraverso la forza, orientandosi verso qualcosa di più elevato. Attraverso l'abbassamento volontario si possono raggiungere le vette. Come per Gentile, dove la libertà subentra nel processo autoctico come *farsi Spirito*, come elevazione. E questa passa attraverso l'abnegazione, un farsi piccoli per accedere alla grandezza, e attraverso la propria esperienza individuale fare spazio alla totalità.

La dimensione antropologica legata al concetto di necessità viene lungamente esplorata da Weil, in particolar modo nelle riflessioni dedicate al concetto di lavoro, il quale si mostra come luogo in cui si sperimenta il limite anche attraverso la perdita della dignità soggettiva⁸¹.

È solo esplorando il rapporto che sussiste tra libertà e necessità che l'uomo potrà ritrovare la sua armonia nell'universo:

La libertà perfetta non può essere concepita come se consistesse semplicemente nella scomparsa di quella necessità la cui pressione subiamo perpetuamente; finché l'uomo vivrà, vale a dire finché egli costituirà un infimo frammento di questo universo spietato, la pressione della necessità non si allenterà mai un solo istante.⁸²

L'agire libero è applicazione dell'intelligenza e della volontà a un “tessuto oggettivo

⁸⁰ Cfr. R. Gallinaro, *La cristosofia di Simone Weil tra religione, filosofia ed etica*, Luciano ed., 2000. in particolare si veda cap. 2, *La filosofia inattuale di Simone Weil*.

⁸¹ Cfr. *ibidem*, p. 53.

⁸² S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit. p. 73.

precostituito” con il quale si fanno costantemente i conti; nella “condizione immanente non esiste mai una libertà senza carne e senza sangue”⁸³.

Libertà e autocreazione sono argomenti che ci riportano direttamente alle parole di Gentile, e che in Weil si arricchiscono attraverso il richiamo costante alla partecipazione al divino, possibile attraverso la decreazione, intesa come disponibilità allo svuotamento attraverso il consenso alla necessità, “cioè la disponibilità a fare, in qualche misura, spazio all'avvento, all'incarnazione dell'assoluto, con il suo carico di abissalità e di armonia dei contrari che esso comunque comporta [...]”⁸⁴.

La necessità è invece ciò che viene esperito come *malheur*, come dolore del mondo, che però – se accettato liberamente - può diventare la leva che apre al trascendente. Tramite il consenso non si subisce passivamente, ma si giunge all'armonia di chi ha intimità con la vita così com'è, che non ha bisogno di ricorrere all'immaginazione per fuggire da sé, ma che umilmente sceglie che non ci sia altra strada se non quella che passa attraverso la sofferenza. “Vedere la necessità è un rimedio sia al desiderio” - inteso come illusione di onnipotenza e di compimento di sé solo attraverso una dimensione finita - “sia alla paura”⁸⁵ - e cioè all'impotenza radicale. Attraverso il consenso, che diventa quindi amore per la necessità, si apre un percorso di purificazione dell'anima e di riconciliazione con l'Uno⁸⁶.

Nelle pagine di *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* si richiamano a più riprese le implicazioni del rapporto tra libertà e necessità, e le si mette in diretta relazione con la creazione di sé: il rapporto diretto con la *necessità nuda*, quella che da Weil viene definita sventura, è per l'uomo occasione di “perpetua creazione di se stesso da parte di se stesso”⁸⁷; accordando il proprio consenso alla

⁸³ Ivi. Cit. p. 56. Il rapporto libertà-necessità è infatti fulcro del problema dell'incarnazione, che verrà analizzato in maniera più approfondita successivamente.

⁸⁴ R. Gallinaro, *La cristosofia di Simone Weil tra religione, filosofia ed etica*, p. 66.

⁸⁵ S. Weil, *Quaderni I*, cit. pp. 339-340.

⁸⁶ Cfr. con R. Gallinaro, *La cristosofia di Simone Weil tra religione, filosofia ed etica*, p. 61.

⁸⁷ S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit. pp. 78-79.

necessità si giunge ad imitare l'indifferenza divina e si dispiega la vita umana nel suo più pieno significato⁸⁸.

L'invito di Simone Weil è quello di abitare la contraddizione, cercando di riprodurre in sé la *perfezione della circolarità divina*, proprio perché Dio vuole ciò che può e può ciò che vuole: libertà e necessità si avvicinano eternamente in Lui, per un verso *puro spirito*, per l'altro *pura materia*. Attraverso il consenso imitare l'indifferenza divina. È un discorso di rinuncia e non di potenza, il cui fulcro è la capacità di sopportare il proprio limite, è “ipercoscienza della propria finitudine”⁸⁹, e capacità di contemplarlo con intensità tale da renderlo il canale privilegiato al superamento di sé.

Accettare di essere anonimi, di essere materia umana. (Eucaristia).
Rinunciare al prestigio, alla considerazione. Significa rendere testimonianza alla verità, e cioè che si è materia umana, che non si hanno diritti. Spogliarsi degli ornamenti, sopportare la nudità. Ma in che modo questo è compatibile con la vita sociale e le convenzioni? Si tratta sempre di un rapporto con il tempo. Perdere l'illusione del possesso del tempo. Incarnarsi. L'uomo deve fare l'atto d'incarnarsi, perché è disincarnato dalla immaginazione.⁹⁰

Già Gioberti sosteneva che “Dio crea ma poi io creo Dio”: l'autocreazione e la decreazione a cui i due autori fanno riferimento alludono non solo al soggetto ma alla totalità, sono la Creazione stessa. Quella di cui si parla non è da intendere come mera costruzione di sé, ma come vera e propria genesi attraverso la propria attività pensante: accordando il proprio consenso si accetta di lasciar posto alla necessità, e al contempo si lascia spazio a ciò che è, riproponendo l'assoluta gratuità dell'atto creatore.

Riconoscere il ruolo rivelativo della contraddizione, nonché della sofferenza, mette

⁸⁸ “L'uomo è un essere limitato a cui non è concesso essere, come il Dio dei teologi, l'autore diretto della propria esistenza; ma l'uomo sarebbe in possesso dell'equivalente umano di questa potenza divina se le condizioni materiali che gli permettono di esistere fossero *esclusivamente opera del suo pensiero* che dirige lo sforzo dei suoi muscoli. *Questa sarebbe la libertà vera*”. Idem. Corsivo nostro.

⁸⁹ Ivi. Cit. p. 65.

⁹⁰ S. Weil, *Quaderni II*, ed. it. a cura di G. Gaeta, Adelphi 1985; cit. p. 138.

in diretta relazione il pensiero della filosofa francese con quello dei pensatori Gnostici e Neoplatonici; motivo ulteriore per cercare di proporre un confronto col pensiero di Plotino. Riteniamo inoltre che il dialogo tra Weil e Gentile possa essere utile rimedio ad alcuni degli esiti più superbi dell'attualismo, cercando in maniera differente di perseguire gli stessi obiettivi. L'uomo, inteso come pensiero, come fulcro, come mediatore tra il mondo e Dio, può esserlo solo se consapevole del dolore che questa partecipazione porta con sé. L'obbedienza diventa rinuncia a sé in modo da lasciare spazio al dispiegarsi della verità cui il pensiero all'infinito tende. Stella polare, come l'ago della bussola è sottoposto al polo magnetico e girando su se stesso arriva a indicarci la strada, così l'abbandono a qualcosa che ci trascende – e che non possiamo né vedere né provare, se non nel nostro orientarci verso – ci permette di comprendere quale sia la direzione, l'orientamento. L'orientarsi a qualcosa fuori di sé è accoglimento a disporci secondo quell'orientamento. Abbandono, obbedienza.⁹¹

⁹¹ Weil arriva a parlare dell'obbedienza perfetta come di *costrizione*. Questo perché in alcuni casi il concetto di obbedienza viene accostato a quello di vocazione, inteso come impulso a perseguire un certo percorso, la cui origine è Dio. Si vedano a tal proposito le prime pagine de *L'autobiografia spirituale*, in *Attesa di Dio*, pp. 22-43.

LA DIALETTICA E IL VALORE

E veramente la sola necessità che sia, ben più ferrata di quella che il poeta attribuisce alla morte, è questa che compie e realizza la suprema e sola libertà che speculativamente sia concepibile.

G. Gentile, *Sistema di logica*, cit. pt. I, cap. V, § 7.

Nelle pagine che seguono verrà analizzato più nel dettaglio il pensiero di Giovanni Gentile, prestando particolare attenzione alla questione della verità in relazione al farsi del soggetto. Si vuole sottolineare come, nella tensione col vero, il soggetto crei se stesso, attraverso un movimento riflessivo in cui si scopre il costante legame tra libertà e necessità, nel perenne confronto con l'altro da sé. Il riferimento principale saranno le pagine del *Sistema di Logica*, delineando un percorso che tenterà di rivelare come l'attività del soggetto - attraverso il conoscere - arrivi a coincidere con la Creazione.

LA MORALITÀ DEL VERO

Se il soggetto tende alla verità, vuol dire che si instaura un rapporto di cui la verità costituisce uno dei termini di questa relazione; questo sarebbe però un rapporto accidentale che farebbe della verità un qualcosa a disposizione del soggetto e allo stesso tempo la consoliderebbe come indipendente dal suo approssimarsi. La verità sarebbe già tutta se stessa e occorrerebbe che il soggetto si togliesse di scena per lasciare che la verità s'imponga. Ma Gentile afferma che la verità risiede

unicamente nella relazione tra soggetto e verità, e che questo rapporto è necessario, e non accidentale⁹².

Il concetto di verità immanente permette la conciliazione della trascendenza del vero con l'attività dello spirito⁹³, poiché la verità non è il precipitare del soggetto nella verità, ma esclusivamente il rapporto che tra essi intercorre. Non si estingue nessuno dei due termini, che sono uno rimanendo due. Il soggetto ritrova la chiarezza dei contenuti e aderisce liberamente a questi contenuti, ma di una libertà che è al contempo necessità, poiché mette in gioco il suo stesso farsi. E questa attività del soggetto è *atto* che si riferisce alla totalità del divenire.

Il vero è atto morale, poiché frutto di una scelta, e l'attività teoretica è sempre attività pratica. Questa correlazione mette in campo due aspetti fondamentali: da un lato le implicazioni etiche del conoscere, o meglio l'indistinzione tra gnoseologia e morale – aspetto che avvicina il filosofo siciliano alla tradizione neoplatonica⁹⁴, e che verranno resi più chiari in seguito -, dall'altro il nesso profondo che viene a tracciarsi con il Cristianesimo, in particolare con i concetti di Incarnazione e con i rimandi ontologici ed etici del *Fiat voluntas tua*. Vedremo come la questione dell'incontro tra materia e spirito emerga come snodo privilegiato per comprendere la vicinanza tra Gentile e Weil, poiché attraverso di esso si accede all'incontro tra particolare e universale, tra uomo e Dio.

La verità, se è bene, fa capo alla volontà e alla libertà: una volontà che non deve onorare il dato ma farlo, e una libertà che non è libertà di rinunciare alla libertà,

⁹² La verità non è uno stato ma un processo che è divenire. L'essere è divenire e il divenire è essere. Eraclito e Parmenide non sono contrapposti. E Platone aveva ragione quando sosteneva che la verità è unità di essere – che è la verità – e non essere – il soggetto.

⁹³ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917-1923), Sansoni, Firenze, 1942. Cfr. pt. I, cap. II, §1, p. 390. I riferimenti delle citazioni si riferiscono al volume *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2014.

⁹⁴ La vicinanza che Gentile propone tra gnoseologia e morale richiama il neoplatonismo, anche se il filosofo di Castelvetrano si sia più volte espresso con toni di disaccordo nei confronti di Plotino e allievi. Il punto che Gentile ritiene più problematico, in riferimento alla riflessione neoplatonica, è l'insuperabile dualità che si instaura tra soggetto e oggetto. Questo perché l'Uno è posto al di là dell'intelletto. Si veda a riguardo *Sistema di Logica*, Vol. I, pp. 359-360. L'argomento era già stato trattato in *Riforma della dialettica hegeliana*, dove già affermava come in una tale prospettiva, l'accesso alla verità del conoscere da parte del soggetto fosse in partenza negato. Il nostro interesse a porre un confronto tra questi due autori, però, riguarderà in particolare l'analisi del *progetto esistenziale* che si delinea in maniera a tratti simili in entrambi.

ma dovere di esercitarla. Il bene, infatti, non è dato, ma dipende dalla *scelta* e dalla *responsabilità* del soggetto, che è parte attiva di un tutto in cui ha la possibilità e la capacità potenziale di dare il proprio contributo. Già l'appello di Cartesio al *cogito* è da considerarsi come una presa di coscienza e un'assunzione di responsabilità che determina un cambio radicale di prospettiva: da una filosofia della terza persona a una della prima. Per Gentile la filosofia moderna è una vera e propria lotta tra una verità immanente – che già Agostino invitava a cercare dentro di noi – e una trascendente. Ma si fugge ogni dubbio se ci si rende conto che se non si può dare il proprio contributo, allora si è niente. Tutto il nostro darci da fare si limiterebbe a un percorrere ciò che già è. Ma Dio esiste proprio perché si è fatto uomo, annientandosi accrescendosi, in modo da poter dimostrare se stesso attraverso il proprio sviluppo dialettico. Il Padre non è tale senza il Figlio in cui si invera. Il Figlio non è tale senza il Padre a cui torna. Così la realtà, che è se stessa facendosi, proprio come la verità è immanente, ossia è il suo stesso farsi. Verità come atto, atto come divenire. È l'atto che accomuna e tiene insieme, in cui l'essere si fa nulla per essere se stesso, il bene si fa male per essere sé. Il Bene fa perciò riferimento alla *realtà spirituale come produzione di se stessa*.

Questo nuovo spirito, di cui si desta viva la coscienza, non è più intelletto ma volere. La conoscenza gonfia, dice Paolo, la carità edifica; e non chi crede di conoscere, ma chi ama Dio è riconosciuto da lui. [...] Il vero conoscere è amore che fa essere innanzi a noi, nel nostro mondo, l'oggetto dell'animo nostro laddove il semplice conoscere lo presuppone. Alla conoscenza intellettualistica contemplativa che era ad Aristotele la cima più alta dell'ascensione spirituale, sottentra una conoscenza nuova, attiva, operosa, creatrice del suo oggetto, cioè di sé medesima nel suo spirituale valore⁹⁵.

Concretamente concepita la verità è un valore morale, derivando da una libera scelta - infatti “se non fosse morale, non avrebbe valore”⁹⁶: è la concezione che oppone il soggetto all'oggetto a far nascere la distinzione tra spirito teoretico e spirito pratico, che però arrivano a unificarsi nell'autocoscienza e nel suo farsi. L'autocoscienza è da intendersi come *unità che racchiude la molteplicità del reale*, nella

⁹⁵ G. Gentile, *Sistema di logica*, Introduzione, cap. III, §2. Cit. p. 362.

⁹⁶ Ivi, pt. I, cap. VI, § 3. Cit. p. 443.

relazione vicendevolmente necessaria tra unità e molteplicità, tra verità ed errore, tra soggetto e oggetto, tra essere e non essere. Gentile arriva a parlare di *monotriade* come *unità distinta tra sé e sé*⁹⁷: “il tre della monotriade non è numero, ma la qualitativa determinazione dello svolgimento come negazione dell'essere immediato”, che altro non è se non il farsi dello spirito attraverso il conoscere.

Mente che è intelletto, o conoscere; e non altro che questo. Non però come γνῶσις, ma come quell'amore che tutto intende e conosce davvero, perché né presuppone il suo termine, né, quindi, presuppone se stesso: ma forma quello e lo fa essere innanzi a sé, formando o riformando o edificando, come il cristiano la propria medesima attività; vero volere, che crea il suo mondo creando se medesimo nella propria attualità. Fuori dalla quale, si ponga mente, c'è solo un mondo astratto, che è natura, e un astratto soggetto, che è intelletto. La filosofia è filosofia come scienza dello spirito puro atto; e la logica è scienza filosofica come scienza di questo atto inteso come puro conoscere⁹⁸.

Il *puro conoscere* non presuppone né oggetto né soggetto e pone entrambi nella “loro viva unità”⁹⁹, ed è autolimitantesi, “non misto a nulla di empirico, a nulla che importi nel soggetto del conoscere l'intuizione di qualcosa estrinseco alla sua essenza”¹⁰⁰.

Non lascia fuori di sé il conosciuto e si costituisce nell'atto stesso del conoscere. Il soggetto a cui questo conoscere fa riferimento è il soggetto che si fa oggetto a se stesso e “in questa dualità, in cui l'unità si pone, ecco risorgere, come *ragion d'essere dell'altro termine*, insieme col quale si realizza l'unità del conoscere, l'oggetto: *assoluto opposto del soggetto a cui pure è identico*”¹⁰¹. Oltre al soggetto e all'oggetto, c'è un soggetto a cui questi sono presenti entrambi nella loro opposizione, che viene meno proprio in quel soggetto che li abbraccia entrambi nell'atto del puro

⁹⁷ Cfr. pt. I, cap. VI, § 10. Pp. 450-451.

⁹⁸ Ivi, Intro, cap. III, §11. Cit. p. 374.

⁹⁹ Ivi, pt. I, cap. VII, § 6. Cit. p. 460.

¹⁰⁰ Idem.

¹⁰¹ Ivi, pt. I, cap. VII, § 8. Cit. p. 462.

conoscere. È quindi nell'identità degli opposti che si trova la *concretezza dell'opposizione*, ricordando che l'astrattezza non deve essere solo negata ma anche affermata “a quel modo stesso che a mantenere acceso il fuoco che distrugge il combustibile, occorre prima di tutto ci sia combustibile, e che poi questo non sia sottratto alle fiamme, ma venga effettivamente bruciato”¹⁰². Perché la “vera dialettica non è quella che nega l'oggetto, bensì quella che ha coscienza della sua astrattezza, e quindi della sua concretezza, da cui esso attinge i succhi della sua eterna vitalità”¹⁰³.

L'incedere dialettico che Gentile riconosce alle cose è occasione e condizione dell'instaurarsi della *relazione libera e necessaria col vero*, quindi opportunità per il soggetto di farsi sé.

“Non c'è pensiero se non in quanto pensante, il quale non è oggetto di contemplazione, anzi, se mai, *attività contemplante* e, come tale, *vera a propria azione, produzione, creazione di essere*”¹⁰⁴. Logica, quindi, è da intendersi come la stessa filosofia nel suo *farsi conoscenza*. Le cose sono il loro diventare se stesse, non come fatto ma come *trasparenza del pensiero a se stesso*. Non c'è nessun mistero: la realtà non è chiara ma si chiarisce. Il prodursi della cosa davanti al pensiero è un argomentarsi, la cui radice “arg” richiama l'illuminarsi: la cosa *chiarisce sé a se stessa*. La cosa contiene e rivela nel suo farsi – attraverso il pensiero – la logicità del legame. Il pensiero illumina la cosa, che rivela la necessità che le è propria. Se la ragione non potesse questo, l'unico accesso alla verità sarebbe il tuffo mistico, il soggetto che si annulla nell'oggetto. Tutt'altro l'intento di Gentile. Il soggetto conoscente ha un *ruolo*. La logica è il pensare stesso, non un modello a cui adeguare il pensiero per farlo nelle condizioni di conoscere il reale: il logos è il pensiero vero e la verità nella sua intelligibilità.

La logica allude alla dimensione totale, il raccolto del logos è un'unità piena, dove risiede il molteplice. È una scienza della totalità – che Gentile chiama filosofia facendo riferimento ai presocratici e alla metafisica di Aristotele. Il meravigliarsi

¹⁰² Ivi, pt. I, cap. VII, § 9. Cit. p. 464.

¹⁰³ Ivi, pt. I, cap. VII, § 10. Cit. pp. 464-465.

¹⁰⁴ Ivi, pt. I, cap. III, § 8. Cit. p. 414. Il pensiero come *attività contemplante* e assieme *creatrice* sembra richiamare la modalità con la quale Simone Weil si riferisce all'attenzione, nozione a cui abbiamo accennato nel capitolo precedente, e che verrà ulteriormente analizzata in seguito.

del mondo è il meravigliarsi di noi stessi, e la storia della filosofia è proprio la storia dello spirito che torna a sé, attraverso la meraviglia verso se stesso.

È nel concetto di autoctisi che si riassume la moralità del vero, ossia in quella relazione che si instaura nel farsi del soggetto che facendosi verità si fa se stesso. Richiama ovviamente il *genesis eis ti* di derivazione platonica, ossia quella generazione che produce qualcosa di diverso da sé per poter essere se stessa. L'essere nel non essere, l'essere che è se stesso solo divenendo, in un divenire che richiama l'imporsi eterno dell'atto. Prima di questa attività non vi è nulla, non c'è nulla che abbia precedenza ontologica rispetto al soggetto. E come già Cartesio, l'atto del pensiero è *l'autenticamente innegabile*. Il divenire è la *possibilità di arricchimento di sé che coincide con la vita*. Senza di esso, il mondo sarebbe già morte, sarebbe stasi. Con l'attualismo il verbo essere diventa divenire: l'essere diventa il suo farsi. Se ci si ostina a presupporre l'essere al pensiero, ci si costringe a interfacciarsi con una realtà che è già tutta quella che è, a cui il soggetto non può dare alcun contributo.

IL CARATTERE DIVINO DELLA VERITÀ O DELLA VERITÀ COME EROS

Anche altrove Gentile si trova a parlare della verità, descritta appunto come atto consapevole, libero, spirituale, e cioè il porsi di un'autocoscienza, di una persona infinita e assoluta. Nelle pagine della *Nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio*¹⁰⁵ si descrive l'atto della verità, definito “assolutamente libero, poiché nulla ha d'esterno che possa determinarlo; un atto consapevole, poiché la differenza tra l'essere e il non essere, che è la ragione sola del determinarsi dell'atto stesso, non potrebbe farsi se non in una coscienza e per una coscienza”¹⁰⁶. L'atto della verità, in veste della sua assoluta libertà e autodeterminazione, è il porsi necessario di una coscienza. Necessaria proprio perché è “la sola legge”¹⁰⁷ a cui nessuno tenta mai di sottrarsi. Assume caratteri divini proprio in luce dell'impossibilità di sottrarsi a essa e a essa

¹⁰⁵ G. Gentile, *Nuova prova dell'esistenza di Dio*, da *Introduzione alla Filosofia*, Sansoni, Firenze. Contenuto in *Opere XXXVI*. Le citazioni fanno riferimento a quest'ultima.

¹⁰⁶ Ibidem. Cit. p. 198.

¹⁰⁷ Ivi. Cit, p. 199.

tendere.

Ed essa resta sempre la nostra forza *originaria e indefettibile*, che possa trarre gli animi per quanto pigri e sviati verso la luce superiore dello spirito; quella che perciò adduce gli uomini e conforta a ogni spirituale perfezionamento a quell'*universalità di pensare e volere* in cui l'amore più benefico e la *sorgente eterna* d'ogni gaudio più desiderabile d'ogni consolazione più efficace ai travagli del mondo¹⁰⁸.

Si coglie a piene mani il valore della verità, se le si riconosce una forza originaria, che è da intendere come luce che fa volgere verso di lei lo sguardo, determinando una conversione che è al contempo promessa d'elevazione.

Non si deve, però, cadere nell'inganno che Gentile proponga la dimensione veritativa come un modello di riferimento cui rifarsi, istanza che rimetterebbe in gioco l'insuperabile dualismo platonico, ma come imprescindibile dalla vita, poiché “non è altro che la vita appunto, reale ed effettiva, del nostro pensiero medesimo”¹⁰⁹. Crediamo valga la pena riportare il passo per intero, poiché esprime meglio di qualsiasi interpretazione, ciò che Gentile voglia farci intendere.

Lo statuario è lo stesso soggetto umano, il quale nel pensiero, oggettivandosi, vede lo stesso innanzi a se stesso, operante, nella sua oggettività, a scolpire la sua divina statua. [...] La personalità di Dio, di cui non è possibile dubitare, è la personalità dell'Io, il quale non viene perciò a chiudersi in una soggettiva realtà e a deificare la sua finita natura illudendosi di possedere Dio mentre non ha se non una vana immagine di se stesso. Questa personalità del Vero, che si attua logicamente nel pensiero, è dotata di *oggettività assoluta* e conferisce infatti al pensare quella *necessità e universalità* per cui pensando secondo verità l'uomo *vince la sua particolarità finita e spazia nell'infinito e nell'eterno*¹¹⁰.

È al cospetto della Verità che trova piena luce il paradosso tra libertà – del soggetto che è autoctisi, che si crea pensandosi – e necessità – appunto l'originaria

¹⁰⁸ Idem. Corsivo nostro.

¹⁰⁹ Ivi. Cit. p. 201.

¹¹⁰ Idem.

destinazione a questo farsi. Questi due poli convivono e coincidono, rendendo parimenti possibile il farsi autotico del soggetto e altresì del vero. Questo orientamento del soggetto, a cui la verità lo sottopone, può farci azzardare di presentare la Verità come Eros¹¹¹: tensione primigenia allo sviluppo di sé in funzione del tutto. E ricordiamo come già Parmenide sostenesse che sulla via della Verità si viene condotti per *divino comando*¹¹².

Per chiarire questo aspetto ci serviremo dell'analisi che Weil propone del mito della nascita di Eros, basandosi sul testo del *Simposio* platonico¹¹³. Di quest'analisi non si vuole sottolineare l'ulteriorità della dimensione a cui si rimanda, poiché si rischierebbe di suggerire un assetto che ci porterebbe ben lungi dagli intenti dell'attualismo; si vuole invece mettere in luce come la verità, in questa prospettiva, sia una tensione che è relazione tra polarità opposte, che si esplora senza volerla definitivamente sciogliere.

Concepito durante il banchetto in onore della nascita di Afrodite dall'unione di *Poros*, Risorsa – figlio di Metis, la Saggezza – e di *Penia*, la Miseria, Amore ha la natura della madre, sempre compagno della privazione, e quella del padre, è perciò sempre in tensione, sempre in movimento, e desideroso di saggezza. Amore è incontro tra la mancanza e l'occasione di sopperirvi, è unione di libertà e necessità: Πόρος è anche la via, il dono, data la sovrabbondanza che lo contraddistingue; Πενία è invece la miseria derivata dall'essere altro da Dio. Eros è perciò “autore dell'armonia più piena”, ossia “l'unione fra i contrari il più possibile contrari”¹¹⁴: questa armonia è possibile solo orientandoci verso la verità, nostro pieno compimento e completamento, che arriva quindi a identificarsi col Bene. Su questo punto Gentile e Weil sembrano sodali, sostenendo entrambi che il rapporto del soggetto con la verità è al contempo creazione di sé e dialogo con Dio. Il rapporto con la verità rivela all'uomo il significato del suo esser tale, poiché è

¹¹¹ Cfr. G. Gentile, *Sistema di logica*, vol. II, pt. IV, cap. IV, § 6; cit. p. 801.

¹¹² Parmenide, *Sulla natura*, Fr. 1, 27. Alcune versioni traducono con “legge divina”.

¹¹³ Cfr. S. Weil, *La rivelazione greca*, Adelphi, Milano 2014. Si veda in particolare il saggio *Discesa di Dio*, pp. 153-314; e nel dettaglio pp. 212-239. Anche Gentile fa riferimento al mito di Eros, nelle pagine de *La riforma della dialettica hegeliana*, con precisione nel capitolo *Il metodo dell'immanenza*, ivi, p. 196 e ss.

¹¹⁴ *Ibidem*, cit. p. 216.

sincrono confronto con la propria radicale insufficienza e con la potenzialità originaria di relazione col vero¹¹⁵.

La contrapposizione tra pensiero e Verità, perciò, è solo iniziale, volta unicamente al realizzarsi dell'autocoscienza, che se rimane “chiusa nella forma dell'oggetto opposto all'Io (il nostro Io) non è quella piena, possente, creatrice autocoscienza che fa essere l'essere e annienta il non-essere [...]”. Per realizzarsi come tale autocoscienza essa deve *schiuersi*¹¹⁶, e si schiude, nell'autocoscienza del pensiero che una prima posizione provvisoria e ideale aveva contrapposto alla verità¹¹⁷. La tensione al vero determina lo schiudersi dell'autocoscienza, rivelandosi come valore in sé, poiché la relazione con la verità rivela sì l'apparente insufficienza del soggetto, ma al contempo ne disvela la possibilità di armonia, proprio grazie alla luce con la quale il desiderio permette di illuminare l'infinita distanza tra soggetto e verità, tra soggetto e Dio. L'accoglimento consapevole della propria insufficienza, la coscienza della propria finitudine, diventa punto di vista privilegiato per accedere alla pienezza di sé e per accogliere il Tutto.

L'uomo che senta così in sé la presenza del divino, non si chiude panteisticamente nell'orgoglio di un attributo cotanto superiore alla sua

¹¹⁵ “[...] o pensiero e Verità coincidono; o oltre la Verità non c'è pensiero: e quindi non c'è modo punto di parlare della verità e di riconoscerla. Giacché l'ateismo – non immaginario ma reale – non è quello di chi nega Dio ma di chi nega l'uomo; il quale, una volta che ci sia, trova prima o poi il suo Dio; ma una volta negato, trae seco nel niente ogni possibilità di adorazione di Dio”. Ivi. Cit. p. 202.

¹¹⁶ L'immagine dello schiudersi richiama quella evocata da Simone Weil in una lettera a Jöe Bousquet: “[...] le resta appena un guscio da rompere per uscire dalle tenebre dell'uovo alla luce della verità, e già preme contro il guscio. Questa immagine è molto antica. L'uomo è questo mondo visibile. Il pulcino è l'Amore, l'Amore che è Dio stesso e che abita nel profondo di ogni uomo, primieramente come seme invisibile: quando il guscio è rotto, quando l'essere è uscito, ha per oggetto ancora questo stesso mondo. Ma non vi è più racchiuso dentro. Lo spazio si è aperto e squarciato. Lasciando il corpo miserabile abbandonato in un angolo, lo spirito viene trasportato in un punto fuori dallo spazio, che non è un punto di vista, che non è prospettico e da cui questo mondo visibile viene visto realmente, senza prospettiva. Lo spazio, comparato a quel che era l'uovo, è diventato un infinito alla seconda o più esattamente alla terza potenza. L'istante è immobile anche se interrotto da alcuni rumori, tutto lo spazio è colmo di un silenzio denso, che non è assenza di suono, che è un oggetto positivo di sensazione, più positivo di un suono, che è la parola segreta, la parola dell'Amore che fin dalle origini ci tiene fra le braccia. Lei, quando sarà fuori dall'uovo, proprio lei conoscerà la realtà della guerra, la realtà più preziosa da conoscere, poiché la guerra è l'irrealtà stessa. Conoscere la realtà della guerra è armonia pitagorica, unità dei contrari, è la pienezza della conoscenza del reale”. Da Simone Weil – Jöe Bousquet, *Corrispondenza*, SE, Milano 1994. Cit. pp. 31-32.

¹¹⁷ G. Gentile, *Nuova prova dell'esistenza di Dio*. Cit. p. 204. Corsivo nostro.

natura finita. Sente bensì dentro se stesso l'alto principio a cui nel suo essere finito egli si appoggia, a da cui deve attendere e sollecitare liberamente con la sua stessa volontà ogni bene che abbia un vero valore. Lì, in quell'unità *originaria e trascendentale*, egli può sentire che non pure s'accoglie come in suo principio tutto l'essere suo, ma s'incentra, e s'aduna l'essere di tutti gli esseri che all'osservazione sensibile pare si affollino intorno a lui nella sua sterminata circostante natura. La quale non è altro, alla sua radice, che il *contenuto del suo stesso sentire*: di quel sentire che è alla base dell'Io e che ben dicesi perciò *sentimento fondamentale*¹¹⁸.

LA DIALETTICA DEL VALORE

Nel capitolo dedicato nel *Sistema di logica* alla dialettica del valore, è dove crediamo emerga con maggiore chiarezza questo rapporto tra la *libertà del soggetto* e la *necessità dell'oggetto* del puro conoscere, che si disvela nel processo del farsi della verità, che può quindi essere intesa come dover essere del pensiero. Verità come dover essere in quanto processo creativo del soggetto e del pensiero stesso.

Il valore appartiene alla verità in quanto certezza, che è certezza in quanto essere del pensiero, ossia unione di realtà e idea. Il valore realizza la verità in quanto negazione di ogni immediatezza, nonché di ogni verità intesa come trascendente o come dato. Nello svolgimento del farsi della verità, infatti, si articola quello che Gentile – riferendosi a Platone – definisce il *segreto della filosofia*: l'unificazione di

¹¹⁸ Ibidem. Cit. pp. 209-210. Corsivo nostro. La questione del sentimento nel pensiero di Gentile è controversa e oggetto di dibattito, non questa la sede per entrare propriamente nel merito. Doveroso rimandare, però, ai luoghi nei quali questo concetto viene dal filosofo siciliano esplorato. Si vedano a riguardo G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, Sansoni, Firenze 2003 (1931); G. Sasso, *La questione del sentimento*, in *La Cultura. Rivista di filosofia, letteratura e storia*, 2/2007, pp. 211-246; E. Severino, introduzione a G. Gentile, ne *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2014, pp. 7-69. Nell'impianto attualistico il sentimento può essere definito come quell'originario avvertire la relazione tra soggetto e oggetto, che è condizione estetica del pensiero, e perciò dell'esperienza nel suo complesso, "principio di ogni conoscenza e di tutta la vita consapevole, [...] sorgente della luce nel mondo dello spirito". G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, cit. p. 131. Del testo appena citato si veda anche il capitolo VII, in particolare § 10-12. Riflessioni che partono da lontano, risalendo fino a Vico, e passando per la teorizzazione rosminiana del *sentimento fondamentale*, a partire dalle quali si svilupperà poi uno dei punti più problematici dell'attualismo.

essere e non essere. L'essere puro è immediato, ha le caratteristiche affidategli da Parmenide, e risuona come l'assunto biblico di Esodo 3,14 – *Sum qui sum*. Puro in quanto non pensiero e non essere: un dato da cui il pensiero è tagliato fuori; ma un essere con tali caratteristiche è impossibile, poiché solamente pensarlo, è già pensiero. Platone, che concepì il non essere come *limite dell'essere*, ne fa al contempo un elemento essenziale della sua dottrina delle idee, e pur non risolvendo il problema, comprende il contributo del non essere alla pensabilità.

“Nell'essere, che è immediato se non è pensiero, la mediazione può avvenire soltanto dal non-essere. Cioè l'essere che è pensabile, e non immediato, è l'essere che è sì essere, ma è anche non essere”¹¹⁹. Il pensare interviene nell'essere come negazione, ossia come concreta affermazione, che ha luogo in quanto “c'è una attività integratrice, che raccoglie, sintetizza, unifica e però rende pensabile l'essere stesso, facendone *l'essere del pensiero*”¹²⁰. L'essere si può solo negare, intendendo così l'approcciarsi a esso del pensiero che pensa l'essere. Il pensare cui fa riferimento Platone è “essere che non è soltanto, ma anche non è, e non è per essere quel che è”¹²¹: l'essere immediato è opposto al non essere, mentre l'essere mediato è unione di essere e non essere.

Questo serve a Gentile per porre l'accento – ancora una volta – su come quel che è già non abbia alcun valore, poiché tale valore subentra solo in un farsi attuale, che vede coinvolto un soggetto che attraverso questo farsi crea se stesso.

La stessa scienza non è quel ritenere, dopo aver inteso, di cui parla Dante, se non in quanto la conservazione del già inteso si dimostra un nuovo intendere, rispetto al quale il già inteso è nulla. Così è che tutti sentiamo il nostro essere nel nostro farci quel che si è: dico 'nostro essere' in relazione a quel «noi», che si afferma e dice «Noi», ed è insomma *autocoscienza*, il *principio attivo e sostanziale dello spirito*¹²².

Si vuole ribadire come appunto non ci sia nulla al di là del pensiero:

¹¹⁹ G. Gentile, *Sistema di Logica*, pt. I, cap. IV, § 4. Cit. p. 421.

¹²⁰ Idem.

¹²¹ Ivi, pt. I, cap. IV, § 5. Cit. p. 422.

¹²² Ivi, pt. I, cap. IV, § 5. Cit. pp. 422-423. Corsivo nostro.

Nè essere, né non essere. Il pensiero non può dire di non essere senza essere: il suo dubbio è certezza, la sua negazione è affermazione. L'astrazione, che esso tentasse di fare da sé, sarebbe sempre posizione di sé¹²³.

E sembra qui risuonare ciò che Aristotele afferma riguardo il principio di non contraddizione. Il reale è inconoscibile se non come processo del pensiero che arriva a coincidere con il processo del reale, e il divenire è categoria della realtà universale, se questa viene intesa come pensiero – che è sviluppo. Il negatore del divenire come atto dello spirito occorre “lasciarlo parlare”¹²⁴. Ma se accettiamo che il reale sia processo del reale nel pensiero, non escludiamo la verità da questo pensiero? Ciò accadrebbe se la si intendesse come realtà trascendente e immutabile – invece che come processo – e se non ci rendessimo conto che il divenire ha a che fare con la verità poiché riguarda l'*unità* – intesa come *atto del pensiero* – che è *eterna*¹²⁵.

Non c'è opposizione tra verità e divenire, ancora una volta si supera una dualità senza cancellare nessuno dei due poli messi in campo, poiché la loro coesistenza ossia il loro suscitarsi a vicenda, riflette l'andamento dialettico del loro farsi; ed è proprio “in questa alta dignità del vero, che non è mai storico, soggetto al tempo e variabile con esso, bensì eterno in ogni sua determinazione, la ragione dell'equazione del vero col divenire”¹²⁶. Il vero e il divenire si riferiscono all'unità, anche questa intesa in senso più proprio, non come molteplicità partecipe dell'essenza dei molteplici, ma come quell'unità che è eterna¹²⁷.

L'analogia qui proposta col principio di non contraddizione ci serve per fare ulteriormente luce sulla prospettiva radicale che Gentile propone: si deve

¹²³ Ivi, pt. I, cap. IV, § 6. Cit. p. 423.

¹²⁴ Ivi, pt. I, cap. IV, § 8. Cit. p. 425.

¹²⁵ Ivi, pt. I, cap. 4, § 9. Cfr. pp. 425-27.

¹²⁶ Ivi, pt. I, cap. IV, § 10. Cit. p. 427.

¹²⁷ “La verità [...] è assoluto eterno valore appunto perché divenire; né risplende infatti mai sull'orizzonte, che è suo, della coscienza, senza sottrarsi nell'atto stesso del suo sorgere al flusso del tempo, e sublimarsi nell'idea che in sé accoglie e risolve ogni tempo”. Idem.

rinunciare a dichiarare che il soggetto rimanga escluso dal rapporto con la verità; anzi, occorre ammettere che il farsi del soggetto attraverso la relazione con la verità sia irrinunciabile, proprio perché affonda le sue radici nella scelta tra essere e non essere, punto focale dell'unità eterna dell'atto del pensiero, in cui verità e divenire mai si contraddicono.

La dialettica del valore è dialettica della *libertà*, intesa come libero arbitrio poiché allude alla *decisione* con la quale l'essere si sottrae al non essere. Quella di cui parla Gentile è una libertà che riguarda direttamente l'atto del pensare, che è libero proprio in quanto il pensiero è solo se stesso: essere liberi significa obbedire a sé, decidere di essere per sé. Libertà è obbedienza alla propria necessità. L'uomo non è libero, ma è un *atto di liberazione*, è un *liberarsi* obbedendo a se stesso. La liberazione è un atto di creazione con la quale l'uomo decide di essere ed è attraverso questa decisione; al di là di questa decisione è niente. L'Io esiste nel momento in cui decide di porre se stesso anche come non-Io; questo il momento in cui accetta, in cui acconsente alla propria libertà. La negazione dell'esistenza dell'Io prima del suo farsi equivale a confermare il suo farsi che è un venire all'essere attraverso tale decisione, che gli permette di sprigionare se stesso. Il negarsi equivale a dire che la realtà nega di essere prima di essere. A non è A prima di farsi A attraverso la sua negazione che la determina. Il farsi A di A attraverso la sua negazione è lo stesso farsi che è l'essere. A da sola è niente, poiché non ha ancora posto se stessa negandosi, quindi ancora non è. Così la libertà è tale solo nel momento in cui è necessità - che è obbedienza a sé e non subordinazione! -; essere liberi significa essere attraverso l'attualità del pensare, che costringe le cose a essere ciò che sono. “Il valore della verità immanente come conoscere in atto è insieme *suprema necessità e suprema libertà*”¹²⁸. Il pensiero conosce realizzando se stesso e quello che conosce è realtà che si realizza.

Occorre chiarire le caratteristiche dell'essere di cui parla Gentile, che nega la propria immediatezza ed è al contempo:

immanente all'autocoscienza, ma da essa distinto come principio dinamico e

¹²⁸ Ivi, pt. I, cap. V, § 1. Cit. p. 429.

creativo, è un nucleo originario, che solo può spiegare la dialettica spirituale¹²⁹ come unità di reale e idea, e quello *slancio interiore*¹³⁰ verso l'essere, in cui tutti sentiamo palpitare, nell'intimo, la nostra vita¹³¹.

La libertà dello spirito si celebra nell'opposizione tra soggetto e oggetto, che però non sono preesistenti all'atto del conoscere, bensì *unità distintiva* in cui il soggetto acquista coscienza di sé, ponendosi come oggetto di se stesso. “La libertà dello spirito è conseguenza della sua *natura dialettica*”¹³², se con spirito intendiamo ciò che “nulla presuppone e che pone se stesso, nell'atto di porre, come soggetto”¹³³, quello spirito che è *assoluta libertà*, e che richiama la scelta radicale tra essere e non essere¹³⁴.

La libertà, specifica Gentile, “non è concepibile se non come *attributo dello spirito assolutamente incondizionato*, qual è lo *spirito inteso come autotisi*, ossia *in funzione della sola realtà risultante dalla sua attività*”¹³⁵. Non c'è alcun presupposto, non vi è alcuna realtà al di fuori dello spirito, niente da esso è escluso.

Ma egli, in quanto non rinuncia a nulla, se tutto quello che abbraccia lo abbraccia davvero, come può soltanto non presumendolo, anzi facendolo essere con l'energia del proprio atto, lo ha tutto in sé; e perciò esso è unità, moltiplicabile bensì interiormente, ma persistendo sempre come unità, e non moltiplicandosi punto esteriormente quasi per una sorta di scissiparità.¹³⁶

¹²⁹ Intesa, cioè, come il farsi dello spirito.

¹³⁰ Quello che Rilke, nei suoi *Sonetti a Orfeo*, avrebbe definito il “fondo infinito del mio interno vibrare”. Cfr. R. M. Rilke, *Poesie (1907-1926)*, ed. it. a cura di A. Lavagetto, Einaudi, Torino 2014. Si richiama anche l'attenzione sul concetto di *élan vital* di cui parla Bergson ne *L'evoluzione creatrice*. Cfr. H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, ed. it. a cura di G. Penati, Editrice La Scuola, Brescia 1961.

¹³¹ G. Gentile, *Sistema di Logica*, pt. I, cap. V, § 1. Cit. p. 430.

¹³² Ivi, pt. I, cap. V, § 3. Cit. p. 431.

¹³³ Ivi, cit. pt. I, cap. V, § 5. Cit. p. 432.

¹³⁴ A questo punto, quindi, occorre tener fermi tre aspetti: natura dialettica dello spirito; libertà come conseguenza diretta della natura dialettica dello spirito; libertà come scelta radicale tra essere e non essere.

¹³⁵ Ivi, pt. I, cap. V, § 4. Cit. p. 432. Corsivo nostro.

¹³⁶ Idem.

Al non presupporre intrinseco a questa concezione di libertà è connaturato anche il porre: “la mancanza di condizione è l'elemento *negativo* della libertà. Il cui elemento *positivo* consiste nella dialettica dell'autocoscienza, nel dinamismo dell'idea, onde si realizza la realtà spirituale”¹³⁷.

E questa libertà va intesa in maniera più specifica come “*conquista* e perciò valore dell'essere nel suo farsi quel che è”¹³⁸: il soggetto del conoscere si fa tale conoscendo, cioè si fa soggetto oggettivandosi a sé medesimo, quindi esprime la sua libertà attraverso l'oggetto che lo determina, ma – paradossalmente – determinandolo ne limita la libertà. Questa limitazione è *necessità*, ossia “posizione reale della libertà del soggetto”¹³⁹: la libertà del soggetto si esplica immedesimandosi nel suo opposto. Notiamo ancora una volta il ruolo rivelatore affidato alla contraddizione e alle polarità oppositive, che poste in relazione dialettica si fanno occasione di conoscenza concreta del reale e al contempo del soggetto che conosce.

Il concetto di necessità è profondamente legato al dover essere proprio dello spirito, meglio definita *necessità spirituale*, che va distinta dalla *necessità naturale*: quest'ultima riguarda l'essere ed equivale alla contingenza, la prima coincide con la libertà. Contingente una poiché riferita alla realtà realizzata, libera l'altra poiché riguarda “la necessità dell'atto della realtà che si realizza”¹⁴⁰. Fondamentale tenerle distinte per poter cogliere concretamente i risvolti di tale concezione.

La realtà realizzata è necessaria perciò in quanto contingente, laddove la realtà nel suo atto di realizzarsi è necessaria come rapporto tra principio e principiato d'uno svolgimento in corso: rapporto a priori, e, come tale, veramente necessario rispetto ai termini di cui è sintesi. La prima è una necessità dommatica, che si risolve, per la critica, in una non-necessità; la seconda invece, vera, assoluto, critica necessità. La quale non può essere se non, com'è evidente, in relazione al pensiero, in cui deve farsi sentire. Ed è

¹³⁷ Ivi, pt. I, cap. V, § 5. Cit. p. 433.

¹³⁸ Ivi, pt. I, cap. V, § 6. Cit. p. 433.

¹³⁹ Ivi, pt. I, cap. V, § 7. Cit. p. 434.

¹⁴⁰ Ivi, pt. I, cap. III, § 7. Cit. p. 412.

pure evidente che pel pensiero la necessità è quella sola che rampolla nel seno stesso del pensiero. Il quale di fronte al fatto, alla così detta «verità di fatto», non può vedere nessuna necessità, perché il fatto, per definizione, è accidentale: è ciò che può non essere, essendo tuttavia il pensiero. Ma di fronte a ciò il cui non-essere importi il non-essere del pensiero, questo sente la necessità, poiché il pensiero *non può* – e questa è la sola necessità che ci sia per lui – astrarre realmente, consapevolmente, da se stesso.¹⁴¹

La necessità spirituale è quindi riferita al farsi attuale e riguarda direttamente ciò che ha valore, proprio perché implica il dover essere del pensiero. Concetto la cui definizione suscita non poche difficoltà, come sottolinea lo stesso Gentile affermando che “ci sentiamo legati in ogni istante della nostra vita spirituale, mentre pur così difficile si riesce a dire in che questa necessità consista”¹⁴². Comprendere questo è immergersi pienamente nella prospettiva attualistica, per la quale qualsiasi pensiero non è fatto ma attività pensante, quindi “vera e propria azione, produzione, creazione di essere”¹⁴³. E questo prodursi non è altro che “acquistar coscienza di sé, costituirsi come concetto di sé; dove l'essere c'è, in quanto si possiede nella coscienza”¹⁴⁴. Realtà e idea arrivano a coincidere nel pensiero, proprio perché ciò che il pensiero pone innanzi a sé è esso stesso pensiero. Ulteriore dualità che Gentile supera e a cui si riferisce come “essere unico del pensiero”¹⁴⁵, nel quale appunto “la realtà è idea e l'idea è realtà, in cui cioè la realtà si idealizza in quanto si realizza, e l'idea si realizza per idearsi”, e che si identifica con la necessità, ossia con il “dover essere di ciò che ha valore”¹⁴⁶. È dall'unione dei due termini, così come dall'abbandono del dualismo tra pensiero ed essere, che si può cogliere ciò che Gentile intenda con *valore*: è il δεσμός platonico, ossia “l'unità del soggetto e del suo logo”¹⁴⁷. E proprio in virtù di questa

¹⁴¹ Idem.

¹⁴² Ivi, pt. I, cap. III, § 8. Cit. p. 413.

¹⁴³ Idem.

¹⁴⁴ Ivi, pt. I, cap. III, § 9. Cit. p. 415.

¹⁴⁵ Idem.

¹⁴⁶ Idem.

¹⁴⁷ Ivi, pt. I, cap. III, § 10. Cit. p. 416.

sintesi d'opposti o processo, si genera da un lato la libertà del soggetto dall'altra la necessità dell'oggetto del puro conoscere.

Dire necessità è perciò dire *universalità*, nel senso che questa si rivela essere garante, escludendo la possibilità che il soggetto in circostanze diverse, o altri soggetti, possano pensare altrimenti; che è come porla a monito per il soggetto pensante, che in quanto tale non può dirsi particolare¹⁴⁸. Questione non nuova alla riflessione filosofica, a cui “già molto prima di Platone, aveva pensato Eraclito, che oppone la conoscenza individuale (ἰδία φρόνησις) al logos che è comune (ξυνόν); come Parmenide aveva insistito con insuperabile energia sul concetto di necessità”¹⁴⁹.

D'altronde il soggetto liberamente decide di realizzare se stesso, e necessariamente – per farsi sé – deve oggettivarsi. Oltre che di fronte a una situazione paradossale, in questo frangente ci si trova di fronte una scelta radicale, poiché la scelta reale dell'arbitrio non è tra un modo o un altro di essere, ma *tra essere e non essere*, a scelta è tra il farsi e il non farsi sé. E questa scelta “si fa mediante l'atto autocreativo, in cui il porsi del soggetto consiste”¹⁵⁰. Negarla vorrebbe dire pensare il soggetto come immediatamente posto e quindi come mero oggetto, come dato.

IL PROBLEMA DEL VERO

Nel *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Gentile si propone di accostarsi alla concretezza del mondo e del sapere che lo riguarda, riaccostandosi a uno dei motivi fondamentali per cui la filosofia era nata: la ricerca della Verità. Avvicinarsi agli esiti cui la filosofia è giunta attraverso un radicale cambio di prospettiva: non c'è un io che pensa ma un io che *si risolve nel pensare*. L'esistenza dell'io è

¹⁴⁸ “[...] tale necessità si dimostra nella esclusione di possibilità che altri soggetti, o lo stesso soggetto in circostanze diverse (onde verrebbe ad essere diverso da sé, e quindi un altro soggetto) pensino altrimenti. Si dimostra quindi nella esclusione della possibilità che il soggetto, in quanto soggetto d'un dato pensiero, funzioni da soggetto particolare”. Ivi, pt. I, cap. I, § 2. Cit. p. 378.

¹⁴⁹ Ivi, pt. I, cap. I, § 2. Cit. p. 378.

¹⁵⁰ Ivi, pt. I, cap. V, § 9. Cit. p. 436.

determinata dalla spontaneità del pensiero, e occorre interpretare il reale come atto del pensare, poiché non c'è nulla che non sia questo atto, che non sia pensiero. Le cose non vanno cercate al di fuori; il mondo, il reale, le cose che si hanno intorno, sono lo specchio in cui si vede riflesso il proprio movimento: approssimarsi alla realtà è conoscere se stessi. La realtà è perciò *atto cosciente attuale*, e l'atto del pensare è l'essere in quanto tale. È l'unità di essere e non essere.

Nel primo capoverso de *Il metodo dell'immanenza*¹⁵¹, risalente al 1912, Gentile nomina la ricerca della verità e rifiuta la concezione tradizionale che la vorrebbe come una meta: noi siamo nella verità, mentre il metodo filosofico è sempre stato un *metodo della trascendenza*, poiché cerca il vero al di fuori del suo andamento. La verità è ciò che si impone per la sua evidenza, come trasparente se ci riferiamo ai due termini greci *episteme* – ciò che si impone – e *aletheia* – ciò che si manifesta, che non si nasconde.

Già con Platone, attraverso il metodo dialettico, ci si solleva dalle *cose sensibili e periture* per giungere al di là di esse: da una parte c'è una struttura dialettica, oggettiva, che ripercorre la relazione e l'articolazione che intercorre tra le Idee, dall'altra troviamo il metodo dialettico, soggettivo, che ritrae questa struttura. Ma per Gentile non può essere di tal forma lo strumento per giungere alla verità, poiché ponendolo fin da sempre come eterogeneo rispetto a essa, si trova al di qua di essa, destinato a restarne separato. La meta – se è il tutto al di fuori del metodo dialettico, sebbene questo metodo vi faccia riferimento e vi si orienti – è nulla. Nel senso che se ci riferiamo alla verità come un traguardo, un punto di arrivo, la poniamo come esterna, come altra rispetto al soggetto che si pone in relazione con essa; il rapporto che intercorre tra di loro sarebbe quello di due unità a sé stanti che cercano di dialogare non riuscendo, però, a dimenticare mai la loro costitutiva e originaria distinzione. Si vuole invece sottolineare come – nella posizione attualistica – a emergere sia il sodale percorso tra il farsi soggetto del soggetto e il farsi vero del vero. Se il falso è contrapposto al vero, il niente è contrapposto all'essere. Un nulla in cui lo spirito greco, ignorando la realtà del soggetto e la soggettività del reale, era destinato a immergersi, segnando le sorti anche del resto della storia della filosofia.

¹⁵¹ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Le lettere, Firenze, 2003. In *Opere complete XXVII*. Da una comunicazione fatta alla Biblioteca filosofica di Palermo il 16 dicembre 1912.

Gentile si muove nella direzione opposta, con l'intento di ribadire il ruolo che invece viene negato al soggetto, e cioè che il *farsi del vero* è lo stesso *farsi del soggetto attraverso il pensiero*. Questo allontana Gentile da quel materialismo che intende la realtà come un dato, dove tutto è già quello che è, e dove il soggetto non può dare alcun contributo, volente o nolente deve togliersi di mezzo, farsi da parte. Occorre invece demolire ogni presupposto del pensiero, e ogni ostacolo posto allo sviluppo del soggetto, in modo da permetterne il pieno dispiegamento, così come quello del reale.

Il pensiero - nella sua ri-flessione su se stesso - è l'incontro di concavo e convesso nel punto in cui avviene l'annullamento di uno nell'altro, l'oscillazione di due estremi che sono posti dall'oscillare stesso che non precipita mai in un risultato calmo che lo satura. La sua unica possibilità di saturazione è nel tentativo di saturarsi. Così come la verità, che non è meta né baluardo, ma viene messa in moto da questo stesso oscillare e oscillando si dispiega. Pensiero e verità sono congiunti proprio in questo movimento sincronico che li mette in assonanza e li fa risuonare l'uno nell'altro. Platone - nel Teeteto - sosteneva che fare filosofia vuol dire cantare il vero canto degli dei, che altro non può essere se non un canto di verità. Ma il metodo non può essere quello platonico¹⁵². Tantomeno quello aristotelico¹⁵³. Gentile propone di eliminare una volta per tutte la differenza tra pensare e pensato, tra coscienza e oggetto di coscienza:

Il pensiero è *coscienza di sé*, di quel che ci *diviene in virtù della coscienza stessa*. E però non c'è filosofia che, acquistando coscienza del logo, lo presuppone, ma la filosofia che con la dottrina del logo, *crea* questo logo; e crea sempre un logo

¹⁵² Stando all'analisi proposta da Gentile nel secondo paragrafo de *Il metodo dell'immanenza*, infatti, si evince che il metodo platonico nega se stesso, poiché si fonda sulla negazione di sé medesimo, attribuendo alle Idee cui fa riferimento – e che dovrebbero garantire la stabilità del sistema – le stesse caratteristiche del metodo. Altra questione problematica rimane poi quella del movimento in riferimento alle Idee: come possono essere il fondamento se sottoposte anch'esse al movimento? Come possono esserne sottratte se possono essere oggetto di pensiero?

¹⁵³ Anche in riferimento ad Aristotele, Gentile si trova davanti una modalità che lascia la verità al di fuori e nella quale tutto è anteriore al processo conoscitivo. Infatti leggiamo: “Il quale [il processo conoscitivo, appunto] deve dunque negare se stesso, se tutta la realtà si esaurisce in quel conoscibile. L'oggetto del conoscere anche qui trascende il soggetto, con tutte le conseguenze che ho già messo in luce: tra le quali preme sopra tutto tener presente la svalutazione o negazione del soggetto e del suo metodo”. Cfr. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, pp. 202-3.

nuovo in ogni sua dottrina [...]. La logica, dunque, non è se non la *vita stessa* dello spirito, che non è un fatto positivo come la pensano i positivisti, ma un *assoluto valore*, perché *autoctisi* e *libertà*. Ché fatto è quello che lo spirito trova innanzi a sé, già compiuto, non la realtà che egli attua affermandola.¹⁵⁴

Il metodo dell'immanenza diventa “il punto di vista e la legge dell'idealismo attuale”, che “non è un *nuovo organo di conoscenza*, ma un *principio* e insieme un *desiderio di conoscenza ulteriore*”¹⁵⁵. Dispiegamento totale di sé per giungere a un paradossale superamento di se stessi, in cui però ancora si è contenuti nel proprio pensiero.

Il segreto della filosofia – l'intreccio tra essere e non essere – non è nel presupposto ma nel porsi stesso del pensiero. Essere come non essere è l'*atto trascendentale* della realtà: è il *rimanere presso di sé facendosi altro da sé*. Portare alla luce l'attualità dell'esistenza, avendo occhi non solo per le cose, ma soprattutto per gli occhi che si posano su di essa – pieno inveramento della rivoluzione copernicana kantiana. L'autentica forma delle cose è l'Atto; mentre nell'astratto incontriamo l'errore, poiché dire ciò che non è è dire il falso. Anche se il falso è tale solo in relazione alla luce del vero che lo espelle da sé, non esiste in quanto tale, ma solo nel momento in cui la luce della verità si poggia su di esso e ne rivela la falsità.

La verità non è qualcosa in sé, ma il suo stesso farsi vero, così come l'atto è il suo stesso farsi atto: lo spettatore si fa spettacolo. È creazione di se stesso, va incontro a sé in un processo che non dà luogo a un'estinzione poiché il soggetto non è mai definitivamente se stesso, non è mai realizzato proprio perché atto. Non c'è un punto di arrivo, ma ogni momento è un ripartire da capo, in un processo eterno di arricchimento e autocreazione: *autoctisi*. Creazione come *venire a capo*, poiché il processo non tende a un compimento, è fine a se stesso. Si rinuncia all'*archè*: nulla anticipa il processo diveniente. Obbedire al pensiero è guadagnarsi la propria identità, non presupporla. Nel dispiegarsi del reale attraverso il soggetto che si fa se stesso, è sotteso, o meglio connaturato, l'ordito etico cui la filosofia rimanda. Quando pensiamo, dobbiamo obbedire a una coerenza del contenuto: la verità è

¹⁵⁴ Ivi, cit. p. 231.

¹⁵⁵ Ivi, cit. p. 232.

coerente proprio perché ribadisce se stessa, ciò che è vero è vero¹⁵⁶. Né il falso né la verità sono degli immutabili, ma il processo stesso del loro inverarsi. La verità è quell'armonia nascosta di cui parlava già Eraclito¹⁵⁷.

Quando ci troviamo a parlare del vero, siamo tenuti a definirlo come necessario poiché “quando si pensa, si presenta come tale che non si possa pensare altrimenti”¹⁵⁸. La scienza – intesa come *episteme* – è legata¹⁵⁹, è costretta a essere in un certo modo. È logos. Il quale assume un doppio significato: è logo oggettivo – quello di cui parla Eraclito, inteso come *presupposto di ogni sapere* e logo soggettivo – quello platonico del *Cratilo*, che può essere vero o falso a seconda se dice l'essere come è o come non è. Questo vuol dire che il pensiero tende, aspira al vero finché non vi si identifica, la differenza che sussiste tra logo oggettivo e soggettivo è perciò necessaria al raggiungimento della loro medesimezza. Ma la verità non è indipendente rispetto al pensiero, poiché altrimenti sarebbe da essa distinto e non aggiungerebbe nulla al logo oggettivo. Quale ruolo avrebbe, dunque, il soggetto? Il suo ruolo è proprio l'operare questa mediazione: avere a che fare con la verità non si traduce in mera *contemplazione*, ma si trasforma in un *processo*, in cui il tendere al vero del soggetto è sia il farsi vero del vero che il farsi soggetto del soggetto. Se considerassimo la verità come trascendente, il pensiero sarebbe da lei escluso se non attraverso un adeguamento a qualcosa che è già lì da sempre, una immediatezza.

Immediatezza che ha questo significato: che il soggetto non introduca nella verità nulla di suo, mediante suoi processi, estranei alla natura trascendente della verità, posto che questa sia già *assoluta e perfetta* in sé in guisa che ogni elemento soggettivo non possa essere in lei se non una *intrusione* e una *causa di perturbamento*.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Si noti l'assonanza con il principio di non contraddizione: dire lo stesso allo stesso.

¹⁵⁷ Cfr. Eraclito, frammento 54 DK: “L'armonia nascosta vale di più di quella che appare”. L'armonia tra gli opposti, nascosta a un'indagine superficiale, è il valore da ricercare più a fondo di ciò che unicamente appare. Si sottolinea in questa sede la traduzione operata da Giovanni Gentile, *Eraclito. Vita e frammenti*, Le Lettere, Firenze 1995.

¹⁵⁸ G. Gentile, *Sistema di Logica*, pt. I, cap. I, § 1. Cit. p. 377.

¹⁵⁹ Il riferimento è al *Menone* e al *Teeteto* di Platone.

¹⁶⁰ G. Gentile, *Sistema di Logica*, pt. I, cap. 1, § 11. Cit. p. 387.

Questo vorrebbe dire che, se così fosse, il contributo del soggetto sarebbe assolutamente nullo, farebbe meglio a farsi da parte per lasciare spazio al vero di splendere. Ma senza gli occhi che vedano quello splendore, che senso avrebbe quella luce?

Gentile sottolinea come invece la verità sia proprio quello stesso pensiero che si fa tale verità pensandola, gli occhi che si fanno splendore stando non solo a guardare quello splendore, ma facendosi splendore stesso. E questa non può essere presupposta e trattata come un dato, ma concepita come *verità immanente*. Una concezione, questa, che affonda le sue radici lontano, e vede in Protagora il suo fondatore, per il quale infatti “la realtà è *relazione*, e questa relazione è, o vuol essere, *conoscenza*”¹⁶¹. Quegli occhi che vedono il mondo e lo conoscono pensandolo, ponendosi in relazione problematica con esso, sono essi stessi quel mondo.¹⁶²

La sola verità che noi possiamo abbracciare con ferrea catena, secondo il legittimo desiderio di Platone e l'eterno bisogno dell'uomo, è quella che *nasce e si sviluppa col soggetto*, in quanto conoscere in atto¹⁶³.

Non ci si trova, perciò, di fronte un immediato che può essere unicamente contemplato, ma questa verità va intesa “come il *suo proprio processo*, che è unità sintetica, *posizione di sé in quanto insieme posizione di altro*”¹⁶⁴. Il soggetto mette in gioco se stesso nel momento in cui si pone in relazione con la verità, che non è più un presupposto ma è *l'affermazione* dello spirito e della sua *libertà*.

Questo è un aspetto centrale - e a nostro avviso estremamente foriero di riflessioni che verranno sviluppate progressivamente in questo lavoro – della concezione

¹⁶¹ Ivi, pt. I, cap. II, § 4. Cit. pp. 394-395

¹⁶² Questo non deve far pensare che si voglia ricalcare la dottrina protagorea, in cui Gentile rintraccia un cedimento alla trascendenza del vero, proprio perché l'uomo misura è oggetto più che soggetto di questo conoscere.

¹⁶³ Ivi, pt. I, cap. II, §6. Cit. p. 397. Si noti come ritorna l'analogia tra pensiero ed eros che attraversa, seppure in maniera latente, tutto il pensiero gentiliano. si potrebbe accostare a quell'*antico bisogno* dichiarato dal filosofo siciliano in apertura alla scienza della logica.

¹⁶⁴ Ivi, pt. I, cap. II, §7. Cit. pp. 398-399.

gentiliana e dell'attualismo in senso più ampio: il soggetto, nel suo farsi, assume un *ruolo* nel dispiegarsi del reale e del farsi del vero. Questo svolgersi, che è appunto il processo di mediazione in cui il soggetto si fa se stesso rispecchiandosi nel proprio oggetto, può essere tale solo come *atto libero*. Senza questa scelta, non ci sarebbe nulla. Non perché la volontà vada ad aggiungere qualcosa al conosciuto dall'intelletto, ma perché della verità “da morto obietto di contemplazione, ne fa un *bene*, un *valore*, un *che di vivente nella vita che lo spirito assume in sé*”¹⁶⁵. Il sottomettersi alla verità non dipende dall'esserci della verità – che altrimenti sarebbe mero presupposto – ma dal *riconoscimento* che ne fa il soggetto, tramite il quale vi entra in relazione. La volontà, se considerata al di fuori dell'intelletto, non sarebbe libera poiché priva di scelta consapevole, essendo priva di giudizio. L'assenso sarebbe puro intuito. La scelta è tale proprio perché nasce da un giudizio concretamente inteso, e cioè come pensiero che si realizza. La verità concreta - “in quanto è legata all'animo nostro e lega l'animo nostro”¹⁶⁶ - è creata “dalla volontà nell'atto di creare se stessa”¹⁶⁷. Due conseguenze: abbandono di una concezione che vede la volontà separata dall'intelletto, e verità intesa come processo frutto di una mediazione di cui il soggetto è mediatore. Essendo pensiero, anche la verità è realizzazione di sé: il soggetto inteso come attualità, come autotisi, mette in luce la *moralità* della verità, ossia il valore che questa ha per il soggetto. Quindi la concretezza della verità si compone da un lato del *contenuto immanente* all'atto libero del soggetto, dall'altra della *mediazione* di cui questo atto si compone¹⁶⁸.

La certezza della cognizione, facendo riferimento al *Cogito ergo sum* di Cartesio, si compie con l'atto di libertà che riconosce la certezza dell'idea, e cioè ne afferma la certezza. La certezza, come problema logico, riguarda l'*integrazione* e la *concretezza* della verità, e cioè la relazione del soggetto con essa, e quindi il suo ruolo e il suo contributo. La verità cui ci si riferisce è perciò soggettiva, diversa da quella chiamata in causa dalla fede che la vuole oggettiva e trascendente. Caratteristica della certezza è quindi la *mediazione*, mentre l'immediatezza appartiene alla fede.

¹⁶⁵ Ivi, pt. I, cap. II, § 8. Cit. pp. 399-401.

¹⁶⁶ Idem.

¹⁶⁷ Idem.

¹⁶⁸ Cfr. ivi, pt. I, cap. III, § 4. Cit. p. 408.

Ma la concezione gentiliana mira a unificare questi due poli; nella prospettiva attualistica, infatti, la fede come puro atto del soggetto diviene anch'essa certezza poiché anch'essa mediazione. È proprio questa unità tra fede e certezza a essere alla base della verità: la verità è concreta se è certa, e cioè se ha valore pel soggetto; ed è certa se è contenuto immanente all'atto libero del soggetto, e se quest'atto incorpora una mediazione. Rinunciando alla prospettiva intellettualistica si rinuncia all'immediatezza dell'atto del soggetto proprio della vecchia concezione di fede, e si fa invece subentrare la mediazione, eliminando il divario con la certezza. Si arriva alla verità di una fede che è anche certezza e cioè “atto di libertà [...] mediato, e come tale, necessario e universale”¹⁶⁹. Rinunciando al concetto di spirito come contenuto, fatto, oggetto, si fa strada quello di spirito come “soggetto di tutti gli oggetti, atto che genera tutti i fatti: l'esperienza stessa, che pone via via tutti i suoi contenuti”¹⁷⁰.

Questo mette in luce, però, che non solo la verità è frutto della libera scelta del soggetto, ma che è anche congiunta con il suo dover essere – nel senso di *Sollen*: la libertà coincide, paradossalmente, con la necessità nell'atto della realtà che si realizza, e cioè in quel rapporto tra principio e principiato che è a priori e quindi veramente necessario al fine della sintesi di cui è matrice. Proprio perché foriera del farsi stesso del pensiero, la relazione con la verità è necessaria in quanto ne implica appunto il suo stesso farsi. Il soggetto sceglie sì liberamente, ma sceglie qualcosa che è fin da sempre a lui connaturato, la cui scelta assume la connotazione di *consenso*.

Questo il *germe di vero* che Gentile riscontra nel volontarismo, e che accoglie nella sua prospettiva: il voler cioè convertire l'attenzione dal logo al soggetto per cui il logo vale, per il quale la verità è interesse ma soprattutto *bisogno*: proprio perché il soggetto, attraverso la propria attività intelligente, realizza se stesso¹⁷¹.

¹⁶⁹ Ivi, pt. I, cap. III, § 4. Cit. pp. 408-409.

¹⁷⁰ Idem.

¹⁷¹ “[...] il gran merito di mettere in evidenza un attributo *essenziale* della verità [...]: l'attributo della spiritualità del valore, e, si può dire, della *moralità* della verità. Giacché essa accentua il momento della soggettività del vero, come posizione o dimostrazione della presenza del soggetto nel vero medesimo: che è uno degli aspetti caratteristici della verità immamentisticamente intesa”. Ivi, pt. I, cap. III, §1. Cit. p. 404. E ancora: “L'immanentismo deve sorpassare la dualità, che abbiamo additata nella concezione della verità trascendente,

CONOSCENZA COME CREAZIONE ¹⁷²

Intendere la conoscenza come creazione, vuol dire comprendere come l'assunto dell'*ex nihilo* sia una feconda chiave di volta per intendere il mondo in cui viviamo, in quanto pone la questione del mondo come *unità cosciente* di essere e non essere. L'esperienza come *costruzione del soggetto*, poiché incontro tra il pensiero che si espone al mondo e il mondo che appare attraverso i sensi: è l'opposizione all'immediatezza del dato, è il prodotto di un'*azione conoscitiva*, ossia riflesso dell'andamento stesso del soggetto, cioè pensiero. Quindi il soggetto come *unità non trascendibile* tra pensiero ed essere. Il cogitare è identità tra pensiero ed essere, è *azione creatrice*. Come già sostenuto da Hegel, la scienza di tale logos è la dialettica, nella quale dire la verità coincide con l'abbracciare la totalità delle cose, di cui l'assenza di presupposto è la condizione necessaria. Il metodo autentico può essere solo quello che riflette la natura del contenuto: l'essere andando testimonia se stesso, quindi il movimento del contenuto deve essere lo stesso movimento del pensiero.

Questo movimento – definito da Hegel *spirituale* – è il movimento circolare dell'*Erinnerung*, dell'inverarsi, in cui la cosa ricorda se stessa andando dentro di sé ¹⁷³. Lo sviluppo immanente del concetto è metodo assoluto del conoscere: il conoscere la realtà è il farsi della realtà, quindi l'identità tra pensiero ed essere è identità tra

data la quale non è più possibile quell'unità di pensiero e di logo, in cui la verità consiste; ma non deve sopprimere ogni dualità per affermare questa unità. La quale non sarebbe poi altro che l'unità astratta, che solo è afferrabile da chi si propone quella tale dualità. È forza che l'astratta dualità ceda il luogo a quella dualità concreta, la quale anzi deve contenere l'unità (l'una e l'altra unità), essa stessa è contenuta nell'unità. Il pensiero può essere in possesso, o se si vuole, in presenza della verità, a patto di avere dentro di sé questa verità non come il suo essere immediato, ma come il suo proprio processo, che è unità sintetica, posizione di sé in quanto è posizione di altro". Ivi, pt. I, cap. II, §7. Cit. pp. 398-399.

¹⁷² Anche se nel paragrafo in questione vengono analizzate le pagine del *Sistema di logica*, si vuole sottolineare come questa riflessione occupi le pagine del filosofo siciliano anche in precedenza. Ne *I fondamenti della filosofia del diritto*, pubblicato nel 1916 - anno precedente all'uscita del primo volume del *Sistema di logica* – Gentile dichiara: "il soggetto che conosce, si realizza nella propria conoscenza". Cit. p. 4.

¹⁷³ Cfr. con significati di *aletheia* e *testimone* (= è se stesso ricordando) in greco antico. Si rimanda per un'analisi più approfondita dei due termini a D. Spanio, *La superstizione logica*, in *Filosofia e Teologia*, anno XXIII, 3/2009, pp. 572-588.

conoscere ed essere. Mentre in Kant i concetti si sprigionano attraverso l'urto con la realtà, con Hegel questi sussistono nel momento in cui si pensano. Stando all'interpretazione di Kant il soggetto si rivolge all'oggetto attivamente ma lo riceve passivamente e unicamente come rappresentazione: pensare (e cioè il soggetto che si rivolge all'oggetto) è diverso dal conoscere (e cioè il soggetto che accoglie l'oggetto) e l'episteme kantiana si compone solamente del lato empirico o soggettivo. Ma è da considerarsi astratto tutto ciò che considera le cose al di fuori del rapporto con loro stesse, e in concreto c'è solo il farsi della cosa – quindi il suo processo diveniente – che costituisce l'intreccio tra essere e non essere. Il metodo dialettico riproduce l'andamento della cosa stessa nel suo farsi.

Gentile, ne *La riforma della dialettica hegeliana*, cerca di mettere a punto le precedenti mosse di Kant e Hegel: tenere insieme le due prospettive in modo di accedere al punto di vista trascendentale annunciato dalla rivoluzione copernicana kantiana, in cui il primo è *Io penso* l'essere e in cui il soggetto è ineludibile. Se non si concede questo cambio di prospettiva offerto da Kant, e cioè se non si riconosce il pensiero come *Io penso*, e più nel dettaglio come pensiero in atto, si tratterà l'esperienza come niente. Da rivedere anche quanto sostenuto da Hegel, che ci obbliga a trascendere l'esperienza poiché ciò che è realmente reale non è la nostra esperienza ma qualcosa alla base di essa. Ma Gentile ritiene che la Filosofia debba porre l'*immanenza* del reale, proponendo non solo un immanentismo ma anche un monismo radicale, in cui ci sia solo l'atto. Gentile vuole abbandonare la prospettiva realista hegeliana, così come vuole superare una volta per tutte l'ostacolo posto da Parmenide, con il quale la Filosofia è sempre rimasta ad affermare che la *doxa* (= ciò che appare, ciò che è) è *niente*. La storia della Filosofia è la storia di una *dimenticanza* riferita all'atto del pensare. Dobbiamo tenere ben saldo, invece, che c'è uno sguardo persistente che illumina le cose da cui non possiamo separarci. Il problema è che l'Assoluto non è stato identificato con lo Spirito, ma è stato invece interpretato come *oggetto e presupposto* dello Spirito: l'esito è il porre un diaframma insuperabile, a un lato del quale si pone la realtà e dall'altro il soggetto che si accosta a essa. Nella realtà non ci si può che annullare, il soggetto deve dimenticare se stesso, farsi oggetto senza esserci più. Gentile si oppone radicalmente al *reine Zusehen*¹⁷⁴: quello che ha in mente la filosofia della

¹⁷⁴ Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, vol. I, p. 75.

trascendenza è impossibile, poiché presuppone che si debba sparire poiché si è altro rispetto la verità, perciò ci si deve sottrarre per permettere a tale verità di poter essere. L'esito è che Io sono *niente*¹⁷⁵. Gentile, invece, pone l'Io come l'*orizzonte che contiene il tutto*: niente trascende l'esperienza del soggetto. Nel percorso fenomenologico designato da Hegel la logica coincide con Dio, ma allora tale percorso è nulla poiché non vi è realtà che non sia Dio: l'uomo è niente, poiché non c'è altro che Dio. Al contempo Dio spinge l'uomo a questa ricerca in modo che si prenda coscienza di questo percorso, che però Gentile interpreta come la *coscienza di essere niente*.

È proprio contro questo assunto che riecheggia nell'opera hegeliana a cui Gentile si oppone: occorre ripartire dalla prima triade, che invece mette in luce come tutto sia divenire, interpretandola come il farsi del soggetto. Occorre superare Hegel poiché per lui la logica è ancora *norma*, e modo per assimilarsi a Dio - ma non nel senso pieno che tale prospettiva potrebbe dispiegare, bensì un assimilazione che coincide con la consapevolezza della propria nullità primigenia.

Il logo di Hegel è oggetto dello spirito e non spirito *in quanto tale*, se l'essere è oggetto del pensiero, l'essere della prima triade non si muoverà mai: per mettere in moto l'essere occorre interpretarlo attraverso il moto del pensiero stesso. Il filosofo siciliano vuole opporre all'equivalenza tra essere e nulla proposta nella concezione hegeliana di divenire, quella di Io=Io, in cui teoria e prassi, soggetto e oggetto, siano lo stesso, non perché il soggetto sia nulla, ma perché il pensiero coincide da sempre con l'essere. Secondo Gentile c'è solo il pensiero, e l'essere che esiste nel pensiero. Occorre tradurre la Logica in Filosofia dello Spirito per poter mettere l'accento sull'attività e non sulla teoria, sulla norma. Io=Io è identità di Creatore e Creatura: non esiste nessuno dei due termini se non all'interno della loro *relazione*¹⁷⁶.

¹⁷⁵ Questo, di certo, il punto più problematico del confronto con Simone Weil, che invece a più riprese – soprattutto ispirandosi al pensiero orientale e vedico, nonché alla tradizione mistica cristiana – vede l'annullamento di sé come unica via verso Dio. Si tenterà in seguito di delineare e semantizzare questo aspetto del pensiero della filosofa francese, avendo riscontrato una comunanza d'intenti anche laddove i due sembrano quanto più lontani.

¹⁷⁶ Questa prospettiva di certo stride con l'impianto weiliano, che a una prima lettura potrebbe essere interpretato come desiderio di annullamento in funzione della propria insufficienza di fronte a Dio. Noi crediamo, però, che il significato più pieno del suo pensiero sia invece quello della presa di coscienza della propria insufficienza, in cui ci si fa attivamente carico di questa distanza tra Creatore e creatura, che diventa, anche in questo caso, *relazione*.

Il mondo è il conoscere e il conoscere è la stessa esperienza: il conoscere è in equazione col mondo, con l'essere e con l'esperienza. Creatore e Creatura non si possono separare, la loro è una *sintesi originaria*¹⁷⁷: qual è, in questa prospettiva, il ruolo di tale relazione?

Innanzitutto occorre liberarsi di una certa logica per accedere al punto di vista trascendentale proprio dell'Attualismo: occorre liberarsi, in un certo qual modo, del principio di non contraddizione e del principio di identità intesi in senso tradizionale, riappropriandosi del pieno dispiegamento del loro significato. Questi, infatti, non sono presupposti del pensiero e a esso eterogenei, ma vi appartengono nel momento in cui tale pensiero pensa; non è l'essere ad avere tali caratteristiche, ma il pensiero che lo pensa. Occorre rinunciare alla logica se con essa si intende ciò che la tradizione ha inteso, e allontanarsi dal suo intento di far acquietare l'essere come fosse “fera in lustra”¹⁷⁸, poiché è nulla un essere pensato quieto. Non occorre dipingere un quadro della realtà, che non è se non un'immagine, ma porre l'accento sull'autocreazione propria dell'esperienza attuale.

Nell'Atto, i dualismi che si producono quando si fa filosofia, si risolvono e rivelano un ulteriore significato; ma - si badi bene - , non nella prospettiva del *risultato quieto* pensato da Hegel¹⁷⁹, ma nel pieno dispiegamento della vita e del movimento del pensiero, che infatti non può “arrestarsi mai senza cessare di essere”¹⁸⁰.

Quella proposta da Gentile è una logica che rifiuta e nega ogni anticipazione. Oltre ad abolire il presupposto dell'atto conoscitivo come oggetto, va eliminato anche come soggetto, nel momento in cui dire verità, oggetto del sapere, universale, pensiero ed esperienza, equivale a dire lo stesso¹⁸¹. In Gentile sussiste un intreccio originario tra azione conoscitiva e oggetto della conoscenza, e proprio su questa base occorre interpretare la nostra esperienza metafisicamente, poiché “la

¹⁷⁷ Cfr. G. Gentile, *L'esperienza pura e la realtà storica*, prolusione del 14 novembre 1914 presso Università di Pisa. Contenuta in *Riforma della dialettica hegeliana*. Si veda p. 17 del saggio.

¹⁷⁸ Cfr. *ivi* p. 20.

¹⁷⁹ Cfr. G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. I, p. 99.

¹⁸⁰ G. Gentile, *L'esperienza pura e la realtà storica*. Cit. p. 20.

¹⁸¹ Cfr. *ivi*, p.22.

nostra esperienza è logica”¹⁸². La nostra esperienza è il tutto che però non è, come in Hegel, *norma presupposta*, ma si rivela tale facendosi, è *logica vivente*.

L'obbedienza del pensiero è la logica di chi obbedisce a se stesso, è produzione autonoma. L'obbedienza a sé è Libertà. Il pensiero si dispiega come libera appartenenza e obbedienza al dispiegarsi dell'esperienza, identificandosi con un atto che è e non può non essere, si impone per la propria evidenza e necessità. Nel tentativo di Gentile di riformare la logica, si dispiega appieno l'ossimorico legame tra libertà e necessità, che si trovano congiunte nell'obbedienza a sé del pensiero. L'esperienza è logica necessaria che non si traduce mai in passività ma è pieno dispiegamento di sé, è attualità, “[...] non c'è determinazione subita, ma determinazione”¹⁸³.

Il concetto di conoscenza come Creazione veniva già affrontato nel *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, pubblicato nel 1912. Qui, infatti, la conoscenza viene descritta non come un'alterazione – del soggetto o dell'oggetto –, ma come “una creazione delle cose”¹⁸⁴. Se seguiamo Gentile, il trascorrere delle cose corrisponde al porsi dell'Io, “*testimone e artefice di sé*”¹⁸⁵. E in questo farsi risiede proprio questo trascorrere, che si rivela appunto creazione¹⁸⁶.

Il soggetto si scopre in diretto contatto con l'Assoluto, proprio in luce del potere creativo che esercita facendosi sé nel processo autotico, e rinnovando nell'atto in cui si realizza la scelta tra essere e non essere. Come leggiamo nel capitolo conclusivo della *Teoria generale dello spirito come atto puro*¹⁸⁷:

¹⁸² Ivi. Cit. p. 23.

¹⁸³ Ivi. Cit. p. 25. Cfr. D. Spanio, *Gentile*, Carocci editore, Roma, 2011. Cap. 6, § 1 e 2, pp. 159-172.

¹⁸⁴ G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, Le Lettere, 2003 (1912). Cit. p. 11.

¹⁸⁵ D. Spanio, *Gentile*. Cit. p. 190. Corsivo nostro.

¹⁸⁶ “Che il soggetto fosse senza limiti, e coincidesse perciò con Dio, era insomma quello che il soggetto doveva continuamente dimostrare, rimuovendo gli ostacoli, e cioè Sè, *come ostacolo*. Dato che il limite era proprio ciò in cui Egli andava concretandosi, Dio consisteva in un'autorimozione e cioè, da ultimo, in un'autocreazione: «non più il Dio che *era* già, ma il Dio che si generava in noi, ed *era* noi stessi», nel progrediente alternarsi dell'essere e del non essere, mentre tutto era, non essendo”. Ivi, cit. pp. 192-193.

¹⁸⁷ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), Le Lettere, Firenze 1987.

Io non sono mai io, senza essere in tutto quello che penso; e quello che penso è sempre uno, in quanto vi sono io. La mera molteplicità appartiene sempre al contenuto della coscienza astrattamente considerato; e in realtà è sempre risolta nell'unità dell'io. La vera storia non è quella che si spiega nel tempo, ma quella che si raccoglie nell'eterno dell'atto del pensare, in cui infatti si realizza.

Perciò dicevo che l'idealismo ha il pregio, non il difetto, del misticismo. Ha ritrovato Dio, ma non ha bisogno di rifiutare nessuna delle cose finite; ché anzi, senza di esse riponderebbe Dio. Soltanto, lo traduce dal linguaggio dell'empirismo a quello della filosofia, per cui la cosa finita è sempre la realtà stessa di Dio. E sublima così davvero il mondo come teogonia eterna, che si adempie nell'intimo del nostro essere¹⁸⁸.

Il soggetto, nel processo autocreativo in cui genera se stesso, si riscopre in contatto con Dio, che non è il trascendente in cui annullarsi, ma è invece il riappropriarsi del proprio valore, e il riscoprire che nell'autocritica da nulla si resta esclusi, neppure da Dio.

Contenuto in *Opere complete III*.

¹⁸⁸ Ivi, cit. cap. XVIII, § 14, p. 265.

FARSI FACENDOSI ESEMPIO

Essere per sé la legge non è, quindi, nient'altro che essere sé.
[...] La libertà è la legge o la necessità che pone il sé fuori di sé.
Jean-Luc Nancy, *L'inquietudine del negativo*, cit. p. 94

Ci si propone a questo punto di analizzare più nel dettaglio il rapporto tra libertà e necessità nel pensiero e nell'opera di Giovanni Gentile, soffermandosi in particolare sulle conseguenze etico-religiose a cui tale rapporto conduce. Si tenterà di delineare un percorso storico-filosofico all'interno del pensiero dell'autore, per fare luce sulle implicazioni di tale relazione. Dopo la particolare attenzione accordata al *Sistema di Logica* - richiamando i capitoli relativi alla *dialettica del valore* - il discorso qui si apre ad altri testi, con l'intento di chiarire quali scenari dischiuda e con quali sfaccettature si declini questo rapporto biunivoco tra libertà e necessità all'interno dell'opera gentiliana. Si metteranno in luce i contributi del Cristianesimo, in particolare analizzando il concetto di *coscienza creatrice*. Attraverso una premessa con riferimento al pensiero politico e pedagogico di Gentile e un ulteriore sviluppo del concetto di verità come valore, si delineerà il sotteso sviluppo etico del nesso teoretico individuato nella prima parte. Si arriverà - forse - a comprendere che la necessità di cui parla Gentile è proprio la *naturale tensione* verso la libertà intesa al contempo come *tendenza al vero*.

Se la massima libertà corrisponde alla necessità, quindi alla rispondenza a una norma, vuol dire che tale norma è inscritta nel soggetto che vi fa riferimento ma che non può ciecamente obbedirvi se non nel sempre nuovo scoprirla all'interno di sé e nel portarla a consapevolezza. Tale necessità può essere veramente tale solo come *scelta*. Creazione, volontà e contemplazione – qui intesa come conoscenza di sé - diventano sinonimi. Indagando il rapporto che sussiste nel pensiero gentiliano tra libertà e necessità, si scopre come tale rapporto sia alla base da un lato della riflessione sulla verità, dall'altro del concetto di Dio. Il valore della verità coincide con il dover essere del pensiero e del soggetto, la conoscenza è perciò Creazione, un processo che è mediazione tra essere e non essere, in stretto rapporto con la fede e Dio.

Nel *Sistema di Logica* Gentile sostiene che “la sottomissione alla Verità non dipende dall'esserci della Verità”¹⁸⁹: la verità è creata dalla volontà nell'atto di creare se stessa, è perciò quel libero e necessario atto in cui il soggetto si pone e permette al pensiero e al reale di poter essere. Bisogna poi chiarire che qui con sottomissione non è da intendersi un assecondare, un arrivare dopo – poiché come già detto in precedenza la Creazione, secondo questa prospettiva, non è un modellamento – ma è un sapersene separati, eppure orientarsi verso di essa. È conoscenza di sé come tutto e al contempo come parte, scoperta dell'intero che non è mai rinuncia alla scissione connaturata alle cose, ma è accettazione dell'oscillazione tra poli contrapposti, è l'assistere con meraviglia al dispiegarsi della pienezza rivelata dal proprio consenso a ciò che è.

Per Gentile il Cristianesimo ha la sua chiave nella verità intesa come *Spirito incarnato* e allo stesso tempo nel *contributo* dell'uomo a Dio. Nel concetto di *autoctisi* è infatti sotteso il farsi del soggetto come farsi della Totalità. Questo dischiude uno scenario in cui verità e fede sembrano co-implicati, proprio in quanto la verità è *creata* dalla volontà “nell'atto di creare se stessa”. Il valore della verità è il *dover essere* del pensiero. Verità e dover essere del pensiero - inteso come farsi del soggetto attraverso questo stesso pensiero, e cioè *autoctisi* - coincidono. Se la conoscenza è

¹⁸⁹G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, pt. I, cap. II, § 8.

processo inevitabile poiché ricalca il necessario farsi della realtà dell'essere, allora tale conoscenza è sinonimo di Creazione. Il pensiero come atto creativo - che si fa mediazione tra essere e non essere - altro non è se non il rapporto eterno e necessario che definisce Dio. L'atto del conoscere, il pensiero, è il tramite irrinunciabile - ossia metodo - che pone l'uomo sulle tracce di Dio.

In questa riflessione viene alla luce, emergendo in maniera quasi spontanea, il profondo legame che sussiste tra logica, etica e religione.

Grazie al modo in cui viene posto da Gentile il problema del vero, si aprono due riflessioni fondamentali: la verità come mediazione¹⁹⁰ e la ricerca della verità come affermazione di libertà, quindi come realizzazione di sé. A questa libertà, cui la scelta del soggetto rimanda, è connaturato un dovere, poiché il “pensiero vero è, a rigore, quello necessario, che, quando si pensa, si presenta come tale che non si può pensare altrimenti”¹⁹¹. I tre lemmi che si articolano a partire da queste riflessioni sono: *necessità*, *mediazione* e *consenso*, quest'ultimo da intendersi come punto d'incontro tra la libertà e la necessità, che è quella che lo stesso Gentile descrive come *arbitrium indifferentiae*¹⁹²:

Questo arbitrio insomma non si pone di contro alla necessità della logica; ma si pone e realizza piuttosto immedesimandosi con la necessità, e propriamente facendosi, in concreto, questa necessità¹⁹³.

Ripercorrendo l'opera gentiliana, secondo un criterio principalmente tematico, si tenterà di mettere in luce il modo in cui questo rapporto paradossale sia marcatamente radicato e si cercherà di riflettere sulle conseguenze suscitate dal tentativo di tenere insieme questi due aspetti. Particolare attenzione verrà riservata

¹⁹⁰ Il concetto di mediazione e il ruolo che assume nella prospettiva dell'attualismo è altro punto d'incontro interessante col pensiero di Weil. Col termine greco Μεταξύ, la filosofa francese indica l'intermediario tra finito e infinito, tra limite e illimitato, tra uomo e Dio. Mediatore Prometeo, così come Eros, ma in particolare Gesù. Vedremo successivamente più nel dettaglio l'analisi di questo concetto.

¹⁹¹ G. Gentile, *Sistema di Logica*, pt. I, cap. I, §1. Cit. p. 378.

¹⁹² Ivi. Cfr. pt. I, cap. V, § 8, p. 435.

¹⁹³ Idem.

a l'*Sommario di pedagogia come scienza filosofica* e agli scritti di carattere religioso, servendosi anche di testi critici che faranno da traccia o controcanto in questo percorso di analisi.

Nel *Sistema di logica* viene sottolineato come nel pensiero avvenga l'incontro tra necessità e universalità, proprio a fronte del profondo legame che sussiste tra gli opposti e che trova il proprio suggello nel pensiero pensante tale opposizione:

Materia, tutta la materia del pensiero, è il *concetto che si media* in un *sistema chiuso*, nel quale è *vero perché è infinito*. *Niente fuori di esso*, con cui debba commisurarsi. Lo stesso errore, come sua negazione, è *dentro* al circolo del sistema, come negazione immanente all'affermazione. Perciò è infinito. E perciò lega il pensiero che lo pensa. Poiché la *vera catena* che lega lo schiavo dell'immagine platonica, da cui abbiamo preso le mosse, non è catena che possa comunque spezzarsi e lasciare lo schiavo in libertà, ma il mondo, l'universo, l'infinito dal quale nessuno schiavo scapperà mai.¹⁹⁴

L'uomo accetta su di sé la responsabilità che deriva dalla sua attività peculiare – il pensiero – e ne riscopre la piena potenzialità: scoprirsi autoctisi, autocreazione, vuol dire prendere coscienza del proprio contributo, del proprio ruolo. Ciò solleva immediatamente problematiche etiche e politiche, e disvela una brama costante di voler mantenere congiunti questi ambiti. Crediamo che sia questo uno degli aspetti più interessanti del pensiero del filosofo siciliano: proprio perché il pensiero nulla lascia fuori di sé, sarebbe amputarlo di se stesso tralasciare i germogli che si intravedono anche nelle argomentazioni più rigorose.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Ivi. Pt. II, cap. VIII, § 10. Cit. p. 582. Corsivo nostro.

¹⁹⁵ “Leggere Gentile significa [...] fare sempre di nuovo i conti con questo difficile e complesso equilibrio tra istanze diverse e, talvolta, divergenti, che tendono tuttavia sempre di nuovo ad una unità profonda, radicale”. G. Brianese (a cura di), *Attualismo. Un'antologia*, La Nuova Italia, Firenze 1995. Cit. p. LXI.

Nel saggio *Arte e Religione*, scritto nel settembre del 1920 e posto a conclusione del volume *Dante e Manzoni*¹⁹⁶, Gentile riflette sul significato di queste due discipline e delle loro co-implicazioni. Da un lato l'arte, che è “immediata posizione del soggetto innanzi a se medesimo”¹⁹⁷, dall'altro la sua antitesi, che è la religione, intesa come “affermazione dell'oggetto come tale”¹⁹⁸. L'analisi di questo saggio è interessante proprio perché ci permette di evidenziare il perenne tentativo del filosofo siciliano di far dialogare ciò che è apparentemente opposto, almeno se astrattamente considerato.

La riflessione di Gentile sull'arte ci fa intendere cosa possa risultare dal dialogo di ciò che è astrattamente contrapposto, infatti l'arte è *conciliazione dell'inconciliabile*. Non solo, ma mette in luce il carattere propriamente creativo insito nell'uomo, che invece la religione tende a soffocare, cedendo il posto alla contemplazione¹⁹⁹. Le due discipline solo dialogando possono sprigionare il loro concreto potenziale.

Arte, dunque, e religione si presentano come un aut-aut: o soggetto, che è esso infinito, l'universo; o oggetto, che è infinito, il Tutto. Un infinito esclude l'altro. Il poeta trova il suo mondo nel proprio petto, il santo sente il vuoto dentro, e volge gli occhi al cielo lontano. Per questa opposizione l'arte ha del satanico e del prometeico, e controagisce, con azione immanente e insopprimibile, dentro allo spirito, alle tendenze dissolventi ed estenuanti del misticismo; come, d'altra parte, la religiosità tempera, corregge e disciplina l'individualità desleale ed egocentrica dello spirito estetico²⁰⁰.

E la conciliazione tra queste due discipline non può essere che la filosofia, intesa come “quella funzione piena e veramente concreta e reale dello spirito, onde ogni

¹⁹⁶ G. Gentile, *Dante e Manzoni*, Vallecchi, Firenze 1923.

¹⁹⁷ Ivi. Cit. p. 144.

¹⁹⁸ Ivi. Cit. p. 162.

¹⁹⁹ “Nella posizione schiettamente religiosa l'uomo non solo è privo d'un principio suo e autonomo dell'agire (dell'agire umano, produttivo del bene) e riesce al fatalismo; ma è privo altresì d'ogni principio suo di conoscenza, e riesce all'agnosticismo. È annullato nell'essenza stessa della sua libera attività; perché chi dice libera attività, dice creatività; e nella religione l'uomo non è creatore ma è al cospetto del Creatore, che con la sua sola presenza gli riempie l'animo di un senso arcano della nullità del suo proprio essere e dell'infinità dell'Essere supremo in cui egli si specchia”. Ivi. Cit. p. 163.

²⁰⁰ Ivi. Cit. p. 165.

uomo è uomo, e non può né poetare né adorare senza mai pensare; e non può né anche agire se non realizzando pensieri”²⁰¹. E il principio della conciliazione sta proprio “nella religiosità dell'arte e nell'esteticità della religione”²⁰².

L'arte è natura nello spirito: immediatezza. Ma l'immediatezza medesima è il carattere sì della natura e sì del divino in generale. E la trasformazione della religione in filosofia – l'eterna trasformazione che ha luogo sotto gli occhi di tutti, e che solo i ciechi possono non vedere – non è altro che mediazione di ciò che immediatamente si pone innanzi al pensiero come l'impensabile, l'ignoto, il mistero. [...] Bello è ciò che nasce spontaneo (ripetiamolo ancora: *poeta nascitur*); e santo è ciò che s'impone come tale per spontanea generazione spirituale. [...] La loro opposizione, in realtà, ha luogo unicamente in virtù dell'atto spirituale che le distingue entrambe. [...] non c'è arte che non sia religione. Non c'è arte, che non leghi l'animo dell'uomo al proprio mondo con quello stesso vincolo onde l'animo umano è avvinto dal divino; non c'è arte, se non in apparenza, indifferente al contenuto religioso della umana coscienza; e un'arte religiosa, che è come dire un'arte che nel suo atto s'impadronisca di tutta la personalità dell'artista, e non lo tenga come Dio tiene l'anima del santo, è un'arte appunto solo apparente, un artificio, e veramente un peccato contro lo spirito santo. L'artista sincero, l'artista che crede nell'arte e la prende sul serio, è uno spirito eccezionalmente religioso. Religioso come il filosofo, che non conosce altra realtà, che sia vera realtà, realtà assoluta, che quella stessa del santo: realtà totale. Religioso più del filosofo, perché quella che è la realtà totale, non è mediata come la realtà del filosofo, non è pensata, non è dominata da lui, ma essa lo domina: *volentem trahit*, come un divino volere. Innanzi alla creatura della sua fantasia egli si piega adorando, come a una realtà sacra. Massima soggettività, massima oggettività²⁰³.

Gentile riconosce come Arte, Religione, Filosofia siano strettamente correlate, poiché *bello, bene e vero* sono, in fondo, solo nomi diversi per indicare un'unica cosa, Dio. La religione è tentativo di delineare il rapporto tra uomo e Dio, rapporto

²⁰¹ Idem.

²⁰² Ivi. Cit. p. 166.

²⁰³ G. Gentile, *Dante e Manzoni*. Cit. pp. 171-2.

necessario poiché porre la relazione tra il concetto di uomo e il concetto di Dio, è porre in relazione finito e infinito. Rapporto che mai si riduce all'atteggiamento mistico, ossia all'annullamento del soggetto nell'oggetto, ma che fa di questo annullamento solo un passaggio funzionale al pieno compimento di questa relazione. Il momento mistico è “unità immediata dell'uomo con Dio in quanto l'uomo è il soggetto della vita spirituale e Dio, come realtà assoluta e infinita, ne è l'oggetto”²⁰⁴. Se è vero che il momento mistico è necessario al soggetto per oggettivarsi, è vero anche che tale momento va superato per permettere al soggetto di farsi sé, che è poi lo stesso significato che assume il farsi vero del vero e punto più alto dell'incontro tra teoria e prassi. Per Vigna la concezione gentiliana di religione ha come conseguenza che il comportamento morale coincida con il superamento della religiosità²⁰⁵. Questo perché la vita morale – seguendo l'attualismo – è irreligiosa, e con questo Vigna intende dire che è tale proprio perché libera, e libera proprio perché - in luce a quanto abbiamo evidenziato nella parte precedente dedicata al discorso sul vero e sul valore della verità - autodeterminazione del soggetto, che sceglie per sé.

Il tratto peculiare del concetto di religione in Gentile, risiederebbe nel modo d'intendere la necessaria relazione che sussiste tra essa e la filosofia.

Mentre, infatti, nello Hegel [...] la religione è posta come *definitivamente* tolta nella filosofia, nel pensiero attualista la religione è posta come *posta e tolta* o, che è lo stesso, come da togliere *indefinitamente* nella filosofia. È necessario che sia tolta perché la religione è la stessa raffigurazione del presupposto naturalistico o dell'oggettività; è necessario che sia, insieme, posta perché la filosofia che è soggettività, non può pensarsi senza oggetto e senza oggetto posto (perché l'oggetto tolto, essendo oggettività sinonimo di presupposizione, è il soggetto stesso – senza residui – il quale è, appunto, bisogno dell'oggetto)²⁰⁶.

Tre sono le critiche che vengono mosse rispetto questa posizione: primo, la

²⁰⁴ G. Gentile, *Discorsi di religione*, cit. pp. 115-116.

²⁰⁵ C. Vigna, *Interpretazione dell'attualismo*, cfr. p. 56. “[...] se il pensiero è escluso dall'atteggiamento religioso e se il pensiero in atto è libertà, ne viene che anche il comportamento morale è per sé superamento della religiosità e che la vita morale è irreligiosa.

²⁰⁶ *Ibidem*, cit. p. 61.

religione non può essere sia affermata che negata; secondo, il contenuto della religione riguarda per Gentile il rapporto uomo-Dio, ma nella prospettiva attualistica l'alterità tra uomo e Dio viene tolta, togliendo anche la condizione necessaria dell'atteggiamento religioso; terzo, risulta impossibile costituire la forma religiosa in forza dei suoi rapporti con la filosofia²⁰⁷.

Ma se è facile confutare la posizione attualistica attraverso la logica²⁰⁸, di sicuro più interessante cercare di comprendere i motivi che hanno spinto Gentile a collocare in un certo modo la religione all'interno del sistema.

Tornando alla definizione della religione, per l'attualismo questa consiste nel

rapportarsi del soggetto all'oggetto, in cui il soggetto non ha occhi che per l'oggetto. Rapporto immediato. Siccome nell'atto il rapportarsi (*agere*) e il pensare (*intelligere*) si identificano rigorosamente, la religione può anche definirsi conoscenza immediata dell'oggetto (dello spirito come oggetto a se stesso): *dell'oggetto*, per distinguerla dall'arte, che anch'essa è conoscenza immediata, ma *del soggetto*²⁰⁹.

Quindi l'oggettivazione che il soggetto fa di sé non è fine a se stessa, ma funzionale al farsi sé, è farsi soggetto conoscendosi anche come oggetto.

È la stessa dinamica che intercorre nella questione del valore di verità del conoscere, nel senso se il pensiero possa o meno attingere all'essere e alla sua verità, essendo da loro altro, ma l'annullamento delle differenze tra essere e pensiero toglie di mezzo l'ostacolo della pensabilità dell'essere, ponendo il soggetto in relazione col vero.

“Proprio perché Gentile non poteva distinguere tra oggettività e oggettività²¹⁰, non poteva distinguere tra religione e religione. Egli dunque combatte la religione come

²⁰⁷ Cfr. *ivi* p. 62.

²⁰⁸ Cfr. *ivi* pp. 64-66.

²⁰⁹ *Ivi*. Cit. p. 66.

²¹⁰ Il riferimento è all'analisi fatta da Vigna rispetto la riforma della dialettica hegeliana improntata da Gentile, che non arriverebbe a cogliere le due differenti accezioni dello Hegel del concetto di mediazione. Cfr. *ivi* pp. 68-71.

atteggiamento presupposto (e giustamente, se per religione s'intende quel che s'intende), ma non saprà *mai* sostituirla con la religione autentica, come adorazione dell'Altro, di cui il pensiero non può distruggere l'alterità di contenuto”²¹¹. Quindi il vizio di forma sarebbe stato concepire la religione solo come dogma e mai nel suo senso più ampio, sociale se vogliamo, quindi non solo come rapporto a un oggetto che segue determinate regole. Quindi, a detta di Vigna, secondo la prospettiva attualistica non può sussistere un rapporto religioso che non sia alienato.

Crediamo, però, che soprattutto attraverso le pagine di *Genesi e struttura della società* questa apparente incapacità di tradurre al plurale l'impegno individuale venga ampiamente superata.

[...] ma per riuscire a intendere davvero, profondamente: rendendosi conto dell'identità e unità sostanziale di sé e il resto, *non cercando più sé senza il resto*, e non guardando più con indifferenza il resto quasi non lo toccasse e fosse affatto fuori di lui: slargando perciò quell'attaccamento a sé, che è la stessa sintesi ond'egli si attua, e che riscalda l'uomo con l'amor di se stesso che è primitivo, fondamentale, insopprimibile, a tutte le cose, a tutti gli uomini e a Dio. Intendere, dunque, che sia amare. E non in astratto [...] ma in concreto e praticamente: *realizzando cioè quella medesimezza del resto con noi* in cui consiste il vero intendere.²¹²

Pensare significa intendere se stessi, e per farlo occorre sapersi distinti dal resto, sapersi diversi e al contempo simili, rintracciando al fondo di sé e di tutte le cose “quell'Assoluto onde tutto si regge e s'accorda”²¹³. Il soggetto può dirsi concretamente tale solo nel confronto con l'altro da sé, con ciò che in astratto risulta da lui escluso, ma che – proprio in virtù della relazione che instaura con esso – arriva a comprendere come parte di sé e permette al soggetto di riscoprirsi a sua volta parte di un sistema che non si limita ai confini della propria soggettività, ma che si apre alla totalità, proprio in luce di questo costante confronto del

²¹¹ Ivi. Cit. p. 73.

²¹² G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cap. V, § 2; cit. p. 1289. Corsivo nostro.

²¹³ Idem.

soggetto con l'altro da sé.

Bettineschi vede come problematico il fatto che la realizzazione del processo autoctico sia sempre in fieri e mai effettiva²¹⁴. Vero anche, però, che se questa unità si realizzasse in maniera definitiva verrebbe meno il senso ultimo che l'attualismo affida a questo processo: e cioè il tendere verso, il procedere, a cui non si può rinunciare se non rinunciando al processo in toto. La quiete – come posizione definitiva di sé – è tale solo in Dio, poiché la fine del processo autoctico sarebbe il pieno raggiungimento della perfezione, del compimento di sé. Infatti Gentile, ne *La filosofia dell'arte*, afferma:

Ora il pensiero non raggiunge mai l'adeguazione perfetta e assoluta dell'oggetto al soggetto. Se una volta la raggiungesse, si sa, verrebbe meno, perché il suo essere è appunto nel suo divenire. Non la raggiunge mai, e la raggiunge sempre, perché il suo divenire questo significa, che viene ad essere quel che non è²¹⁵.

Crediamo che tale impossibilità di raggiungere la meta non vada vista in senso platonico o noumenico²¹⁶, ma vada vista in senso più ampio come il vero significato infuso da Gentile all'attualismo: nella realizzazione di sé – così come nel farsi del vero – non conta il punto di arrivo ma il processo. Il soggetto può dirsi tale in virtù di ciò che conosce, e per esser tale deve sempre essere lasciata aperta la possibilità del proprio miglioramento, che non è però da intendersi come saturazione, ma come rinnovamento della scelta al prendere parte al processo della conoscenza.

Massimo Donà arriva ad affermare²¹⁷ che sarebbe proprio Gentile a portare a

²¹⁴ P. Bettineschi, *Critica alla prassi assoluta. Analisi dell'idealismo gentiliano*, Orthotes, Napoli 2011. Cfr. pp. 95 e ss.

²¹⁵ G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, Sansoni, Firenze 1950. Cit. p. 182.

²¹⁶ Nel senso che il costante allontanamento della meta – proprio in luce delle caratteristiche proprie di questo sviluppo, così come Gentile lo intende – non sono da ricondurre né alla posizione di un mondo ideale a cui rifarsi, né tantomeno di un porlo in un'ulteriorità a priori irraggiungibile.

²¹⁷ M. Donà, *Sapersi non sapendo. Gentile e Socrate di una sorprendente continuità*, in Federico Croci (a cura di), *La logica non è tutto. Rileggendo Giovanni Gentile*, Inschibboleth, Roma

pieno compimento la massima socratica del *sapere di non sapere* poiché da sempre il filosofo è intento a ricercare “*una verità che non troverà mai, avendola in verità trovata sempre*”²¹⁸. Questo perché il sapere e il non sapere non sono l'uno il contrario dell'altro, poiché il sapere non si traduce mai in un'acquisizione sempre maggiore di conoscenze positive. Il carattere peculiare del sapere che il dio avrebbe rivelato a Socrate, sarebbe invece quello custodito dal “non”²¹⁹, costante invito a proseguire il cammino.

Ogni volta che conosciamo qualcosa, insomma, di fatto e in verità conosciamo sempre e soltanto *noi stessi*. Ma il noi stessi che si tratta ogni volta di conoscere (anche là dove ci si ritenga impegnati a conoscere questo o quello, ossia, là dove ci si trovi impegnati a conoscere un qualche oggetto) – come sapeva bene già Eraclito²²⁰, e in conformità a quanto sarebbe stato ribadito anche da Gentile²²¹ - non è alcunché di “de-terminato”. Se è vero che la nostra anima è come una terra senza confini o, anche, una sorta di cerchio a raggio infinito. Perciò, quando conosciamo qualcosa, conoscendo in verità sempre e solamente noi stessi, conosciamo qualcosa che *non sarà mai* la determinatezza che saremo in ogni caso riusciti a riconoscere²²².

Gentile capisce alla perfezione il messaggio di Socrate, poiché comprende bene che il conoscere non saturerà mai il soggetto in quanto tale, senza identificare questa impossibilità di saturazione come presupposta manchevolezza, ma

2016.

²¹⁸ Ivi. Cit. p. 52.

²¹⁹ “Dunque il dio manifesta a Socrate un senso inaudito del “sapere”, che, proprio in quanto divino, non potrà che “negare” quello che per gli umani significa propriamente sapere. Sì da *negare* finanche che “sapere” significhi acquisizione sempre maggiore di conoscenze positive. E farci prendere coscienza del fatto che, proprio quel che sappiamo, in verità, “non lo sappiamo” affatto. Suggestendoci, peraltro, e proprio in questo modo, che la *verità* (il senso divino delle cose) di quel che sappiamo è custodita da un “non” che, in quanto espressione del divino in quanto tale, non può certo indicare semplice *diminutio*. D'altro canto, Socrate era quello stesso che, sempre in accordo con l'oracolo di Delfi, ci avrebbe spiegato che “conoscere” significa innanzitutto *conoscere se stessi*”. Ivi, cit. p. 57.

²²⁰ “Per quanto tu cammini, ed anche percorrendo ogni strada, mai potrai raggiungere i confini dell'anima: tanto profonda è la sua vera essenza”. Eraclito, *Frammenti*, 55 [45].

²²¹ “La coscienza non si pone se non come sfera di un raggio infinito”. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit. p. 32.

²²² Ivi, cit. pp. 57-58.

riconoscendo attraverso di essa la pienezza del significato della conoscenza. Farsi carico dell'impossibilità al completamento senza sentirne il peso, senza trasformarla in pretesto per depauperare il potenziale conoscitivo del soggetto, ma custodendola come la parte migliore di sé.

È interessante la prospettiva qui proposta, poiché permette di mettere a fuoco una dinamica che attraversa tutta l'opera gentiliana: il Tutto, l'Assoluto, l'Infinito, lo Spirito, non hanno caratteristiche fisse che rendono statico ciò a cui si riferiscono. Proprio l'incapacità di saturarsi e il costante tendere all'altro attraverso il confronto col proprio opposto - che non è barriera o limite invalicabile, ma asintoto che permette un accrescimento che è prettamente qualitativo, più che quantitativo - ne delineano il concreto significato. È il soggetto quello al centro di questo moto concentrico che apre all'esterno e contemporaneamente alla riflessione verso l'interno. Non c'è momento nella vita del soggetto che non sia conoscenza di sé, poiché non c'è nulla che non lo riguardi, nulla che possa essergli indifferente. Da qui la verità come valore e la conoscenza come creazione, innanzitutto di sé. Il monito socratico è portato a pieno compimento da Gentile proprio perché non ne fa un prova tangibile della propria insufficienza radicale di fronte la verità, ma diventa invece il motore stesso della ricerca, il faro che illumina ciò che il soggetto conosce, sapendo al contempo di lasciare altrettanto nell'ombra, senza per questo mettere in dubbio la luminosità di ciò che si è raggiunto. Proprio perché processo infinito, il soggetto è accolto in esso, e invitato a mantenersi al suo interno proseguendo nel suo cammino di conoscenza.

Il tendere verso può essere interpretato attraverso il linguaggio matematico come un asintoto che tende all'infinito: il suo esser tale non consiste nel raggiungere o meno tale infinito, ma nell'orientarsi positivamente verso di esso. È per questo che è così ricco di suggestioni il confronto con un autore come Plotino, perché se è vero che possono riscontrarsi a posteriori incongruenze a livello speculativo, su cui di certo è interessante soffermarsi, è altresì vero che si può spostare l'attenzione a cosa conduce provare a seguire fino in fondo il pensiero di Gentile. L'orientamento all'assoluto non è diverso dal costante rivolgersi all'Uno. Questo, però, non deve far credere che Gentile voglia tornare a istituire una dimensione ulteriore, trascendente, che faccia da modello a chi vi si orienta. Sarebbe riduttivo muoversi

in questa direzione, mentre è di certo più interessante percorrere il solco che ci suggerisce un connaturato orientamento etico al processo dell'autocoscienza.

Il soggetto, quindi, all'interno di questa prospettiva, assume piena responsabilità del proprio determinarsi, attraverso la sempre rinnovata decisione di porre se stesso attraverso la sua stessa attività pensante. In questo senso libertà è necessità, proprio perché l'atto è norma e *causa sui*, posizione di sé e dell'altro da sé: “Il suo essere non è né semplice identità né semplice differenza, né semplice unità di identità e differenza; ma questa unità in quanto creativa di sé: autoctisi”²²³, e può coincidere con quello che la teologia cristiana vide “coincidere con la divina attività creatrice”²²⁴. È proprio attraverso il superamento di questa *impasse*, che il principio di non contraddizione pone come impossibile da superare, che il pensiero arriva a coincidere con il Tutto: accogliendo, cioè, l'unità come dialogo tra gli opposti, che in astratto sono inconciliabili, ma che si rivelano generatori l'uno dell'altro, se concretamente considerati.

La proposta attualistica rimette infatti in gioco anche la prospettiva del principio di non contraddizione, permettendo di rivedere il modo in cui Dio possa agire sul creato: se Dio non è altro che lo sviluppo del proprio sé, Gentile elimina il vincolo che vedeva l'impossibilità da parte della potenza divina di *riconsiderare i frutti della sua creazione*, proprio perché “libera la *dynamis* del soggetto da ogni struttura pregressa che non faccia capo all'attività poetica dell'Io trascendentale”²²⁵.

“La realtà del pensiero concreto si pone come condizione dell'incondizionato, che si chiarisce perciò condizionato: quindi si pone, nell'assolutezza di questa posizione, come Incondizionato che, essendo necessario, è libero”²²⁶, la libertà è assoluta, poiché implica il farsi o meno del soggetto, la radicale decisione tra l'essere e il non essere. Con la prospettiva gentiliana avviene il passaggio da *in mente Dei* a *in mente subiecti*, facendo del mondo quella teogonia eterna che si compie nel

²²³ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, cit. pt. III, cap. VI, § 3, p. 658.

²²⁴ Ivi. Cit. pt. IV, cap. IV, § 9, p. 806.

²²⁵ A. Gatto, *Giovanni Gentile e il dramma della modernità*. Cit. p. 93.

²²⁶ G. Gentile, *Teoria dello spirito come atto puro*, cit. p. 187.

nostro pensiero che è essere.

Il mondo, le cose del mondo, il soggetto e il suo pieno dispiegamento nel reale attraverso la propria attività creatrice, che è appunto quel pensiero con cui crea se stesso, non sono più in collisione con un Dio onnipotente, che limita gravando sull'uomo. Il proprio fiorire e il proprio splendere non è superbia, ma l'unico modo possibile per inverare e compiere concretamente la creazione divina: Dio crea attraverso la nostra attività creatrice.

È allora solo riappropriandosi, nella concretezza del pensiero pensante, di queste divine prerogative che Gentile può ricucire *realmente* lo strappo che la modernità si è tanto impegnata a rammendare invano. Non siamo qui di fronte ad un pensiero che tocca il confine della sua auto-riflessione indicando in altro la condizione che potrebbe restituire al silenzio l'esercizio del suo pensare, ma ad una riflessione che si appropria *anche* di questa possibilità-limite, accogliendola. Il pensiero giunge così a produrre la sua stessa ombra, ponendo le condizioni per farsi piena luce²²⁷.

Gentile nel 1927 pubblica un articolo commemorativo²²⁸ per il 250° anniversario della morte di Spinoza (21 febbraio 1677), in cui, mentre riflette sull'innegabile contributo del filosofo olandese ai posteri, dichiara che il problema ancora aperto dal secolo XIX “è diretto a conciliare il concetto di Dio come necessità, col concetto dello spirito umano come libertà”²²⁹. Gentile si inserisce da sé in questo filone di riflessione che passa appunto per Spinoza, ma prima ancora per Bruno e

²²⁷ A. Gatto, *Giovanni Gentile e il dramma della modernità*. Cit. p. 98.

²²⁸ G. Gentile, *Benedetto Spinoza*, pubblicato prima in *Corriere della Sera* del 22 febbraio 1927 e poi in *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, VII, 1927, pp. 237-239.

²²⁹ *Ibidem*, cit. p. 239.

Plotino, in cui si pone il problema di quale sia la corretta relazione tra uomo e Dio. Un rapporto che non è certo da considerarsi come determinato meccanicisticamente, che non sia già dato, ma che invece non dimentichi mai di esser processo e sviluppo, punto d'incontro tra libertà e necessità poiché legato a una libertà che non è arbitrio ma dover essere, esperito attraverso la scelta²³⁰. In queste pagine Gentile sostiene che “la corretta relazione tra uomo e Dio [...] non è altro che il rapporto tra io e Io trascendentale per cui nella sintesi la libertà dell'io non è deterministicamente annullata, bensì inverata”²³¹.

Quello che Gentile ha in mente quando si raffronta alla religione è quell'insieme di dogmi e norme che hanno innegabile valore educativo, ma che non hanno un valore assoluto in quanto tali. Nonostante si professi cristiano e cattolico, è al contempo critico nei confronti del dogmatismo confessionale: il rapporto con Dio va oltre il contenuto delle Scritture, è anzitutto una relazione che ha i tratti di un *processo autoformativo* in cui si riconosce la sacralità di un'appartenenza verso qualcosa di ulteriore²³². È il riconoscersi parte di un tutto a cui si è chiamati a dare il proprio contributo, anche attraverso il mettersi in relazione con ciò che esula dalla sola sfera sensibile, aprendosi al *sacro*.

Il divino diventa educativo, poiché potenzialmente collegato a un “processo formativo aperto, autodeterminantesi, capace di mediare e valutare”²³³, dove per divino intendiamo il recupero - che Gentile attua nella sua concezione di divenire - del senso della vita dell'individuo: che “ha senso in quanto non sua, ma in quanto partecipa concretamente all'unità in atto del reale”²³⁴.

²³⁰ Cfr. H. Cavallera, *Riflessione e azione formativa: l'attualismo di Giovanni Gentile*, Fondazione Ugo Spirito, Biblioteca Scientifica, 1994; pp. 64-67.

²³¹ *Ibidem*, cit. p. 69.

²³² Più volte Gentile parla di *divina responsabilità* in riferimento all'agire dell'uomo. Cfr. *Sistema di logica*, vol. II, p. 936: “Filosofia, dunque, teologizzante? E perché no? Soltanto che la teologia dei teologi non ha mai propriamente parlato di Dio, poiché i teologi non hanno mai conosciuto Dio, avendolo sempre presupposto, scambiandolo con la sua ombra. Che se teologizzare dovrà dirsi parlare comunque di Dio, non sarà poi un gran male, considerato che Dio, più che il pensiero dei teologi, è anche e sopra tutto il pensiero costante di ogni uomo che non si trastulli con i giuochi dell'intelligenza, ma viva seriamente la sua vita in cui è impegnato l'universo, e che gli fa sentire perciò il peso della sua divina responsabilità. Del resto, che contano i nomi, le etichette, le caratteristiche? L'importante è pensare: τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, diceva Eraclito.

²³³ *Ivi*, cit. p. 72.

²³⁴ *Idem*.

Ci troviamo d'accordo con chi afferma che il pensiero del filosofo siciliano “è prima di ogni cosa *autoeducazione e riconoscimento dell'essere con gli altri*, tutti con gli altri, in quanto l'io come tale non è che una parte, un momento che ha senso solo nella misura in cui riesce a cogliere, a respirare e a esprimere l'eterno”²³⁵.

Uno dei *leitmotiv* dell'attualismo è senza dubbio l'estrema vicinanza, quasi simbiotica, tra pensiero etico, morale e religioso²³⁶. Una connaturata tendenza al sacrificio e al costante miglioramento di sé, che però non si avvicinano alla mortificazione cieca di alcuni esiti del Cristianesimo, ma che attinge al profondo sentire dell'uomo, costituendo legami con la sfera del *sacro*. L'individuo punta tutto su se stesso come unica strada per allontanarsi più possibile dall'individualismo, poiché incarna, attraverso l'attenzione alle *egregie cose*, ciò che vorrebbe vedere realizzato nel mondo. Sul piano etico questa è la scommessa di Gentile: la libertà è obbedienza, laddove per obbedienza s'intende realizzazione di sé e appartenenza al Tutto. È assumere su di sé l'onere di portare a compimento se stessi, assumendosi il ruolo di modificare in questo modo anche il mondo fuori. Farsi, facendosi esempio. Il singolo non è mai slegato dal collettivo, ma in un legame che non è vincolo ma occasione per la costruzione di sé e dell'intera comunità.

Il particolare non è il mio corpo; ma il sistema dei corpi (la natura e la storia).

- Non basterebbe il mio corpo a determinare l'unità dell'io? - Questa è la questione del perché l'altro. La quale si risolve indicando la ragione dell'altro (e dell'altro spirito) nella natura dell'autocoscienza; che vuole il sé come oggetto, e pur come sé stesso. Limite, e pur socio, che rende possibile il

²³⁵ Ivi, cit. p. 76. Corsivo nostro.

²³⁶ H. A. Cavallera, *Ethos, Eros e Thanatos in Giovanni Gentile*, Pensa Multimedia, 2007.

processo di ritorno dalla opposizione (creata dal limite) all'uno dell'Io. Quando io ho innanzi a me un altro, anch'io sono altro (di quest'altro). E ogni alterità è transeunte (dall'Uno all'Uno), e chi non passa è l'Autocoscienza²³⁷.

Quindi la realtà come sistema, organismo, che il pensiero arriva a costituire come unità. L'individuo è parte integrante del tutto. Ma è un tutto che è unità, che però può attuarsi solo nel concreto delle differenze.

Se è vero che c'è un primo movimento verso l'Uno, è altrettanto vero che a seguire troviamo un movimento in discesa in cui si prende coscienza della finitudine legata alla propria determinazione. È proprio la consapevolezza della propria appartenenza al Tutto che lascia emergere la necessità di non saturare in maniera univoca la relazione col Tutto, a dare la ragione dell'altro. Per Cavallera questa sarebbe una ripresa, alla luce dell'attualismo, della francescana unità del creato:

Se fossi io e solo io, se non una realtà transeunte, così non lo sarebbe l'altro, e io e l'altro saremmo fermi, di fronte, estranei, non soci. L'alterità è invece transeunte e non solo è necessario, ma è bene che lo sia. *Solo l'Autocoscienza non passa*²³⁸.

Se da una parte viene affermato un certo senso tragico della vita, che è tesa tra il sentirsi appartenenti al Tutto e consci della propria finitudine, dall'altro si sottolinea la propria “partecipazione non inerte al processo della realtà”²³⁹. Ed è qui che ritroviamo il profondo legame intessuto da Gentile tra volontà e libertà, dove appunto il ruolo del soggetto è di portare a compimento se stesso ponendosi in relazione con l'altro da sé. Infatti l'unità dello spirito “è il pensiero in atto, l'autocitisi, in altri termini il realizzarsi dell'Io, il processo di sparticolarizzazione, per il quale io acquisto senso, malgrado la mia natura transeunte, in quanto adempio il mio dovere e quindi attuando, per quello che posso e devo, il mio

²³⁷ Dall'inedito dal titolo *La complessità del carattere e la concretezza dell'Io*, rinvenuto presso l'Archivio della *Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi Filosofici*, pp. 87-88, ed edito nel testo di Cavallera citato nella nota precedente. Il frammento è privo di data, composto da due facciate autografe. Dalla grafia e dalla tematica viene collocato negli anni Trenta, ma quest'ipotesi proposta dall'autore è ancora da verificare.

²³⁸ H. A. Cavallera, *Ethos, eros e thanatos in Giovanni Gentile*. Cit. p. 94. Corsivo nostro.

²³⁹ *Ibidem*. Cit. pp. 95-6.

ruolo²⁴⁰. Per questo è impossibile disgiungere, nella meditazione gentiliana, il pensiero teoretico dalla sua portata educativa.

Diventare liberi è diventare soggetti morali, e la vera natura dell'uomo non è l'individualità ma il sentirsi parte.²⁴¹ La gnoseologia è salvezza, poiché è volta a ristabilire l'unione con ciò cui apparteniamo.

In Gentile la gnoseologia è, in quanto processo di conoscenza, anche e soprattutto processo di salvezza. In Gentile l'essere ingenuo dello spirito religioso è appunto l'accettazione di un Dio *absconditus* e potentissimo, per cui da una parte tale sentimento ci libera dalle miserie della nostra finitezza, dall'altro ci abbandona all'Assoluto, *lui solo veramente vero in una sorte di cedimento totale di noi stessi che non può che tradursi in un senso di sgomento* che è quello della persona che non riesce ad esprimere nulla e che conta in quanto annichila. Sentimento in questo negativo e pur commosso e pur bisognoso di ulteriore approfondimento. In Gentile *ciò che davvero conta e libera, è il riconoscimento della profonda unità del reale*, che poi, per il filosofo, è il vero senso della religione, il vero misticismo positivo, che non è rifiuto del processo gnoseologico, bensì espressione di una più alta conoscenza che supera le barriere delle incomprensioni²⁴².

In questa prospettiva, assume nuova luce la questione del valore, e vediamo come sia necessaria la realizzazione autoctica del soggetto per potersi riappropriare di se stesso, proprio in quanto *parte*. Bisogna fare propria la consapevolezza del proprio non essere irrelati ma in costante relazione con gli altri, e il proprio realizzarsi è

²⁴⁰ Ivi. Cit. p. 97.

²⁴¹ L'unione che si richiama non è da intendersi come un annullarsi o un mettersi da parte, ma un ritrovarsi nella consapevolezza di un'appartenenza, una sorta di misticismo positivo – come lo definisce Cavallera. Non si ha la pretesa in questa sede di inserirsi all'interno del dibattito relativo al misticismo di cui è stato tacciato il pensiero attualistico. Accuse da cui già Gentile riuscì a difendersi. L'intento è invece quello di sottolineare un'apertura al *sacro* inteso come iscrizione del reale e del singolo in una dinamica totalizzante, che produce tensione - che è relazione – tra particolare e universale, che si fa cifra distintiva dell'esistere e quindi dell'essere. Si veda a riguardo il saggio di G. Sasso, *Sul misticismo*, in *Filosofia e idealismo*, vol. II, Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 425-451. La questione verrà da noi ulteriormente analizzata nel capitolo *Possedere l'universo imitandolo*, a cui si rimanda per ulteriori riferimenti.

²⁴² H. A. Cavallera, *Ethos, eros e thanatos in Giovanni Gentile*. Cit. p. 97. Corsivo nostro.

dono di sé agli altri²⁴³. Non solo, ma non bisogna nemmeno dimenticare come per Gentile l'uomo sia in costante rapporto con Dio, ed è proprio in tale relazione che può portare pienamente a compimento se stesso; infatti “il valore dello spirito sta nel suo *indiarsi*; come il valore, d'altra parte, di Dio nel suo *umanarsi*, nella sua passione: che sono due facce dello stesso concetto”²⁴⁴. Ma richiamare questa unione incessante tra uomo e Dio non è diverso che rivendicare l'identità tra pensiero ed essere: che sono lo stesso e si identificano non mescolandosi all'interno della loro relazione.

L'unione tra uomo e Dio non è “una realtà immediata e di fatto, ma un dover essere, un compito faticoso, un trascendimento del limite, nonché una fusione del logo astratto col logo concreto, cioè con Dio non soltanto come pura oggettività esterna ed estranea all'uomo, ma Persona che l'uomo coglie nella propria interiorità, e in cui si riconosce scoprendo se stesso come autocoscienza e spirito”²⁴⁵. Quella a cui si riferisce Gentile è una *religione vivente* nella interiorità umana, che è quindi vicinanza tra creatore e creatura e non una religione che ruota attorno all'estraneità di Dio rispetto all'uomo, ma la quale si rivela “straordinario limite liberatorio e salvifico costituito dall'assoluta oggettività di Dio, che assumendo su di sé la finitudine umana si soggettivizza per farsi Persona e per parlare a ciascuno di noi come persone, a sua immagine e somiglianza”²⁴⁶.

²⁴³ Cfr. con il concetto di *dono* in Simone Weil in riferimento alle figure di Cristo e Prometeo.

²⁴⁴ G. Gentile, *I problemi della Scolastica*, Firenze 1963, p. 38. Corsivo nostro. Cfr. H. Cavallera, *Immagine e costruzione del reale nel pensiero di Giovanni Gentile*, pp. 92-93.

²⁴⁵ B. Troncarelli, *Complessità dilemmatica. Logica, scienza e società in Giovanni Gentile*, Mimesis 2012. Per ulteriori riferimenti si veda anche V. A. Bellezza, *Il concetto attualistico di Dio*, in *Annali della Università degli Studi di Lecce, facoltà di Lettere, Filosofia e Magistero*, 1963-4, vol. I, pp. 165 e ss.

²⁴⁶ B. Troncarelli. Cit. pp. 166-67. Si veda anche P. Birtolo, *La religione nel pensiero di Giovanni Gentile*, in *Enciclopedia* 76-77, cit. pp. 91 e ss e G. Bontadini, *Gentile e la metafisica*, ibidem, p. 115.

Doveroso, a questo punto, analizzare le pagine del *Sommario di pedagogia*. L'identificazione posta da Gentile tra filosofia e pedagogia fa in modo che tutta la vita dell'individuo venga posta in funzione della costruzione e comprensione della realtà, in cui l'universale non è negazione dell'individuale, bensì il superamento che l'individuo fa di se stesso, ritrovandosi nell'universale. Questo si ricollega direttamente anche al confronto tra autorità e libertà, che non possono dirsi termini antitetici ma che si rivelano due momenti sodali verso un unico fine. L'individuo, educando se stesso, contribuisce al farsi dell'universale attraverso di sé²⁴⁷. L'autorità è riconosciuta come tale solo attraverso il consenso di chi liberamente vi aderisce²⁴⁸, quindi la disciplina non è altro che attuare praticamente il riconoscimento dell'autorità, è un "immedesimarsi di volontà"²⁴⁹. Che è lo stesso rispetto a ciò che accade nel rapporto tra maestro e scolaro, in cui appunto libertà e necessità sono intimamente congiunte, e si confermano come distinte unicamente in astratto, poiché superate nel concreto sviluppo della realtà attraverso lo sviluppo del soggetto. E questo sviluppo non è altro che lo studio, "il sapere che è opera nostra, conquista", in cui studiare è sempre sinonimo di indagare "l'animo nostro; conoscere, conoscere sempre di più, e però costruire intorno al proprio Io un mondo sempre più vasto, più pieno, più armonico, più uno, più nostro"²⁵⁰. La disciplina non è mai imposizione dall'esterno, coercizione, ma è libera accettazione da parte di chi la pratica, infatti "l'autorità dell'educatore diventa la libertà dell'alunno"²⁵¹.

La necessità della legge, è concepibile solo come "celebrazione della libertà del volere"²⁵², proprio perché una legge può essere definita necessaria solo attraverso di essa si può attuare la libertà del soggetto, il cui volere non si può concepire se non contemporaneamente libero e soggetto alla necessità della legge. Infatti il

²⁴⁷ Cfr. H. Cavallera, *Riflessione e azione formativa*, pp. 209 e ss.

²⁴⁸ Cfr. G. Gentile, *Sommario di pedagogia*, vol. II, p. 32.

²⁴⁹ Ibidem, cit. p. 36.

²⁵⁰ G. Gentile, *Sommario di pedagogia*, vol. II, cit. p. 46.

²⁵¹ G. Gentile, *Sommario di pedagogia*, vol. I, cit. pp. 210-11.

²⁵² G. Gentile, *Sommario di pedagogia*, vol. II, cit. p. 41.

volere non è altro che “conquista eterna della sua legge”²⁵³, dove con legge Gentile intende ciò che deve essere, ossia ciò che è bene: quindi l'essenza del volere risiede proprio “nella sua infinita creatività del bene”²⁵⁴, che è poi la stessa creatività attraverso la quale il soggetto si fa se stesso. Ancora una volta ripetiamo che tale processo è libero in quanto conquista, sviluppo autocreativo, e necessario poiché non sarebbe tale se non all'interno di questo suo farsi.

Una volontà che esaurisce la propria attività creatrice, adagiando si poscia in una forma assoluta di bene (o presupposto bene) perfetto, e appagando interamente tutte le proprie aspirazioni morali, s'impietrerebbe nel suo risultato e cesserebbe di essere quell'atto di cui la spiritualità consiste; si spoglierebbe *ipso facto* d'ogni virtù morale, poiché non è moralità dove non v'è movimento, vita, creazione del proprio mondo e attuale incremento della realtà²⁵⁵.

Essere uomo significa proprio creare se stesso, “quindi, libertà e necessità, volontà e legge, amore e ragione; due termini, sempre, in uno: due opposti, attraverso i quali si dispiega in eterno ritmo la vita dell'Io, in cui si concentra ogni umanità”²⁵⁶. È porsi in questa incessante costruzione di sé, è lo scolpire la propria statua, a rendere l'uomo tale.²⁵⁷

Le riflessioni qui espone, che rivendicano il ruolo fondamentale dell'oscillazione tra poli opposti, che si rivelano però sodali nel processo autotico, riemergono nelle pagine de *I fondamenti della filosofia del diritto*, dove nuovamente si pone il discorso circa il rapporto tra autorità e libertà, libertà e legge.

²⁵³ Idem.

²⁵⁴ Idem.

²⁵⁵ Ivi, cit. pp. 41-42. Sul ruolo del movimento, e più nello specifico dell'inquietudine, nel pensiero di Gentile, si rimanda al saggio di F. Valagussa, *L'inquietudine del pensare. Gentile e Pessoa*, in F. Croci (a cura di), *La logica non è tutto. Rileggendo Giovanni Gentile*, Inschibboleth, Roma 2016.

²⁵⁶ G. Gentile, *Sommario di Pedagogia*, vol. II, cit. p. 45.

²⁵⁷ Cfr. con G. Gentile, *Nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio*, § *Il carattere divino della verità come persona*. Qui il nostro dichiara che nel pensiero, il soggetto umano “oggettivandosi, vede se stesso innanzi a se stesso, operante, nella sua oggettività, a scolpire la sua divina statua”. Ibidem, cit. p. 201. Argomento ripreso da Plotino, *Enneadi*, I, 6, 9.

Già Plotino definiva lo Spirito come “primo legislatore, o meglio: la legge stessa dell'essere”²⁵⁸, e l'uomo per Gentile deve ricalcare questo assetto e diventare legge per se stesso. Riflettendo sulla legge, il filosofo siciliano sostiene che se la riconosciamo come esterna a noi stessi, il soggetto non vi riconosce la propria attività, che è libera, e quindi “l'attribuiamo ad un'altra volontà (divina, o umana, ma più forte della nostra). La quale poi, a pensarci, non può non essere contenuto della volontà nostra, volente cioè e potente in quanto noi la riconosciamo, e consentiamo, e perciò pure vogliamo che voglia”²⁵⁹. La legge non è qualcosa che esternamente si impone, o comunque per quanto lo sia esiste per il soggetto solo nel momento in cui liberamente vi acconsente²⁶⁰, facendone un contenuto della propria volontà.

La legge, nella sua attuale realtà, è, e non può non essere morale: ma nell'atto, per cui la legge è realmente legge, e in cui perciò deve dirsi che consista la sua realtà, essa non è soltanto legge: cioè, non è più soltanto quella legge, con cui da noi si agguagli il diritto. Essa infatti si attua mediante la volontà attuale, che è libertà. Quella libertà, che, considerata, a sua volta, astrattamente e perciò rispetto a una legge pure astratta, ci apparisce l'opposto della legge; e che infatti è la concretezza dell'autocoscienza, l'energia onde l'Io si pone.²⁶¹

Solo riconoscendo la libertà del soggetto la legge può dirsi tale, e non viceversa. Non è l'adesione alla legge a determinare la possibilità della libertà, ma è l'esercizio della libertà attraverso la volontà che si attualizza nella scelta di adesione a tale legge, a definire la concretezza della legge e al contempo il valore concreto della libertà. Libertà e legge si contrappongono, ma solo in astratto²⁶².

²⁵⁸ Plotino, *Enneade* V 5, 29.

²⁵⁹ G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*. Cit. p. 92.

²⁶⁰ Questo richiama il concetto di consenso in Weil, e il punto in cui – per entrambi gli autori – la libertà giunge al suo culmine.

²⁶¹ Ivi. Cit. p. 99.

²⁶² “La legge ingiusta è il caso limite, si può dire, dell'empirica opposizione della libertà alla legge; giacché empiricamente la libertà si oppone a una legge che le è esterna, in quanto la libertà ha in sé una legge sua. Prometeo oppone alla giustizia di Giove la sua legge di giustizia; e certo, se Prometeo non avesse in se stesso Giove, l'opposizione sarebbe un'opposizione reale, in cui il diritto verrebbe escluso dalla dialettica della morale. Ma in quanto la legge ingiusta è, finché non sia abrogata, volontà di quello Stato, che è immanente nel cittadino, la sua

Questo testo è di vitale importanza per collocare la concezione di Gentile al di fuori dell'individualismo sterile e ottuso, poiché lo sviluppo del soggetto non è mai disgiunto dallo sviluppo del gruppo sociale d'appartenenza, è predisporre all'altro realizzando se stessi. “La natura dell'individuo è il presupposto della storia, e quindi resta sempre fuori di essa”²⁶³. Il farsi sé del soggetto non è un realizzarsi fine a se stesso, che ha come punto d'arrivo il compimento del soggetto; è bensì apertura al farsi collettivo, inteso come società dove agire individuale e sociale non entrano in conflitto, o meglio hanno un orientamento comune, un comune punto di fuga da cui leggere e interpretare il piano pratico e l'azione individuale. Commentando la concezione hegeliana che emerge dalle pagine della *Fenomenologia dello spirito*, Gentile scrive che il significato proprio della nozione di *individuale* non è sinonimo di particolare, bensì di *universale* che nell'individuo si realizza²⁶⁴; e questa progressiva conquista dell'universale, non è altro se non il percorso di realizzazione di sé, l'adeguazione alla propria essenza, che non è altro se non “lo stesso processo storico dell'umanizzazione dell'uomo”²⁶⁵. Questo perché la storia non è appendice estrinseca, ma è un tutt'uno con la realtà della natura spirituale, che è appunto questa stessa dinamica di universalizzazione dell'individuale: è infatti “la sua positività, od effettività; è quell'esistenza che, come Spinoza vide profondamente, è intrinseca alla sostanza (*cuius essentia involvit existentiam*)”²⁶⁶.

Identificando il processo dello Stato come processo dell'individuo, viene meno l'opposizione della libertà con la legge, o con l'autorità, che invece si manifesta come “la stessa esistenza della libertà; e la libertà fuori della legge è mera

ingiustizia non è tutta ingiustizia, anzi può dirsi una giustizia *in fieri*, la quale a poco a poco maturerà fino all'abrogazione della legge stessa. E il cittadino che vi obbedisce, malgrado l'ingiustizia avvertita, non obbedisce a quella legge, ma ad una legge superiore che è giusta, e di cui quella ingiusta è un particolare che correggere si potrà soltanto se si osservi la prima, secondo che dimostra Platone nel *Critone*. Sicché la legge veramente ingiusta è quella che si abroga e non è più legge, in forza di quella legge costante e immanente, che è la stessa obiettivazione della libertà nel suo processo”. Ivi. Cit. pp. 101-102.

²⁶³ Ivi. Cit. p. 106.

²⁶⁴ “Nella nuova luce è subito dato di scorgere che egli non è un semplice particolare, perché tanto egli è spirituale, e perciò anche individuale, nel significato proprio di questo termine, quanto realizza di universalità”. Ivi. Cit. p. 107.

²⁶⁵ Idem.

²⁶⁶ Idem.

astrattezza”²⁶⁷. Tematiche queste che verranno ben sviluppate nel testo postumo, *Genesi e struttura della società*, dove – ragionando nuovamente sul rapporto tra autorità e libertà – Gentile dichiarerà che nessuno dei due termini può stare senza l'altro e che “la necessità della loro sintesi deriva dalla profonda natura sintetica dell'atto spirituale”²⁶⁸. Nessuno dei due termini può dirsi assoluto, la libertà per essere tale deve coincidere con ciò che solo in astratto le risulta opposto.

Quando si pensa all'attualismo, occorre soffermarsi sul significato ultimo che quest'incessante riflessione su termini astrattamente opposti assume, e su come questa sia intimamente rivolta a lasciar emergere il primario e primordiale valore del soggetto: conquista di sé che è al tempo stesso dono, tensione tra polarità opposte e tendenza verso l'altro da sé, ma solo dopo aver scavato all'interno di se stesso.

E ci giova concludere, che il vero corpo, formazione dell'Io, superata sempre nell'attualità del suo processo, non è quel piccolo corpo in relazione al quale ci contrapponiamo [...]. Il vero corpo potente, il vero Io, è tutto l'universo, da cui un granello di sabbia non si può sottrarre, senza che il tutto non precipiti a ruina [...]. E però non solo per intendere se stesso, ma per intendere il mondo, l'uomo deve tornare a se stesso, soggetto assoluto, o soggetto che è tutto soggetto, e che non lascia nulla fuori di sé.²⁶⁹

Ragionare sul paradosso di questo rapporto rivela la compenetrazione e vorremmo osare dire l'indistinzione dei due termini: allora o si gioca tutto su un versante oppure sull'altro. Volendoci dissociare da un ormai superato determinismo,

²⁶⁷ Ivi. Cit. p. 111.

²⁶⁸ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cap. VI, § 5; cit. p. 1303.

²⁶⁹ G. Gentile, *Sommario di Pedagogia*, vol. I, cit. pp. 105-106.

dobbiamo affermare che la necessità è essa stessa libertà. È la libertà che non può rinunciare a se stessa, intendendo con questo l'impossibilità di sottrarsi al farsi scelta²⁷⁰, che potrebbe anche tradursi in una negazione di sé. Solo accogliendo pienamente il significato radicale dell'esistenza della libertà con queste caratteristiche, ci si rende consapevoli del continuo rinnovarsi nella scelta dell'essere come si è cui l'uomo è chiamato costantemente, che ricalca la stessa autoposizione che Dio fa di sé. In Dio, però, la rinuncia alla necessità non c'è mai stata, poiché mai si è posto il dubbio circa l'assolutezza della propria libertà.

Scelta, scommessa, obbedienza. Ci si libera della necessità scegliendo di rimanere fedeli a se stessi – ontologicamente parlando -, nel senso che tale polarità viene meno se si abbraccia pienamente la libertà come scelta radicale.

²⁷⁰ Alla definizione di libertà come *scelta, inizio*, rimandiamo alle riflessioni di L. Pareyson contenute in *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995.

AUTOCREAZIONE COME DECREAZIONE

Decidersi, liberarsi e darsi sono la stessa cosa.

Jean-Luc Nancy, *Hegel. L'inquietudine del negativo*. Cit. p. 101.

Come per il filosofo di Castelvetrano, anche in Weil è fondamentale la nozione di valore²⁷¹, che è da intendere come il trascendimento dei nostri limiti esistenziali, superamento di se stessi, accordo tra libertà e necessità, consenso. Relazione costante tra limite e illimitato, che può essere sì barriera, ma che è perlopiù occasione di superamento, di osservazione della totalità, del dispiegamento delle polarità oppostive accolte nella loro opposizione. Questa dinamica tra limitato e illimitato è alla base del progetto esistenziale a cui Weil fa riferimento, e che rimanda direttamente al vero, al bello e al bene prodotti dall'attività di un essere umano. Peculiare cosa s'intenda, però, per questa attività: più che un agire vero e proprio, ci si riferisce a “una certa applicazione dell'attenzione nella sua interezza”²⁷².

²⁷¹ In uno scritto del 1941 intitolato *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*, Weil afferma che la nozione di valore deve essere “al centro della filosofia. [...] ogni sforzo di pensiero che verta su un oggetto che non sia il valore è, se lo si esamina bene, estraneo alla filosofia”. I veri filosofi – secondo Weil - sono coloro i quali esortano gli uomini a convertire radicalmente il loro modo di collocarsi nel mondo. Tra questi la filosofa francese annovera Platone, Cartesio e Kant. Si veda la postfazione di R. Revello a *Il bello e il bene*, Mimesis, Milano-Udine 2013. Cfr. p. 39.

²⁷² Simone Weil, *Quaderni III*, cit. p. 132. Alle sue estreme conseguenze, l'attenzione arriva a diventare sinonimo di *preghiera*. Questo quello che racconta a padre Perrin nella lettera a lui indirizzata - poi pubblicata come *L'autobiografia spirituale* - dove viene esplicitata la pratica quotidiana di recita del *Pater* in greco: “Talora già le prime parole strappano il mio pensiero dal mio corpo per trasportarlo in un luogo fuori dello spazio, dove non c'è né prospettiva né punto di vista. Lo spazio si apre. All'infinità dello spazio ordinario della percezione si sostituisce un'infinità alla seconda o talvolta alla terza potenza. Nello stesso tempo quest'infinità d'infinità si riempie da parte a parte in silenzio, un silenzio che non è assenza di suono, bensì oggetto di una sensazione positiva, più positiva di quella di un suono. I rumori, se ve ne sono, giungono a me solo dopo aver attraversato quel silenzio”. *Ibidem*, cit. pp. 32-33.

È proprio attraverso questa dinamica che un'identità individuale si rapporta col proprio limite, ossia la propria finitudine, determinando il proprio valore, ma al contempo si relaziona all'ulteriorità che le è propria in quanto persona umana.²⁷³

A questo punto si aprono diverse strade: da un lato occorre analizzare meglio la relazione che Weil riconosce tra libertà e necessità; sarà poi fondamentale prendere in analisi il concetto di Incarnazione nonché il ruolo che il Bello e il Bene ricoprono in questa dinamica. Non occorrerà dimenticare il rapporto che questi concetti intessono con la nozione di attenzione, così cara a Weil, nella cui maglia si intrecciano l'orientamento a Dio e la ricerca della verità, nonché lo stoico concetto di *amor fati*.

IL CONSENSO TRA ATTENZIONE E DECREAZIONE

Il rapporto libertà – necessità nel pensiero della filosofa francese viene meglio inquadrato servendoci delle categorie di *naturale* e *sovrannaturale*. A tal proposito è fondamentale chiarire il concetto di limite, che tanto spazio occupa nei suoi scritti, e la cui comprensione è di vitale importanza per poter avere chiaro il quadro semantico a cui si farà riferimento. Il limite è una soglia, è un punto d'arresto che si fa ulteriore occasione di approfondimento per poter – solo dopo questo passaggio – riuscire ad andare oltre. È prendere consapevolezza di un'alterità che si cerca non di aggirare ma di fare propria. Evoluzione. Mantenere insieme l'estrema alterità e l'estrema comunanza, non voler pendere da nessuno dei due

²⁷³ Cfr. M. Zani, *Il carattere estetico della soggettività in Simone Weil*, in AA. VV., *Estetica ed esistenza*, pp. 109-130. “L'autorealizzazione di un'identità individuale si costituisce nel processo di rintraccio del valore che è dato dall'illimitato. Essa si fonda su un'analoga esigenza di uscire dalla piatta bidimensionalità dell'ovvio, ossia un'apertura motivazionale che non si lascia rinserrare nella forma del comportamento, né del vivere banalmente una vita”. Cit. p. 121.

poli, ma riuscire contemporaneamente ad avere coscienza di sé, dell'altro, e del loro necessario rapporto. È connesso col concetto di *sacro* e rimanda al rapporto tra il bello e il bene, che ritroviamo anche nel rito e nella liturgia²⁷⁴.

Stando a Weil, tra libertà e necessità sussiste un'irriducibile contraddizione, che è però al tempo stesso terreno fertile della verità: persino l'atto creativo di Dio risulta contraddittorio, quindi occorre riuscire a osservare la contraddizione senza voler eliminare nessuno dei due termini, provando a toccare attraverso questa spaccatura ciò che è vero, fare dello strappo esercitato dalla contraddizione un'apertura verso un piano ulteriore. Dio, abdicando, abbandona la propria creazione alla necessità, che sembra lontana dal bene finché Dio non arriva, attraverso la crocifissione di Cristo, a farsi Lui stesso necessità, e - facendosi specchio dell'ordine del mondo - a riappropriarsi della bontà divina²⁷⁵.

Solo attraverso il riconoscimento della necessità l'uomo può dirsi libero²⁷⁶, e la necessità deve essere un concetto platonicamente compreso come *elemento trascendentale* che ordina demiurgicamente la realtà materiale. Ha un carattere ambiguo, poiché da un lato è ragione ordinatrice superiore, dall'altro è causa errante della forza bruta: punto d'incontro tra prospettiva teologica e antropologica, connettivo tra volontà umana e volontà divina²⁷⁷. È sia fatalità che possibilità, radice dell'azione libera, dialettica tra caos e logos, tra limite e ordine. Una volta riconosciuta, tale necessità non è mai abbandono passivo ma una scelta costantemente rinnovata di partecipare all'ordine supremo: la libertà subentra attraverso la volontà e la scelta, al fine di impedire l'abbassamento a cosa

²⁷⁴ Si veda l'esempio del tempio ne *Il bello e il bene*. Si rimanda anche al volume *Schegge messianiche, Filosofia religione politica*, a cura di C. Resta, Mimesis, 2017. In particolare si veda la nota 10 a p. 102.

²⁷⁵ “Per il Padre Dio è il Figlio, per il Figlio Dio è il Padre, il Padre è il creatore dell'essere, il figlio è rinuncia ad essere, e però un unico atto di doppia pulsione che è lo Spirito”. L. Semeraro, *Filosofia oppressiva e verità liberante*, Capone editore, 1990. Cit. p. 146.

²⁷⁶ “Ogni uomo, quindi, è sempre schiavo delle ombre. Ma lo schiavo è superiore al padrone, non appena riconosce il padrone e la natura della propria schiavitù... perciò, malgrado le apparenze, le meditazioni sui limiti della potenza umana e sugli ostacoli insuperabili della libertà umana è senza dubbio la sola che dia forza allo spirito”. S. Weil, *Primi scritti filosofici*, Marietti, Genova 1999. Cit. pp. 111-112.

²⁷⁷ Si veda a tal proposito R. Gallinaro, *La cristosofia di Simone Weil tra religione, filosofia ed etica*; cfr. p. 47.

dell'uomo, sotto al peso della necessità che si esprime attraverso la forza, e perciò per orientarlo verso qualcosa di più elevato. Attraverso l'abbassamento volontario si raggiungono le vette. Come per Gentile, in cui il ruolo della libertà nel processo autotico è farsi Spirito, così in Weil la scelta della necessità è elevazione verso l'ulteriore, è avvicinamento a se stessi e a Dio.

È confrontandosi con questa dinamica tra libertà e necessità che l'uomo potrà ritrovare la propria armonia nell'universo, andando a ricalcare l'armonia in Dio, che è tale solo a fronte della profonda lacerazione che è a Dio stesso connaturata, superata nell'eterna scelta della Creazione.

Il cammino verso la libertà passa per la via della necessità, poiché è proprio quest'ultima a strappar via qualsiasi aspetto astratto e illusorio. È attraverso questo rapporto che l'uomo potrà ritrovare se stesso nell'universo: libertà non è assenza di necessità, ma il sopportare il peso di quella necessità, arrivandola a osservare senza volerla rimuovere, anzi assumendola su di sé; è per questo che il rapporto tra libertà e necessità è il fulcro del problema dell'Incarnazione²⁷⁸.

Si vuole sottolineare come anche in Weil questa dialettica tra polarità opposte sia alla base del processo di creazione di sé:

Non è possibile concepire nulla di più grande per l'uomo di una sorte che lo metta direttamente alle prese con la necessità nuda, senza che egli possa attendersi nulla da se stesso, e tale che la sua vita sia una *perpetua creazione di se stesso da parte di se stesso*. L'uomo è un essere limitato a cui non è concesso essere, come il Dio dei teologi, l'autore diretto della propria esistenza; ma l'uomo sarebbe in possesso dell'equivalente umano di questa potenza divina se le condizioni materiali che gli permettono di esistere fossero esclusivamente opera del suo pensiero che dirige lo sforzo dei suoi muscoli. Questa sarebbe la libertà vera.²⁷⁹

²⁷⁸ “[...] l'agire libero è l'applicazione dell'intelligenza e della volontà a un tessuto oggettivo precostituito, cioè alla necessità. Nella condizione immanente non esiste mai una libertà senza carne e sangue”. Ivi, cit. p. 56.

²⁷⁹ S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit. pp. 78-80. Corsivo nostro.

Notiamo immediatamente come si tocchino temi che contraddistinguono anche l'opera del filosofo siciliano: il rapporto tra uomo e Dio, l'eterno farsi sé del soggetto, il ruolo del pensiero nella piena realizzazione della libertà. Libertà e autocreazione come de-creazione nel divino, assumere su di sé il peso dell'eterno avvicendamento di libertà e necessità. Tramite il consenso non si subisce passivamente, ma si giunge ad avere intimità con la vita così com'è. Nei *Cahiers* la consapevolezza dell'esistenza simultanea dei contrari, che per analogia è la stessa coesistenza nell'anima di virtù contrarie, sia come avere delle “tenaglie per afferrare Dio”²⁸⁰: la sopportazione della contraddizione le fa assumere un carattere rivelativo. Abitare la contraddizione significa riprodurre in sé la *perfetta circolarità* di Dio.²⁸¹

Dire necessità è, però, anche dire *malheur*, poiché essa viene esperita come dolore del mondo; ma amarla è l'inizio verso il cammino di riconciliazione con l'Uno. Proprio perché le cose, obbedendo alla necessità, indirettamente obbediscono direttamente a Dio²⁸². E così l'uomo è chiamato a fare altrettanto, accordando il proprio consenso.

Il consenso, dunque, è *mediazione* tra libertà e necessità: “la necessità nella materia è la libertà in noi. Una coppia di contrari che ha la sua unità nell'obbedienza”²⁸³. Ed è, quindi, mediazione anche tra uomo e Dio, poiché si ricalca la rinuncia per amore propria della Creazione. Si imita la fedeltà delle cose al loro posto nell'ordine del mondo²⁸⁴, si prende parte al cosmo accogliendolo liberamente presso di sé. Nella Creazione, infatti, Dio si fa necessità²⁸⁵; così l'uomo, per crearsi, deve de-crearsi, deve rinunciare liberamente alla propria libertà, convertendosi

²⁸⁰ S. Weil, *Quaderni III*, cit. p. 53.

²⁸¹ “Abitare la contraddizione nella situazione attuale diviene, così, il compito dell'essere umano, attraverso la disponibilità allo svuotamento ed il consenso alla necessità, cioè la disponibilità a fare, in qualche misura, spazio all'avvento, all'incarnazione dell'assoluto, con il suo carico di abissalità e di armonia dei contrari che esso comunque comporta”. R. Gallinaro, *La cristosofia di Simone Weil*, cit. p. 66.

²⁸² L. Semeraro, *Filosofia oppressiva e verità liberante*, Capone Editore, 1990. Cfr. p. 135.

²⁸³ S. Weil, *Intuizioni pre-cristiane*, cit. p. 152.

²⁸⁴ Cfr. *ivi*, cit. p. 157.

²⁸⁵ Cfr. S. Weil, *Quaderni II*, p. 75.

spontaneamente all'ordine del mondo. La comprensione della necessità viene definita come *imitazione della Creazione*²⁸⁶. È un punto per il quale si deve passare. È assumere su di sé tutto il peso della materia inerte, è la resa all'impossibilità della rinuncia²⁸⁷.

Il consenso è un atto, non può essere che attuale. [...] La parte efficace della nostra volontà non consiste nello sforzo, che è teso verso l'avvenire, bensì nel consenso, il sì delle nozze. Un sì proferito nell'istante presente per l'istante presente, eppure al modo di una parola eterna, perché ci acconsente all'unione del Cristo con la parte eterna della nostra anima.²⁸⁸

Il consenso è atto, ossia reiterato rinnovamento della scelta, che è sempre limitata al frammento dell'istante presente. Puntiforme, quindi inesteso, eppure eterno. Il consenso è il punto di tangenza tra uomo e Dio, è il varco che permette al sovrannaturale di discendere: solo dopo l'incontro con la sventura si sarà in grado di orientare il proprio sguardo verso l'alto.

In questa dinamica fondamentale è la facoltà dell'attenzione che, come già richiamato in precedenza, viene definita facoltà creatrice, poiché capacità attraverso la quale si coglie la contraddizione senza fuggirla, si osserva l'oscillazione che sussiste tra libertà e necessità e la si accetta, obbedendole. Si rivela strettamente connessa con il concetto di de-creazione, altro termine da chiarire per

²⁸⁶ “L'intelligenza della necessità è un'imitazione della Creazione”. S. Weil, *Quaderni III*, cit. p. 175.

²⁸⁷ “Dio ricompensa l'anima che pensa a lui con attenzione e amore, e la ricompensa esercitando su di lei una costrizione rigorosamente, matematicamente proporzionale a quell'attenzione e a quell'amore. Bisogna abbandonarsi a tale spinta, correre fino al punto preciso cui essa conduce, e non fare un solo passo in più, neppure in direzione del bene”. S. Weil, *Attesa di Dio*, cit. pp. 6-7.

²⁸⁸ S. Weil, *A proposito del Pater*, in *Attesa di Dio*, pp. 87-98; cit. p. 92.

addentrarci nella prospettiva proposta da Weil. Decreare è un atto in cui Dio e uomo si incontrano, la de-creazione è atto dell'uomo e al contempo atto di Dio, è partecipazione attraverso la cooperazione all'atto attraverso il quale Dio riconduce a sé la creatura sopprimendo il male²⁸⁹, che non è altro se non la distanza tra uomo e Dio, che si può ridurre solo attraverso la nostra cooperazione. Rinunciare a se stessi è imitare Dio nell'atto creativo: così come Dio si è ritirato per far essere l'universo e l'uomo, così l'uomo deve rinunciare a sé per far essere Dio. Talmente gratuito l'atto creativo che al suo esito concreto l'uomo è chiamato a contribuire. Nei *Quaderni* Weil afferma: “Attraverso me Dio e la creazione sarebbero in contatto”²⁹⁰.

Attenzione e de-creazione sono due concetti intrinsecamente legati, ulteriormente uniti dalla nozione di azione non-agente, ossia fare “solamente ciò che non si può non fare”²⁹¹. Mettere a fuoco questi tre aspetti è di vitale importanza per comprendere il pensiero di Simone Weil e per preparare la strada agli argomenti che verranno trattati in seguito. Punto d'incontro tra l'attenzione e la de-creazione è infatti il consenso che passa attraverso l'accettazione della contraddizione: la facoltà creatrice dell'attenzione ci permette di cogliere l'oscillazione ossimorica propria del reale, e attraverso il percorso decreativo giungiamo a porci alla stregua di Dio nel momento in cui ha creato il mondo, sottraendosi. Per sottrarsi, farsi da parte, si deve accettare superandola la lacerazione tra l'affermazione di sé e il superamento di se stessi, esperienza diretta – incarnata – del punto di tangenza tra l'uomo e Dio, e significato concreto della propria esistenza.

²⁸⁹ Cfr. L. Semeraro, *Filosofia oppressiva e verità liberante*, Capone editore, 1990. In particolare nota 93 p. 152.

²⁹⁰ S. Weil, *Quaderni III*, cit. p. 178.

²⁹¹ S. Weil, *Quaderni I*, cit. p. 334.

Come abbiamo a più riprese osservato in Gentile, anche per la filosofa francese la creazione di sé deve fare i conti col *sacrificio*, che - come abbiamo visto in precedenza - non è immolazione ideologica o superomistica, ma disposizione verso una dimensione ulteriore, perciò passaggio dal particolare all'universale. Contemplare la contraddizione senza fuggirla e senza pretesa di risoluzione potrebbe essere rimedio agli esiti più superbi dell'attualismo, guadagnando la dimensione dell'impersonale, che è poi quella del sacro, dell'assoluto, del bene, della verità²⁹². Poiché la contraddizione è in Dio stesso, che nel suo aspetto trinitario è sia lacerazione della contraddizione che gioia dell'unità²⁹³: come afferma Weil nei *Cahiers*, l'impossibilità si rivela "l'unica porta verso Dio"²⁹⁴.

Stando alle parole di Weil, a una prima lettura si potrebbe credere che la dinamica sia unicamente passiva e in sottrazione: ma dando pieno ascolto alle sue parole, non è certo la contemplazione quella che si invoca, ma un agire che obbedisca all'ordine del mondo, che ci ponga in rapporto alle cose reali e ci permetta, anzi, "di aprirci a ciò che non è riducibile alla necessità"²⁹⁵. Essendo disposti a rinunciare apparentemente alla propria libertà, ma facendolo proprio esercitando una scelta, acconsentendo cioè alla necessità, si giunge oltre, si coglie il valore pieno del concetto di libertà. Se si obbedisce alla necessità dell'ordine del mondo, allora la si incarna. Vediamo come il concetto di obbedienza sia a stretto contatto con quello di Incarnazione, e che entrambi siano indissolubilmente legati alla scelta, o meglio al consenso. Per questo nelle pagine successive apriremo il discorso all'interpretazione weiliana del concetto di Incarnazione e delle implicazioni simboliche e morali che ne emergono. Non a caso, centro nevralgico dell'intera riflessione della filosofa francese è la figura di Cristo, a più riprese associata a quella mitologica di Prometeo.

Questi concetti possono essere compresi solo riconoscendone il valore simbolico-religioso di cui sono imperniati, e seguendo il ponte che Weil si impegna a creare tra sapienza greca e tradizione cristiana; distanti eppure profondamente legate,

²⁹² Cfr. S. Weil, *La persona e il sacro*, cit. p. 69.

²⁹³ Cfr. S. Weil, *Quaderni III*, p. 253.

²⁹⁴ *Ibidem*, cit. p. 109.

²⁹⁵ A. Putino e S. Sorrentino (a cura di), *Obbedire al tempo. L'attesa nel pensiero filosofico, politico e religioso di Simone Weil*, Edizioni Scientifiche Italiane, 1995. Cit. p. 55.

sodali al fine di comprendere la pienezza del reale e il ruolo dell'uomo nel mondo.

PROMETEO E CRISTO

Per mettere a fuoco lo *streben* attraverso il quale Weil tenta di delineare la concordanza profonda e costitutiva del sentimento religioso attraverso le epoche, occorre concentrarsi sul monito del Figlio di Dio crocifisso, che ci ricorda come attraverso il nostro corpo e le nostre sofferenze possiamo prendere contemporaneamente atto dell'infinita distanza che ci separa da Dio, e del modo in cui tale sofferenza annienti questa separazione, costituendo un ponte tra l'umano e il divino. L'uno e l'altro sono vicendevolmente correlati: l'uomo necessita del divino per poter cogliere a piene mani la sua essenza, il divino attraverso l'uomo compie se stesso mediante il cammino di questi verso Dio.

Misère e grandeur trovano il superamento perfetto proprio nell'immagine di Cristo crocifisso: nel momento più difficile, quando viene percepito l'apparente rifiuto del Padre - Padre, perché mi hai abbandonato? - , il Figlio di Dio raggiunge il punto più alto della sua vicenda: accede al divino non rinnegando l'umano, ma diventando esempio universale di come il superamento di se stessi non possa avvenire se non attraverso un rifiuto di sé nel totale abbandono a Dio.

Simone Weil è profondamente legata alla figura del Cristo, che a suo avviso non aveva alcun bisogno di risorgere per mostrare la sua natura divina; poiché il profondo legame che non viene mai meno con le sue origini terrestri, emana un inesauribile respiro divino²⁹⁶. Cristo sulla croce ci ricorda che a nessuno è preclusa la via dell'assoluta conoscenza, ma che per poterla percorrere si deve essere disposti a perdersi e perire.

Di tutto ciò erano fermamente consapevoli i Greci, che non dovettero aspettare la rivelazione cristiana per iniziare a delineare il ponte che collega umano e divino.

²⁹⁶ “L'agonia sulla croce è qualcosa di più divino della resurrezione, è il punto in cui si concentra la divinità del Cristo”. Ivi, cit. p. 198.

Questa presa di consapevolezza è custodita nella figura di Prometeo, a cui Simone Weil dedica un poema datato 1938²⁹⁷; la lettura weiliana sorprende per sensibilità e acutezza, e per il modo in cui riesce a identificare i rimandi alla vicenda evangelica.

Questo percorso storico-filologico viene messo in atto attraverso l'accurata e attenta lettura dei testi di Platone ed Eschilo, che nei *Cahiers* vengono tradotti e commentati a più riprese. Peculiare appare il confronto che propone tra i dialoghi platonici e il cammino verso Dio, così come l'accostamento di personaggi della mitologia classica a quelli del Vecchio e Nuovo Testamento. Weil mette in luce come di fronte a quella greca, così come a quella cristiana, ci si trovi davanti a una *rivelazione*; per quanto i linguaggi possano differire, si può identificare una radice comune che diventa problematico eludere. Come fa notare Simone Pétrement, Simone Weil voleva farci notare come la Grecia ci mostri una religione che è la *nostra* religione.²⁹⁸

Sono tre i perni attorno ai quali ruota il confronto tra la figura mitologica di Prometeo e quella storica di Cristo: il ruolo della *sventura*, la figura del *mediatore*, che si manifesta attraverso il dono, e il *consenso* inteso come obbedienza a Dio.

Analizzando le pagine che Simone Weil dedica a Prometeo, risalta immediatamente come questo personaggio sia visto come un esempio, un modello, che ha rinunciato a sé per donarsi agli uomini. “La tua sventura, Prometeo, è un insegnamento”²⁹⁹, che ci ricorda come attraverso di essa possiamo cogliere la delicata carezza di Dio. Prometeo presenterebbe gli stessi tratti del figlio di Dio morto in Croce per il troppo amore nei confronti degli esseri umani, e anche nella sua vicenda incontriamo la duplice concezione del sacrificio del Cristo: consumato una volta e rinnovato perpetuamente, come nella celebrazione della Messa.

Dai passi che Weil ci propone, si nota come la sofferenza imposta a Prometeo ricordi quella di Cristo, e ci fa notare come in entrambi vi si possa rintracciare un senso univoco: far loro dimenticare la propria natura divina, attraversando le

²⁹⁷ Pubblicate in Italia in S. Weil, *Le poesie*, Pistoia C.R.T., 2000, a cura di Maura Del Serra. Il 1938 va inoltre ricordato come momento di forte debilitazione fisica, anno dell'esperienza mistica in Italia e conseguente avvicinamento ai motivi religiosi.

²⁹⁸ “Il Vangelo è l'ultima e meravigliosa espressione del genio greco, come l'Iliade ne è la prima”. Dal saggio sull'Iliade, contenuto ne *La rivelazione greca*, cit. p. 61.

²⁹⁹ Ivi, cit. p. 243.

sofferenze della carne raggiungere il punto di maggior contatto di questa duplice natura. L'apparente insensatezza del male è fonte di rivelazione. Il patimento di Prometeo ha lo stesso valore della Passione di Cristo. Prometeo è perfettamente consapevole del destino a cui andrà incontro, tanto che apertamente dichiara che “una guardia che nessuno invidia sarà la mia sorte”³⁰⁰. Come Gesù, “ebbe pietà e non ottenne pietà”³⁰¹.

Solo se siamo disposti ad accettare e tollerare la sofferenza, prendendo parte alla vicenda della Croce, possiamo avvicinarci a Dio. Per Simone Weil la fede è *imitazione* e non ammirazione³⁰². Non si può arrivare a Dio se non prendendo parte alla sofferenza del suo Figlio Unico.

Affinché sentiamo la distanza tra noi e Dio, è necessario che Dio sia uno schiavo crocifisso. Perché noi avvertiamo la distanza solo verso il basso. È molto più facile mettersi mediante l'immaginazione al posto di Dio creatore che al posto del Cristo crocifisso. Non è mangiando un frutto, come credeva Adamo, che si diviene uguali a Dio, ma passando per la croce.³⁰³

Proprio attraverso i tormenti della Croce, la condizione umana acquista paradossalmente senso. Questo perché è solo attraverso la sofferenza che possiamo prendere piena coscienza della nostra condizione mortale, e allo stesso tempo cogliere l'estrema vicinanza con Dio³⁰⁴.

³⁰⁰ Ivi, cit. p. 241.

³⁰¹ Ivi, cit. p. 245.

³⁰² “Perché anche noi siamo stati, all'origine, e dobbiamo tornare a essere immagini di Dio. E possiamo riuscirci solo attraverso l'imitazione dell'Immagine perfetta che è il Figlio unico di Dio, e che pensa l'ordine del mondo”. Ivi, cit. p. 185. Quasi immediato il rimando alla *Imitatio Christi*.

³⁰³ S. Weil, *Quaderni III*, cit. p. 82.

³⁰⁴ “La Trinità e la Croce sono i due poli del cristianesimo, le due verità essenziali: l'una è gioia perfetta, l'altra è perfetta sventura. La conoscenza di entrambe e della loro misteriosa unità è indispensabile, ma quaggiù la condizione umana ci situa infinitamente lontano dalla Trinità, ai piedi stessi della Croce. La nostra patria è la Croce”. S. Weil, *Attesa di Dio*, cit. p. 241.

La figura del mediatore³⁰⁵, che ci permette di condividere la sua visione privilegiata sul mondo e verso Dio, è centrale per comprendere il pensiero di Simone Weil. I doni ricevuti da Prometeo permettono agli uomini di evolversi³⁰⁶, conferiscono loro quella sapienza divina che fino a quel momento rimaneva loro preclusa. Prometeo come mediatore tra illimitato e limitato, può essere affiancato all'Anima del mondo, di cui parla Platone nel *Timeo*³⁰⁷. Non a caso fu da Eschilo descritto come arbitro in una contesa tra gli dei e gli uomini.

Il concetto di mediazione, in greco μεταξύ, e la figura del mediatore, vengono ovviamente attribuiti anche a Cristo. Facendosi carne, il Figlio Unico di Dio apre uno spiraglio, mette a fuoco l'intersezione che sussiste tra il mondo e il regno di Dio, è media proporzionale tra uomo e Dio:

Ma il Cristo è la mediazione stessa, l'armonia stessa. [...] La crocifissione del Cristo ha quasi aperto la porta, ha quasi separato da una parte il Padre e il Figlio, dall'altra il Creatore e la Creazione. La porta si è schiusa. La resurrezione l'ha richiusa. Chi ha l'immenso privilegio di partecipare con tutto il suo essere della Croce del Cristo supera la porta, passa dalla parte ove si trovano i segreti di Dio.³⁰⁸

³⁰⁵ “Tra una persona e la materia inerte vi è un'intersezione; questa intersezione è un essere umano nel momento dell'agonia, quando le circostanze antecedenti l'agonia sono state brutali al punto di farne una cosa. È uno schiavo agonizzante, un po' di carne miserabile inchiodata su una croce”. S. Weil, *La rivelazione greca*. Cit. p. 278. Da notare come il ruolo di mediatore sia strettamente correlato con il dolore e la sofferenza: ricordiamoci che Prometeo è condannato per l'eternità a essere legato a una parete rocciosa mentre un'aquila gli mangia il fegato, che nottetempo ricresce per poter andare ogni giorno incontro allo stesso sofferente e inevitabile destino. Questa sofferenza non è semplicemente una condanna, ma un'occasione di ascesa e accostamento al divino.

³⁰⁶ “La lotta prometeica si riferisce a una situazione ben anteriore a quella del racconto di Giobbe, nel quale l'uomo sprofondato della sua miseri può giungere a vederla in funzione dell'essere, per cui può dolersi del proprio essere o della propria mancanza d'essere: «Hai permesso che nascessi nell'iniquità»[il riferimento è al Prometeo di Eschilo]... è il grido di un essere che sente se stesso, e che sa e che reclama ciò che gli si dovrebbe dare; è il lamento della larva che ha già coscienza, per dolersi del suo essere dimidiato. Prima dell'azione di Prometeo, l'uomo, assillato dalla necessità, non poteva dolersi di sé; il destino, l'incertezza, non potevano presentarsi dinanzi alla sua coscienza sprofondata in un essere privato di tutto; erano nati uomini in un mondo che non li attendeva e, senza l'azione di Prometeo, l'esistenza stessa dell'uomo non avrebbe potuto stabilirsi”. M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, tr. it. G. Ferraro, Edizioni Lavoro, Roma 2008; cit. pp. 32-33.

³⁰⁷ Nei passi del *Filebo* in cui viene citato Prometeo, ci si riferisce a lui come “colui che dona agli uomini il fuoco divino” e come “colui che per amore degli uomini viene crocifisso”. Cfr. con *La rivelazione greca*, p. 121 e 124.

³⁰⁸ S. Weil, *La rivelazione greca*, cit. p. 308.

Il mediatore indica una via, traccia un percorso, apre uno spiraglio attraverso il quale è possibile intravedere contemporaneamente l'estrema vicinanza e l'infinita distanza tra uomo e Dio. È allo stesso tempo modello, a cui bisogna aderire per poter prendere parte a questa duplice natura di cui il mediatore è testimone.

Prometeo, come Gesù, agisce in modo insensato. Entrambi soffrono per aver troppo amato gli uomini. Entrambi appaiono, al culmine della loro sofferenza, infinitamente lontani da Dio; ma tale distanza è solo apparente. A Cristo attende il posto alla destra del Padre, a Prometeo viene preannunciata la futura riconciliazione con Zeus, entrambi chiamati a essere testimoni della doppia natura degli uomini. Ruolo del mediatore è riportare il tutto a necessità: l'uomo è tale unicamente in relazione a Dio, prendendo atto dell'infinita distanza che da Lui lo separa. Il Figlio di Dio, altrettanto, guadagna il proprio posto alla destra del Padre nel momento in cui dimentica la propria natura divina³⁰⁹.

Soffermandosi ora sul gesto del dono in riferimento a Prometeo, si nota come la filosofa francese cerchi di sottolineare l'assoluta spontaneità dell'atto che ne accompagna paradossalmente la necessità, proprio in quanto trascende la volontà di Prometeo stesso³¹⁰.

Abbiamo visto come nella lettura weiliana si vanifica, passando totalmente in secondo piano, la dimensione del furto; viene invece portato in primo piano il *dono* avvenuto con il *consenso* di Zeus: Prometeo subisce la sua infinita condanna³¹¹, ma il fuoco rimane presso gli uomini. La contrapposizione tra queste due figure pone in evidenza come questa ostilità sia solo apparente³¹², e rievocano la coppia di

³⁰⁹ “La creatura è niente e si crede tutto. Essa deve credersi niente per essere tutto. Equilibrio fra l'apparire e l'essere; quando l'uno cresce, l'altro decresce. Apparire niente, imitazione di Dio, azione non-agente; effetto dell'amore. All'uomo è stata data una divinità immaginaria perché egli se ne potesse spogliare, come il Cristo della sua divinità reale”. *Quaderni II*, cit. p. 153.

³¹⁰ “Tutto ciò che è divino è senza sforzo” (da Eschilo, *Supplici*); *ivi*, cit. p. 178.

³¹¹ Qui si potrebbe aprire un'interessante riflessione: alcuni autori, infatti, sostengono che Eschilo avesse prodotto un terzo testo circa la vicenda tra Prometeo e Zeus, il *Prometeo liberato*, andato perduto. Questo confermerebbe ulteriormente l'avvenuta ricongiunzione e sarebbe ulteriore punto d'incontro tra la figura mitologica di Prometeo e di Cristo. Più avanti nel testo si chiarirà ulteriormente questo punto.

³¹² Alcune fonti vorrebbero che Eschilo avesse scritto un ulteriore testo, *Il prometeo liberato*, in cui si narrerebbe la liberazione di Prometeo.

potenza e amore. Zeus, infatti, è potente, ma solo grazie alla saggezza, che è amore, è il signore del mondo. Inoltre Weil sottolinea come nel *Filebo* [16c] Prometeo, oltre al fuoco, porti con sé la rivelazione che tutte le cose che sono portino in sé finito e infinito³¹³.

Il dono è incontro tra amore e libertà, che diventa scelta consapevole della propria condanna. Come già accennato, è in Dio che inizia la contraddizione: “Dio nel suo aspetto trinitario è la *lacerazione* della contraddizione e la *gioia dell'unità*”³¹⁴. È per questo che è fondamentale richiamare la figura di Prometeo, in modo da far luce su questa coppia insolubile e ineludibile di contrari: *amore e potenza*.

Non deve spaventare l'accostamento tra mitologia e religione cristiana, cifra distintiva della riflessione weiliana, poiché entrambe vengono considerati scrigni da cui attingere, poiché è al loro interno che è custodito il sapere dell'intera umanità.

Prometeo ci insegna il ruolo che assume nel confronto con la divinità la sventura, definita da Weil “meraviglia della tecnica divina”³¹⁵, è la distanza infinita con Dio che trafigge la creatura nel suo centro, che si rivela occasione d'incontro col divino³¹⁶.

È forse proprio l'impossibilità della rinuncia che avvicina così profondamente Simone Weil alla vicenda prometeica e a quella di Cristo: il rispondere a un richiamo a cui non si può che dare il proprio assenso, nonostante la consapevolezza della sofferenza che tale richiamo porta con sé³¹⁷. Le catene, i

³¹³ Cfr. S. Weil, *Quaderni III*, p. 101.

³¹⁴ A. Putino, *Simone Weil e la Passione di Dio. Il ritmo divino nell'uomo*, EDB, 1997. Cit. p. 22. Corsivo nostro. Cfr. con Simone Weil, *Quaderni III*, p. 253.

³¹⁵ S. Weil, *Attesa di Dio*, cit. p. 188.

³¹⁶ “Chi persevera nel mantenere orientata la propria anima verso Dio mentre un chiodo la trafigge si trova inchiodato sul centro stesso dell'universo. È il vero centro, che non sta nel punto mediano, che è fuori dello spazio e del tempo, che è Dio. Secondo una dimensione che non appartiene allo spazio e che non è il tempo, una dimensione completamente altra, quel chiodo ha aperto un varco nella creazione bucando lo spessore dello schermo che separa l'anima da Dio. Grazie a questa dimensione meravigliosa l'anima, senza lasciare il luogo e l'istante in cui si trova il corpo al quale è legata, può attraversare la totalità dello spazio e del tempo e trovarsi al cospetto di Dio. L'anima è là dove si intersecano la creazione e il Creatore. Quel punto d'intersezione è il punto d'incrocio dei bracci della Croce”. Ibidem, cit. pp. 188-189.

³¹⁷ “Il fuoco soprannaturale, divino, che Prometeo ha donato agli uomini è lo stesso che suo malgrado lo porterà al supplizio”. Ivi, cit. p. 251.

chiodi³¹⁸, la minaccia della Croce, non distolgono nemmeno per un istante questi personaggi, che arrivano a rinunciare a loro stessi pur di rispondere a quello che Rilke avrebbe definito “il fondo infinito del *loro* interno vibrare”³¹⁹.

La facoltà che non appartiene a questo mondo è quella del consenso. L'uomo è libero di acconsentire o meno alla necessità. In lui questa libertà non è attuale se non allorché concepisce la forza come necessità, ovvero allorché la contempla. Egli non è libero di acconsentire alla forza in quanto tale. [...] quel consenso è una follia, la follia propria dell'uomo, così come la Creazione, l'Incarnazione, la Passione, costituiscono la follia propria di Dio. [...] Perché Dio creando rinuncia a essere tutto, abbandona un poco di essere a ciò che è altro da Lui. La Creazione è *rinuncia* per *amore*.³²⁰

Come già abbiamo potuto osservare, Weil accosta al consenso la nozione di libertà; l'indifferenza dell'*Amor fati* diventa l'accettazione indistinta di cui parla Cristo, nonché la partecipazione di ognuno di noi alla sua Croce. Nell'*Amor fati* si incontrano obbedienza a sé e obbedienza a Dio, aprendo la strada alla consapevolezza dell'estrema vicinanza che costantemente manteniamo con il Creatore. Il soggetto non ha alcun potere su di sé, se non quello di accogliere o respingere la necessità, prendere parte o meno alle sofferenze di Cristo³²¹. *Amor fati* diventa sinonimo di *obbedienza*³²².

³¹⁸ “Tutto è libertà in questo dramma fatto di catene e chiodi”. Ivi, cit. p. 250.

³¹⁹ Dai *Sonetti a Orfeo* (XIII), contenuti in R. M. Rilke, *Poesie 1907-1926*, ed. it. a cura di A. Lavagetto, Einaudi 2014.

³²⁰ S. Weil, *La rivelazione greca*, cit. p. 293.

³²¹ “All'inizio il consenso è davvero pura assurdità. È altresì veramente soprannaturale. È opera della sola grazia. Dio lo opera in noi, purché a lui ci abbandoniamo. Quando ne prendiamo coscienza, l'operazione è già compiuta, senza avere mai preso impegni, ci troviamo impegnati; non possiamo più distoglierci da Dio se non con un atto di tradimento”. Ivi, cit. p. 298.

³²² Ne *La rivelazione greca*, Weil parla di accettazione della contraddizione, quasi un ammicco al superamento del dramma pascaliano cui darebbe accesso l'abbandono nell'*Amor fati*, e che si esplica attraverso l'amore per l'ordine del mondo nonostante il dolore che questo può implicare. “Il consenso a obbedire è mediatore fra l'obbedienza cieca e Dio. Il consenso perfetto è quello del Cristo. In noi il consenso non può essere un riflesso di quello del Cristo”. Ivi, cit. p. 307.

[...] allora tutto ciò che rende percepibile la necessità – contrarietà, dolori, pene, ostacoli – diventa una ragione supplementare d'amore. Quando un apprendista si ferisce, il popolo dice che è il mestiere che entra nel suo corpo. Parimenti, quando abbiamo compreso questo, di ogni dolore possiamo pensare che è la bellezza stessa che entra nel corpo.³²³

Il dolore, se compreso, si fa bellezza, attraverso la quale si apre la strada verso l'obbedienza a Dio. Vicenda insensata a cui non c'è spiegazione, violenza che non si può non accogliere, cedendo alla possibilità che essa continuamente si rinnovi.

La pena *che è dolorosa memoria*³²⁴ rimanda al presentimento della felicità eterna, della destinazione divina dell'anima. Presentimento che stilla goccia a goccia nel sonno dell'incoscienza; allorché se ne prende coscienza, si è già presi dalla grazia, e non rimane che acconsentire.³²⁵

Il contatto tra Prometeo e Cristo si compie nell'aver donato agli uomini la consapevolezza che attraverso l'obbedienza si possa aspirare alla libertà.³²⁶

ESTETICA DELL'INCARNAZIONE O SUL RAPPORTO TRA IL BELLO E IL BENE

L'uomo esiste grazie all'assenza di Dio, ne è separato ma ne conserva una traccia

³²³ S. Weil, *La rivelazione greca*, cit. p. 183.

³²⁴ Qui Weil si riferisce al coro dell'*Agamennone* di Eschilo: “Stilla nel sonno vicino al cuore / la pena che è dolorosa memoria, / e perfino a chi non voglia giunge la saggezza. / Da parte delle divinità una grazia è questa violenza, / le divinità assise al timone sacro”.

³²⁵ Cfr. S. Weil, *La rivelazione greca*, pp. 167-168. Non bisogna pensare che l'intento di Simone Weil sia mettere in dubbio il significato storico dei Vangeli, né tantomeno la figura storica di Cristo. Quello che la riflessione weiliana ci suggerisce, invece, è la presa di coscienza che la *necessità* di un Redentore affonda le proprie radici ben prima della venuta al mondo del Figlio Unico di Dio. La sensibilità e l'attenzione che contraddistinguevano lo spirito greco hanno unicamente permesso a tale bisogno di venire alla luce.

³²⁶ Il profondo legame tra necessità e consenso si sposa perfettamente con la matrice pitagorica del pensiero platonico, che fa eco, a detta di Weil, anche nel pensiero cristiano.

dentro di sé, così come la conserva il mondo che la manifesta attraverso la bellezza. Il necessario e il bello sono legati, poiché entrambi sono suggello del rapporto tra finito e infinito, tra naturale e soprannaturale, cardinale nodo da sciogliere per accedere alla pienezza di ciò che è. La bellezza conserva in chi la guarda il senso dell'alterità, di ciò che è altro da noi, è strappo tra ciò che siamo e ciò a cui tendiamo, è *lacerazione vissuta*³²⁷. Al tempo stesso è testimonianza, traccia, che segna un percorso per arrivare a Dio³²⁸.

Da notare come Weil faccia convergere l'aspetto ascensivo di Eros con quello di discesa dell'Incarnazione: la bellezza è il Figlio di Dio, quindi la dinamica verso l'alto è funzionale al nostro orientamento a Dio attraverso suo Figlio, che scende tra gli uomini proprio per ricordarci da che parte orientare lo sguardo. Poiché è amore anche ciò che ha fatto sì che Cristo scendesse tra noi.³²⁹ Per Weil la bellezza si rivela punto d'intersezione tra la necessità e il bene, “é il sorriso di Dio nella materia, è la carezza del divino”³³⁰.

Prometeo, Cristo, Antigone, sono coloro che muoiono poiché sono stati insensati per amore³³¹, la stessa insensatezza che è il fulcro della follia d'amore dell'atto creatore: insensata poiché gratuita, folle poiché rinuncia di Dio per dare spazio all'altro da sé³³². Contributo che il singolo può dare alla Creazione, è l'imitazione di

³²⁷ Cfr. *L'esperienza della bellezza in Simone Weil*, di W. Tommasi, in AA. VV., *Estetica ed esistenza*, pp. 72-90. Si veda in particolare pp. 75-77.

³²⁸ Queste riflessioni di Weil partono da un'attenta analisi dei testi di Platone, che le fa arrivare a sostenere che il filosofo greco ci abbia voluto trasmettere varie modalità con le quali l'uomo deve procedere verso Dio. Si veda il saggio *Dio in Platone*, contenuto in S. Weil, *La rivelazione greca*, pp. 85-166.

³²⁹ “La bellezza del mondo è il tenero sorriso che il Cristo ci rivolge attraverso la materia. L'amore per questa bellezza procede da Dio disceso nella nostra anima e muove verso Dio presente nell'universo”. S. Weil, *Attesa di Dio*, Cit. p. 124.

³³⁰ Cfr. *L'esperienza della bellezza in Simone Weil*, di W. Tommasi, in AA. VV., *Estetica ed esistenza*, pp. 72-90. Cit. p. 72.

³³¹ Cfr. S. Weil, *La rivelazione greca*, p. 166.

³³² “La Creazione è da parte di Dio non un atto di espansione di sé, ma un ritrarsi, un atto di rinuncia. Dio insieme a tutte le creature è meno di Dio da solo. Egli ha accettato questa diminuzione. Ha svuotato di sé una parte dell'essere. Egli si è svuotato già in questo atto della sua divinità; per questo san Giovanni afferma che l'Agnello è stato sgozzato sin dalla creazione del mondo. Dio ha permesso che esistessero cose altre da Lui e di valore infinitamente minore. Attraverso l'Atto creatore egli ha negato se stesso, così come Cristo ha prescritto a noi di negare noi stessi. Dio si è negato in nostro favore per dare a noi la possibilità di negarci a nostra volta per Lui. Questa risposta, quest'eco, che dipende da noi rifiutare, è l'unica

quello stesso sottrarsi, proprio di Dio al momento dell'Atto creatore. Persino Dio obbedisce a se stesso, e l'obbedienza diventa per noi modello del principio creatore e ordinatore dell'universo, il vero significato del nostro essere³³³. È scoprire il nostro centro al di fuori di noi stessi, è collocarlo al centro dell'universo. È sentirsi parte. È accogliere l'ordine del mondo, amandolo e scegliendolo³³⁴. *Imitatio Dei*.

Quello che si scopre nel triplice legame tra obbedienza, attenzione e attesa, è proprio questa modalità attraverso la quale il soggetto, orientandosi con il proprio sguardo verso Dio, non possa fare altrimenti se non dare il proprio contributo alla Creazione. “Dio ha pensato a ciò che non era, e mediante l'atto di pensarlo lo ha fatto essere”³³⁵, lo stesso può fare ognuno di noi, attraverso la facoltà dell'attenzione, prestandone a ciò che non esiste. Questo Weil lo spiega bene – nelle pagine di *Forme dell'amore implicito di Dio*³³⁶ - in riferimento all'episodio del buon Samaritano: fermandosi ad assistere “la carne anonima e inerte sul ciglio di una strada”³³⁷, permette a quella stessa carne inerte di esistere, contribuisce al venire alla luce di ciò che prima era anonimo.

Suggello delle riflessioni di Weil è il concetto di Dio, esplorato fin nei meandri e svuotato di qualsiasi connotazione dogmatica e coercitiva. L'unica coercizione è quella che gli si concede attraverso la propria libera scelta, che diventa orientamento costante all'ulteriore. Quello di Weil è innanzitutto un tentativo di apertura alla meraviglia del quotidiano senza dimenticare il valore e la responsabilità che tale prospettiva porta con sé. Crediamo che proprio nel concetto

giustificazione possibile alla follia d'amore dell'atto creatore”. S. Weil, *Attesa di Dio*, cit. pp. 106-107.

³³³ “Ciò che nell'uomo è l'immagine stessa di Dio è un qualcosa che attiene al fatto di essere una persona, ma non è il fatto stesso di esserlo. È la facoltà di rinunciare alla persona. È l'obbedienza. [...] Ecco perché bisogna amare la perfezione del Padre celeste nella diffusione indiscriminata della luce del sole. Il modello divino, assoluto, di quella rinuncia che è in noi l'obbedienza – è questo il principio creatore e ordinatore dell'universo, questa è la pienezza dell'essere”. S. Weil, *Attesa di Dio*, cit. p. 137.

³³⁴ “Il perfetto imitatore di Dio dapprima si disincarna, poi si incarna”. S. Weil, *La rivelazione greca*, cit. p. 117.

³³⁵ S. Weil, *Attesa di Dio*, cit. p. 110.

³³⁶ S. Weil, *Attesa di Dio*, pp. 99-169. Si vedano in particolare pp. 109-110.

³³⁷ *Ibidem*, cit. p. 110.

di Dio ci siano preziosi punti di incontro con Gentile, facendone entrambi un concetto legato al proprio sviluppo personale ma non personalistico, della propria persona che si sa parte di un cosmo a cui sceglie di aderire, la cui adesione è occasione di sviluppo di sé.

Cercare la verità non in astratto, ma attraverso l'atto concreto con cui l'uomo ricrea la sua vita, significa riflettere aderendo alla natura particolare dell'oggetto assunto come ostacolo, negare ogni spazio al sentimento, al desiderio, all'immaginazione, come bisogni di presa illusoria sulle cose. Dunque sforzo anonimo di penetrazione del pensiero nell'oggetto tramite un lavoro, e quindi ricerca del rapporto tra pensiero e azione, tra soggetto e oggetto, tra spirito e natura, tra uomo e Dio.³³⁸

La fede di cui ci parla Simone Weil non è basata sull'adesione a una dottrina, ma sulla vocazione personale, che non è altro se non la volontà di Dio operante in noi e tramite noi, e sul desiderio di verità in quanto bene. Tutto questo possibile solo attraverso una riflessione costante e sincera sulla figura di Cristo, punto d'incontro tra uomo e Dio. Facendosi carico di una concezione di fede che passi attraverso l'individuale per arrivare al collettivo, non come ideologia totalizzante, ma come riscoperta di sé come parte.³³⁹

Il costante confronto con la contrarietà – che non va risolta ma accettata, contemplata fino a farne chiave di lettura dell'ordine del mondo – e con l'impossibilità che essa comporta, è esercizio costante di confronto al contempo con la propria finitudine e con l'infinita distanza dal Creatore.

Il mio modo di realtà è triplice: è *valore*, poiché sono un essere libero, essendo

³³⁸ S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit. p. 154. Dall'appendice di G. Gaeta.

³³⁹ Leggiamo ne *L'autobiografia spirituale*: “L'immagine del corpo mistico del Cristo è molto seducente. Ma considero l'importanza attribuita oggi a quest'immagine come uno dei sintomi più gravi della nostra decadenza. Perché la nostra vera dignità non consiste nell'essere parti di un corpo, fosse pure mistico, fosse pure quello del Cristo. Essa consiste piuttosto nel fatto che nello stato di perfezione. Che è la vocazione specifica in ciascuno di noi, non viviamo più in noi stessi, ma il Cristo che vive in noi; sicché grazie a questo stato il Cristo nella sua integrità, nella sua unità indivisibile, diventa in un certo senso ognuno di noi, come è tutto intero in ogni ostia”. S. Weil, *Attesa di Dio*, cit. pp. 40-41.

soggetto pensante; un soggetto che pensa non può che essere libero, colui che non è libero è oggetto di pensiero. Questo modo è *essenza*, in quanto ho delle idee necessarie; è *esistenza* in quanto ho delle affezioni, ovvero in quanto, per l'unione di anima e corpo, ricevo impressioni dall'universo esterno. Ora, la libertà è unica poiché senza determinazione. Poiché sono libero mi confondo con Dio. Ma il finito non può essere che molteplice; non possiamo concepire un solo oggetto finito, o per meglio dire una sola essenza finita. E infatti io concepisco molteplici essenze, quali l'essenza del cerchio, del quadrato, e così via. Ma queste essenze non hanno realtà che al momento in cui io le penso, in cui io le nutro, per così dire, della mia libertà³⁴⁰.

Si identifica Dio con la libertà e con il valore, ci si rende simili a Dio nel momento in cui si esercita la propria libertà, attraverso il pensiero. Il soggetto è libero in quanto pensante, e questo pensiero è necessario poiché è attraverso di esso che si manifesta la libertà del soggetto. Il soggetto pensante sarebbe addirittura la libertà stessa, “poiché non sarebbe se non fosse libero e non c'è libertà fuori di esso”³⁴¹.

Nella visione proposta da Weil, il bene “non è una condizione di non-peccato, ma una perpetua azione”³⁴², il bene coincide col fare, quando l'azione è orientata in un certo modo, cioè quando attraverso di essa si dispiega e manifesta il rapporto con Dio, come avviene nel rapporto con il bello. Ogni azione diventa cerimonia, diventa rito, quando è orientata al bene. Questo è chiarissimo nell'episodio narrato da Plutarco nelle *Vite parallele*, e rievocato da Weil nello scritto giovanile dal titolo *Il bello e il bene*, scritto a soli sedici anni. In questo saggio Simone rievoca una vicenda che vede coinvolto Alessandro Magno e il suo esercito: costretti a vagare nel deserto patendo la sete, Alessandro decide di versare a terra, davanti a tutti, l'acqua che gli viene offerta in un elmo da un suo soldato. In quel gesto, bello poiché concluso in se stesso, e buono, poiché Alessandro mette davanti alla sua sete la volontà di mostrarsi al pari dei suoi, si racchiude l'intreccio inequivocabile tra i due aspetti che danno titolo al saggio. Ma la bellezza di quell'atto si rivela

³⁴⁰ Da *Frammenti sulla libertà*, 1926. Contenuto in S. Weil, *Primi scritti filosofici*, Marietti, Genova 1999. Cit. p. 126.

³⁴¹ Ivi, cit. p. 127.

³⁴² S. Weil, *Il bello e il bene*, cit. p. 20.

soprattutto per il suo aspetto collettivo, poiché ne partecipano tutti i presenti: Alessandro che versa l'acqua, il soldato che la trova e la porta al suo comandante senza pensare di berla, le truppe che rimangono a guardare e attendono in silenzio e immobili un responso, rinunciando all'unanimità di potersi dissetare con quell'acqua. Loro rinunciano per Alessandro, Alessandro rinuncia per loro: quel consenso all'unisono rende tutti i partecipanti alla scena come le pietre di un tempio, compiute nella loro posizione individuale e nella loro relazione con ogni altra, che non potrebbe essere se non quella che è, nell'istante di quel gesto. Quest'azione, proprio per il suo connotato di consenso collettivo, può dirsi cerimonia, ma è anche altro: è *invenzione*. Cerimonia poiché tutto coincide con un ordine che non potrebbe essere altro che quello, invenzione poiché libera, determinata dalla scelta di ogni partecipante di non fare altro se non quello che si è scelto di fare.

La vera azione non è il gesto di versare, meccanico e privo di pensiero, come dimostrato dalla sua eleganza. L'azione è quel rifiuto di ogni movimento animale, l'immobilità scultorea e la meditazione senza parole, attraverso il solo governo dei muscoli³⁴³.

Scegliere l'altro prima che se stessi, riuscire nell'attesa che ci predispone nei confronti dell'ordine del mondo, che ci rende compiuti in noi stessi come le pietre di un tempio, è elevazione in cui il finito si avvicina all'infinito. È poca cosa avere sete, a confronto del valore che assume il rifiuto, la rinuncia. Il bene, afferma Weil, “è quel movimento con cui ci si strappa da se stessi in quanto individui, in quanto animali, per affermarsi uomini, *partecipi di Dio*”³⁴⁴. Accogliere l'universo in sé fa sì che ogni nostro gesto si faccia cerimonia, in cui il bene coincide inequivocabilmente col bello, poiché si è liberi e uguali a Dio. L'oggetto di un'azione è solo espediente, è il soggetto che cambiando se stesso dà valore a quell'azione³⁴⁵. Conoscersi in quanto soggetto e sapersi distinti rispetto l'oggetto, e al tempo stesso, attraverso l'azione, porre la loro unità, che è la stessa unità che

³⁴³ S. Weil, *Il bello e il bene*, cit. p. 25.

³⁴⁴ *Ibidem*, cit. p. 27.

³⁴⁵ “Accettare di cambiare le cose significa essere loro schiavi. Per liberarsi di esse si deve voler cambiare se stessi”. *Ivi*, cit. p. 28.

sussiste tra il bello e il bene. Attraverso la scelta si supera il divario tra il soggetto e l'oggetto, ma solo dopo aver pienamente esperito la consistenza della loro distanza. Materia e spirito si riuniscono in quell'agire che era stato ispirato dalla percezione della loro separazione.

Il patto tra uomo e Dio si suggella – dopo il riconoscimento avvenuto attraverso la bellezza e l'ordine del mondo - attraverso l'intelligenza della necessità: conoscerla, contemplarla e amarla pongono l'uomo alla stregua di Dio nel momento della Creazione, quando, di fronte alla propria perfezione, Dio ha deciso di rinunciare a una parte di sé per permettere al mondo, alle cose, all'uomo di essere; così l'uomo di fronte la necessità si pone in ascolto, permettendo alla Creazione di dispiegarsi. Nella bellezza del mondo la necessità diventa oggetto d'amore, come sostiene Weil nelle pagine de *L'amore di Dio e la sventura*³⁴⁶, dove sostiene:

Mai l'uomo può sottrarsi all'obbedienza a Dio. Una creatura non può non obbedire. L'unica scelta conferita all'uomo come creatura intelligente e libera è quella fra desiderare o non desiderare l'obbedienza. [...] Certo, a parità di condizioni un uomo non compie le stesse azioni acconsentendo o non acconsentendo all'obbedienza; così come una pianta, a parità di condizioni non cresce allo stesso modo secondo che sia esposta alla luce oppure al buio. La pianta non esercita alcun controllo né facoltà di scelta riguardo la propria crescita. Noi invece siamo come piante dotate di una sola possibilità di scelta: quella di esporsi o non esporsi alla luce.³⁴⁷

La bellezza che si sprigiona dalla necessità è manifestazione della “infinita dolcezza

³⁴⁶ S. Weil, *L'amore di Dio e la sventura*, cont. in *Attesa di Dio*, pp. 171-189.

³⁴⁷ *Ibidem*, cit. pp. 182-183.

dell'obbedienza³⁴⁸, e il contatto con la necessità che avviene tramite la sventura non è altro che il punto di avvio per l'ingresso della bellezza del mondo nel corpo. Vogliamo sottolineare come in Weil non ci sia mai distacco tra corporeo e incorporeo, naturale e sovrannaturale, finito e infinito. L'intera vicenda di un uomo, e si potrebbe azzardare a dire l'intera vicenda della Creazione, sono nient'altro se non la ricostruzione del legame tra queste polarità oppostive. L'obbedienza si inserisce in questo percorso proprio come possibilità di incontro, o meglio di predisposizione all'incontro con l'ulteriore, con l'eccedenza. Si accetta la necessità, si obbedisce a essa, perché in questo modo ci si mette a contatto con la primigenia coappartenenza di tutte le cose.

In queste stesse pagine viene richiamata la metafora evangelica dei gigli nel campo³⁴⁹: quando Gesù invita i suoi a osservarli mentre non lavorano né tessono, è alla loro *docilità alla materia* verso la quale vuole far convergere l'attenzione. Quei gigli non decidono né scelgono, semplicemente accolgono ciò che sono e ciò che la necessità conferisce loro. Per questo risultano belli: perché sono trasparenti a loro stessi, e questa stessa trasparenza ci permette di intravedere Dio attraverso di loro. Prendere esempio da quei gigli. Voler essere unicamente un tramite. Disporsi in modo da poter accogliere e far riflettere la luce di Dio³⁵⁰. Lasciarsi attraversare da essa. Il nostro punto di vista sul mondo farlo prima diventare punto di fuga dalla nostra individualità e poi riscoprirlo come punto di accesso di Dio nel mondo. La cruna dell'ago.

Dio, creando, si allontana infinitamente da se stesso, e questa lacerazione risuona in perpetuo nell'universo, e questo suono è la Parola stessa di Dio, riverbero della creazione stessa.

Weil paragona questo percorso a un apprendistato il cui fine è comprendere l'universo come “vibrazione della parola di Dio”³⁵¹, e che passa per l'obbedienza

³⁴⁸ Ivi, cit. p. 184.

³⁴⁹ Mt, 6, 28.

³⁵⁰ “[...] attesa paziente della luce, docilità”. S. Weil, *Quaderni I*, cit. p. 331.

³⁵¹ S. Weil, *Attesa di Dio*, cit. p. 185.

proprio perché all'uomo è concessa la scelta di predisporre all'ascolto, nonostante sia Dio a raggiungere l'uomo, non il contrario. Non c'è nessun percorso iniziatico attraverso il quale si risalgono i gradini verso i cieli, c'è solo un orientamento dello sguardo verso l'alto³⁵² - che possiamo anche identificare come un desiderio – e una progressiva rinuncia, attraverso la consapevolezza della propria finitudine e impotenza di fronte a Dio, ai tentativi di affermazione di sé come individualità, poiché autoctisi per Weil è solo un rispondere al richiamo, è fare ciò che la Dea vuole³⁵³. Donarsi è accettazione del vincolo che ci lega all'universo e a Dio, ed è libertà poiché scelta consapevole dell'orientamento del proprio sguardo e del proprio orecchio. Quello che bisogna saper costruire è proprio questa facoltà di amore che si esplica attraverso il consenso e il successivo dono di sé: poiché l'anima “non ama di un amore creato”, bensì “increato, perché quel che la trapassa da parte a parte è l'amore di Dio per Dio”³⁵⁴. Negare se stessi per fare spazio all'amore di Dio per se stesso, farsi specchio per questa luce, amarsi in quanto punto d'incontro di Dio con se stesso. Farsi docile giglio del campo³⁵⁵.

³⁵² Non a caso Weil sostiene che “lo sguardo è ciò che salva”. Ivi, cit. p. 151.

³⁵³ “A noi non è concesso avanzare in linea verticale. Non ci è permesso compiere un solo passo in direzione dei cieli. È Dio che attraversa l'universo e giunge fino a noi. Al di sopra dell'infinità dello spazio e del tempo, l'amore infinitamente più infinito di Dio viene ad afferrarci. Viene alla sua ora. Noi abbiamo la facoltà di acconsentire ad accoglierlo o rifiutare. Se restiamo sordi, Dio ritorna più volte, come un mendicante, ma come un mendicante, un giorno, non ritorna più. Se acconsentiamo, Dio getta in noi un seme e se ne va. Da quel momento, a Dio non resta altro da fare – e a noi anche – se non attendere. Dobbiamo solo non rimpiangere il consenso accordato, il sì nuziale”. Ivi, cit. p. 186. Il riferimento è anche al poema di Parmenide, in cui la Dea invita il filosofo “a conoscere ogni cosa”, indicandogli al contempo la strada da seguire. Cfr. Parmenide, fr. 2 DK. La Dea a cui si fa qui riferimento è Dike, la Giustizia, colei che su di un carro trainato da cavalli alati conduce il filosofo oltre la porta “che divide i sentieri della Notte e del Giorno”.

³⁵⁴ Idem.

³⁵⁵ “Perché il bene passi nell'esistenza, occorre che il bene possa essere causa di ciò che è già interamente causato dalla necessità”. S. Weil, *Quaderni I*, cit. p. 337. L'unico contributo che si può dare è acconsentire, è farsi materia sapendosi materia, rinnovare il proprio farsi nella scelta, fare spazio, farsi spazio.

POSSEDERE L'UNIVERSO IMITANDOLO³⁵⁶

Tutto è trasparente, nulla è tenebroso e impenetrabile, ognuno è manifesto ad ogni altro nel suo intimo: la luce è infatti luce alla luce. E infatti ognuno porta in sé tutto e nell'altro vede tutto, sicché ogni cosa è dappertutto, ogni cosa è tutto e ciascuno è tutto e lo splendore è infinito.

Plotino, *Enneade* V 8, 4, 4 ss.

Alla luce del pensiero ogni cosa è eterna, così come è eterno il valore che tale pensiero assume per il soggetto che lo pensa³⁵⁷. Se parliamo di valore chiamiamo in causa la morale, l'etica, imprescindibili dal discorso teoretico, e il confronto con Plotino qui proposto è volto a sottolinearne le implicazioni. Entrambi i nostri autori – Gentile³⁵⁸ e Weil - hanno posto l'accento su questo aspetto dell'interrogazione filosofica, delineando il pensiero come orientamento e vero e proprio *progetto esistenziale*. A tal proposito si cercherà un dialogo col neoplatonismo,

³⁵⁶ Cfr. S. Weil, *Quaderni I*, cit. p. 364.

³⁵⁷ Cfr. G. Gentile, *Sommario di Pedagogia*, Vol. I, p.13: “Conosciuto che sia qualcosa, anche il fenomeno più fugace, vien fermato in eterno nell'atto del pensiero onde propriamente si realizza per noi: *perché quest'atto ha un valore che non tramonta mai*: e messi dentro di esso [...] vi si sente un'intrinseca necessità di pensarlo e insieme un'assoluta impossibilità che niente ci costringa a pensare diversamente, ad uscire fuori di esso per collocarci in cui esso non era o esso non sarà”.

³⁵⁸ Gentile si confronta a più riprese con l'istanza plotiniana e neoplatonica, non sempre trovandosene in accordo. Nel *Sistema di Logica*, vol. II, pt. IV, cap. II, § 6 e ne *Il modernismo ed i rapporti tra religione e filosofia*, pt. I, cap. III, dove sostiene che il motivo di vero della filosofia di Plotino sia l'*immanenza della verità*.

in modo da far ulteriormente emergere come alla conoscenza sia connaturata tale componente. Non ci si propone di porre un confronto sistematico tra Gentile, Weil e Plotino, conosciamo in partenza le difficoltà che un intento del genere implica e lasciamo ad altre sedi una più approfondita valutazione di affinità e divergenze. Scopo del parallelismo qui proposto è invece legato alla possibilità riscontrata nei tre autori di suscitare riflessioni simili, soprattutto per quanto riguarda la convergenza tra teoria e prassi – che mai possono dirsi disgiunte – e il costante orientamento etico che impregna le loro opere. Si vuole sottolineare il modo in cui in ambito contemporaneo si ripercorreranno alcune delle tracce lasciate *dagli antichi e dai moderni*³⁵⁹ e il modo in cui queste assonanze possano essere messe in campo per tentare di riflettere su questioni che coinvolgono l'uomo da millenni. Non si mette al primo posto la pretesa di un confronto analitico e sistematico, si cerca più che altro di lasciar fiorire quelli che si intravedono come interessanti spunti di riflessione. Si vuole attirare l'attenzione su una delle questioni che da sempre impegna l'uomo: la conoscenza del proprio nucleo divino³⁶⁰. L'uomo comprende pienamente se stesso unicamente se si pone in relazione al tutto, all'intero, attraverso la propria *autoconoscenza*.

Vediamo come in Plotino – così come sarà per il padre dell'attualismo e per Weil - la relazione ricopra un ruolo fondamentale: compito dell'uomo, e in particolare del filosofo, è proprio indagare i termini e le condizioni di tale relazione, che equivale a scoprire i rapporti con l'Uno, che è poi il rapporto tra uomo e Dio, tra Creatore e creatura. Il linguaggio è il mezzo per cogliere l'Uno, ma sempre come secondo, attraverso la metafora, che è “traccia impressa da un archetipo indicibile”³⁶¹: l'Uno

³⁵⁹ Cfr. G. Gentile, *Sistema di Logica*, introduzione.

³⁶⁰ Tema di riflessione già nell'*Alcibiade* di Platone.

³⁶¹ W. Beierwaltes, *Autoconoscenza ed esperienza dell'unità*, Vita e Pensiero, 1995. Cit. pp. 15-16.

non lo si può possedere in maniera definitiva, si può solo intrattenere una relazione attuale con esso.³⁶²

Se a partire dalla dimensione del generato comprendiamo l'Uno come principio (αρχή), come causa (παντων αίτιον), come il bene che è *per definitionem* cioè che si apre senza invidia e si effonde senza però perdere se stesso; se in senso metaforico pensiamo l'Uno come fonte, radice, seme o luce e centro di un cerchio, come punto che si scompone, così facendo indichiamo un accadimento o una realtà dinamica che si dispiega dal Principio che esiste come realtà dispiegata. Essa può esistere, come tale, perché essa ha in sé proprio questo Principio, in quanto è immagine di esso e traccia che a esso riconduce³⁶³.

L'Uno possiede tutto l'altro da sé come *non-altro*, che appunto decide di farsi altro da sé per poter essere sé. Al tempo stesso, però, l'Uno è in un modo come è possibile essere prima di qualsiasi relazione, poiché privo di legame; al contempo in se stesso legato, poiché mai termine medio ma sempre unico e univoco generatore di se stesso. Per questo tale legame, che c'è e non c'è, è inesprimibile se non in senso metaforico o iperbolico attraverso il linguaggio, che diventa al contempo limite e univoca possibilità di evidenziare questa stessa relazione.

Uno come necessario, fondamento di tutto, e al contempo libero, in quanto immisto, nulla di tutto, nulla di sé³⁶⁴. Il suo avere è un avere privo di relazione, quindi identico all'Uno in sé. Uno è anche il paradossale pensare assieme la positività e la negatività, nonché la negazione di essere e pensare che equivale però all'accrescimento e all'intensificazione dei due. L'intento etico di questa concezione prevede il raggiungimento dell'Uno (*henosis*) attraverso il distacco da tutte le differenze (*aphairesis*) e fa del connubio tra conoscenza ed esperienza preso in prestito dalla mistica, una caratteristica peculiare, e può essere ritenuto il filo da seguire nonché modello interpretativo per il confronto con Gentile e con Weil.

³⁶² È facile capire come l'eco del pensiero di Plotino sia stata così forte nella prima cristianità, proprio perché focalizzata su un aspetto di vitale importanza anche per il Cristianesimo.

³⁶³ Idem.

³⁶⁴ Ουδέν έχον έν έαυτώ: non ha nulla in sé; αμιγες παντων: immisto.

Nonostante le celebri accuse di misticismo mosse a Gentile da Croce³⁶⁵, crediamo sia interessante esplorare questo aspetto nell'attualismo. In un convegno tenutosi a Roma a cinquant'anni dalla scomparsa del filosofo siciliano³⁶⁶, Cacciari sottolinea l'importanza di leggere Gentile attraverso le parole della mistica: un tentativo di risemantizzazione che pone l'accento sulla questione dell'*invenzione* propria del pensiero, da intendere in relazione al suo rapporto con la creazione e con il tentativo di svincolarsi da ogni presupposto e datità. Istanza filosofica e non teologica, che deve mettere al centro il rapporto tra uomo e Dio. Proprio perché il pensiero non lascia nulla fuori di sé, Dio non può considerarsi trascendente l'atto del pensare, pena il venir meno dello stesso progetto attualista³⁶⁷. Giovanni Gentile, nelle sue opere, si confronta spesso con l'istanza mistica, rapportandosi a essa in maniera problematica, alle volte arrivando a dichiararsene apertamente in accordo, come avviene nel caso del ricorrente richiamo al *Deus in nobis*³⁶⁸, o in

³⁶⁵ Ormai celebre l'accusa di misticismo mossa da Croce, comparsa nel 1913 sulle pagine de *La Voce* di Prezzolini e Papini nell'articolo *Intorno all'idealismo attuale*. Croce qui accusa il filosofo amico di destinare il suo intero sistema a un immobile presente, attraverso la negazione di ogni distinzione in luce al principio dell'attualità immanente. Seppure non trdi ad arrivare la smentita di Gentile, qui non si vuole negare in toto una componente mistica nel pensiero del filosofo siciliano, ma che di certo assume a nostro avviso una veste differente da quella scelta da Croce. Si vuole cioè mostrare come questa componente vada interpretata come possibile via preferenziale per riuscire a descrivere e delineare il rapporto tra umano e divino, tra trascendenza e immanenza che aveva in mente Gentile. Si veda a riguardo il capitolo *Idealismo o misticismo?*, inserito nella seconda edizione di *Teoria generale dello spirito come atto puro*.

³⁶⁶ Convegno *Giovanni Gentile 1875-1944*, 20 Maggio 1994, Roma. Gli atti del convegno sono stati pubblicati nel volume *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, Marsilio, Venezia 1995. Nello specifico l'intervento di M. Cacciari, *Il problema religioso in Gentile*, ivi, pp. 15-18.

³⁶⁷ “L'ignoto è la base su cui lavora e costruisce il pensiero, la tenebra rotta dal lampo del conoscere, e che è prima e dopo del lampo: il non-essere del pensiero così oscuro come come l'essere: il termine da cui passa come il termine a cui passa il pensiero, che è questo passare da un termine all'altro. Che cosa è di qua dal passare? Il soggetto che ancora non pensa e non è soggetto. Che cosa di là? L'oggetto che è pensato, e non più si pensa, e non è più oggetto. In un caso e nell'altro la tenebra, che resta quando la luce si spenga. E il pensiero è luce che s'accende, ma anche si spegne; pone sé come negazione del proprio non-essere e si ritrova innanzi a se stesso come negazione del proprio essere. Quindi il noumeno, che non è fuori del pensiero, e non è perciò accidentale rispetto al pensiero, ma gli è dentro come quell'oggetto che egli si pone in quanto si nega in una realtà che stima antecedente e conseguente a se stesso”. G. Gentile, *Sistema di Logica*, vol. II, pt. IV, cap. II, § 2, p. 762. Poco più avanti Gentile dichiara: “Il pensiero fuori di sé è bensì alla presenza dell'ignoto che è obbietto, vivente della vita stessa del soggetto che è conoscere. L'ignoto, pertanto, anziché attestare con la sua presenza una realtà che trascende l'atto del conoscere, è una conferma della impossibilità di nulla pensare trascendendo questo atto. L'ignoto c'è in quanto non c'è: c'è come termine negativo del conoscere, che lo pone e, ponendolo, lo supera”. Ivi, p. 765.

³⁶⁸ Cfr. G. Gentile, *I fondamenti dell'idealismo attuale*, da una conferenza tenuta in Svezia nel 1931.

riferimento alla nozione di spirito, che non è ma si fa, o ancora quando definisce “il pensiero in atto come *iniziatore assoluto* insieme ai mistici”³⁶⁹, chiaro rimando a Meister Eckhart.

Il discorso mistico ci aiuta a sottolineare come il senso ultimo dell'attualismo sia non gnoseologico ma ontologico, perché “il mistico non chiede di conoscere, chiede di essere”³⁷⁰, e così Gentile ci presenta una modalità di stare al mondo, dove la conoscenza diventa sinonimo di *generare*. Come anche le parole di Weil chiaramente ci mostrano, è nel disfacimento che si giunge all'unità, nella rinuncia si conquista la medesimezza, poiché ci si spoglia di sé e dei propri limiti per accogliere il tutto. Lo svuotarsi di cui parlano i mistici è puro Aperto, ed equivale al niente del puro Inizio, al di là di ogni determinazione e negazione. La questione della *rinuncia* e del *distacco* permette di inquadrare il senso radicale che Gentile prova a conferire al processo autotico, esito che giunge a compimento nelle pagine di *Genesi e struttura della società*.

L'oggetto della creazione umana è l'uomo stesso, artefice del bene che è l'oggetto voluto, rivestito della luce attuale, restituita nel farsi della sua libertà. Gli occhi messi sulla realtà sono le stesse mani che la suscitano, liberandosi del presupposto proprio del *pregiudizio realistico*³⁷¹. Nel suo farsi, l'uomo suscita e realizza un che “di nuovo e di suo”³⁷², e al tempo stesso presta ascolto alla voce di Dio, riscoprendo il Noi al fondo del proprio Io, nella concreta coincidenza tra massima particolarità e massima universalità. Si lascia spazio alla *divina comunità in fieri* che nell'individuo era contenuta come un sentimento *originario* e *gratuito*, da guadagnarsi con un lavoro eterno dello spirito. Rivelare attraverso il proprio farsi l'origine, scoperta nella ricerca incessante rivolta verso di sé, che è poi rivelazione del *Deus absconditus*,

³⁶⁹ Cfr. M. Cacciari, *Il problema religioso in Gentile*. “L'atto avrebbe dunque natura di utopia: si darebbe sì, ma si sarebbe come assolutamente incatturabile. Quindi, tale atto, iniziatore assoluto, appare destinato a nientificarsi, non appena si voglia concepirlo. Pensarlo equivale ad annullarlo. In ciò consisterebbe l'inevitabile autocapovolgimento dell'attualismo stesso, destino che esso può comprendere soltanto nella propria relazione col Mistico, e cioè andando alla radice, al fondo della propria religiosità”. Ivi, cit. p. 18.

³⁷⁰ M. Vannini, *Mistica e filosofia*, Piemme 1996. Cit. p. 12.

³⁷¹ Cfr. D. Spanio, *Genesi e struttura della società*, in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Enciclopedia Italiana, Roma 2016.

³⁷² G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cap. I, § 6. Cit p. 5.

ossia sprigionarsi dell'universale nel particolare; che può dirsi tale solo in astratto, poiché il concreto particolare è l'universale stesso. L'attualità dello spirito nel suo farsi coincide col bene, poiché l'essere congeda da sé il nulla, scegliendo l'essere e decretando l'irruzione del vero. Ciò a cui si rinuncia e da cui ci si distacca è l'astratto, il dato, per accogliere in sé il tutto, arrivando a comprendere che occorre andare oltre i limiti del proprio Io poiché insufficienti, poiché il vero Io è il Noi in cui risuona l'assoluto. Si è ciò su cui si decide di posare lo sguardo, ciò a cui si sceglie di dare ascolto. La radicalità del concetto di libertà porta con sé il liberarsi persino di se stessi, e il trasformare questa rinuncia in conquista.

È innegabile il legame che intercorre tra attualismo e linguaggio mistico, e per questo crediamo assuma estrema importanza il confronto con Weil, passando attraverso Plotino. Seguendo il filo della mistica, però, si arriva a sollevare i punti più problematici dell'attualismo, ma ricordiamo che nostro intento non è mai stato quello di mostrare la coerenza dell'impianto gentiliano, né tantomeno la sua incontrovertibilità.

L'*Enneade* V è quella in cui Plotino mette a sistema tutte le ipostasi e tutti gli ambiti dell'essere e del pensare, e viene intitolata da Porfirio *Sulle ipostasi che conoscono e ciò che è al di là o su ciò che è al di là di esse*. In queste pagine il *Nous* viene definito come autoriflessione dell'essere, assoluta e libera del tempo, che coincide con l'accertamento di sé che l'uomo attua nel pensiero. La *Psyché* è descritta come la facoltà universale che fonda in modo riflessivo il mondo e lo conserva nell'essere, o anche come pensiero dianoetico-argomentativo, legato al tempo e all'individuo. Pur evidenziando una gerarchia, non viene mai preclusa la possibilità di accesso alla conoscenza dell'Uno, proprio perché questa passa attraverso la conoscenza di sé: è quindi nelle facoltà dell'uomo avvicinarsi al principio che tutto ha generato, attraverso un orientamento costante e uno sforzo intellettuale, mai separato dalla

condotta etica e morale. Dopo aver costruito, infatti, attraverso *Psyché* e *Nous*, tutte le possibili relazioni, occorre scioglierle per poter ulteriormente e integralmente avvicinarsi all'Uno: *Abbandona tutto*.

Conoscenza e costruzione di sé procedono all'unisono e progrediscono nel costante porsi in relazione con l'Uno. Dal confronto del pensiero prima con se stesso e poi con l'altro da sé, fino a risalire all'Uno, non si origina unicamente un risultato gnoseologico, ma si pone gradualmente in atto quella che a tutti gli effetti può essere definita una *conversione*; scevra da connotazioni religiose – per quanto vedremo come il confronto con Dio sia aspetto fondamentale di questo percorso³⁷³ –, è da intendersi come un vero e proprio *progetto esistenziale*. Che da un lato è compimento intellettuale e cioè svelamento sempre più profondo del potenziale di unità del pensiero, dall'altro è compimento etico poiché purificazione e liberazione da tutto ciò che è estraneo e che tiene lontano l'uomo dal possesso di sé.

L'Uno produce se stesso, è causa originaria di se stesso, vuole essere ciò che è ed è ciò che vuole. È originaria auto-relazione, è libertà assoluta. L'Uno è principio fondante, il Primo, poiché ciò da cui tutto ha origine e si genera; al tempo stesso è l'Ultimo, poiché meta della tensione connaturata al pensiero, della relazione del pensiero con se stesso. Il movimento di riflessione del pensiero su di sé è duplice: contemporaneamente interno ed esterno, volto alle sue profondità e votato alle altezze, immanente e trascendente al contempo. È un percorso duplicemente circolare, in cui autoconoscenza e progressiva esperienza dell'unità si compenetrano.

La coscienza dell'unità propria dell'Uno permette all'anima di farsi progressivamente più unitaria con se stessa e con lo spirito, facendola al contempo avvicinare verso l'Uno. Nel diventare coscienti di ciò che prima era presente in noi solo in modo inconsapevole, tendendo perciò a un'unità sempre più intensiva con se stessi, ci si fa via via spirito: “lo Spirito è «noi e non-noi» ad un tempo: in noi superiamo noi stessi per pervenire in senso proprio noi stessi”³⁷⁴. Questa *ascesa*

³⁷³ “Se conduciamo una ricerca sull'essenza dell'anima, obbediamo all'invito del dio che ci incoraggia a conoscere noi stessi”. W. Beierwaltes, *Autoconoscenza ed esperienza dell'unità*. Cit. p. 57.

³⁷⁴ W. Beierwaltes, *Plotino. Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*. Cit. pp. 50-51. Cfr. *Enn.*, V 3, 3, 26.

trasformante – che è al contempo un volgersi all'interiorità – coincide con un movimento di astrazione del pensiero, volto a una progressiva unità e allo spogliarsi di sé.

Lo Spirito è separato poiché non si inclina verso di noi, ma siamo noi che ci volgiamo a lui guardando in alto³⁷⁵, “noi siamo questo”³⁷⁶ ossia attiva unione dell'Anima con lo Spirito. Lo Spirito è nostro e non nostro³⁷⁷: ci trascende come fondamento e criterio che guida e determina, ma ci appartiene come capacità di pensare. Il rapporto con esso è condizione ontologica, poiché determina il ritorno dell'anima su di sé, aprendo la strada all'ascesi interiore e determinando l'avvio del percorso di ricongiungimento con l'Uno³⁷⁸.

Emerge la questione dell'autotrasformazione come autentica conoscenza di sé, descritta come conversione *faticosa e dolorosa*. Questo diventare completamente un altro è *atto necessario* in cui si assume la consapevolezza del proprio *fondamento divino*. “Il Nous pensa se stesso come intero prima che si possa immaginare una divisione in Lui”³⁷⁹, è quindi unità intesa come *correlazione di carattere riflessivo*: il Nous è se stesso poiché riflette se stesso su di sé, è *autorelazione*. L'autorelazione propria del Nous è verità: “il pensiero ha infatti la sua verità nel momento stesso in cui si relaziona a sé nella forma più intima o, in altri termini, il pensiero è vero in misura

³⁷⁵ Cfr. *Enneade V*, 3, 43-45.

³⁷⁶ *Enneade V*, 3, 36.

³⁷⁷ Cfr. con il concetto di *limite* in Kant e Weil, che è sì confine ma che si fa occasione di superamento.

³⁷⁸ “[...] l'oggetto del pensiero o il pensato è lo stesso pensare, e il pensare pone se stesso come identico al pensato nel suo atto di autoconstruzione, diventando a esso identico. Il pensiero pensa dunque sé nell'oggetto stesso e non esplica un atto vuoto, ma è al contrario pienezza di ciò che l'Essere può essere: idee, categorie intellegibili, numeri essenziali, tutte le singolarità nel modo della loro assolutezza, le strutture che danno ordine al cosmo, il quale deriva dall'azione demiurgica dello Spirito rivolta verso l'esterno. [...] La presenza determinante del Nous nell'Anima è dunque condizione ontologica per una più profonda concentrazione dell'anima nel suo sé e per la sua ascesa interiore, sia che l'anima abbia coscienza attiva di questa presenza attiva del Nous, sia che non abbia coscienza di questa presenza”. W. Beierwaltes, *Autoconoscenza ed esperienza dell'unità*. Cit. p. 75-76. Cfr. *Enneade VI* 7, 40, 5-20.

³⁷⁹ W. Beierwaltes, *Autoconoscenza ed esperienza dell'unità*. Cit. p. 79.

massima in quanto pensa il suo essere, in quanto è ουσιωδες νοησις³⁸⁰. Autorelazione è autoconoscenza, che è autoilluminazione, cioè “esser chiaro in se stesso e per se stesso, è una visione di sé che penetra nelle profondità di sé”.

Il rapporto che sussiste tra Anima e Spirito può essere meglio compreso attraverso la *metafora della luce*: “Luce è la auto-penetrazione del pensare che si realizza mediando il singolo intelligibile in una unità auto-riflessiva³⁸¹, quindi *Selbst-durchlichtung*, ossia auto-illuminazione penetrante, da interpretare come autochiarificazione crescente dell'Anima. Il Nous è “luce da luce” poiché è “pensiero dell'essere, [...] auto-illuminazione che chiarisce e comprende, sicché nel Nous tutto (il da-pensare e il pensato) è trasparente (διαφανή), e l'intero *riluce rispecchiandosi nel singolo*³⁸². L'essere è chiaro a se stesso, è manifesto a se stesso, così come si manifesta nel pensiero.

La nozione di *Aphairesis* può essere interpretata come questo atto di vedere se stesso proprio del Nous, che è la premessa all'unione con l'Uno. Ricordiamo però che l'Uno è totalmente libero da relazioni, esiste prima del pensiero, ed è diverso da ogni altro ente, poiché non ha né essenza né esistenza, ed è in quanto è al di là dell'ente, e al contempo nulla di tutto. È ciò che non ha forma né limiti, ciò che è al di sopra delle contrarietà e non è relazionabile, ma è fondamento della relazione, del limite e della forma: e provenendo dall'Uno, questi elementi concettuali si mostrano come movimento del puro pensiero dell'essere, che non è altro se non tentativo di autoesplicazione dell'Uno attraverso il pensiero. Pensiero che è anche *volontà di disgregazione*, in quanto la conoscenza è tensione verso l'Assoluto attraverso la rinuncia a sé. Si arriva a Dio solo sgretolandosi in un paradossale atto unificatore e pantocratico: quindi il pensiero come *creazione* dell'Assoluto e al contempo come *rinuncia a sé*³⁸³.

Questo volgersi verso l'Uno è obbedienza, che diventa imitazione della Creazione,

³⁸⁰ Ivi. Cit. p. 82.

³⁸¹ Ivi. Cit. p. 95.

³⁸² Ivi. Cit. pp. 96-7.

³⁸³ Il pensiero è ritrovarsi nell'Uno, è “Realtà che si raccoglie in sé” [*legein* = raccogliere], è dove tutti i fili della realtà convergono – ricorda il nodo di cui parla Parmenide: Anankè è necessità che stringe.

ripercorsa attraverso la creazione che il soggetto fa di sé in questa duplice e biunivoca dinamica in cui si pone in un atteggiamento di passività poiché si riconosce parte di un tutto, e al contempo vi contribuisce attivamente attraverso la costruzione di sé. È questo un punto d'incontro interessante tra i tre autori qui presi in esame, e questo movimento pendolare tra finito e infinito, umano e divino, attività e passività, libertà e necessità, si può meglio comprendere se prendiamo in considerazione il concetto di *mediatore* che troviamo in Weil³⁸⁴. Ricordiamo che il concetto di mediazione è fondamentale per Gentile³⁸⁵, e che anche Plotino parla dello Spirito come *mediatore* che dà inizio, impulso e possiede il fine dell'atto di autotrascendimento dell'anima – e che al tempo stesso è *canone* e *re* dell'anima³⁸⁶.

Stando a Plotino, l'essere è in sé diviso³⁸⁷, poiché da una parte incontriamo l'essere in atto, che è l'essere, poi l'atto di ciò che è dall'essere, che segue di necessità il primo ma che è al contempo altro, ossia libero, rispetto al primo. La sua profondità – ossia l'essere che è tutto l'essere – e il suo traboccare – da cui sorge il *Nous*, coincidono e divergono. Queste seppur allettanti assonanze non devono far pensare a un rimando immediato alla concezione gentiliana, che cerca di far coincidere essere e pensiero, nel tentativo di portare a compimento quel parricidio che persino Platone aveva fallito. Secondo Vitiello, infatti, il pensiero in atto di

³⁸⁴ La figura del mediatore, che ci permette di condividere la sua visione privilegiata sul mondo e verso Dio, è centrale per comprendere il pensiero di Simone Weil. Il concetto di mediazione, in greco μεταξύ, e la figura del mediatore, vengono ovviamente attribuiti anche a Cristo. Facendosi carne, il Figlio Unico di Dio apre uno spiraglio, mette a fuoco l'intersezione che sussiste tra il mondo e il regno di Dio: “Ma il Cristo è la mediazione stessa, l'armonia stessa. [...] La crocifissione del Cristo ha quasi aperto la porta, ha quasi separato da una parte il Padre e il Figlio, dall'altra il Creatore e la Creazione. La porta si è schiusa. La resurrezione l'ha richiusa. Chi ha l'immenso privilegio di partecipare con tutto il suo essere della Croce del Cristo supera la porta, passa dalla parte ove si trovano i segreti di Dio”. Simone Weil, *La rivelazione greca*, cit. p. 308. Il mediatore indica una via, traccia un percorso, apre uno spiraglio attraverso il quale è possibile intravedere contemporaneamente l'estrema vicinanza e l'infinita distanza tra uomo e Dio. È allo stesso tempo modello, a cui bisogna aderire per poter prendere parte a questa duplice natura di cui il mediatore è testimone. Ruolo del mediatore è riportare il tutto a necessità: l'uomo è tale unicamente in relazione a Dio, prendendo atto dell'infinita distanza che da Lui lo separa. Il Figlio di Dio, altrettanto, guadagna il proprio posto alla destra del Padre nel momento in cui dimentica la propria natura divina.

³⁸⁵ “Il pensiero è mediazione”, G. Gentile, *Sistema di Logica*, pt. I, cap. IV, § 4, cit. p. 420. Se si volessero approfondire il concetto di mediazione e il suo rapporto con la verità si veda anche ibidem, pt. I, cap. III, § 2-4.

³⁸⁶ Cfr. *Enneade* V, 3, 8; 4, 14.

³⁸⁷ “Ma come nasce un atto, se quello resta in sé? V'è l'atto dell'essere (*ousia*) e l'atto di ciò che è dall'essere: l'atto dell'essere che è lo stesso essere in atto, e l'atto dell'essere che di necessità segue quello ed è altro essere da quello”. Plotino, *Enneade* V, 4, 2.

Gentile è ben diverso dal nous plotiniano, poiché “resta imprigionato nella sferica assolutezza della propria autoidentità”³⁸⁸.

Questo perché il *Nous* oltre il movimento interno, coincidente con la quiete, conosce anche il movimento a sé esterno, che è quello della sua ambigua generazione da *hen*. “Nella differenza estrema tra *nous* e *hen* non viene meno la loro identità”³⁸⁹, nel senso che l'Uno trabocca e scorre fuori di sé in se stesso. Per entrambi, però, l'originalità del pensiero rispetto all'essere consiste nella negazione³⁹⁰, che può corrispondere al farsi sé attraverso il passaggio attraverso l'altro da sé, che apre alla questione della *ri-flessione*: ci si volge a sé poiché ci si rivolge ad altro; “la riflessione coglie il limite del pensare all'interno del pensare stesso”³⁹¹. Questa autorelazione è verità: nel senso che il pensiero si avvicina alla verità in maniera direttamente proporzionale rispetto quanto si avvicini a se stesso, attraverso un'autoconoscenza che è autoilluminazione: “esser-chiaro in se stesso e per se stesso, è una visione di sé che penetra nella profondità di sé”³⁹².

Dio è in noi e al tempo stesso è traccia da solcare, percorso da intraprendere³⁹³. L'attualità, il divenire, l'esperienza come divenire, sono lo *svolgimento originario* dell'Uno *originario e originante*³⁹⁴. Gli enti sono sé se il loro essere è lo stesso essere

³⁸⁸ V. Vitiello, *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Guerini e Associati, Milano 2005. Cit. p. 310.

³⁸⁹ Ivi. Cit. p. 312.

³⁹⁰ Plotino fa riferimento al fatto che il nous abbia in più la differenza, rispetto all'Uno.

³⁹¹ Idem. C'è comunque un abisso che li separa: *to hèn* non conosce movimento, mentre l'*Io-sentimento*, o inattuale del pensiero, è il movimento stesso del suo negarsi. È come in Hegel per il quale l'autocoscienza nasce dal *movimento della vita*.

³⁹² W. Beierwaltes, *Autoconoscenza ed esperienza dell'unità*. Cit. p. 83.

³⁹³ “Dio è come una Persona, che ci sta di fronte con gli occhi sempre aperti e intenti su noi, e attende. È Persona; e il suo pensiero, la sua autocoscienza, che è la sua volontà, si attua in noi. E noi non abbiamo altra persona che più di questa ci sia cara, e sacra: essa è la persona a cui è votato ogni nostro pensiero. Essa ci guarda e ci attende. [...] Essa ci attende e ci incuora, ma non ci dà pace se non ci rivolgiamo risolutamente a lei; e in lei non vediamo e non sentiamo che siamo tutti uno spirito, e come una sola attività, anzi un solo atto d'amore. Di amore per lei, che è la verità, perché è la libertà: di lei che è noi stessi, come non siamo, come dobbiamo essere”. Mario Manno, *Attualismo come pedagogia mistica*. Saggio contenuto in *Giovanni Gentile – La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, a cura di P. di Giovanni, ed. Franco Angeli, Milano, 2003. Cit. pp. 298-299.

³⁹⁴ Manno avverte un parallelo tra essere e Dio creante, in cui teoria e progetto, pensiero e azione coincidono, come se ci fosse la volontà di un ritorno alle origini mistiche e teologiche del pensiero occidentale. Cfr. *ibidem*, p. 287.

divino. C'è un profondo legame tra la prospettiva etico-religiosa e quella ontologica: l'esistenza stessa dell'uomo è connaturata al suo orientamento morale, alla sua scelta, alla sua libertà. Il libero arbitrio potrebbe così intendersi: scelta radicale di essere, accostandosi a esso attraverso l'orientamento di sé al divino.

L'uomo, negando la propria negatività attraverso la libera scelta a essere, cioè negando il non essere accordando il proprio consenso a ciò che è, si ricongiunge al Creatore azzerando ogni differenza tra Creatore e Creatura, sopprimendo il concetto stesso di Creazione. Quindi annientamento di sé e ricongiungimento al Sè è un'operazione pratica e costante di ascesi, è una scelta morale. *Esse rerum = esse Dei*. L'uomo è Dio poiché ha scelto Dio rinunciando a sé. Obbedire a sé vuol dire rinunciare alla propria “astratta o presunta soggettività particolare, per essere soggettività concreta universale”³⁹⁵: la libertà si esplica nella scelta, la scelta si traduce in obbedienza.³⁹⁶

Il Dio di cui parla Gentile è infatti interno, e coincide con lo sviluppo proprio del sé:

Coscienza di sé dunque è azione per la quale l'uomo conquista se stesso e conquista la verità; l'uomo si fa uomo, man mano che vigorosamente si afferma e si afferma sempre di più dentro di lui la realtà di Dio³⁹⁷.

³⁹⁵ G. Gentile, *Discorsi di religione*, cit. p. 81. Riteniamo opportuno riportare il passo completo: “Affermarsi; ma affermarsi come l'atto stesso dell'affermarsi; e cioè negare la propria astratta o presunta soggettività particolare, per essere soggettività concreta universale. A questo patto siamo liberi. Noi crediamo infatti di essere naturalmente liberi; ma tutta l'esperienza spirituale è lì a dimostrarci che noi conquistiamo la libertà, e che ogni affermazione che facciamo della nostra libertà, è pure un implicito riconoscimento che liberi non eravamo”.

³⁹⁶ Da qui il profondo legame con Plotino, in riferimento soprattutto ai concetti di *intuito estatico* e alla dinamica di *accoglimento-abbandono* all'Uno (si veda a proposito Manno, ivi, p. 301), e con Weil, in particolare con il concetto di *de-creazione*.

³⁹⁷ G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, cit. pp. 208-209. secondo F. Petrillo Dio è lo Stato e c'è indistinzione tra teologia e politica. Quindi il vero realizzarsi è sì questa autoconsapevolezza, ma che non è mai individualistica, bensì foriera dello schiudersi verso l'altro in modo da divenire un'autocoscienza collettiva. Non è l'uomo-atomo a creare lo Stato, ma la volontà collettiva, fenomenologicamente giuridicizzata. Lo Stato come teologia è volontà filosofico-politica che nasce dalla comunicazione tra uomini, in cui lo Stato è il rappresentante dell'autorità dell'umano nel suo farsi umano. Si veda F. Petrillo, *Teoria dello stato come sintesi dell'attualismo*, Saggio contenuto in *Giovanni Gentile – La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, a cura di P. di Giovanni, ed. Franco Angeli, Milano, 2003; cfr. pp. 390-398.

È attraverso tale rapporto individuale che l'uomo perviene alla piena realizzazione di sé, è attraverso il confronto con l'altro che è massimamente altro da sé, suo opposto, che “dionisicamente si innalza nel sentimento della sua *divina dignità e immortalità*”³⁹⁸. È passando attraverso il sentimento del proprio nulla, sopportando la costante oscillazione tra i poli opposti di questa *dialettica redentrice*, che si perviene alla concretezza di sé. Il riconoscersi nel divino, e nel vedere la riconciliazione con Dio come propria destinazione ultima, è necessaria per quella *conversio* riflessiva che fa il soggetto facendosi sé attraverso il proprio cammino autotico. L'inverare se stessi facendosi sé è scoprirsi internamente orientati alla luce dell'eternità³⁹⁹: e lo si fa negando se stessi, morendo a se stessi, ma solo per scegliersi nuovamente in questa più piena versione di sé⁴⁰⁰. Ma quello che può sembrare un percorso graduale, che procede per tappe, è in realtà tensione costante verso l'altro da sé. È da questa prospettiva che il mondo non esiste, nel senso che la tensione è sempre verso l'ulteriore, il miglioramento, senza però mortificare ciò che già è, ma portandolo a ulteriore compimento attraverso la sua evoluzione⁴⁰¹.

Si deve andare in senso contrario rispetto al senso comune, che vorrebbe la vita, “sotto il soffio arido del pessimismo”⁴⁰² - il cui sintomo più evidente è proprio la paura della morte – come uno sfiorire o uno svilirsi. Occorre invece recuperare una dimensione in cui la vita diventi sinonimo di fiorire e risorgere a se stessi:

³⁹⁸ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cap. XIII, § 2. è interessante far notare come Gentile giunga a queste affermazioni ponendo a confronto l'antico orfismo con il moderno cristianesimo.

³⁹⁹ Cfr. idem: “Poiché lo spirito, guardandosi dall'esterno, non può certo concepire la possibilità che egli si sottragga al flusso di tutte le cose: ma, d'altra parte, non può gettare uno sguardo nel proprio interno senza vedervi riflettere la *luce di cose eterne*”. E ancora ibidem, cap. XIII, § 3: “Vuole, s'adopra a sì affatica in eterno ad eternarsi; e si eterna infatti in questa sua volontà dell'eterno”.

⁴⁰⁰ “E sfugge che la persona è *autocoscienza e unificazione*: non sostanza ma processo, atto, onde si opera le sintesi del molteplice, e attraverso la società ogni empirica persona si unifica nella persona che è volontà universale, unica, infinita, legge, valore. [...] Non vuole anche Gesù che per salvarsi bisogna esser pronti a perdere l'anima? [...] persona si diventa solo a un patto, di *sacrificarsi*, bruciando i vari strati delle squamme che si addensano attorno al singolo, e ne fanno una monade senza finestre [...]”. Ivi, cit. cap. XIII, § 4.

⁴⁰¹ “Ci sono infatti due modi di intendere questo mondo. Uno è quello per cui il mondo è l'esistente con tutte le colpe e le sue miserie. E un mondo che fosse puro di colpe e miserie non potrebbe esser fuori di questo. Ma c'è l'*altro modo*, che è il vero, d'intendere questo mondo: per cui *questo mondo non è opera compiuta (opus) e non esiste*”. Idem. Corsivo nostro.

⁴⁰² Ivi, cap. XIII, § 5.

Oltre il mondo che il pensiero costruisce affermando e negando, ponendo e togliendo, c'è il pensiero, questo uomo vivo, che non chiude mai gli occhi perché il suo essere è pensare, e il pensiero non può astrarre se stesso. [...] E la sua *luce perpetua* è una riprova della sua essenziale eternità, al di sopra di tutte le stelle che sorgono e tramontano; e lei non ha tramonti, perché non ha aurore.⁴⁰³

Gentile parla di *conversione*,⁴⁰⁴ termine da intendersi svuotato del suo significato meramente religioso e da accogliere nel suo aspetto simbolico: che è proprio un orientare lo sguardo verso di sé, dentro di sé, per riscoprirsi capaci di accogliere il Tutto, l'Assoluto⁴⁰⁵. Fra l'essere e il non essere, ciò che divide l'uomo da sé è unicamente se stesso, o meglio la sua libera scelta, che è la porta attraverso la quale si apre la possibilità della piena realizzazione di sé, come parte in funzione del tutto⁴⁰⁶. È una visione organica quella qui proposta, che è la stessa che ci propone Weil, lei stessa servendosi del linguaggio religioso e più propriamente mistico, per delineare questo percorso di avvicinamento a Dio. Il doppio movimento proposto è quello del radicarsi in sé per poi distaccarsi da sé, attraverso un lavoro di

⁴⁰³ Idem. Da sottolineare che mai Gentile proverà a livellare l'ancestrale differenza tra umano e divino, ma vuole portare alle estreme conseguenze la loro differenza che si esplica però unicamente nella tensione costante tra questi due poli opposti. Si rimanda a tal proposito allo scritto *L'immanenza dell'azione* - stesura di una conferenza tenuta presso la sezione romana dell'Istituto di studi filosofici nel marzo 1942. Al § 1 Gentile sostiene: "L'uomo è Dio? Chi lo affermasse, dimostrerebbe di ignorare questa che è la costituzione essenziale dello spirito umano: questa unità di finito e infinito, di non essere ed essere, umanità e divinità, questa sintesi in cui ciascuno dei due termini è concepibile solamente in funzione dell'altro".

⁴⁰⁴ "E però non solo per intendere se stesso, ma per intendere il mondo, l'uomo deve tornare a se stesso, soggetto assoluto, o soggetto che è tutto soggetto, e che non lascia nulla fuori di sé". G. Gentile, *Sommario di Pedagogia*, Vol. I, Pt. I, *L'uomo*, cap. 15, §15. Cit. p. 106.

⁴⁰⁵ "[...] quella radicale conversione su se stessi che ci faccia vedere che il mondo è in noi, e noi siamo, Dio mercé, *capaci di contenere il mondo*. E che noi siamo, [...] *liberi e creatori di tutto quello che c'è*. [...] poiché pensare non è possibile, se non si è liberi in modo che il nostro pensiero possa avere un valore ed essere vero". G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cap. XIII, § 5.

⁴⁰⁶ La libertà è necessaria. Non può esserci pensiero – attualisticamente inteso – se esso non sia libero, e tale pensiero non può non essere libero proprio perché, attraverso il suo svolgersi che ne determina l'inveramento, porta a compimento se stesso nel suo necessario farsi vero. Affinché il pensiero risorga, dopo essersi estinto nell'astrazione, è necessario che esso si estingua non in altro ma in sé. Si rimanda a tal proposito a G. Gentile, *Riforma della dialettica hegeliana*. Si veda in particolare il cap. VII, *L'atto del pensare come atto* puro, pp. 183-195. Quindi secondo Gentile è il pensiero che pone la negatività dell'essere. La negazione è l'originalità del pensiero rispetto l'essere, così come il Nous – per Plotino – ha in più la *differenza* rispetto all'Uno.

attenzione che passa attraverso la riassegnazione di senso della categoria della sofferenza a della sventura.

Il sacrificio è l'accettazione del dolore, il rifiuto di obbedire all'animale in sé e la volontà di redimere gli uomini sofferenti con la sofferenza volontaria. Ogni santo ha versato l'acqua, ogni santo ha rifiutato qualunque felicità che lo separasse dalle sofferenze degli uomini. Il bene, dunque, è quel movimento con cui ci si strappa da se stessi in quanto individui, in quanto animali, per affermarsi uomini, partecipi di Dio. Ma il bene è possibile solo se pensiamo Dio – l'umanità, vale a dire lo spirito umano – presente in ognuna delle nostre vittorie e che fa sforzo in noi.⁴⁰⁷

L'orientamento a Dio diventa radicale, e il costante confronto del finito con l'infinito, di materia e spirito, è unica e preziosa occasione di creazione di sé. Il passo che fa Weil è però ulteriore: rifacendosi alla tradizione ebraica, sostiene che così come Dio si è ritirato per creare il mondo – ha cioè rinunciato a una parte di sé, ha scelto di donarsi per creare altro da sé – così l'uomo deve ritirarsi in se stesso e *decrearsi*⁴⁰⁸. Accettare il dolore, la sventura, farsi carico del peso del mondo, imitare al contempo la rinuncia di Dio e la sofferenza del Figlio di Dio⁴⁰⁹. Non bieca passività all'esistere ma fiera consapevolezza della propria finitudine: osservando senza giudizio l'infinita distanza tra uomo e Dio si ritrova il proprio posto nell'universo, ci si riappropria e al contempo ci si fa carico della propria appartenenza al Tutto⁴¹⁰. Weil sostiene a più riprese che ciò che realmente

⁴⁰⁷ S. Weil, *Il bello e il bene*, cit. p. 27.

⁴⁰⁸ Vorremmo per un attimo venisse dimenticata l'apparente posizione antinomica rispetto Gentile, e si cercasse di seguire la riflessione qui proposta.

⁴⁰⁹ “La morte del Figlio accoglie e supera la suprema aspirazione dell'uomo: non quella di vedere il proprio Dio, e non soltanto d'esser visti da Lui; ma quella di essere amati e non solo di amarlo. Ed il Figlio ha amato l'uomo oltre ogni umana aspettativa: l'ha amato sino a sacrificarsi per lui. Il Cristianesimo, la religione cristiana, *rovescia il senso antico e originario del sacrificio*. Si sacrificava la vittima per quietare il Dio offeso, il Dio tremendo e onnipotente; nella religione del Figlio è invece Dio stesso che si sacrifica. Nel mistero di questo sacrificio – ove il divino è custode del «sacro» - si annuncia, non si manifesta, quanto nel divino è più nascosto; l'inaccessibile che discende in ogni istante”. V. Vitiello, dall'Introduzione a M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit. p. XXV.

⁴¹⁰ “Al pari di Dio, che è al di fuori dell'Universo e nel contempo ne costituisce realmente il centro, così ogni uomo immagina di essere al centro del mondo. L'illusione prospettica lo situa al centro dello spazio; un'illusione analoga falsa in lui il senso del tempo; e un'altra illusione simile fa sì che l'intera gerarchia dei valori gli si disponga tutt'intorno. [...] Noi siamo nell'irrealtà, nel sogno. Rinunciare alla nostra immaginaria collocazione al centro, rinunciarvi non solo con l'intelligenza, ma anche nella parte immaginativa dell'anima, significa destarsi al

avvicina l'uomo a Dio è proprio l'obbedienza⁴¹¹: il libero consenso alla rinuncia a sé per donarsi all'altro da sé.

È stata data all'uomo una divinità immaginaria poiché potesse spogliarsene. Come il Cristo ha fatto con la sua divinità reale. Rinuncia. Imitazione della rinuncia di Dio nella creazione. Iddio rinuncia – in un dato senso – ad essere tutto. Noi dobbiamo rinunciare ad essere qualcosa. Ed è, per noi, il solo bene. Siamo anfore senza fondo finché non si sia compreso che abbiamo un fondo.⁴¹²

Fondamentale in questa dinamica l'*attenzione*, definita da Weil *facoltà creatrice*⁴¹³: è proprio quell'orientamento connaturato al consenso - e che si lega al concetto di desiderio – attraverso il quale ci si dirige verso l'altro da sé, o meglio ci si predispone verso di esso, lasciando che esso semplicemente sia ciò che è. È accettare l'esistenza dell'altro da sé proprio in quanto altro da sé, è accettare la contraddizione senza volerla risolvere, è osservare l'infinita distanza tra uomo e Dio e non volerla colmare, ma semplicemente prenderne atto, osservarla⁴¹⁴, farsene carico⁴¹⁵. Ci si riscopre così paradossalmente creatori del proprio essere creature, rinnovando il proprio consenso a ciò che è. Il pensiero attento non è contemplazione ma azione, poiché scegliere di orientarsi verso il bene è già produzione di bene. Conoscenza di sé, della realtà, del vincolo tra la materia e lo spirito, è già azione, ed è azione che trasforma il reale⁴¹⁶. Volontà non come

reale, all'eterno, vedere la vera luce, udire il vero silenzio”. Simone Weil, *Attesa di Dio*, cit. pp. 118-119. Si notino i riferimenti alla luce, metafora per eccellenza nel pensiero di Plotino, e al destarsi, anche questo motivo platonico e neoplatonico e richiamato anche da Gentile, soprattutto nelle pagine di *Genesi e struttura della società*. Si richiama anche l'accostamento tra il destarsi e il vedere il vero, che è luce e silenzio, che però va udito. Questo il significato dell'obbedienza, è il destarsi al silenzio di Dio, accoglierlo, prestargli orecchio.

⁴¹¹ Cfr. Simone Weil, *Attesa di Dio*, p. 137.

⁴¹² S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit. pp. 44-45.

⁴¹³ Ibidem, cfr. p. 125.

⁴¹⁴ “A condizione che l'attenzione sia uno *sguardo* e non un attaccamento”. Ivi, cit. p. 128. Corsivo nostro.

⁴¹⁵ “L'obbedienza è la virtù suprema. Amare la necessità”. S. Weil, *Quaderni I*, cit. p. 333.

⁴¹⁶ Qui si richiamano le parole di Gentile, quando definisce la spiritualità come “attuale incremento di realtà”. G. Gentile, *Sommario di pedagogia*, vol. II, pt. I, cap. 1, § 15; cit. pp. 41-42.

autoaffermazione ma come ponte tra l'individuale e il collettivo, il particolare e l'universale, l'umano e il divino.

Porsi, attraverso l'attenzione, al di sopra delle contrarietà⁴¹⁷ è mettersi in cammino verso l'inesprimibile⁴¹⁸, la cosa muta⁴¹⁹, facendo convergere l'ascesi con la propria presenza al reale, arrivando a riappropriarsi di ciò che è⁴²⁰. Concordiamo con Cristina Campo quando afferma che il nome più esatto per l'attenzione sia *responsabilità*⁴²¹: è far coincidere se stessi con l'impegno assunto, è fare di se stessi quell'impegno, è saper volgere lo sguardo senza ritrarsi di fronte la spaccatura aperta a cavallo dei contraddittori⁴²².

Il nostro amore deve avere quella stessa estensione attraverso tutto lo spazio, quella stessa uguaglianza in ogni porzione dello spazio che ha la luce del sole. Il Cristo ci ha prescritto di giungere alla perfezione del Padre celeste imitando questa indiscriminata distribuzione della luce. Anche la nostra intelligenza deve possedere questa completa imparzialità. Ogni cosa che

⁴¹⁷ Cfr. Plotino, *Enneade* V 3, 8, 36-42. In questo passo l'Uno è descritto come ciò che è al di sopra delle contrarietà. Porsi, attraverso l'attenzione, a imitazione dell'Uno.

⁴¹⁸ Scrive Cristina Campo sull'attenzione: "L'attenzione è il solo cammino verso l'inesprimibile, la sola strada al mistero. Infatti è solidamente ancorata nel reale, e soltanto per allusioni celate nel reale si manifesta il mistero. [...] Davanti alla realtà l'immaginazione indietreggia. L'attenzione la penetra invece, direttamente e come simbolo (pensiamo ai cieli di Dante, divina e minuziosa traduzione di una liturgia). Essa è dunque, alla fine, la forma più legittima, assoluta d'immaginazione. [...] Per uno dei tanti equivoci del linguaggio la si chiama *fantasia creatrice*. Importa poco se a questo attimo creatore, nel quale si compie l'alchimia perfetta dell'attenzione, conducano lunghi e dolorosi pellegrinaggi, o se scaturisca da un'illuminazione. Tali lampi non sono se non quella scintilla (di origine e natura sempre più misteriose via via che per ogni cosa ci viene fornita una chiave) che l'attenzione sollecita e prepara: come il parafulmine il fulmine, come la preghiera il miracolo, come la ricerca di una rima l'ispirazione che proprio da quella rima potrà sgorgare". Si veda C. Campo, *Attenzione e poesia*, saggio contenuto ne *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano 1987, pp. 165-170. Cit. pp. 167-168.

⁴¹⁹ Il concetto di *cosa muta* ci arriva dal carteggio tra Simone Weil e Joë Bousquet, in una riflessione sul significato dell'esprimersi attraverso la scrittura, ripresa anche nei *Cahiers*: "Scrivere [dice Weil] – come tradurre – negativo: scartare quelle parole che velano il modello, la cosa muta che dev'essere espressa"; S. Weil, *Quaderni I*, cit. p. 238. Si faccia anche riferimento anche alle parole di Weil quando identifica la parola di Dio con la *parola segreta*. Cfr. S. Weil, *Attesa di Dio*, p. 40.

⁴²⁰ Per comprendere questo doppio movimento, tra innalzamento e sprofondamento in sé, è fondamentale il concetto di *leva*, che Weil riprende dal linguaggio matematico. "Leva. Salire abbassando. Forse non ci è consentito salire se non così". S. Weil, *Quaderni I*, cit. p. 296.

⁴²¹ Cfr. C. Campo, *Gli imperdonabili*, p. 170.

⁴²² In *Genesi e struttura della società*, Gentile sostiene che la responsabilità addossa all'uomo il concetto della *reale infinità del suo essere*. Cfr. *ivi*, pp. 1411-1424.

esiste è in egual misura sorretta nell'esistenza dall'amore creatore di Dio. Gli amici di Dio devono amarLo al punto di fondere il proprio amore con il suo nei riguardi delle cose di quaggiù. Quando un'anima è pervenuta a un amore che colmi in egual misura l'universo intero, questo amore diventa il pulcino dalle ali d'oro che fora l'uovo del mondo. Successivamente ama l'universo non dall'interno ma dall'esterno, dal luogo ove risiede la Saggezza di Dio che è il nostro fratello primogenito. Un simile amore non ama gli esseri e le cose in Dio, ma dalla dimora di Dio. Essendo presso Dio, da lì abbassa il proprio sguardo, fuso con quello di Dio, su tutti gli esseri e su ogni cosa. Bisogna essere cattolici, ossia non essere legati con un filo a nulla che sia creato, bensì alla totalità della creazione. [...] È vero che si deve amare il prossimo, ma nell'esempio dato dal Cristo per illustrare tale comandamento il prossimo è sempre un essere nudo e sanguinante, che giace tramortito sulla strada, di cui non si sa nulla. Si tratta dunque di un amore totalmente anonimo, e proprio per questo affatto universale⁴²³.

DIO COME LIBERTÀ

Fin qui ci siamo soffermati sul rapporto tra libertà e necessità, in modo da esplorare questa contrapposizione poteva condurci. Arrivati a questo punto della nostra indagine, ci sentiamo di dire che la libertà e la necessità, entrambe determinate radicalmente dal concetto di scelta – e quindi di libertà -, rivelino nel loro rapporto l'assoluta radicalità del concetto di libertà: essa è non in quanto non può non essere, ma perché liberamente sceglie di essere; è atto gratuito di posizione di sé, è la scelta dell'essere rispetto al nulla, è porsi nel mondo anziché fuggirlo. Non neghiamo, quindi, la necessità della necessità – ci si perdoni il gioco di parole – se però la consideriamo un pretesto volto a comprendere in maniera più profonda il concetto di libertà che intendiamo richiamare. Utilizzando il linguaggio gentiliano, la relazione tra libertà e necessità si potrebbe dire astratta, mentre concreta è solo la relazione della libertà con se stessa. È eternamente aperto l'abisso del non essere, a cui però si continua a preferire l'essere, la realtà, il

⁴²³ S. Weil, *Attesa di Dio*, cit. pp. 56-57.

mondo. Questa la libertà: il tener fede a una scelta fatta, continuando ad aderirvi senza mai dimenticare la simultanea esistenza della rinuncia; è consenso, è obbedienza. È scegliere liberamente ciò che si è già scelto, è imitare in se stessi l'amore di Dio per se stesso, è *possedere l'universo imitandolo*⁴²⁴, poiché si aderisce alla circolarità dell'eterno – il moto dei pianeti, le stagioni – e se ne accoglie l'onere.

Questo concetto di Dio come libertà lo possiamo trovare ben esposto in Plotino, in cui Dio è il volere puro attraverso il quale origina se stesso da se stesso; in Dio libertà, volontà, essenza ed esistenza coincidono, quindi nella sua esistenza è compreso l'atto di scegliersi e volersi. Dio vuol essere ciò che è ed è ciò che vuol essere. Nell'uomo è la sua essenza che è padrona di lui, in Dio, Dio è padrone della propria essenza⁴²⁵: fare propria la padronanza che Dio ha di sé, è il significato più profondo di obbedienza, che è volere se stessi, volere ciò che si è ed essere ciò che si vuole. Adesione completa, consenso al dono di libertà connaturato all'essere. L'Uno è libertà assoluta, afferma Plotino⁴²⁶, ed è libero poiché non ha bisogno di altro, non deve muovere ad altro, permane in se stesso. Obbedire a sé è imitare la permanenza di Dio in se stesso, imitare l'essenza dell'Uno, che consiste nel suo autoprodursi. Non si possono separare libertà divina e libertà umana, pena la loro insuperabile inconciliabilità. Dio è conoscibile, ma solo nel dono che si decide di fare di sé⁴²⁷.

⁴²⁴ S. Weil, *Quaderni I*, cit. p. 364.

⁴²⁵ Cfr. L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, p. 38. In particolare si veda la nota 19.

⁴²⁶ *Enneade VI*, 8, 12.

⁴²⁷ “Il punto originario è una luce interna, la cui purezza, finezza e trasparenza non possono essere conosciute con alcuna misura finita finché esso non comincia a espandersi”. G. Scholem, *I segreti della Creazione*, tr. it. G. Bemporad, Adelphi, 2003; cit. p. 116.

L'AZIONE È AFFERMAZIONE DI DIO⁴²⁸

L'innegabile legame mostrato tra libertà e necessità è stato pretesto per proporre una prospettiva in cui la contraddizione non voglia essere fuggita o risolta, ma che venga attentamente osservata al fine di disvelarne il profondo significato. Non possiamo dire di cogliere pienamente il significato della libertà se non lo poniamo a confronto col suo opposto, tanto da arrivare a comprenderlo come sodale e connaturato ad esso sin dall'origine. Si è voluto procedere sul filo del paradosso, per mostrare che la pienezza del reale si rivela solo se riusciamo ad accogliere le contrarietà senza volerle risolvere. Gentile e Weil hanno sempre tentato di confrontarsi con questa dinamica, tentando di sottolineare come la piena realizzazione di sé passi attraverso l'autocreazione, anche se questa giunge a delinarsi in maniera paradossale come un deccarsi, ossia spogliarsi della presunta completezza della propria finitudine.

Attraverso la nozione di *valore* e il concetto di *mediazione*, i nostri due autori sono più che mai vicini nel proporci un progetto esistenziale il cui cardine è l'*obbedienza*: innanzitutto a se stessi, intendendo con questo un rivolgere lo sguardo verso di sé - portando a pieno compimento la rivoluzione kantiana - e in questo riscoprirsi soggetti percepire la traccia divina e arrivare pienamente a comprendersi solo come creatura.

L'accento posto sull'azione serve a sottolineare la questione della *responsabilità*, punto di tangenza tra trascendenza e immanenza, in cui la prima non si traduce in atteggiamento contemplativo privo di effettività sul reale, ma si rivela “riconoscimento del limite dell'uomo e del bisogno che egli ha di superarlo una volta che lo avverta”⁴²⁹; mentre la seconda è da intendersi come sviluppo nel reale

⁴²⁸ Cfr. S. Weil, *Il bello e il bene*, p. 30.

⁴²⁹ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit. p 1413. Dall'appendice *L'immanenza*

della libera attività dell'autocoscienza. Solo riconoscendo entrambi i termini si ammette la libertà, solo scoprendone il legame si prende parte alla vita dello spirito, che è la realtà vera.

L'azione crea, poiché lo spirito agisce facendo il bene o facendo il male, e produce *valore*. Il valore è quindi il prodotto dell'azione, e l'azione è prodotto di se medesima, quindi libera. Il valore è perciò *libertà*, poiché libera produzione di sé, intesa come scelta consapevole di contribuire alla creazione, riconoscersi creatura imitando il creatore. Il concetto di valore – quindi ciò che è bene per noi – porta con sé il ritrovamento di Dio in noi stessi man mano che assumiamo su di noi la consistenza di quel valore. È la “realtà propria di Dio che ritroviamo in noi stessi e che implicitamente affermiamo in ogni nostra affermazione. [...] Dio è l'atto libero che pone il valore”⁴³⁰. Il pensiero realizza Dio nel momento in cui accorda un valore a se stesso e alle cose: cedere il posto a Dio stesso in noi è raggiungere e partecipare all'atto creatore. Questo ci avvicina al concetto di *mediazione*, di cui l'uomo è il fulcro. L'azione è mediazione tra essere e nulla.

Sarebbero ancora molte le cose da dire, ma per ora ci atteniamo all'analisi proposta, che altro non è se non uno spaccato su di un orizzonte ben più vasto di quello che si è riusciti a far solo intravedere. L'irruzione dello straordinario nell'ordinario si può cogliere solo se ci disponiamo verso di esso, perciò solo acconsentendo all'eternità inscritta nel tempo e alla sua legge.

Ci troviamo d'accordo con Toni Negri quando sostiene che l'etico sia punto di *rifondazione ontologica*, proprio a causa del suo passaggio nel reale attraverso l'azione⁴³¹. Quest'azione, però, può dirsi libera solo se orientata al bene, solo se

dell'azione, conferenza tenuta alla sezione romana dell'Istituto di studi filosofici, nel marzo 1942. Sottolineiamo come per il filosofo siciliano il termine *trascendenza* non indica un uscir fuori dall'esperienza, ma un approfondirne il significato: non c'è fuga ma conoscenza.

⁴³⁰ R. Nebuloni, *Riflessività e coscienza simbolica*, a cura di F. Botturi e V. Melchionne, Vita e Pensiero, Milano 2006; cit. p. 299. Il riferimento è al pensiero di Jules Lagneau, filosofo francese che fu maestro di Alain, di cui fu allieva Simone Weil. Interessante sarebbe approfondire ulteriormente l'intreccio con Gentile, facendo leva proprio sul pensiero di Lagneau.

⁴³¹ T. Negri, *Arte e moltitudine*, a cura di N. Martino, Derive e Approdi, Roma 2014. Cfr. p. 34. Anche se non crediamo che l'essere chiamato in causa in questa sede possa essere ben accetto dall'autore. Nello stesso testo, infatti, si scaglia contro l'assenza di risveglio autocritico di

attraverso di essa si fa più sottile il divario tra finito e infinito. E assottigliandosi quella distanza ci si avvicina a poco a poco al compimento di se stessi, e cioè il farsi mediatori tra naturale e soprannaturale. Autoctisi è fare di sé ciò che la Dea vuole, è rispondere al richiamo cui per primo cedette Parmenide; e lo stare in ascolto diventa progetto esistenziale che ruota attorno alle nozioni di obbedienza e consenso.

Amando l'ordine del mondo se ne prende parte, si diventa come le cose belle che ci offrono la loro esistenza⁴³², che altro significato non ha se non quello di essere accolta attraverso l'azione, a tal punto da far scorgere attraverso se stessa la creazione di Dio. Farsi mediatori, scegliendo liberamente il vincolo che si contrae con la necessità nel momento in cui si acconsente a essere. Ci si appropria in questo modo del proprio valore, che altro non è se non quello di essere riverbero del silenzio di Dio.

Fare dell'esistenza un'offerta è spingere con dolcezza nell'orifizio del labirinto chiunque vi si accosterà, è far risplendere su di sé la bellezza del mondo che è stata – come lo fu il narciso per Core – trappola che ci ha condotti all'incontro con Dio⁴³³.

quelli che chiama ultimi hegeliani – facendo diretto riferimento a Ugo Spirito. Cfr. *ibidem*, p. 93. Intento del nostro lavoro è stato anche mostrare come al posto dell'idolatria superomista, in Gentile ci si rivolga sì al singolo, ma sempre inteso come parte.

⁴³² Il riferimento è a un passo di S. Weil, *Forme dell'amore implicito di Dio*, contenuto in *Attesa di Dio*. Crediamo valga la pena trascriverlo nella sua interezza: “Una cosa bella non contiene altro bene fuorché se stessa, nella sua totalità, così come ci appare. Noi tendiamo verso di essa senza sapere cosa domandarle. Lei ci offre la sua esistenza. Non desideriamo altro, ne entriamo in possesso, e tuttavia continuiamo a desiderare. Ma non sappiamo che cosa. Vorremmo andare al di là, ma essa è soltanto superficie. È come uno specchio che ci rinvia al nostro desiderio del bene. La bellezza è una sfinge, un enigma, un mistero, che ci esaspera in modo doloroso. Vorremmo nutrircene, ma non è altro che un oggetto da guardare, e si manifesta solo a una certa distanza. Il grande dolore della vita umana è che guardare e mangiare sono due operazioni differenti. Unicamente dall'altra parte del cielo, nel paese abitato da Dio, costituiscono una sola e medesima operazione. Già i bambini provano questo dolore quando, dopo aver guardato a lungo un dolcetto, lo prendono e lo mangiano quasi a malincuore, senza tuttavia riuscire a farne a meno. Forse i vizi, le depravazioni, i crimini sono, nella loro essenza, quasi sempre o addirittura sempre tentativi di mangiare la bellezza, tentativi di mangiare ciò che bisogna soltanto guardare. Eva è stata la prima. Se mangiando un frutto ha dannato l'umanità, l'atteggiamento contrario, ovvero guardare un frutto senza mangiarlo, deve essere l'atto che salva”. *Supra*, cit. p. 125.

⁴³³ “La bellezza del mondo è l'orifizio del labirinto. L'imprudente che vi sia entrato e abbia fatto qualche passo non sa più ritrovare l'apertura. Sfinito, sprovvisto di acqua e di cibo, nella tenebra, separato dai suoi e da tutto ciò che ama e gli è noto, cammina tentoni, privo di speranza, incapace persino di rendersi conto se avanza davvero o gira a vuoto. Ma questa sventura è nulla se raffrontata al pericolo che lo sovrasta. Perché se non si perde d'animo e

continua a camminare, è fuor di dubbio che infine giungerà al centro del labirinto. E lì lo attende Dio per mangiarlo. In seguito ne uscirà, ma cambiato, ormai divenuto un altro, giacché è stato mangiato e digerito da Dio. Si fermerà allora nei pressi dell'orifizio per spingervi dentro con dolcezza chiunque vi si accosterà". S. Weil, *Attesa di Dio*, cit. p. 123.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI GIOVANNI GENTILE:

G. G., *La riforma della dialettica hegeliana* (1912), Le Lettere, Firenze 2003.
Contenuto in *Opere complete XXVII*.

- , *Sommario di Pedagogia come scienza filosofica*, Le Lettere, Firenze 2003.
Contenuto in *Opere complete I*. Prima pubblicazione 1913 (Vol I) – 1914 (Vol II).

- , *I fondamenti della filosofia del diritto* (1916), Le Lettere, Firenze 2003.
Contenuto in *Opere complete IV*.

- ., *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), Le Lettere, Firenze 1987. Contenuto in *Opere complete III*.

- , *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Le Lettere, Firenze 2003.
Contenuto in *Opere complete V e VI*.
Prima pubblicazione 1917 (Vol I) – 1922 (Vol II).

- , *Guerra e fede* (1919), contenuto in *Opere complete XLIII*, Le Lettere, Firenze 1989.

- , *Politica e cultura* (1920), contenuto in *Opere XLV*, Le Lettere, Firenze 1990.

- , *La riforma dell'educazione. Discorsi ai maestri di Trieste* (1920), Sansoni, Firenze 1975, contenuto in *Opere complete VII*.

- , *La religione*, Biblioteca Sansoni, Firenze 1965.
Il volume raccoglie due testi: *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* (1921), contenuto in *Opere complete XXXV*; e *Discorsi di religione* (1920), contenuto in *Opere complete XXXVII*.

- , *Dante e Manzoni*, Vallecchi, Firenze 1923.
- , *La filosofia dell'arte*, Sansoni, Firenze 2003 (1931).
- , *Introduzione alla Filosofia*, Sansoni, Firenze 1933. Contenuto in *Opere complete XXXVI*.
- , *Lo scandalo dell'autocritica*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, Sansoni Editore, Firenze, anno XXIV, seconda serie, Vol. XI, settembre – dicembre 1943, pp. 313-316.
- , *Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia pratica*, Le Lettere, Firenze 2002. Contenuto in *Opere complete IX*. Prima pubblicazione 1946 (postuma).
- , *Lezioni di filosofia morale del 1906/07. La libertà dello spirito. Saggio d'una introduzione alla metafisica*, introduzione e edizione di N. De Domenico. *Cont. Giornale di metafisica – Nuova Serie*. Prima parte XXVI (2004), pp. 503-546. Seconda parte XXVII (2005), pp. 229-266.
- , *Lezioni di pedagogia*, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 2001. Prima pubblicazione postuma.
- , *Eraclito. Vita e frammenti*, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 2005. Prima pubblicazione postuma.

OPERE DI SIMONE WEIL:

- W. S., *L'ombra e la grazia* (1947), tr. it. F. Fortini, Rusconi, 1991.
- , *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano* (1949), tr. it. S. Fortini, SE, 1990.
 - , *Attesa di Dio* (1950), ed. it. a cura di M. C. Sala, Adelphi, 2008.
 - , *La persona e il sacro* (1950), Adelphi, 2012.
 - , *La rivelazione greca* (1951), ed. it. a cura di G. Gaeta e M. C. Sala, Adelphi, 2014.

- , *Quaderni Vol I* (1982; ed. or. 1951), *Vol II* (1985; ed. or. 1953), *Vol III* (1988; ed. or. 1956), *Vol IV* (1993; ed. or. 1950), ed. it. a cura di G. Gaeta, Adelphi.

- , *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* (1955), ed. it. a cura di G. Gaeta, Adelphi, 1983.

- , *La Grecia e le intuizioni precristiane*, tr. it. a cura di M. H. Pieracci e C. Campo, Rusconi editore, Milano 1974.

- , *Venezia salva*, ed. it. a cura di C. Campo, Adelphi, Milano 1987.

- , *Morale e letteratura*, tr. it. N. Maroger, ETS, Pisa 1990.

- , *Poesie*, ed. it. a cura di R. Carifi, Le Lettere, Firenze 1993.

- , *Primi scritti filosofici*, tr. it. M. Azzalini, Marietti, Genova 1999.

- , *Il bello e il bene*, ed. it. A cura di R. Revello, Mimesis, Milano-Udine 2013.

W. S. – Bousquet Joë, *Corrispondenza*, ed. it. a cura di A. Marchetti, SE, Milano 1994.

TESTI CRITICI

GENTILE:

AA. VV., *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, a cura di M. I. Gaeta, Marsilio, Venezia 1995.

Bellezza Vito A., *Individuo e impegno esistenziale-sociale nell'umanismo gentiliano*, Milella, Lecce, 1989.

Bettineschi Paolo, *Critica alla prassi assoluta. Analisi dell'idealismo gentiliano*, Orthotes, Napoli 2011.

Brianese Giorgio (a cura di), *Giovanni Gentile. L'attualismo. Antologia*, La nuova Italia, Firenze, 1995.

Cavallera Hervè A., *Ethos, eros e thanatos in Giovanni Gentile*, Pensa Multimedia 2007.

Croci Federico (a cura di), *La logica non è tutto. Rileggendo Giovanni Gentile*, Inschibboleth, Roma 2016.

In particolare i saggi:

- *Sapersi non sapendo. Gentile e Socrate di una sorprendente continuità*, Massimo Donà;

- *L'inquietudine del pensare. Gentile e Pessoa*, Francesco Valagussa;

- *Giovanni Gentile e il dramma della modernità. Percorsi storico-critici nell'attualismo*, Alfredo Gatto.

Di Giovanni P. (a cura di), *Giovanni Gentile – La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, ed. Franco Angeli, Milano, 2003.

In particolare i saggi:

- *Il concetto attualistico della religione*, M. Visentin;

- *Attualismo come Pedagogia mistica*, M. Manno;

- *Teoria dello Stato come sintesi dell'Attualismo*, F. Petrillo.

Donà Massimo, *Un pensiero sublime*, Inschibboleth, Roma 2018.

Farotti Fabio (a cura di), *Il problema della religione nell'attualismo*, Loffredo Editore, Napoli 1999.

Genna Caterina, *La fondazione dell'attualismo tra idealismo e misticismo*, Le Lettere, Firenze 2011.

Sasso Gennaro, *Filosofia e idealismo II. Giovanni Gentile*, Bibliopolis, Napoli 1995.

Spanio Davide, *Gentile*, Carocci editore, 2011.

Troncarelli Barbara, *Complessità dilemmatica. Logica, scienza e società in Giovanni Gentile*, Mimesis 2012.

Vettori Vittorio (a cura di), *Giovanni Gentile*, La Fenice, Firenze 1954.

Vigna Carmelo, *Interpretazione dell'attualismo*, Paideia, Brescia 1969.

- , *Ragione e religione*, CELUC, Milano 1971.

- , *Studi gentiliani*, 2 voll., Orthotes, 2019.

WEIL:

AA. VV., *Estetica ed esistenza. Deleuze Derrida Foucault Weil*, a cura di L. M. Lorenzetti e M. Zani, FrancoAngeli, Milano 2001.

Danese A., Di Paola G. P., *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, Edizioni Dehoniane Roma, 1991

Fulco Rita, *Corrispondere al limite. Simone Weil: il pensiero e la luce*, Edizioni Studium, Roma 2002.

Gallinaro R., *La cristosofia di Simone Weil tra religione, filosofia ed etica*, Luciano editore, 2000.

Putino A., Sorrentino S., *Obbedire al tempo. L'attesa nel pensiero filosofico politico e religioso di Simone Weil*, Edizioni Scientifiche Italiane, 1995.

- , *Simone Weil e la passione di Dio. Il ritmo divino nell'uomo*, EDB, 1997.

Semeraro L., *Filosofia oppressiva e verità liberante. L'esperienza intellettuale di Simone Weil*, Capone editore, 1990.

PLOTINO:

Arnou René, *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino*, tr. it. A. Trotta, Vita e Pensiero, 1997

Beierwaltes Werner, *Platonismo e idealismo*, tr. it. E. Marmiroli, Il Mulino, 1987.

- , *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e la storia dei suoi influssi*, tr. it. M. L. Gatti, Vita e Pensiero, 1992.

- , *Autoconoscenza ed esperienza dell'Unità. Plotino, Enneade V 3*, tr. it. A. Trotta, Vita e Pensiero, 1995.

- , *Plotino. Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*, tr. it. E. Peroli, Vita e Pensiero, 1993.

Procopio Alessandra, *La salvezza in Plotino*, Aracne 2005.

ALTRI TESTI

Aristotele, *Metafisica*, ed. it. a cura di G. Reale, Bompiani, 2004.

Autore sconosciuto, *Il cantico dei cantici*, ed. it. a cura di G. Ceronetti, Adelphi, Milano 1975.

Autore sconosciuto, *Imitazione di Cristo*, tr. it. C. Vitali, BUR, 1974.

AA. VV., *Schegge messianiche. Filosofia religione politica*, a cura di Caterina Resta, Mimesis, 2017.

AA. VV., *Scritture della creazione. In dialogo con Maurice Blanchot e Jean-Luc Nancy*, ed. it. a cura di A. Sartini, Edizioni ETS, Pisa 2013.

Agamben Giorgio, *Altissima povertà*, Neri Pozza, Vicenza, 2011.

Bataille Georges, *L'erotismo*, trad. it. di A. Dell'Orto, ES, Milano 1991.

- , *L'azzurro del cielo*, trad. it. di O. Del Buono, Einaudi, 1997.

Bergson Henri, *L'evoluzione creatrice*, ed. it. a cura di G. Penati, Editrice La Scuola, Brescia 1961.

Campo Cristina, *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano 1987.

Cavani Liliana e Moscati Italo, *Lettere dall'interno. Racconto per un film su Simone Weil*, Einaudi, Torino 1974.

Cioran Emil M., *Confessioni e anatemi*, tr. it. M. Bortolotto, Adelphi, Milano 2007.

Emo Andrea, *Quaderni di metafisica 1927-1981*, Bompiani, Milano 2006.

Eschilo, *Oresteia*, ed. it. a cura di E. Medda, BUR, Milano 1995.

- , *Prometeo incatenato*, ed. it. a cura di C. Carena, Einaudi, Torino 1995.
- Florenskij Pavel A., *Bellezza e Liturgia. Scritti sul cristianesimo e cultura*, tr. it. C. Zonghetti, Mondadori, Milano 2010.
- , *La colonna e il fondamento della verità*, tr. it. P. Modesto, Rusconi Editore, Milano 1974.
- Grion Luca, *La vita come problema metafisico. Riflessioni sul pensiero di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 2008.
- Hayen André, *Comunione e obbedienza nella libertà. Una dimensione della Chiesa d'oggi*, Edizioni Vita e Pensiero, Milano 1973.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Scienza della logica*, tr. it. A. Moni e C. Cesa, Laterza, Milano 2008.
- , *Fenomenologia dello spirito* (1807), ed. it. a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000.
- Heidegger Martin, *Che cos'è metafisica?* (1929), ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2012.
- Kant Immanuel, *Critica della ragion pura*, ed. it. a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1976.
- Lochman Milič Jan, *Cristo o Prometeo?*, ed. it. a cura di I. Mancini, Cittadella, Assisi 1975.
- Morselli Guido, *Fede e critica*, Adelphi, Milano 1977.
- Nancy Jean-Luc, *Hegel. L'inquietudine del negativo*, tr. it. A. Moscati, Cronopio 1998.
- , *Essere singolare plurale*, ed. it. a cura di R. Esposito, Einaudi, Torino 2001.
- , *La creazione del mondo o la mondializzazione*, tr. it. di D. Tarizzo e M. Bruzese, Einaudi, Torino 2003.
- , *Corpus*, ed. it. a cura di A. Moscati, Cronopio, 2007.
- , *Cosa resta della gratuità*, tr. it. F. Nodari, Mimesis, Milano 2018.

Nebuloni Roberto, *Riflessività e coscienza simbolica*, a cura di F. Bottusi e V. Melchionne, Vita e Pensiero, Milano 2006.

Negri Toni, *Arte e moltitudo*, a cura di N. Martino, Derive e Approdi, Roma 2014.

Nietzsche Friedrich, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, ed. it. a cura di M. Montinari, Adelphi, Milano 1976.

- , *La nascita della tragedia*, tr. it. S. Giammetta, Adelphi, Milano 1977.

- , *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, tr. it. F. Masini, Adelphi, Milano 1984.

Ortese Anna Maria, *L'infanta sepolta*, Adelphi, Milano 2000.

Pareyson Luigi, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995.

Parmenide, *Sulla natura*, tr. it. G. Reale, Bompiani, 2003.

Pascal Blaise, *Frammenti*, ed. it. a cura di E. Balmas, BUR, Milano 1983.

Platone, *Fedro*, ed. it. a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2006.

- , *La Repubblica*, ed. it. a cura di M. Vegetti, BUR, Milano 2007.

- , *Parmenide*, ed. it. a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2004.

- , *Simposio*, ed. it. a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1979.

- , *Sofista*, ed. it. a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2007.

- , *Timeo*, ed. it. a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2003.

Plotino, *Enneadi*, ed. it. a cura di G. Faggin e R. Radice, Bompiani, 2000.

Puech Henri-Charles, *Sulle tracce della Gnosi*, ed. it. a cura di F. Zambon, Adelphi, Milano 1985.

Rilke Rainer Maria, *Poesie (1907-1926)*, ed. it. a cura di A. Lavagetto, Einaudi, Torino 2014.

- , *Il libro d'ore*, ed. it. a cura di L. Gobbi, Servitium Editrice, 2012.

Sant'Agostino, *Le confessioni*, tr. it. C. Vitali, BUR, Milano 1999.

Schelling Friedrich, *Filosofia della rivelazione* (1858), trad. it. A. Bausola, Bompiani, Milano 2002.

Scholem Gerschom, *I segreti della creazione*, tr. it. G. Bemporad, Adelphi, Milano 2003.

Šestov Lev I., *L'eredità fatale. Etica e ontologia in Plotino*, ed. it. a cura di V. Parisi, Ananke, Torino 2005.

- , *Parmenide incatenato. Le fonti delle verità metafisiche*, tr. it. G. Caviglione, Luni Editrice, Milano 2016.

Severino Emanuele, *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989.

Sofocle, *Antigone*, tr. it. L. Biondetti, Feltrinelli, Milano 1987.

Vannini Marco, *Mistica e filosofia*, Piemme, 1996.

- , *Il volto del Dio nascosto. L'esperienza mistica dall'Iliade a Simone Weil*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1999.

Vitiello Vincenzo, *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Guerini e Associati, 2005.

Zambrano Maria, *L'uomo e il divino*, tr. it. G. Ferrario, Edizioni Lavoro, Roma 2008.

- , *Il sogno creatore*, ed. it. a cura di C. Ferrucci, SE, 2017.

ARTICOLI

Beghini Lorenzo, *Simone Weil legge il Timeo: la riscoperta del valore politico della cosmologia*.

Canapini Luca, *Il concetto di azione nel pensiero di Giovanni Gentile*, Arkete,

nuova serie, anno I, 2015.

Castellana Mario, *Simone Weil e la scienza come preparazione alla libertà*, cont. *STUDIUM*, mag/ giu 2017, n.3.

Cavallera Giovanni Ugo, *L'infinita genesi del sapere. Educazione ed autoeducazione in Giovanni Gentile*, cont. *Logoi 6*, 2009-2010.

Gaudio Antonio, *Politica e cultura in Giovanni Gentile. Contributi ad una discussione*, cont. *Italia contemporanea*, giugno 1987, n. 167.

Hermida J., Ranilo B., *Simone Weil: a sense of God*, cont. *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, Vol. 9, n. 1, 2006, pp. 127-144.

Jesson Stuart, *Simone Weil: suffering, attention and compassionate thought*, York St John University.

Leoni Manuel, *L'Anima e lo Stato in Giovanni Gentile*.

Maggi Valentina, *Nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio. Un tentativo di analisi*.

Mc Collough Lissa, *Decreation in Agamben and Simone Weil*, presentato presso l'American Academy of Religion annual meeting, San Diego, November 2007.

Nebuloni Roberto, *Jules Lagneau. La radice morale della certezza*, *Rivista di Neo-Scolastica*, Vol. 73, No. 2 (aprile – giugno 1981), pp. 340-367.

Pesce Giovanni Antonio, *La fenomenologia della coscienza in Giovanni Gentile*, *Quaderni leif*, anno V, n. 6, gennaio-giugno 2011.

Piazza Anna, *Simone Weil: l'idea di mediazione tra Platone e il Cristianesimo*.

Pirruccello Ann, *Making the world my body: Simone Weil and somatic practice*, cont. *Philosophy East and West*, Vol. 52, n. 4, ottobre 2002, pp. 479-497.

Pizzolato Filippo, *Oltre il personalismo: Simone Weil e la critica alla nozione di diritto*, Vita e Pensiero, Milano 2014.

Revello Roberto, *La formazione di un lessico. I primi scritti di Simone Weil*, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 96, No. 4 (ottobre – dicembre 2004), pp. 699-738.

Soncini Elettra, *Simone Weil e il concetto di decreazione*, *La società degli*

individui. *Quadrimestrale di teoria sociale e di storia delle idee*, n. 7, anno III, 2000/1, pp. 91-102.

Spanio Davide, *La superstizione logica*, in *Filosofia e Teologia*, Edizioni Scientifiche Italiane, 3/2009, pp. 572-588.

- , *Tra religione e fede. Il concetto di libertà in Croce e Gentile*, in *Filosofia e Teologia*, Edizioni Scientifiche Italiane, 3/2011, pp. 560-574.

Stella Aldo, *La struttura relazionale del dato in Giovanni Gentile: brevi riflessioni critiche*.