LABORATORIO

Giovanni Gentile e il Noi in Dio

di Piotr Zygulski

Giovanni Gentile demonstrates that the truth of idealism today implies the existence of God, in a living unity of the We, in the heart of the Transcendental I, where being and thinking coincide. The critical reception of such a new demonstration *suggests how Actualism is meant to translate the Incarnation in a theoretical way in the light of the Trinity that puts abstract metaphysical thought into question.*

1. Verso la dimostrazione attualistica dell'esistenza di Dio

Giovanni Gentile nel 1932 inaugurava la nuova serie degli *Annali della Scuola Normale Superiore* con l'intervento *Di una nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio*[1] (di seguito *ND*). Questo banco di prova è uno degli squarci aperti dal Nostro sul fondamento della realtà e risultato ultimo del filosofare, come già Hegel aveva chiarito. Analogamente all'idealista tedesco, partito da studi teologici[2] per concludere con le lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio[3], anche Gentile da subito si era affacciato su Dio nella tesi *Rosmini e Gioberti*[4], sino a giungere a *La mia religione*[5] e alla postuma *Genesi e struttura della società*[6].

La *ND* va contestualizzata nell'attualismo. Menzionavo il confronto con Gioberti, la cui ontologia oggettivistica del "Primo" – secondo Gentile – svilupperebbe il soggettivismo idealistico di Rosmini in un Assoluto creativo del reale che si immedesima con l'Assoluto pensato quale sostegno dell'intellegibile. Il filosofo di Castelvetrano si innesta infatti nella scuola di Bertrando Spaventa – per la quale il «problema di Dio costituiva la questione essenziale»[7] – conosciuta attraverso Donato Jaja, che poneva un'equivalenza tra l'essere e il pensiero umano[8], sancendo l'«assoluta apriorità del pensiero e dell'io» e l'«esigenza di considerare il pensiero non come "fatto" ma come "farsi"»[9]. Rintracciando sia in Rosmini sia in Gioberti una tensione all'unità capace di superare le antinomie tra pensiero ed essere, idealità e realtà, soggetto e oggetto, si prospetta la sintesi di Gentile: Dio è la ragione delle cose *in quanto da noi conosciute*; ancorché esterna (oggetto dell'intuito) «siffatta ragione assoluta, assoluta mente, assoluto spirito è *necessariamente* (come

1 - G. Gentile, *Di una nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa», 1 (1932); cit. da Id., *Introduzione alla filosofia* (1933), in *Opere complete*, 36, Sansoni, Firenze 1958, pp. 188-210.

2 - Cfr. G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili* (1793-1799), Guida, Napoli 1972.

3 - Cfr. Id., *Lectures on the proofs for the existence of God* (1829), University Press, Oxford 2007.

4 - Cfr. G. Gentile nella *Prefazione* a *Rosmini e Gioberti* (1898), Sansoni, Firenze 1955[2].

5 - Id., *La mia religione* (1943), in *Discorsi di religione*, Sansoni, Firenze 1957[4].

6 - Id., *Genesi e struttura della società* (1943), in *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2015[2].

7 - K. Colombo, *La pedagogia filosofica di Giovanni Gentile*, Franco Angeli, Milano 2004, p. 22.

8 - Cfr. P. Donatelli, *JAJA, Donato*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 62 (2004), Istituto dell'Enciclopedia Italiana: hiip://www.treccani.it/enciclopedia/donato-jaja_%28Dizionario-Biografico%29/

9 - «E quindi di ritener suo prodotto lo stesso mondo oggettivo: esigenza che, rimasta incerta nello J., ha ricevuto poi completa soddisfazione nell'attualismo del Gentile». G. Calogero, *JAJA, Donato*, in *Enciclopedia Italiana (1933)*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana: hiip://www.treccani.it/enciclopedia/donato-jaja_%28Enciclopedia-Italiana%29/

l'oggetto dell'intuito rosminiano) nel fondo della nostra cognizione, cioè del nostro pensiero, *radice* dell'intelligibile e del reale»[10].

Sull'esistenza di Dio, Gioberti diceva che non «v'ha prova isolata» tentata invano da «filosofi e logici e teologi volgari»: la «prova unica» è piuttosto «la relazione totale della scienza»[11]. Non va trascurata la suggestione di Maturi: «Scoprire il principio unico del tutto è l'aspirazione più profonda del pensiero umano»; perciò «pensare è pensare l'unità»[12] tra pensante e pensato.

Il filone giobertiano-spaventiano approfondito da Gentile aveva subito l'ironia di chi vi ravvisava una «filosofia teologizzante»[13]; di converso altri lo avevano accusato sbrigativamente di ateismo[14]. Il Nostro a più riprese[15] si smarcava dalle accuse incrociate, rilanciando il proprio immanentismo come «inveramento del Cristianesimo»[16]. Sul piano della riflessione, «immanenza e unità»[17] nella prospettiva gentiliana tradurrebbero i dogmi: «Gesù uomo e Dio»; «Dio uno e trino»; «il peccato e la grazia»[18]. Insomma, la *ND*, oltre a essere impegno teoretico, vuol palesare come l'attualismo sia compatibile con l'esistenza del Dio cristiano e anzi la presupponga.

2. Esposizione della *Nuova dimostrazione* di Gentile

Nello stesso proposito di Hegel, l'Attualista riconduce il dimostrare Dio a uno sforzo assoluto e trascendentale di elevazione che eviti le lacerazioni dei dualismi

---

10 - G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 310.

11 - V. Gioberti, *Filosofia della rivelazione*, Botta, Torino 1856, p. 64.

12 - S. Maturi, *L'ideale del pensiero umano ossia la esistenza assoluta di Dio*, Maggi, Avellino 1882, pp. 3 e 10.

13 - B. Croce, *Sulla filosofia teologizzante e le sue sopravvivenze* (1919), in *Nuovi saggi di estetica*, Laterza, Bari 1920.

14 - Si riferisce all'«idealismo gentiliano, la cui essenza atea tutti riconoscono», l'anonimo X, *Il misticismo ateo di Gentile*, in «Conscientia», 23 (1922); cit. in G. Gentile, *Il mio ateismo e la storia del cristianesimo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 3 (1922), p. 325. Più serio R. Murri, *La religione nell'idealismo attuale di Giovanni Gentile*, in «Nuova antologia», 1205 (1922). Per la polemica con A. Gemelli, *Recensione* a G. Gentile, *Avvertimenti attualisti*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 18 (1926). P. Umile, *Fede cattolica e filosofia dell'attualismo*, in «Nuovo Cittadino», 29-10-1930, seguita a parlare di «veleno anticristiano» dell'attualismo; molto critico pure M. Cordovani, *Cattolicesimo e idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1928.

15 - Cfr. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, 2, Laterza, Bari 1923.

16 - Id., *Il problema filosofico* (1920), in *Discorsi di religione*, cit., p. 64.

17 - Id., *Avvertimenti attualisti*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1 (1926); qui cit. da Id., *Introduzione alla filosofia*, in *Opere complete*, 36, Sansoni, Firenze 1958, p. 249.

18 - Id., *Apologia*, in *Sistema di logica come teoria del conoscere*, 1, Laterza, Bari 1922, p. 142.

– per «superare lo scetticismo e il nichilismo»[19] – ma scongiurando un monismo panteistico indistinto.

Alla prova anselmiana – «formalmente impeccabile, ma realmente inconcludente»[20] – si contesta l'arbitrarietà del salto dal *pensiero* alla *realtà*. L'*essere* che nessuno può pensare più grande è pur sempre un *essere pensato*: esterno a noi, presuppone l'opposizione originaria tra un *essere* attivo e un *pensiero* che lo pensi. Che dal pensiero possa ricavarsi l'essere è un salto di fede. Però lo stesso Anselmo avrebbe intravisto la «vera via di pervenire al centro del pensiero capace di produrre dal proprio seno l'essere»[21], quando affermò – con un ritorno agostiniano[22] – che occorre *credere* per comprendere l'esistenza di Dio, che quindi «deve già essere in noi»[23]; eppure la fede, se assunta come dato, non è costitutiva del pensiero e quindi l'opposizione non si scioglie. Nemmeno l'*idea dell'essere infinito* immanente al pensiero di Cartesio può aiutarci: resta *un'idea*, e non *l'infinito stesso* che rimarrebbe estraneo al finito che lo pensa.

Per il Nostro chi non scorge nel pensare la volontà produttiva della realtà cade vittima dell'intellettualismo, che scompone anziché unire. Ciò impedisce ogni dimostrazione ontologica, perché non può ricavare dal finito l'infinito: Dio resta trascendente al pensiero, troppo lontano dall'uomo perché egli possa pensarlo. Perfino l'immanentismo di Spinoza rimane «desiderio e programma di un nuovo pensiero» mai inaugurato: la distinzione tra *natura naturans* e *natura naturata* esterna al pensiero è intellettualistica.

Per oltrepassare la *metafisica* – «nel senso kantiano della parola»[24] – escludendo l'empirismo (intellettualistico a sua volta) occorrerebbe dunque l'idealismo. L'*Io trascendentale* di Kant ha tratti produttivi, ma la separazione tra *fenomeno* e *noumeno* inconoscibile è «residuo del vecchio empirismo e della vecchia metafisica: […] fa risorgere il dommatismo intellettualistico»[25]. Secondo Gentile il terreno kantiano è però corretto: l'intuizione dell'oggetto, interna al soggetto che si autocostruisce, «è la certezza dell'idealismo, che la fa finita una volta per sempre con quei tali ragnateli e amminicoli»[26]: nasce una logica nuova. Essa, riconoscendo che la verità è frutto del libero processo di autoformazione del pensiero in divenire, non

---

19 - R.R. Williams, *Hegel on the proofs and the personhood of God*, University Press, Oxford 2017, p. 14.

20 - *ND*, p. 188.

21 - *Ibid.*, p. 189.

22 - Cfr. Anselmo, *Proslogion*, PL 158.227.

23 - *ND*, p. 189.

24 - *Ibid.*, p. 191.

25 - *Ibid.*, p. 192.

26 - *Ibid.*, p. 193.

può convivere con una metafisica che presupporrebbe qualcosa di esterno: nulla è al di fuori del pensare.

Riflettendo sull'identità statica e immediata ci si accorge che «la verità non è morta, vive»[27]. Identità e contraddizione giungono al principio del terzo escluso; un consapevole *atto della verità* stabilisce che non v'è alternativa. Si impone quindi una autocoscienza – una *Persona* – assoluta, infinita, divina, che implica «il carattere religioso del rapporto dello spirito umano con la verità»[28]. Domandiamoci: «Si può pensare senza pensare di pensare la verità, e di conformarvisi? Si può non pensare?»; sarebbe assurdo finanche per uno scettico. Pertanto la verità ci attira alla perfezione spirituale, nell'«universalità di pensare e volere in cui è l'amore più benefico e la sorgente eterna d'ogni gaudio più desiderabile e d'ogni consolazione più efficace ai travagli del mondo»[29], scrive l'Attualista. Quella autocoscienza infinita che scaturisce dal concetto della verità si chiama Dio, nella logica del *logo astratto*: è puro oggetto del pensiero che lo pensa; inizia poi a prendere vita, superandosi internamente: dalla «statua» al «vivo statuario che vi trasfonde la sua vita»[30]. Quando Dio «si attua e realizza» non è però astrazione, ma *logo concreto*: «Lo statuario è lo stesso soggetto umano, il quale nel pensiero, oggettivandosi, vede se stesso innanzi a se stesso, operante, nella sua oggettività, a scolpire la sua divina statua»[31]. Dunque «la personalità di Dio, di cui non è possibile dubitare, è la personalità dell'Io» – dimostra Gentile – «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 finita e spazia nell'infinito e nell'eterno»[32]. In questo «immanente ritmo» Dio, verità e pensare coincidono; il vero ateismo è negare il pensare dell'uomo, «il quale, una volta che ci sia, trova prima o poi il suo Dio»[33], in quella verità che colma l'anima che la ama. La verità è amare il pensare che riconduce all'unità; è lo stesso *logo* a sprigionare un amore che trascende l'astratta oggettualità e si riunifica con il concreto pensare vivente. Gentile rilegge così l'insegnamento evangelico:

> Finché non si ami il prossimo nostro come noi stessi (e non si vegga perciò tra noi e il prossimo la relazione stessa che [è] tra noi e noi medesimi), il nostro prossimo non è veduto veramente come tale. Finché il pensiero di un altro è sentito

---

27 - *Ibid.*, p. 196.
28 - *Ibid.*, p. 199.
29 - *Ibid.*
30 - *Ibid.*, p. 200.
31 - *Ibid.*, p. 201.
32 - *Ibid.*
33 - *Ibid.*, p. 202.

> come proprio di un altro e non nostro, quel pensiero non è davvero per noi un pensiero[34].

Un'istanza regolativa dell'agire tende, con crescente apertura, empatia e speranza, alla pienezza di unità in un'autocoscienza assoluta e infinita come la Verità stessa; non potendo esistere due unità infinite ed assolute, va da sé che si tratta della medesima unità. Tale autocoscienza unificante è l'Io trascendentale produttivo degli idealisti; è diverso sia dall'io empirico individuale, sia dalla somma degli uomini: è distinto dalla molteplicità dell'esperienza ma è immanente alla sua unità. Il logo astratto diventa *verità* nel logo concreto; il passaggio rende possibile dimostrare l'esistenza di Dio, nell'«unità di essere e di pensiero, in cui la moderna critica ha scoperto il principio d'ogni certezza: l'unità, onde l'essere non è più da raggiungere dal pensiero, perché questo lo ha in sé e lo produce, e lo pensa producendolo, come lo produce pensandolo»[35]. In questa "circolarità ermeneutica" Dio si riscopre intimo all'uomo: c'è un principio vivente alla radice di tutto e quindi anche del pensiero, che da esso trae certezza, calore, libera coscienza. Respira. Altrimenti rimarrebbe morto, senz'anima, distante dall'uomo e dal Dio vivente. Invece in questo *processo* «l'uomo si fa uomo, mentre si afferma e si sviluppa sempre più vigorosa dentro di lui la realtà di Dio. Che non c'è, se non c'è lui: lui vivo, operante, tutto impegnato nella sua azione»[36], osserva Gentile. Il pensiero non si perde nell'oggetto astratto, ma è un vero pensare nell'oggetto, che da esso si slancia per *attualizzarsi* nella vita piena.

In conclusione, si invera Agostino: occorre aver trovato Dio per poterlo cercare; nessuno è così sordo per non cercarlo. Ogni pensante ha già trovato Dio nell'Io, magari con una sensibilità abbozzata, ma presente: «Si annidi esso nel profondo, ignorato quasi e presso che inascoltato, o inceda sublime nella folgorante luce della coscienza, riempie il cuore di una gioia, che è salute dell'anima e sorgente d'ogni suo vigore»[37]. Se l'ateo lo cerca fuori di sé e lo scellerato lo cerca nel male, Dio attende, pronto «a gettare lo scompiglio ne' pensieri abituali con l'alto grido di una verità nuova»[38]. L'uomo si sente *convocato*, nell'intimo, a prendere parte alla trascendentale *unità* ove si incontra *l'essere di tutti gli esseri*.

---

34 - *Ibid.*, p. 204.
35 - *Ibid.*, p. 206.
36 - *Ibid.*, p. 208.
37 - *Ibid.*, p. 209.
38 - *Ibid.*

3. Recezioni critiche

Studiata al liceo, appena uscita, da Ersilio Tonini[39], la *ND* ha la pronta reazione di Adriano Tilgher. Il recensore ironizza: è il "solito" Atto puro; anzi, «il Dio di cui egli parla è lui stesso: si ha così il caso di un Dio che scrive un trattato per dimostrare la propria esistenza»[40].

«*Cogitatur, ergo est*»[41] è la sintesi che ne fa Armando Carlini, per il quale la *psicologicità* della *ND* vince sui rilievi di Kant; lo stesso criticismo esige una conoscenza alternativa a quella empirica: l'unità di essenza ed esistenza nel pensare che si immedesima in quell'unica «Personalità [che] può spiegare la personalità […] e farla vivere, in un atto che è pensiero vivente, pensiero e fede insieme»; la dimostrazione gentiliana del Dio che «trascende il mondo *perché* trascende l'uomo ch'è l'autocoscienza del mondo» è allora quella del «Dio vivente, immanente e insieme trascendente all'io umano»[42]. Gentile, da cattolico, può scorgere che «l'Io che è alle radici dell'io umano, quella adeguazione a cui aspira la sua inadeguazione»[43] è nel Dio trascendente.

Per Francesco Montalto il Nostro va al cuore della filosofia: la personalità del Vero, assolutamente oggettiva, cui tende illimitatamente il pensiero. L'alternativa al monismo e al pluralismo è la constatazione non solipsistica che la verità *in interiore homine* «è Dio, è autocoscienza assoluta nella sua autoposizione»[44]. Si sana la cesura tra pensiero umano e divino, il quale, pur inconoscibile fenomenicamente, è il *transfinito* immanente al finito. Nel 1944 Michele F. Sciacca cita la *ND*, testo che «chiarisce, ma, sostanzialmente non modifica la posizione del Gentile»[45].

Gianfranco Morra la riassume: «Se Dio è fuori di noi, ogni pretesa di dimostrarne l'esistenza risulta vana; se, invece, Dio è dentro di noi, al punto che la sua personalità sia la stessa personalità dell'Io, allora l'esistenza di Dio è tutt'uno con quella del pensiero stesso»[46]. Solo nell'attualismo sarebbe possibile dimostrare l'esistenza di Dio: il Pensiero è alla radice del pensiero.

---

39 - Cfr. E. Tonini, *Il gusto della vita*, Piemme, Milano 2012, p. 47.

40 - A. Tilgher, *Recensione* a G. Gentile, *Di una nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in «Ricerche religiose», 8 (1932), p. 359.

41 - A. Carlini, *Esame di una nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa», 2 (1932), p. 139.

42 - *Ibid.*, p. 137.

43 - *Ibid.*, p. 143.

44 - F. Montalto, *Di una nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa», 2 (1933), p. 94.

45 - M.F. Sciacca, *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, Morcelliana, Brescia 1944, p. 70.

46 - G. Morra, *Ateismo e idealismo*, in AA.VV., *L'ateismo contemporaneo*, 2, SEI, Torino 1969, p. 59.

Augusto Del Noce conferma che la *ND* si accorda perfettamente con la logica dell'attualismo, in cui l'Io trascendentale «diventa Dio», compiendo così il programma immanentistico spinoziano «dalla terza alla prima persona»[47].

Secondo William A. Smith l'«agnosticismo o blasfemia» che qualcuno vede nel teista Gentile – che non identifica uomo e Dio anche se «sembra farlo»[48], preferendo radicalizzare l'*imago Dei* e il *Regno di Dio in mezzo a noi* anziché giovarsi del lessico della *partecipazione* e della *creaturalità* – va inquadrato come «il risultato di uno sforzo sincero di risolvere un dualismo di lunga data»[49]. Per Pierre-Philippe Druet tuttavia Smith sarebbe rimasto estraneo alla vertigine attualistica[50].

Ferruccio Pardo vede nella *ND* l'apice speculativo della religiosità gentiliana. La logica costituisce l'attualità creativa della verità in una Personalità assoluta imponentesi all'uomo: la concreta unità tra il Soggetto pensante e il logo oggettivo (Verità) dimostrerebbe l'esistenza di Dio. Ma, a sentire Pardo, ciò non proverebbe l'identità tra assoluto pensato e Assoluto Divino; rimarrebbe una «discordanza […] tra quella oggettività che il G. ha potuto provare entro la dialettica dell'atto e l'assolutezza che è essenziale alla religione»[51].

Sciacca torna nel 1973 ad ammonire che senza trascendenza divina non si ha cristianesimo; oltre a non distinguere le differenti confutazioni della prova ontologica, la *ND* giungerebbe solamente a un Dio «pensato gentilianamente come autoconcetto puro»[52], non a quello cristiano.

L'anno dopo, Hervé A. Cavallera legge nel saggio di Gentile «la certezza di Dio come risultato […] del pensiero in atto»[53]. Aldo Lo Schiavo rimarca l'importanza della *ND* per il rapporto religioso tra spirito e verità. Dall'«identità riflessa del logo astratto immanente al logo concreto» scaturisce «la certezza di Dio, la divinità della verità»; dal sentimento – costitutivo dell'umano – della presenza del divino si ricava la necessaria universalità al pensare e si fonda la gentiliana «società trascendentale»[54].

---

47 - A. Del Noce, *Gentile e la poligonia giobertiana*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 2 (1969), in AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, 13, Sansoni, Firenze 1971, p. 159.

48 - W.A. Smith, *Giovanni Gentile on the existence of God*, Nauwelaerts, Paris 1970, p. 124.

49 - *Ibid.*, p. 128.

50 - Cfr. P.-P. Druet, *Recensione* a W.A. Smith, *Giovanni Gentile on the existence of God*, in «Revue Philosophique de Louvain», 18 (1975), pp. 401-404.

51 - F. Pardo, *La filosofia di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze, p. 224.

52 - M.F. Sciacca (ed.), *Con Dio e contro Dio*, 2, Marzorati, Milano 1973, p. 124.

53 - H.A. Cavallera, *Sviluppo e significato del concetto di religione in Giovanni Gentile*, cit., p. 119.

54 - A. Lo Schiavo, *Introduzione a Gentile*, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 150-151.

Mario Stefani spiega che Dio si dimostra riconoscendolo quale «nostro pensiero che pensa la verità»[55]. Per Vittorio Agosti la *ND* deformerebbe in modo immanentistico la prova ontologica[56]. Dopo averla menzionata Vito A. Bellezza[57], Gennaro Sasso definisce la *ND* un «saggio singolare che, nella proclamata unità (identità) di pensiero umano e pensiero divino, di logo astratto e logo concreto, riuscì in sostanza a una ulteriore, breve ma intensa, riesposizione della dottrina (e anche, com'era inevitabile, delle sue principali difficoltà)»[58]. Nello stesso anno Gabriele Turi vi vede «un altro passo nell'affermazione del divino come essenza dell'uomo»[59].

Francesco Petrillo la considera il caposaldo della teologia politica di Gentile, «base teoretica del fondamento ultimo dell'attualismo e della statualità come sintesi»[60]; il «concetto logico-ontologico di *personalità*» inoltre «permette all'uomo di identificarsi con l'altro uomo, diventando un comune spirito pensante che è verità oggettiva e che fa concretamente la sua storia. L'azione concreta dell'uomo è la dimostrazione dell'esistenza di dio o, il che è lo stesso, l'esistenza di Dio è l'azione dell'uomo»[61].

Per Vincenzo Pirro la *ND* è una replica ai realisti cattolici; con essa Gentile «assicura i suoi critici che l'idealismo non nega una Realtà trascendente, soltanto che la cerca dove può trovarla, ossia nella ragione, nel pensiero»[62]. È la logica a determinare «il concetto della verità, e perciò di Dio, che è la verità concepita in modo assoluto. Pensare è pensare la Verità, *ergo Deus est*»[63]. Dio si svela immanente al pensiero palpitante, il cui movimento rivela e realizza Dio. Infine la studiosa Valentina Maggi ha provato la coerenza argomentativa della *ND* in seno all'attualismo con l'ausilio di logiche proposizionali/predicative.

---

55 - M. Stefani, *Il problema della fondazione del finito nello sviluppo del pensiero di Michele Federico Sciacca*, Città Nuova, Roma 1976, p. 39.

56 - Cfr. V. Agosti, *Filosofia e religione nell'attualismo gentiliano*, Paideia, Brescia 1977.

57 - Cfr. V.A. Bellezza, *Individuo e impegno esistenziale-sociale nell'umanesimo gentiliano*, Milella, Lecce 1989.

58 - G. Sasso, *Filosofia e idealismo*, 2, Napoli 1995, p. 336.

59 - G. Turi, *Giovanni Gentile*, Giunti, Firenze 1995, p. 46.

60 - F. Petrillo, *La teoria dello Stato come sintesi dell'attualismo*, in P. Di Giovanni (ed.), *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, Franco Angeli, Milano 2003, p. 391.

61 - *Ibid.*, p. 395.

62 - V. Pirro, *Regnum Hominis*, Nuova Cultura, Roma 2012, p. 108.

63 - *Ibid.*, p. 109.

4. Una dimostrazione del "noi" ontologico trinitario?

Proprio Valentina Maggi riscontra riferimenti all'aspirazione cattolica «che si appropria così della verità assoluta e del principio trascendent(al)e della realtà anche […] dal punto di vista filosofico»[64]: *in primis* la personalità di Dio che abita *in interiore homine*, e poi la libera volontà umana, il comandamento dell'amore, sino al far coincidere la negazione dell'uomo con la negazione di Dio; pure in questo è conforme alla dottrina cattolica, secondo la quale Cristo è vero Dio *poiché vero uomo*. La *ND* è proprio quella dell'esistenza del Dio *cristiano*, secondo la studiosa. La quale ravvisa il centro cristologico della dimostrazione, in quanto il Dio dimostrato

> è la via dell'io empirico verso l'Io assoluto (una risalita e, al contempo, un percorso interiore: si è già tematizzata l'introspezione al primo punto di questo elenco), è verità (Io presuppone la definizione di Dio che si usa per ottenere la dimostrazione logica della sua esistenza) ed è vita, nella misura in cui il principio trascendentale, che è Dio, costituisce l'esperienza, quindi crea la natura e l'uomo[65].

Gentile nell'*Introduzione alla filosofia* si difendeva dagli attacchi di chi impostava un'«assurda separazione tra il divino e l'umano» che preclude la relazione cristiana dischiusa dal «domma centrale dell'Uomo-Dio»; esso speculativamente significa che «a fondamento della distinzione necessaria tra Dio e l'uomo si debba porre un'unità, la quale non può essere se non l'unità dello spirito; che sarà spirito umano in quanto divino, e sarà spirito divino in quanto pure spirito umano»[66]. «Se Dio non è uomo, l'uomo non è né anche uomo»[67] – aveva già asserito il Nostro – e pertanto anche la filosofia necessita di «intrinsecare il divino coll'umano», a partire proprio da Cristo[68]. Il pensiero tende all'immanentismo – che però non sopprime la trascendenza e la distinzione, pur ricondotte all'unico atto dello Spirito, «monotriade» che pensa l'unità attraverso la molteplicità[69] – che culmina nell'uomo che «par-

---

64 - V. Maggi, *"Nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio" di Giovanni Gentile. Un tentativo di analisi*, inedito, p. 34: hiips://www.academia.edu/26963042/La_NUOVA_DIMOSTRAZIONE_DELLESISTENZA_DI_DIO_di_Giovanni_Gentile_unanalisi

65 - *Ibid.*, p. 30.

66 - G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 32.

67 - Id., *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Laterza, Bari 1909, p. 108.

68 - Id., *Riforma della dialettica hegeliana* (1913), in *Opere Complete*, 27, Firenze, Sansoni 1954, p. 114.

69 - Cfr. Id., *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 149 e Id., *Sistema di logica*, cit., 2, pp. 334 e 449-451.

tecipa […] del senso della divinità e assoluta realtà dello spirito che era stato svegliato dal Cristianesimo»[70]. È significativo un altro passaggio:

> L'uomo, in Gesù, è Dio stesso. Non più il pensiero vien ridotto all'essere (negato nell'essere): anzi l'essere vien fatto pensiero: perché è Dio che si fa uomo per redimerlo. Dio perciò non è più quella astratta e immediata unità, che era l'essere naturale: astratto padre, che non ha generato. Ora è padre in quanto ha generato il figlio; ed è il figlio in quanto esiste per l'uomo, scendendo tra gli uomini, e redimendoli. Onde l'uomo non torna innanzi a Dio, in quanto Dio è padre; ma perché Dio è figlio, s'è fatto uomo, e pur torna innanzi a Dio; e la redenzione è riconciliazione che per mezzo del figlio si fa dell'uomo con Dio padre; poiché il mediatore cesserebbe d'essere tale se i termini mediati, Dio e l'uomo, venissero meno. Quindi identità del figlio col padre; ma anche differenza. Identità con differenza che importa in Dio un processo spirituale, lo Spirito. Dio è sì uno, ma in quanto trino: e però è spirito[71].

Seguendo le argomentazioni, vi è la consapevolezza che *Incarnazione* e *Trinità* mettono radicalmente in crisi filosofia, teologia e religione, se intesa questa come annichilazione del soggetto in un oggetto esterno trascendente; i fondamenti della fede cristiana, invece, vissuti nella loro vitalità, propiziano una *logica del pensare* – scompigliando le dicotomie degli anti-attualisti – che può entrare in dialogo con il *nuovo pensare* proposto dall'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle[72], prospettiva poi approfondita, tra gli altri, da Piero Coda[73].

«L'uomo in Cristo è e non è Dio»[74] – afferma Gentile – e «questo spirito è e non è noi; e perciò ci corregge e ci trae in su, poiché esso è tutto ma nulla propriamente che sia lì, esistente, né in noi né fuori di noi»[75]. Nella formula "è e non è" – amata dall'ontologia trinitaria per esprimere la paradossalità del *donarsi*, nonché centro pulsante dell'attualismo – si scorge che la regola analogica *similitudo/dissimilitudo* è stata apprezzata quale *analogia dell'evento*, «coerente con la svolta

---

70 - Id., *Sistema di logica*, cit., 1, p. 33.

71 - *Ibid.*, p. 143.

72 - Cfr. K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano* (1976), Città Nuova, Roma 1996.

73 - Cfr. P. Coda, *L'ontologia trinitaria: che cos'è?*, in «Sophia», 2 (2012), pp. 159-170 e Id., *La Trinità come pensiero. Un manifesto*, in «Sophia», 1 (2017), pp. 9-17; E. Pili, *L'ontologia trinitaria: che cosa "non" è?*, in «Sophia», 1 (2017), pp. 47-57; M.B. Curi, *Pensare dall'unità. Franz Rosenzweig e Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2017.

74 - G. Gentile, *Polemiche neoscolastiche*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 4 (1926), p. 320.

75 - Id., *Discorsi di religione*, cit., p. 137.

cristocentrica della teologia contemporanea»[76]. L'immedesimazione con Dio non è mai immediata ma processuale, per Gentile, perché altrimenti sarebbe «la fine d'entrambi, e l'uomo assisterebbe con terrore allo spegnersi di quella gran luce in cui è la sua vita», giacché «se la dualità una volta si componesse e risolvesse in una identità e unità definitiva, l'uomo si fermerebbe, il suo pensiero si arresterebbe»[77].

Con l'evento cristologico l'uomo incontra nella vita di Gesù la rivelazione che quell'uomo è Dio; l'invenzione/immaginazione trinitaria fa irruzione crocifiggendo l'ontologia, che non può più basarsi sulle astrattezze concettuali metafisiche. Ciò rivela che dire Io significa trovarsi nella personalità di Dio: Cristo dà prova che Dio si mostra nella nostra stessa prossimità. Coerentemente con l'attualismo, Dio lo si trova – a condizione che lo si voglia trovare – nell'Io trascendentale, che «non è perciò da confondere menomamente né con l'umanità temporale e spaziale, né con alcun altro oggetto mondano ed empirico», poiché esso li trascende, offrendosi la trascendenza nella trascendentalità[78]. Per dirla con Carmelo Meazza, l'uomo stesso, nel suo atto di «fede del credere del dovere» che gli permette di diventare «l'immagine della sua immagine […] sempre più in-Dio»[79], ne dimostra l'esistenza e l'esigenza.

Solo in questa «trascendenza nell'assoluta immanenza […] dove il trascendersi dell'atto incontra il trascendersi di Dio nello Spirito del Padre e del Figlio»[80] si comprende che «la verità è in noi, è noi stessa»; quel "noi" va inteso come soggetto vivente *in fieri*, in un atto che permette di passare da una soggettività astratta al Dio concreto «che vive in noi, agisce in noi; e noi viviamo in lui e agiamo in lui»[81]. L'attualismo non giunge a Dio con ingenui slanci prometeici, bensì profondandosi in sé, nel vivo pensare – a partire dall'evento cristologico che incorpora l'uomo nella vita divina – che implica una «*fissione* della natura sostanziale dell'Io»[82].

Questo conduce alla dimostrazione del Noi – «che solo è soggetto vero della nostra esperienza, e quindi è il solo vero Noi»[83] – laddove la nostra prossimità ac-

---

76 - G. Canobbio, P. Coda (a cura di), *Prospettive sistematiche*, in *La Teologia del XX secolo*, 2, Città Nuova, Roma 2003, p. 121.

77 - G. Gentile, *La mia religione*, cit., p. 139.

78 - *ND*, p. 205.

79 - C. Meazza, *Note, appunti e variazioni sull'attualismo … passando per Heidegger*, ETS, Pisa 2004, p. 186.

80 - *Ibid.*, p. 195.

81 - G. Gentile, *Il modernismo*, cit., p. 27.

82 - C. Meazza, *Note, appunti e variazioni sull'attualismo*, cit., p. 227.

83 - G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), in *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2015, p. 108.

cade, nell'«intimità dell'*ethos*»[84] della contemporaneità di soggetto, oggetto e relazione reciproca. Nello sforzo del pensare insieme, ciascuno incontra «un'umanità profonda, che è alla base di tutto il suo essere, e d'ogni essere che egli possa distinguere da sé»[85]: siamo in un Noi capace di unità (lo trascendentale) che si manifesta realizzandosi infinitamente, unificando e moltiplicandosi al contempo. In questa realtà, amare il prossimo – negando ciò che separa il nostro io empirico dagli altri – permette di convertire il logo astratto nel Concreto; lo interiorizza nella nostra personalità, *si fa uno* con lui nello spirito. Ecco perché il vivere nella verità il pensiero altrui quale «espressione del nostro stesso animo»[86] porta al logo Concreto e dunque alla dimostrazione di Dio; che è Trinità – già Carlini aveva riconosciuto in Gentile «un passo innanzi verso il concetto trinitario»[87] – sebbene qui la *ND* non lo espliciti.

Nondimeno, quella attualistica è una via a Dio nel pensare comunitario che lo rivela e lo realizza nella sua vitalità, a partire dalla fede "ecclesiale" nel Noi, che acconsente alla vocazione a trascendersi nell'unità. Del resto, è nell'*amore* che si fa piccolo per il prossimo che Gentile trova la convergenza degli io empirici in quell'Io trascendentale che palesa la divinità del Noi dell'Io, dandosi l'unità insieme alla molteplicità. Si giungerebbe, come per l'ontologia trinitaria, a un *pensare l'uno nell'altro* – «Dio in Dio»[88] – con ripercussioni travolgenti, specialmente per la soggettività (post)moderna, che non può essere rinchiusa in un formalismo, ma va dilatata universalmente. Sembra insomma che quella attualistica possa esprimere meglio di altre prove la vitalità dell'evento cristiano.

PIOTR ZYGULSKI
Dottorando di Ricerca in Ontologia Trinitaria, indirizzo Teologia, presso l'Istituto Universitario Sophia
pz.senet@hotmail.it

84 - C. Meazza, *Note, appunti e variazioni sull'attualismo*, cit., p. 164.
85 - G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 22.
86 - C. Meazza, *Note, appunti e variazioni sull'attualismo*, cit., p. 204.
87 - A. Carlini, *Cattolicesimo e pensiero moderno*, Morcelliana, Brescia 1953, p. 136.
88 - Cfr. Ilario di Poitiers, *De Trinitate*, IV, 40, PL 10.126.