

Università degli Studi di Pisa - Dottorato di Ricerca in Filosofia della Politica

**ALCUNI ASPETTI DELLA DIFFERENZA TRA LA
FILOSOFIA DEL DIRITTO DI GENTILE E
QUELLA DI HEGEL**

seminario del 10-11 giugno 1994
coordinatore: prof. Giuliano Marini
relatore: dott. Giorgio Giacometti

Indice

Introduzione.....	3
Incidenza nella filosofia del diritto di Gentile della riforma della dialettica hegeliana	5
Differenze del concetto gentiliano del diritto da quello hegeliano	10
Possibili limiti della riforma monologica gentiliana in rapporto al significato segretamente dialogico della dialettica hegeliana.....	22
Possibili limiti della risoluzione in Hegel (e, quindi, in Gentile) del diritto nello Stato: le indicazioni dell'ultimo Schelling	27
Bibliografia essenziale.....	28

Introduzione

Nel cercare di istituire un confronto, che non pretende di essere minimamente esauriente, tra la filosofia del diritto di Gentile e quella di Hegel prenderò in considerazione specialmente i *Fondamenti di filosofia del diritto* di Gentile e i *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel.

Sarebbe stato possibile allargare il confronto della filosofia giuridica gentiliana con quella esposta da Hegel in altri scritti, prestando attenzione, nel tracciare paralleli tra le movenze della dialettica dell'uno e quelle della dialettica dell'altro, al diverso ordine di sviluppo dei momenti del diritto. Nella cosiddetta hegeliana *Filosofia dello spirito jense*, per esempio, la successione dei momenti è già analoga a quella che troviamo nei *Lineamenti di filosofia del diritto* (con legalità in luogo di diritto astratto, e *Naturrecht* in luogo di *Sittlichkeit* o eticità)¹. Da quest'opera emerge con chiarezza la matrice kantiana dell'elaborazione di Hegel della filosofia pratica (distinzione tra legalità e moralità) e insieme la critica del formalismo kantiano e il suo superamento (nella sfera di quell'eticità che qui è ancora indicata come *Naturrecht* nel senso di diritto concreto). Ma la cosa che potrebbe sembrare più interessante per il confronto con la monotriade gentiliana diritto - male - moralità è che nella *Fenomenologia dello spirito*, opera che sappiamo che Gentile conosceva ed apprezzava², nel ripercorrimento «storico» da parte della coscienza dei momenti dello spirito, assistiamo a un rovesciamento: il momento dell'eticità (della sostanza etica) precede quello del diritto, a cui segue prima quello dell'estraneazione dello spirito da sé (la cultura), quindi la sua ripresa nella moralità (ma in senso ancora kantiano), per finire nell'insufficienza di questa per via della sua soggettività e nel passaggio al sapere assoluto.

Tuttavia, nonostante il diverso ordine³ di questi momenti nelle diverse opere, mi pare che nei *Lineamenti* sia ripreso l'essenziale di ciò che conta di questi scritti per consentire un breve confronto con Gentile.

Nei *Fondamenti di filosofia del diritto* di Gentile, opera pubblicata nel 1916 come rielaborazione del corso tenuto da Gentile nella Facoltà di Giurisprudenza di Pisa nell'a.a. 1915-16, è abbastanza evidente che l'ordine dei momenti dello sviluppo del concetto del diritto è solo in parte sovrapponibile alla monotriade hegeliana *diritto - moralità - eticità* (o *costume*, come traduceva Spaventa) e alla sue interne articolazioni, quale è esposto nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, opera pubblicata in Italia nel 1912, e che Gentile richiama esplicitamente nel primo capitolo del suo scritto⁴.

¹ Cfr. CESA C., *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, in AA.VV. *Hegel interprete di Kant*, a c. di V. Verra, Napoli, Prismi 1981, pp. 147-179, spec. pp. 163-166..

² Cfr., per fare un solo esempio, il bene che se ne dice, difendendone la dignità di parte a pieno titolo del sistema, in GENTILE G., *La riforma della dialettica hegeliana*, in *Opere*, vol. XXVII, Sansoni, Firenze, p. 91..

³ peraltro acutamente motivato da Cesa nel suo saggio.

⁴ Cfr. GENTILE G., *I fondamenti della filosofia del diritto*, in *Opere*, vol. IV, Firenze, Sansoni, I, § 2.

In questo stesso richiamo è contenuta la prima evidente ripresa teorica di Hegel da parte di Gentile: la determinazione, cioè, del diritto come *idea*. E' alla luce di tale idea che Gentile, nel primo capitolo, può confutare quella nozione di diritto come fatto storico o fenomeno che la cosiddetta scuola storica del diritto aveva contribuito a introdurre e contro cui già Hegel aveva polemizzato proprio nei *Lineamenti*⁵.

Accanto all'analogia di questo motivo con quello hegeliano emerge con evidenza anche la differenza, data dal fatto che se «l'idealismo attuale... non conosce idea.. che non sia *l'atto dello spirito*»⁶, come dice Gentile (e per spirito Gentile intende il soggetto nella sua identità con l'oggetto), il significato dell'idea in Gentile non può più essere del tutto congruente a quello dell'idea hegeliana del diritto a cui «*il soggetto soltanto guarda senza aggiungere da parte sua alcun ingrediente*»⁷.

⁵ Cfr. HEGEL G. W. F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. di F. Messineo, Bari, Laterza 1954 (2^a ed), per esempio, § 3, ann.

⁶ GENTILE, *Fondamenti*, cit., I, § 6.

⁷ Cfr. HEGEL, *Lineamenti*, cit., § 31, ann.

Incidenza nella filosofia del diritto di Gentile della riforma della dialettica hegeliana

Le differenze tra la filosofia del diritto di Hegel nel suo insieme e quella di Gentile possono essere giustificate, almeno in parte, in considerazione della *differenza* dello stile di pensiero di Gentile rispetto a quello di Hegel, differenza di cui la *Riforma della dialettica hegeliana* (opera, come è noto, pubblicata nel 1913, tre anni prima dei corsi sul diritto) è la più chiara esplicitazione. L'analisi dell'esplicita ripresa dei motivi della filosofia hegeliana del diritto in Gentile non può prescindere dalla considerazione dei risultati teoretici della *Riforma*, che di quella ripresa è il presupposto.

Gentile riconosce che Hegel è il primo ad aver

messo il piede su questo terreno fermo: che la realtà è lo stesso pensiero, e il vero, il solo reale concetto è lo stesso concepire: o, com'egli dice nella *Fenomenologia*, che tutto il sapere si risolve nel sapere assoluto, cioè nell'idea... La scienza dell'idea è in lui la scienza... dell'attività sintetica e relativa: scienza del pensiero, ma non come pensato, sì come pensare... o categoria⁸.

Nel capitolo precedente a quello in cui figura il passo citato Gentile aveva chiarito il significato di questa dialettica del pensare:

La dialettica.. del pensare non conosce mondo che già sia; che sarebbe un pensato; non suppone realtà, di là dalla conoscenza, e di cui toccherebbe a questa d'impossessarsi⁹.

Fin qui la concordanza con Hegel: di categorie del pensiero e della conoscenza non possono essercene che una sola. Effettivamente nella *Fenomenologia* Hegel, all'inizio della terza sezione, quella sulla *Ragione*, aveva concluso, dopo aver mostrato la dialettica della coscienza in relazione all'esserci e quella dell'autocoscienza in relazione all'altra autocoscienza, che

la categoria significa che autocoscienza ed essere sono la medesima essenza¹⁰.

Se non che egli aveva osservato che questa unità nella categoria dell'Io e dell'essere ha in sé una differenza che effettivamente «appare come la molteplicità delle categorie», anche se tale apparenza non avrebbe dovuto ingannare nessuno circa la

⁸ GENTILE, *Riforma*, cit., p. 8.

⁹ GENTILE, *Riforma*, cit., p. 6.

¹⁰ HEGEL G. W. F., *Fenomenologia dello spirito*, tr. di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia 1960., vol. I, p. 197.

semplicità della categoria stessa¹¹. Questa, al termine della sezione sulla *Ragione*, è richiamata in questa forma:

(la categoria è) l'essere che è Io o Io che è essere, ma *come pensare che ancor si distingue dall'autocoscienza effettuale*¹².

Da questo, come da molti altri luoghi e passaggi argomentativi, notiamo che Hegel non sembra appagarsi di quell'*idealismo* che fa consistere lo spirito nella certezza di essere ogni realtà, in ciò che nella *Fenomenologia* egli chiama appunto idealismo¹³ o semplice *ragione*, ma esige sempre ulteriori mediazioni con l'effettualità (*Wirklichkeit*), che conducono - esse sole - lo spirito, attraverso il percorrimto della sua *storia* (e, quindi, delle figure di Antigone, della cultura, della fede, dell'illuminismo, della moralità come soggettivazione della sostanza etica etc.), dalla propria certezza alla propria verità (il sapere assoluto).

Gentile sembra incentrare la sua critica a Hegel proprio su questo sviluppo della categoria nelle sue figure storiche (anche se, per il vero, nella *Riforma* egli ha in mente soprattutto la *Scienza della logica*; benché il suo discorso - mi pare - possa essere altrettanto fatto valere per la *Fenomenologia*):

Hegel bensì, nella sua deduzione, se numera di fatto le categorie, tende col suo metodo dialettico ad annullarne il numero, mercé quella legge del superamento (*aufheben*) o dell'idealità immanente del reale... in guisa che tutta la molteplicità delle categorie hegeliane si risolve, in fine, nella concreta categoria (sola concreta categoria) dell'idea assoluta, e quindi nell'assoluta unità. Ma la questione è appunto qui: questo processo dialettico, in cui la realtà è mediata, e però ha un'intrinseca idealità dentro di se stessa, ossia un momento già superato e conservato, questo processo, che è la concretezza o realizzazione dell'idea, non è moltiplicabile dal punto di vista trascendentale, ma *solo dal punto di vista storico*; e perché appaia capace di ulteriori mediazioni, come avviene nella logica hegeliana, deve per avventura trasformarsi da processo del pensare a processo del pensato¹⁴.

E' quindi da un punto di vista che non a caso, con chiaro riferimento a Kant, Gentile dice *trascendentale*, che è possibile muovere la critica a Hegel, in quanto egli pur introducendo per la prima volta nella filosofia la dialettica del pensare, vi avrebbe mantenuto una dialettica del pensato. I momenti tolti e conservati del processo, invece che essere lasciati cadere come meri aspetti ideali dell'atto, che esso di volta in volta supera nel proprio eterno presente, si ripresenterebbero come pensati, come oggetti

¹¹ Cfr. HEGEL, *Fenomenologia*, cit., vol. I, *ibidem*.

¹² HEGEL, *Fenomenologia*, cit., vol. I, p. 347-8.

¹³ Cfr. HEGEL, *Fenomenologia*, cit., vol. I, pp. 194-197.

¹⁴ GENTILE, *Riforma*, cit., p. 9-10.

dell'intuizione e della contemplazione, ed esprimerebbero così una propria autonoma dialetticità, quasi ritornanti fantasmi del passato di cui il soggetto hegeliano non sarebbe riuscito a liberarsi¹⁵. L'insistenza di Hegel, in vari momenti, sul problema dell'effettualità potrebbe indicare soltanto, dal punto di vista di Gentile, la difficoltà del filosofo tedesco a rinunciare a presupporre appunto «una realtà, al di là della conoscenza, di cui toccherebbe poi a questa di impossessarsi».

Di qui la proposta che Gentile fa, riprendendo un'intuizione di Spaventa: quella cioè di leggere (e correggere) tutta la *Logica* hegeliana come se fosse centrata sulla monotriade *essere - non essere - divenire*, interpretata, però, in senso attualistico; rispetto alla quale le altre triadi (*essere - essenza - concetto* etc.) non differirebbero in modo essenziale, ma anzi, una volta intese come riferite al pensiero pensante, piuttosto che al pensiero pensato, sarebbero in qualche modo ad essa congruenti e simultanee¹⁶.

E' chiaro che da questo punto di vista, che è quello dell'atto, cade anche la distinzione tra *Logica* e *Fenomenologia* da un lato, perché spirito e coscienza fanno tutt'uno, e dall'altro lato quella tra *Logica* e filosofia dello spirito, perché non c'è nessuna natura nella quale l'idea possa estraniarsi per poi riconquistarsi in una storia o in un'ulteriore dialettica dello spirito¹⁷. Ciò ha come conseguenza che in Gentile la stessa filosofia del diritto non può che configurarsi come ripetizione, pur sotto un particolare aspetto, della dialettica immanente dell'atto in generale, laddove in Hegel la filosofia del diritto, come contemplazione dello spirito oggettivo da parte della filosofia, cioè in ultima analisi da parte dello stesso spirito, ma assoluto, preserva un significato molto più vasto, rispetto a Gentile, a quel dominio dell'effettualità e dell'oggettività, realizzata bensì nello spirito del mondo, ma non necessariamente nell'Io, che la mera *categoria* della ragione, nel senso della *Fenomenologia*, a cui si richiama Gentile, non poteva adeguatamente articolare.

Ma la riforma di Gentile ha anche un'altra conseguenza. La sostanziale identificazione *trascendentale*, immediata della coscienza con lo spirito conferisce a ciascun soggetto una responsabilità molto maggiore, per così dire, per quanto riguarda l'*attuazione* della realtà, altrimenti abbandonata alla plasmazione di un impersonale spirito del mondo. Come è ben noto, la filosofia di Gentile, critico delle filosofie dell'*intuito* di Rosmini e Gioberti e ammiratore della filosofia della *prassi* (filosofia cioè non come *interpretazione*, ma come *trasformazione* del mondo) del Marx delle *Tesi su Feuerbach*, di cui si era limitato a confutare il contraddittorio materialismo¹⁸, si caratterizza per non distinguere più essenzialmente, pensiero ed azione, sapere e volere, assecondando così per altro un certo clima culturale vitalistico di inizio secolo.

¹⁵ Cfr. GENTILE, *Riforma*, cit., cap. III.

¹⁶ Cfr. GENTILE, *Riforma*, cit., pp. 10-11.

¹⁷ Cfr. GENTILE, *Riforma*, cit., pp. 227-8 (si tratta del famoso saggio del 1912 sul *Metodo dell'immanenza*).

¹⁸ Mi riferisco naturalmente alle due opere giovanili *Rosmini e Gioberti* del 1898 e *La filosofia di Marx* del 1899. Cfr. DEL NOCE A., *Giovanni Gentile. Per un'interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna, Il Mulino 1990, pp. 49-92.

Tale assunzione di responsabilità pratica da parte del soggetto che conosce, dunque del filosofo¹⁹ (e qui pratica significa come ben sappiamo nel caso di Gentile, che ne ha dato personale e tragica testimonianza, anche politica), non è nulla di accessorio rispetto al «sistema» di Gentile, se di sistema si può ancora parlare.

Importante è anche notare per il nostro tema che questo attivismo ha anche un suo versante ermeneutico. E', infatti, proprio esso che consente a Gentile di riformare o trasformare sia la *Logica*, sia la filosofia hegeliana del diritto, a partire da una suggestione che gli derivava da Spaventa.

Spaventa, in un manoscritto che Gentile pubblica per la prima volta nella sua *Riforma*, aveva cercato di risolvere l'aporia in cui Hegel effettivamente incappa all'altezza della prima montriade della *Logica*, cioè *essere - non essere - divenire*, considerando che essa si riproduce fin tanto che egli viene semplicemente letto, *interpretato*, ma non, per così dire, *trasformato*. Non si capisce, infatti, come sia *letteralmente* possibile uscire razionalmente dall'identità indifferente di essere e nulla e passare dialetticamente nella figura del *divenire*, se essere e nulla, come lo stesso Hegel riconosce, si distinguono tra loro solo nell'opinione, ma non nel pensiero²⁰. Siamo in un'impasse da cui non sembra di poter uscire.

La soluzione di quest'aporia in Spaventa è anche l'atto di nascita dell'attualismo *ante litteram*. La sostanza della complicata argomentazione di Spaventa, per come poteva interessare Gentile, può essere così riassunta: l'essere di cui Hegel parla non può che essere l'essere stesso del pensiero, perché non abbiamo ancora a che fare con nulla che non sia il pensiero stesso. Ma il pensiero (o, il che è lo stesso, l'essere) nel determinarsi si nega, dal momento che ogni determinazione - per Hegel come per Spinoza - è negazione. Il non essere di cui Hegel parla come altrettanto indeterminato quanto l'essere sarebbe, dunque, *determinato come indeterminato*, cioè pensato. In questo passaggio dal pensare (essere) al pensato (determinato, negato, non essere) consiste il divenire, che non è, dunque, se non l'atto stesso del pensiero²¹.

La dialettica logica di Hegel, ferma all'identità di essere e nulla, distinti solo dall'opinione risulta certamente trasformata, ma trasformata esattamente nel punto della sua aporia, a partire dai suoi stessi principi, là dove era necessario che fosse trasformata per attingere realmente il divenire. Se non che questa soluzione dell'aporia ha l'effetto collaterale di enorme rilievo di risolvere l'intero sistema in quello che Gentile chiama l'atto puro.

Ciò significa in primo luogo ed essenzialmente che il soggetto, che noi diremmo empirico, viene investito di un enorme responsabilità.

Cosa sono, e cosa fo io qui - si chiede Spaventa lettore di Hegel - , io soggetto, io pensiero soggettivo, come un terzo tra pensare e pensato, considerati in sé? Se toglì me - pensiero soggettivo, questo terzo o secondo che sia - tutto è ito: rimane il pensare in

¹⁹ Espressamente teorizzata in GENTILE G., *Genesi e struttura della società*, Firenze, Sansoni 1946, IX; § 1-2.

²⁰ Cfr. , vol. I, p. 70

²¹ Cfr. GENTILE, *Riforma*, cit., pp. 40-65.

sé, e ciò che dicesi la sua riflessione in se stesso; rimane il logo, ma non sussiste più la logica, la scienza del logo²².

E' del problema di questo terzo, del soggetto interprete e lettore di Hegel che si chiede quale sia la sua posizione all'interno del pensiero, che l'attualismo è soluzione:

L'essere, il non essere etc. (ossia ogni figura della *Logica* di Hegel) è essenzialmente attualità mentale²³.

La conseguenza di ciò per quanto riguarda la filosofia del diritto sarà dunque che anch'essa si risolverà essenzialmente nel pensiero, nel soggetto stesso che ne tratta, sia pure come soggetto trascendentale.

Osservo che anche la semantica del termine «pensiero» sembra, in conseguenza della riforma, assai diversa in Gentile, rispetto che in Hegel. In Hegel, infatti, al pensiero (*Denken*) si oppone di continuo un reale o effettuale (*wirklich*) che esso «toglie» solo in quanto esso non è più *mero* pensiero, come è quello che caratterizza per esempio ancora la figura dello stoicismo nella *Fenomenologia*²⁴, ma diviene ragione, idea, spirito etc., come unità di concetto e realizzazione. Ciò che pone *tutto* il resto, il *fondamento* del reale come dell'ideale (della parvenza, dei singoli momenti etc.) è dunque in Hegel questa idea e questo spirito, ossia ciò che *risulta* dalla contraddizione del mero pensiero e della mera effettualità, piuttosto che il pensiero stesso come tale.

In Gentile, invece, l'accento cade decisamente sulla soggettività autoreferente, quindi sul pensiero capace di realizzare quella realtà che esso incontra fin da subito come ciò che esso stesso pone²⁵.

²² GENTILE, *Fondamenti*, cit., pp. 53-54.

²³ GENTILE, *Fondamenti*, cit., p. 55.

²⁴ Cfr. HEGEL, *Fenomenologia*, cit., vol. I, pp. 165-69.

²⁵ Cfr. p. e. GENTILE, *Fondamenti*, cit., cap. II:

Differenze del concetto gentiliano del diritto da quello hegeliano

Alla luce della riforma del *metodo* si possono meglio cogliere analogie e differenze nell'articolazione del concetto di diritto in Gentile ed Hegel.

Come è noto, anche Gentile, come Hegel, deduce il concetto del diritto da quello della volontà, intesa tuttavia come cosa che è tutt'uno con il pensiero, da cui si distinguerebbe solo gnoseologicamente²⁶, cioè non ontologicamente (distinzione, questa, non del tutto perspicua, peraltro, se si assume un punto di vista attualistico).

Tale nozione di volontà può essere paragonata alla nozione hegeliana di *volere*, quale risulta determinata per esempio nell'*Enciclopedia* del 1930, premessa logico-sistemica, se non cronologica, ai *Lineamenti*, premessa senza di cui, per esplicita indicazione di Hegel stesso²⁷, non è possibile intendere correttamente lo svolgimento dell'idea di diritto.

Nel paragrafo 468, dunque, dell'*Enciclopedia* Hegel conclude:

L'intelligenza, che si sa come ciò che determina il contenuto, - che è tanto il proprio, quanto è determinato come fornito di essere, - è il *volere*²⁸.

In primo luogo va chiarito che la nozione hegeliana di *intelligenza* sembra più ricca ed è effettivamente più determinata di quella gentiliana di pensiero. Infatti non si tratta più del pensiero *formale* (ed Hegel sembra solitamente preferire l'uso dell'espressione «pensiero», *Denken, simpliciter* per indicare quest'ultimo), ma del «pensiero come concetto libero» che «è ora, anche riguardo al contenuto, libero»²⁹. Ma anche assunta questa accezione di pensiero come *intelligenza* (cioè come *autopensiero*) la differenza «gnoseologica», per dirla con Gentile, tra pensiero e volontà è intesa dai due autori in modo sensibilmente diverso.

Gentile, che accentua l'aspetto del pensiero, dice:

Noi guardiamo, per così dire, da due diversi aspetti la realtà: ora dal di fuori, e ora dal di dentro. La realtà, s'intende, realizzata dal pensiero. La quale ora ci apparisce come natura o come volontà, e ora come pensiero. E' natura o volontà, quando l'atto che la realizza si considera già compiuto... E' pensiero quando invece l'atto che la realizza si compie nel pensiero onde si pensa³⁰.

²⁶ Cfr. GENTILE, *Fondamenti*, cit., III, § 11.

²⁷ Cfr. HEGEL, *Lineamenti*, cit., § 4 ann.

²⁸ HEGEL G. W. F. , *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1930), tr. di Benedetto Croce, Bari, Laterza 1983, § 468.

²⁹ Cfr. HEGEL, *Enciclopedia*, cit., § 465-468.

³⁰ GENTILE, *Fondamenti*, cit., III, § 11.

La differenza di pensiero e volontà sembra più una distinzione di aspetti, di punti di vista sotto cui considerare il medesimo, che poi è l'atto stesso, piuttosto che una deduzione dialettica, come in Hegel, dell'una dall'altro.

In questa nozione di volontà come atto già compiuto, d'altra parte, sembra di leggere, più che la figura hegeliana del volere come autopensiero, le premesse della distinzione tipicamente gentiliana tra *ius* come *voluto* e *lex* come *già voluto*, a partire dalla quale ultima può essere distinto il diritto in senso stretto (sia pure come momento diligente, nella sua provvisoria specificità rispetto alla morale)³¹. Il cuore dell'atto, come atto pratico, sembra risiedere viceversa non tanto nella volontà, come momento distinto, quanto in quel volere che è tutt'uno *col pensiero*, in cui Gentile fa consistere l'atto specificamente morale.

In Hegel muta leggermente l'accento. E' proprio in quanto *volere*, piuttosto che come sapere o pensare, che

lo spirito entra in *attualità*; (mentre) come sapere, è (ancora) sul terreno dell'universalità del concetto³².

Tuttavia anche Hegel distingue da tale volere attuale un volere formale o pensato, paragonabile forse al volere già compiuto di Gentile, in quanto anch'esso non è ancora (o più?) tutt'uno con il suo concetto. E determina il volere capace di farsi spirito oggettivo, di attuarsi, come «volere pensante». E' tale volere pensante il solo capace di vero contenuto universale, e non meramente soggettivo (questo contenuto può penetrare solo accidentalmente - possiamo intendere - nel volere formale in quanto esso è solo *formalmente* universale). E ciò perchè il contenuto di questo volere è «solo nel pensiero e mediante il pensiero»³³.

Sembra qui di essere molto vicini alla nozione gentiliana di atto come alcunché di insieme pratico e teoretico. Ma dobbiamo ricordare che in Hegel l'idea, che qui si esprime come volere e come pensiero, è solo *contemplata*, non propriamente *fatta*, dal soggetto (empirico, accidentale, dal punto di vista hegeliano) che di volta in volta la tematizza (Hegel stesso, Gentile o noi come suoi lettori). Tutt'al più si potrà dire che questi (il soggetto empirico) può rifare in se stesso il processo dell'idea, come dapprima ha potuto, nella *Fenomenologia*, mimare il processo della coscienza, identificarvisi. Resta che egli non lo *ricrea*, piuttosto, si direbbe dal punto di vista gentiliano, si limita ad *intuirlo*.

Inoltre in queste pagine dell'*Enciclopedia* hegeliana il pensiero è sì implicato nel volere *pensante* come quel tratto che rende questo volere concreto, determinato nel contenuto, mentre in pari tempo ne garantisce l'universalità. Ma ciò che ha consentito il passaggio allo spirito pratico sembra essenzialmente quel sapersi come autodeterminazione e, solo perciò, come determinazione di contenuto che Hegel indica specificamente, piuttosto che come pensiero, momento formale di cui Hegel ha trattato in precedenza, appunto come *volere* (anche se volere che noi, collocandoci nel punto di

³¹ Cfr. GENTILE, *Fondamenti*, cit., VI, § 4-6.

³² HEGEL, *Enciclopedia*, cit., § 469.

³³ Cfr. HEGEL, *Enciclopedia*, cit., § 469.

vista sommo della filosofia come spirito assoluto, *intuiamo* - potrebbe forse osservare un attualista - ancora sempre solo come un oggetto, come una nostra *conoscenza*).

Venendo all'articolazione del diritto in Gentile come diritto in senso stretto e diritto che è tutt'uno con la morale, possiamo cominciare col cercare di delineare come se ne sviluppi la dialettica, differentemente che in Hegel, anche in quegli aspetti che pur presentano notevoli affinità con i momenti dell'articolazione hegeliana.

Gentile, come è noto, distingue, sebbene come momenti solo astratti o ideali, nell'unico atto del volere un essere o una volontà-che-è (forse, potremmo dire, che è *già*) e un non essere o una volontà-che-non-è. La volontà attuale o volontà che diviene è la sintesi, la negazione di entrambe³⁴.

A prima vista, essendo la volontà che non è, negazione della prima (il non essere, come determinazione, negazione dell'essere indeterminato, universale), ed essendo, quindi, la volontà attuale *negazione della negazione*, il movimento sembra corrispondere a quello classico della dialettica di Hegel.

Inoltre Gentile, che assimila il male al non essere, cioè al secondo momento della triade, indica questo come momento della *particolarità*, mentre il primo momento, quello del diritto astratto corrisponde all'*universalità*. La volontà attuale o che diviene, in cui consiste l'autentico volere morale, costituisce, infine, il terzo momento, l'intero processo, che è quello «dell'*individualità* dell'autocoscienza»³⁵.

Se andiamo a vedere le cose più da vicino troviamo bensì delle analogie, ma anche delle sensibili differenze con la trattazione hegeliana di questi momenti, in particolare per quel che concerne il diritto e la filosofia pratica in generale.

Osserviamo che Gentile innova profondamente l'assetto logico hegeliano conferendo al momento del male³⁶ una centralità che in Hegel non era tale. L'accentuazione del male probabilmente, è consentita a Gentile perché i singoli momenti del suo processo dialettico non possiedono quell'inerzia e quell'autonomia che caratterizzano, dal punto di vista attualistico, quelli del processo hegeliano. Il male, cioè, non è alcunché in cui l'idea si articoli agli occhi di qualcuno che ne contempi lo svolgimento in modo da gravare come momento tolto bensì, ma anche saldamente conservato, nello spirito universale. Esso, piuttosto, esiste solo come pensato in un pensiero che, per il fatto stesso di pensarlo, già lo deve aver superato conseguendo per ciò stesso il punto di vista del *bene*³⁷; nella terminologia hegeliana si direbbe forse che esso è un momento meramente dileguante, non una vera e propria parvenza in senso hegeliano che, fondata bensì sul bene come sul *risultato* del processo, ritorni come fantasma, più conservata che tolta.

Gentile, inoltre, intende il diritto stretto come *lex*, come ciò che è *già voluto*: è questo il diritto che necessita di essere negato come tale, per essere determinato semplicemente come voluto, come prodotto del soggetto stesso. Si tratta, infatti, qui chiaramente di quella volontà-che-è che la volontà-che-diviene o volontà morale deve negare per affermarsi.

³⁴ Cfr. GENTILE, *Fondamenti*, cit., VI, §7.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Cfr. GENTILE, *Fondamenti*, cit., IV, § 2.

³⁷ Cfr. GENTILE, *Fondamenti*, cit., ., § 11.

Qui, dunque, non sembra di assistere a una vera e propria doppia negazione. Il male nega certamente il diritto in senso stretto, che si esprime come coazione, e lo nega nella forma della de-linquenza. Ma non è certo questa la negazione che di tale diritto opera la volontà che diviene, la volontà morale. Essa nega altrettanto la delinquenza, il male (la volontà che non è), quanto l'osservanza del diritto come alcunché di non prodotto dallo spirito stesso (la mera volontà che è). Ma questa negazione del diritto in senso stretto sembra affatto indipendente dalla negazione del male, non si configura, dunque, come negazione della negazione. Semmai, in questa negazione, sembra che diritto stretto e male, come in S. Paolo³⁸ legge e peccato, siano coinvolti nel medesimo giudizio negativo.

Tale giudizio ricorda la critica che il giovane Hegel rivolgeva al legalismo della moralità kantiana, imputata di nascosta eteronomia, invocandone il trascendimento nello spirito cristiano dell'amore³⁹. Mi sembra significativo che sia la critica hegeliana, sia quella gentiliana del legalismo presuppongano l'equazione ambivalente posta da S. Paolo di legge e peccato: ma mentre Hegel, fedele in questo alla lettera paolina, risolveva tale *impasse* della legge e della sua irriducibile *positività* nel tema dell'amore come *πληρωμα του νομου*, Gentile ritrova nell'atto puro, in quanto bene, la necessaria assunzione nel presente del già voluto della legge, la redenzione del suo essere male.

Tale determinazione in Gentile del terzo momento della monotriade come moralità potrebbe sembrare una ricaduta nella filosofia pratica di Kant.

In effetti Gentile riconosce a Kant il merito di aver definito un concetto di *autonomia* della volontà in quanto

libertà del volere che è libertà perché non ha di contro a sé, ma in sé la legge, e non può non conformarvisi se realizza se medesima⁴⁰.

Indubbiamente Kant ha elaborato un'idea di libertà, intesa come alcunché irriducibile a qualsiasi concetto che l'intelletto se ne possa fare. Si tratta certamente di un principio sconosciuto all'antichità, anche se si deve osservare che sconosciuto all'antichità era pure il razionalismo meccanicistico moderno contro cui tale principio comincia a reagire. Tale principio può intendersi, dunque, come l'origine del modo in cui nell'età contemporanea, in generale, ci si è interrogati sulle forme etico-politiche della libertà, in relazione alla soggettività e alla volontà umane.

Kant, tuttavia, ci ha consegnato, proprio per l'impossibilità di offrire della libertà una riduzione a concetto, una formulazione affatto formale di essa, sia nella sua coniugazione con la moralità, sia in quella col diritto.

Può essere opportuno ricordare, in margine, che la filosofia del diritto kantiana, pur fondandosi sull'universalità astratta e formale del diritto naturale, si rovescia subito, grazie al postulato del contratto originario (cui Hegel, come poi Gentile, non ricorrerà più), in una forma di legittimazione della legislazione positiva quale che sia, senza

³⁸ Cfr. GENTILE, *Fondamenti*, cit., VI, § 2.

³⁹ Cfr. HEGEL G. W. F, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino in Scritti teologici e giovanili*, tr. di Vaccaro e Mirri, Napoli, Guida 1972, vol. II, pp. 376 ss.

⁴⁰ Cfr. GENTILE, *Fondamenti*, cit., *Intr.*, § 9.

neppure passare per il momento del libero riconoscimento di essa quale espressione della propria medesima volontà, ma in base alla considerazione della inevitabile soggettività, dunque insufficienza giuridica, di ciò che a ciascun singolo, pur in perfetta buona fede morale, possa *parere* giusto⁴¹. Libertà e legge sembrano coincidere come due facce della stessa medaglia, in maniera adialettica, formale, sia nella sfera morale, sia in quella giuridica (o legale). In questo senso il diritto astratto si particularizza e si positivizza in qualcosa di empirico, riducendo il diritto a facoltà legittima di coazione, assumendo dunque nel diritto quella violenza di cui esso si vuole difesa, scambiando, dunque, sia pur legittimamente, male per male. Ciò potrebbe dimostrare da un lato il fondamento (teoretico) della determinazione gentiliana del diritto positivo, cioè della *lex*, del già voluto, come alcunché di affine al male, dall'altro lato la distanza della nozione gentiliana di *moralità*, come superamento e inveramento della *lex*, dall'omonima nozione kantiana (che rimane piuttosto indifferente al diritto, se non vi è perfino implicata).

Nella distanze da Kant Hegel e Gentile sembrano trovarsi, dunque, solidali. Gentile prende esplicitamente le distanze da Kant già in quell'*Introduzione* ai suoi *Fondamenti*, costituita dal saggio su Rosmini del 1914, osservando che è proprio il filosofo trentino a introdurre nel formalismo kantiano ciò che gli mancava, ossia una «concezione dialettica»⁴².

Ritornando al confronto con Hegel osservo che la possibile identificazione in Gentile di legge e male renderebbe ancor più problematica di quel che già non sembri l'assimilazione del male da un lato, in quanto non essere, al momento logico della particolarità e della *lex* o del diritto in senso stretto dall'altro lato, in quanto essere, al momento logico dell'universalità, almeno se si vogliono intendere queste determinazioni logiche in senso hegeliano.

Difficile è anche riconoscere nel primo momento, cioè l'essere come diritto in senso stretto, coattivo, la soggettività, e nel secondo, il male, l'oggettività, seguendo il parallelismo con la monotriade hegeliana dello spirito assoluto, che certamente echeggia nella concezione dell'atto puro come 1. essere (soggetto), 2. sua determinazione come negazione (oggettivazione), 3. divenire (soggetto che si fa oggetto e viceversa). Parrebbe semmai, chiasticamente, che il *diritto* come coazione, ciò di cui il soggetto non riconosce di essere, in un certo senso, l'autore, si presenti, sia pure per errore, come *oggettivo*, e sia piuttosto il *soggetto* stesso a reagire negativamente alla legge, così obiettivata, *delinquendo*.

Non a caso Hegel non colloca il momento della necessità della coazione giuridica nel diritto astratto, che in lui conserva il tratto della soggettività (vi si parla infatti solo di vendetta, non di giustizia in senso giuridico), ma in quello più maturo dell'eticità e dello Stato.

Tutte queste difficoltà, come in fondo la difficoltà dell'intera fondazione gentiliana del diritto, dipendono probabilmente dal riverberarsi su di essa del radicalismo della riforma della dialettica, che non lascia più molto spazio all'articolazione delle membrature, delle *Grundlinien* appunto, dell'edificio filosofico-giuridico che fu di Hegel.

⁴¹ Cfr. KANT I., *Metafisica dei costumi*, § 44.

⁴² Cfr. GENTILE, *Fondamenti*, cit., *Intr.*, p. § 11.

E' chiaro che la stessa famosa formula, sorta di ideale epigrafe dei *Lineamenti*, secondo la quale

ciò che è razionale è reale (*wirklich*);
e ciò che è reale (*wirklich*) è razionale⁴³

non poteva essere intesa da Gentile nel suo *doppio* e non univoco significato, chiarito in questo modo da Hegel:

La forma è la ragione quale conoscenza che intende e il contenuto è la ragione quale essenza sostanziale della realtà etica, come della realtà naturale⁴⁴.

L'identità di forma e contenuto non esclude, ma anzi è il fondamento della *differenza*, come sempre in Hegel: in questo caso della ragione filosofica e di quella propria della sostanza etica, che non può essere ridotta a un mero fatto bruto, degno solo di essere riconosciuto immediatamente come posto o voluto dal soggetto trascendentale stesso che lo conosce.

Una formulazione esplicativa di ciò che Hegel intende come realizzazione dell'idea o della ragione, che non è certamente la mera negazione del non-Io o l'affermazione del soggetto come tale, è, sempre nei *Lineamenti*, la seguente:

La scienza ha il compito di rendere cosciente il lavoro particolare della *ragione della cosa*⁴⁵.

Così, per quanto riguarda le determinazioni gentiliane dell'atto morale come individualità dell'autocoscienza che particularizza l'universale (le legge come già voluto) e universalizza il particolare (il male)⁴⁶, si deve osservare che in Hegel questo sviluppo ha uno spessore assai maggiore, dal momento che egli poteva pensare il processo logico come tale senza ritornare continuamente al soggetto come ponente il medesimo.

Veniamo, dunque, alla differenza tra la nozione di individualità in Gentile e in Hegel. In ciascuno dei tre momenti, universale, particolare, individuale, per Hegel, è anche l'altro. Hegel, quindi, non introduce nella sua *Logica* il concetto universale come alcunché di astratto, come mero essere⁴⁷, bensì come potenza libera e illimitata, comprensiva della propria determinazione⁴⁸. Ma, aggiunge Hegel,

come negatività in generale, ossia secondo la negazione prima, immediata, l'universale ha in lui la determinatezza in generale

⁴³ Cfr. HEGEL, *Lineamenti*, cit., *Pref.*, p. 16.

⁴⁴ Ivi, p. 19.

⁴⁵ HEGEL, *Lineamenti*, cit., § 31 ann.

⁴⁶ Cfr. GENTILE, *Fondamenti*, cit., VI, § 7.

⁴⁷ Cfr. sulla differenza tra essere indeterminato e concetto universale HEGEL, *Scienza della Logica*, cit., vol. II, p. 680.

⁴⁸ Cfr. HEGEL, *Scienza della Logica*, cit., vol. II, p. 683.

come particolarità; come secondo, come negazione della negazione esso è assoluta determinatezza, ovvero individualità e concrezione. L'universale è pertanto la totalità del concetto⁴⁹.

Il particolare è, dunque, determinazione come esposizione dell'universale per mezzo della sua determinatezza. Ma attenzione: col determinarsi dell'universale come particolare, anche l'universale stesso, che non si era ancora determinato, risulta così determinato. Il particolare è dunque *doppio*: nelle specie del particolare e dell'universale. Il momento intermedio, il particolare, risulta dunque più ricco di determinazioni di quel che non appaia nella trattazione gentiliana⁵⁰. Non si tratta infatti semplicemente di un passato, di un negativo, di un determinato come tale da parte del pensiero, ma di alcunché di intrinsecamente vivo e organico.

L'individuale, infine, come passare di queste duplici determinazioni del particolare

ha solo questo vero significato, ch'esse raggiungono il loro concetto, la loro verità⁵¹.

Se il particolare era la particolare determinazione dell'universale, ossia la sua particolare negazione, che lo scindeva in due specie, l'individuale è la determinazione della determinazione stessa come tale, ossia è la negazione assoluta o l'assoluta negatività di ogni particolare. In ciò in esso, che risulta dal processo, si rivela il fondamento o la verità dello stesso universale. Ma vi si mantengono come momenti ciò che, rispetto a tale verità o fondamento, si è pur rivelato essere mera parvenza⁵².

E' forse opportuno ricordare che per momenti Hegel intende rigorosamente quegli aspetti di una cosa che non sarebbero se la cosa non fosse, ma tali anche che la cosa non sarebbe se essi non fossero, come la velocità non sarebbe se non fossero spazio e tempo e viceversa. Perciò non vi sono, per usare il linguaggio di Gentile, pensati che non siano altrettanto essenziali al pensiero quanto il pensiero stesso, in altre parole fatti o realtà che non rivendichino la loro allocazione nel sistema dello spirito o che possano essere liberamente lasciati cadere, in quanto non sarebbero più in atto *per il soggetto* che li considera.

Tutto ciò non deve avere un significato solo per la logica, ma anche per la filosofia del diritto se Hegel dalle pagine dei *Lineamenti* non perde occasione per rinviare il lettore a trovare la giustificazione razionale delle determinazioni di volta in volta ivi prodotte in luoghi appunto della *Logica* o della relativa sezione dell'*Enciclopedia*.

Osserviamo in particolare che la ricchezza delle determinazioni hegeliane che si riferiscono ai momenti dell'universalità, della particolarità e dell'individualità si perdono in Gentile, per il quale sembra talora che dal punto di vista trascendentale,

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Cfr. HEGEL, *Scienza della Logica*, cit., vol. II, p. 686.

⁵¹ HEGEL, *Scienza della Logica*, cit., vol. II, p. 687.

⁵² Cfr. HEGEL, *Scienza della Logica*, cit., vol. II, pp. 700 ss.

ossia da quello di un soggetto che è anche, immediatamente, spirito, dunque universale, i tre momenti siano immediatamente il medesimo.

Per quanto riguarda l'identificazione del secondo momento, cioè quello del particolare, con il male, mi sembra che si possa preliminarmente richiamare il fatto che nel passaggio dalla particolarità all'individualità Hegel fa, nella *Scienza della logica*, un'interessante osservazione, che richiamandosi al momento precedente della particolarità, indica a un certo punto l'eventualità che sia presa imboccata una cattiva strada:

Il negativo nell'universale, per cui questo è un particolare, fu per l'innanzi determinato come la doppia parvenza (o doppia specie); in quanto è un apparire al di dentro, il particolare resta universale; mediante l'apparire al di fuori è un determinato (cioè appunto solo particolare). Il ritorno di questo lato nell'universale è doppio, o mediante l'*astrazione*, che lo tralascia e sale al genere superiore e al genere supremo, oppure mediante l'*individualità*, alla quale l'universale discende nella determinatezza. Di qui (cioè dall'astrazione) prende origine la *falsa strada*, sulla quale l'astrazione si svia dal concetto, abbandonando la verità. Quell'universale superiore e supremo al quale essa s'innalza, non è che la superficie che diventa sempre più vuota di contenuto; invece l'individualità da lei disprezzata è il profondo in cui il concetto afferra se stesso ed è posto come concetto⁵³.

La devianza logica non sembra in Hegel momento costitutivo, come invece l'errore in Gentile⁵⁴, dello sviluppo dell'idea. Il negativo in Hegel è sempre inteso come determinazione e ciascuna determinazione è sempre un'immagine o una figura dello spirito, quale la mera devianza non può mai essere; o almeno non può essere nello stesso senso per esempio, nella filosofia del diritto, del diritto, della moralità o dell'eticità. La controprova di ciò si ha proprio nei *Lineamenti* nei quali l'*illecito* civile e penale, se è lecito paragonarlo all'errore dell'astrazione logica, appare bensì, ma nella forma piuttosto dell'accidentale, della «via traversa» che del necessario.

Il *torto*, nella parte dedicata al diritto come diritto astratto, sembra a tutta prima assai simile al *male* gentiliano, come quella negazione del diritto che lo particularizza, negazione dalla cui negazione il diritto è ristabilito⁵⁵.

Il *delitto*, specialmente, è ciò

per il quale è negato, non soltanto il particolare, la sussunzione di una cosa sotto la mia volontà (come nella frode), ma insieme

⁵³ HEGEL, *Scienza della Logica*, cit., vol. II, p. 701.

⁵⁴ Vedi per esempio ciò che se ne dice nella conferenza sul *concetto della storia della filosofia* del 1907, in GENTILE, *Riforma*, cit., pp. 125-128.

⁵⁵ Cfr. HEGEL, *Lineamenti*, cit., § 82.

l'universale, l'infinito nel predicato di mio, cioè la capacità giuridica⁵⁶.

Hegel rinvia al riguardo esplicitamente al *giudizio negativamente infinito* della *Scienza della Logica* a proposito del quale leggiamo:

Il delitto è in giudizio infinito che nega non solo il diritto particolare, ma in pari tempo la sfera universale, ossia il diritto come diritto. Il delitto ha bensì la sua esattezza nell'essere un'azione reale, effettiva, ma siccome quest'azione si riferisce in maniera del tutto negativa all'eticità che ne costituisce la sfera universale, così esso è un'azione contraddittoria. Il positivo del giudizio infinito, della negazione della negazione, è la riflessione dell'individualità in se stessa, per la quale soltanto essa è posta come determinatezza determinata⁵⁷.

Il delitto, dunque, non è che contraddizione la cui cancellazione reintegra bensì il diritto, ma senza con ciò passare necessariamente a una sfera superiore.

L'immediata negazione del torto, infatti, è solo vendetta⁵⁸, non giustizia; essa di per sé non reintegra, dunque, nulla. Occorrerà cioè passare attraverso quella vera particolarizzazione o soggettivazione del diritto che è la moralità⁵⁹. Inoltre questa negazione è ben particolare, perché la verità dell'apparenza del diritto formale che il torto mette in luce è semplicemente che tale apparenza di diritto è nulla. Infatti non si dà alcun diritto reale nella mera coincidenza accidentale del diritto astratto e della volontà individuale. Il torto, nella forma della collisione delle volontà particolari⁶⁰, mette bene in luce la nullità del diritto astratto, ma la sua mera negazione per mezzo della vendetta non porta ad alcun bene. Tanto esso è accidentale che su di esso non si può neppure fondare il diritto astratto come diritto di coazione (ciò che invece fa Gentile, se è lecito associare la sua nozione di diritto in senso stretto con il diritto astratto hegeliano, quando lega strettamente diritto stretto o *lex* e facoltà di coazione⁶¹):

Definire il diritto astratto o diritto rigoroso (a partire dalla necessità che a violenza si risponda con violenza) come diritto al quale si può costringere significa intenderlo in un conseguenza, che si presenta soltanto sulla *via traversa dell'illecito*⁶².

Hegel non nega affatto che la violenza della trasgressione debba essere negata da violenza eguale e contraria⁶³, ciò che comunque potrà ricevere un vero fondamento

⁵⁶ HEGEL, *Lineamenti*, cit., § 95.

⁵⁷ HEGEL, *Scienza della Logica*, cit., vol. II, p. 728.

⁵⁸ Cfr. HEGEL, *Lineamenti*, cit., § 102.

⁵⁹ Cfr. HEGEL, *Lineamenti*, cit., § 33 B.

⁶⁰ Cfr. HEGEL, *Lineamenti*, cit., § 85.

⁶¹ Cfr. GENTILE, *Fondamenti*, cit., VI, § 10.

⁶² HEGEL, *Lineamenti*, cit., § 94 ann.

⁶³ Cfr. al riguardo HEGEL, *Lineamenti*, cit., § 93.

giuridico solo nell'ambito dell'eticità e dello Stato, ma rifiuta di considerare determinante per la definizione del diritto, anche in questa prima determinazione affatto astratta, il motivo della violenza e della coazione.

E' significativo che l'illecito in cui consiste il torto come frode e come delitto sia indicato come *via traversa*, obliqua, rispetto al processo dialettico della deduzione dei momenti dello spirito oggettivo; così come *falsa strada*, in altro contesto, era detta nella *Logica* quella il passaggio dal concetto particolare all'universale astratto, invece che all'individualità.

D'altra parte il diritto come tale, cioè come volontà, ripete Hegel, è cosa che non può essere oggetto di violenza (e in questo si può notare un certa assonanza col motivo gentiliano dell'incoercibilità morale)⁶⁴.

D'altra parte non si tratta in ogni caso di male, come in Gentile, ma appunto di torto. Hegel dice proprio:

Non si tratta né semplicemente di male, né di questo o quel bene, ma, determinatamente, di *torto* e di *giustizia*⁶⁵.

Il vero momento intermedio, corrispondente alla particolarità della monotriade del concetto logico, non è in Hegel il torto o il delitto, inteso come male, ma la moralità, come momento dell'

antitesi della volontà universale che è in sé e della individuale che è per sé⁶⁶.

La possibilità logica di questa antitesi (che è poi quella tra diritto e dovere, come illustra bene l'*Enciclopedia*⁶⁷), ben altrimenti corposa e drammatica, anche se destinata ad essere superata nell'eticità, di quanto essa non possa strutturalmente apparire in Gentile, riposa proprio sul momento della *particolarità* quale l'abbiamo descritta a partire dalla *Scienza della logica* come scissione in se medesima di universalità e particolarità, scissione che a sua volta è *per noi*, cioè è contemplata da quel *terzo* che è la filosofia come spirito assoluto.

Si potrebbe forse dire che la moralità è il vero passaggio a quel giudizio positivamente infinito, e non già solo negativamente infinito (il delitto), cioè a quella negazione della negazione che, come si è visto dalla *Scienza della logica*, è «la riflessione dell'individualità in se stessa, per la quale soltanto essa è posta come determinatezza determinata», ossia all'eticità⁶⁸.

Hegel stesso offre un quadro riassuntivo del percorso svolto fino al § 104, cioè al passaggio alla moralità:

⁶⁴ Cfr. HEGEL, *Lineamenti*, cit. § 91 e § 98.

⁶⁵ HEGEL, *Lineamenti*, cit., § 99.

⁶⁶ HEGEL, *Lineamenti*, cit., à 104.

⁶⁷ Cfr. HEGEL, *Enciclopedia*, cit., § 486.

⁶⁸ Cfr. HEGEL, *Lineamenti*, cit., § 142, in cui l'eticità è detta bene vivente che ha nell'autocoscienza la sua consapevolezza.

Se riguardiamo più da vicino i momenti, pei quali il concetto della libertà si perfeziona dalla determinatezza, dapprima astratta, della volontà a quella che riferisce sé a sé, quindi all'autodeterminazione della soggettività, questa determinatezza, nella proprietà, è l'astratto mio e, quindi, è in una cosa esterna: nel contratto è il mio, mediato dalla volontà e soltanto comune, nell'*illecito* è la volontà della cerchia giuridica, il suo astratto esser in sé o volontà singola, anch'essa *contingente*. Nel punto di vista morale, essa è superata in maniera tale, che questa *contingenza* stessa, in quanto *riflessa* in sé e identica a sé, è l'infinita contingenza che è in sé della volontà: la sua soggettività⁶⁹.

Vediamo che l'illecito è solo un passaggio di quel più ampio travaglio della particolarità e della contingenza di contro alla legge, che nella moralità (e nei suoi conflitti) trova il suo vero tema.

Si potrebbe, a questo punto, abbandonando la rigidità del falso parallelismo della monotriade gentiliana *diritto - male - moralità* con la monotriade hegeliana *diritto - moralità - eticità*, suggerire di accostare, all'interno dell'ambito di ciò che Hegel chiama moralità, alla volontà universale oggettiva, al dovere (un lato dell'antitesi), il momento gentiliano del già voluto, dell'essere, della *lex* come forza, e alla volontà individuale soggettiva che confligge o può confliggere con la prima (altro lato dell'antitesi), il momento del male, della volontà soggettiva che non è, proprio in quanto vuole.

Scopriremmo tuttavia che nella trattazione hegeliana della moralità il male non è semplicemente alcunché di irrazionale di cui il bene (o la legge) avrebbe facilmente ragione, e che anzi, gentilianamente, il bene stesso porrebbe nel momento in cui, correggendosi come volontà attuale, lo riconoscesse come proprio passato; ma addirittura che esso, il male, lungi dall'essere domato dal bene morale, lo trascina in un certo modo con sé, fin tanto che l'universalità contingente ed apparente della legge morale non trova nell'*ethos* e nella legge positiva un saldo terreno su cui poggiare.

Hegel arriva a dire:

La coscienza, in quanto soggettività formale, è semplicemente questo: stare sul punto di *capovolgersi nel male*; la moralità e il male hanno entrambi la loro comune radice nella consapevolezza di se stessi, che è per sé, che conosce per sé e decide⁷⁰.

Hegel continua osservando che l'origine del male riposa nel mistero della volontà e della libertà. Il male non è il meramente il voluto o il già voluto, non è l'errore ch'io possa correggere col fatto stesso di riconoscerlo. Non è neppure la natura come tale, innocente, o l'istinto, come non è la riflessione che si profonda in sé. E' piuttosto

⁶⁹ HEGEL, *Lineamenti*, cit., § 104, ann.

⁷⁰ HEGEL, *Lineamenti*, cit., § 139, ann.

l'antitesi di questi due momenti, quello soggettivo e quello oggettivo, in quanto entrambi irrimediabilmente contingenti. La stessa particolarità della volontà, dunque, è la sua latente malvagità.

La conclusione di Hegel, molto importante per il confronto con Gentile, è che come il bene morale non è se non ciò che *deve* essere, il male è quindi determinato come

cosa che non deve essere necessariamente, cioè.... esso deve essere eliminato.

Ma Hegel chiarisce:

Non che quel primo punto di vista del dissidio (tra bene e male), in generale, non debba risaltare - esso costituisce, anzi, la distinzione dell'animale irragionevole dall'uomo⁷¹.

In altre parole il male, come il bene, l'uno in quanto dover non essere, l'altro in quanto dover essere, non possono che *risaltare* nella vita umana in quanto tale, cioè non possono soggettivamente essere superati in un punto di vista superiore, ma lo possono solo dal punto di vista dello spirito. Anzi, il singolo che pretendesse di ergersi a giudice del bene e del male, di disporsi dal punto di vista del bene e, in quanto volontà del bene, volesse giudicare dell'uno e dell'altro raggiungerebbe insieme il culmine del male e della soggettività, nella forma dell'*ipocrisia* e dell'*egocentrismo*; i quali Hegel bolla come astrusissima forma di male che è prosperato e prospera in quelle filosofie che hanno attribuito al male il nome di bene⁷².

Del tutto analoga la critica alla coscienziosità dello spirito che si rovescia in ipocrisia nella *Fenomenologia dello spirito*⁷³. Osservo che nella *Fenomenologia*, a differenza che nei *Lineamenti*, la conciliazione del male come manifestazione ipocrita della coscienza soggettiva si consegue non nell'eticità, e meno ancora nello Stato, ma nel perdono reciproco.

E' difficile non vedere, alla luce di questi motivi hegeliani, il rischio a cui Gentile stesso sembra essere esposto, cioè che la sua trattazione del bene, dal punto di vista del quale soltanto il male si renderebbe riconoscibile⁷⁴, non possa essere imputata di apologia dell'ipocrisia e dell'egocentrismo, a meno di non riconoscere nel momento della moralità gentiliana non questo culmine del male e della soggettività, ma l'analogo dell'eticità hegeliana. A questo riconoscimento, tuttavia, sembrano opporsi le considerazioni che facevamo inizialmente e che svilupperemo di seguito circa i limiti trascendentali dell'universalità, piuttosto monocorde, dello spirito in Gentile.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Cfr. HEGEL, *Lineamenti*, cit., § 140.

⁷³ Cfr. HEGEL, *Fenomenologia*, cit., vol. II, pp. 176-196.

⁷⁴ Cfr. ancora GENTILE, *Fondamenti*, cit., *Intr.*, § 5.

Possibili limiti della riforma monologica gentiliana in rapporto al significato segretamente dialogico della dialettica hegeliana

Ci si potrebbe innanzitutto chiedere se Gentile non rischi di cadere nelle stesse aporie che imputa a Hegel nel momento in cui deve tradurre in esposizione scritta l'atto del pensiero, quello che in Hegel suona come l'esposizione (*Darstellung*) dell'idea. Gentile è, infatti, costretto ad accennare a una serie di distinzioni per poi concludere per la loro unità. Ma in quest'atto di *unificazione* non è forse presupposto quel distinto da cui egli vorrebbe prescindere?

Si potrebbe intendere che l'errore di Hegel, dal punto di vista di Gentile, possa essere stato quello di *soffermarsi*, di sostare sulle distinzioni, facendone per così dire dei *già pensati*. Ma un pensiero dialettico, secondo l'originaria vocazione dialogica che lo sottintende, non deve forse aver cura di presentare al proprio interno, pacatamente, in forma interlocutoria, tutti i possibili punti di vista dell'apparenza che poi esso è chiamato a superare in ciò che Hegel chiama il momento speculativo o positivo-razionale?⁷⁵

Forse il problema di Gentile è proprio l'*Aufhebung*, il mantenimento del tolto. Forse Gentile intende implicitamente lo sviluppo dell'atto - ammesso che di sviluppo si possa parlare - piuttosto come cancellazione che come superamento del proprio passato. Ma se anche così fosse, si tratterebbe, mi pare, di una questione molto ardua e difficilmente decidibile, chi tra Hegel e Gentile colga nel segno, in quanto atterrebbe comunque a forme di pensiero, sia in Hegel che in Gentile, che non avendo timore dell'autocontraddizione, ma anzi trovando in essa quasi la molla del proprio procedere (che è passare da punti di vista inadeguati a punti di vista vieppiù adeguati), non solo non possono essere facilmente oggetto di conferma o di confutazione, ma che è pure difficile mettere efficacemente a confronto reciproco.

Là dove si crede di trovare una differenza di concetto potrebbe trovarsi solo una differenza di esposizione, tale da lasciare implicito ciò che nell'altro autore è esplicito e viceversa.

Un aspetto del pensiero di Hegel, soprattutto della *Fenomenologia* ma non solo, che sembra perdersi in Gentile è la funzione costitutiva dell'Altro per la realizzazione spirituale.

La dottrina gentiliana, per esempio, secondo la quale «termine del volere è sempre l'atto» e «il fine del volere... è sempre il soggetto»⁷⁶, piuttosto che l'oggetto o l'Altro, nella misura in cui essa non sembra tanto il *risultato* dell'esperienza della coscienza immersa nella dialettica delle proprie forme, ma alcunché di immediato (o comunque di non mediato in tale dialettica intersoggettiva), sembra cadere nella figura dell'«*individualità che è a se stessa reale in se stessa e per se stessa*» e nelle relative contraddizioni quali sono esposte da Hegel nella *Fenomenologia*, in particolare nelle

⁷⁵ Cfr. HEGEL, *Enciclopedia*, cit., § 81.

⁷⁶ Cfr. GENTILE, *Fondamenti*, cit., III, §12..

parti conclusive della sezione dedicata alla *Ragione*, cioè nel capitolo dedicato a quello che Hegel chiama *Regno animale dello spirito*

Per Hegel è solo da questo provvisorio punto di vista della coscienza, la quale, non dimentichiamolo, non è qui ancora pervenuto allo spirito come sostanza etica⁷⁷, che

poiché l'individualità è l'effettualità in lei stessa, la materia dell'agire e il fine dell'operare sono nell'*operare stesso*⁷⁸.

Come lo *spirito* di Gentile, questa coscienza

mentre... si determina all'azione, non si lascia indurre in errore dalla parvenza dell'effettualità *data*⁷⁹.

Ciò che sembra essere un'effettualità trovata, è in sé la sua (= dell'individuo o della coscienza) natura originaria, la quale ha di un essere soltanto la parvenza⁸⁰.

Niente è per l'individualità che non sia mediante essa⁸¹.

Per questa ragione, osserva Hegel, in relazione all'effettuale cioè al fatto

non vi ha luogo (per la coscienza) né a elevazione, né a lamentazione, né a pentimento⁸².

Sembra di sentire l'appello di Zarathustra in Nietzsche a intendere ogni «così fu» come un «così volli che fosse»⁸³

Qualunque cosa egli (= l'individuo) operi, qualunque cosa egli possa incontrare, è lui che l'ha fatta, ed essa è lui stesso⁸⁴.

⁷⁷ Mi riferisco al passaggio della ragione a spirito, che inaugura la sezione seguente della *Fenomenologia*, «dacché la certezza di essere ogni realtà è elevata a verità, ed essa (la ragione) è consapevole di se stessa come del suo mondo, e del mondo come di se stessa» (HEGEL, *Fenomenologia*, cit., vol. II, p. 1).

⁷⁸ HEGEL, *Fenomenologia*, cit., vol. I, p. 327.

⁷⁹ HEGEL, *Fenomenologia*, cit., vol. I, p. 331.

⁸⁰ HEGEL, *Fenomenologia*, cit., vol. I, p. 332.

⁸¹ HEGEL, *Fenomenologia*, cit., vol. I, p. 334.

⁸² HEGEL, *Fenomenologia*, cit., vol. I, p. 334.

⁸³ Cfr. NIETZSCHE F., *Così parlò Zarathustra* (1885), tr. di M. Montinari, Milano, Adelphi 1968, vol. II, p. 242: «Redimere il passato nell'uomo e ricreare ogni "così fu", finché la volontà dica: "Ma così volli che fosse! Così vorrò che sia"». L'analogia con Gentile non può stupire chi pensi al clima culturale del «vitalismo» di inizio secolo, in Italia e in Europa. Cfr. NATOLI S., *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Torino, Bollati Boringhieri 1989, p. 22.

⁸⁴ *Ibidem*.

L'individuo può dunque provare in sé soltanto *gioia*, dacché egli sa di non poter trovare nella propria effettualità niente altro che l'unità dell'effettualità medesima con lui, ovvero soltanto la certezza di se stesso vista nella sua verità, e di raggiungere sempre il proprio fine⁸⁵.

Se non che - ecco intervenire il motivo dell'Altro:

L'opera (cioè l'effetto dell'agire) è; ovverosia è *per altre individualità*; ed è per esse una effettualità estranea al cui posto esse debbon porre la propria, per darsi, mediante il loro operare, la coscienza della loro unità con l'effettualità⁸⁶.

Il risultato di questo confronto con gli altri è allora che

l'operare dell'individuo è... accidentale rispetto all'effettualità in generale⁸⁷.

Infatti, come spiega Hegel, questa dipende anche da tutti gli altri, che tolgono quella dell'individuo, che si rivela a sua volta accidentale. L'unica cosa che il singolo pone, *insieme e non contro* tutti gli altri, è quella che Hegel designa come la cosa stessa (*Sache selbst*), ossia l'universale oggetto del volere in generale, indipendentemente dall'effettualità (passata nell'accidentalità). Ma in questa sua astratta universalità il fine è riassorbito nella coscienza, non è nulla di effettuale:

Se questa coscienza non conduce a effettualità un fine, lo ha tuttavia voluto: essa cioè del fine come fine, dell'operare puro *che niente opera*, fa la cosa stessa; e può quindi dire, per *consolarsi* che qualcosa si è concluso⁸⁸.

Hegel ne deduce che il volere del soggetto, preso immediatamente, o produce solo un che di accidentale o produce un oggetto bensì universale, cioè che è oggetto del volere di tutti, ma che è tale *solo nel pensiero*.

La conclusione di Hegel, alla luce della quale il punto di vista gentiliano, in quanto riconducibile a quello dell'individualità per sé, sarebbe invischiato in forme di soggettività e accidentalità, è quindi la seguente:

Un'individualità si accinge dunque a realizzare qualcosa; così sembra ch'essa abbia reso qualcosa una cosa (*Sache*): essa agisce; nell'azione diviene *per altri*, e le sembra di avere a che fare con l'effettualità. Gli altri prendono dunque l'operare di quell'individualità per un interesse alla cosa come tale e per il

⁸⁵ HEGEL, *Fenomenologia*, cit., vol. I, p. 335.

⁸⁶ HEGEL, *Fenomenologia*, cit., vol. I, p. 336.

⁸⁷ HEGEL, *Fenomenologia*, cit., vol. I, p. 338.

⁸⁸ HEGEL, *Fenomenologia*, cit., vol. I, p. 342.

fine che la cosa sia realizzata in sé, non importa se ciò sia promosso dalla prima individualità o da loro. Mentre essi così mostrano questa cosa già da loro realizzata o, se ciò non sia, mentre offrono il loro aiuto e già vi si impegnano (onde sembra, possiamo intendere, che la volontà dell'uno sia la volontà di tutti, che la coscienza sia, senz'*altro*, lo spirito universale), ecco che quella coscienza è già invece uscita fuori dal punto in cui essi ritengono ch'ella sia; ciò che nella cosa le interessa è il suo operare e darsi da fare, e mentre essi si accorgono che in ciò consisteva la cosa stessa (cioè non nell'universale volere, ma nell'accidentalità del voluto), si trovano raggirati. Ma in effetto il loro ricorrere in aiuto altro non era se non ch'essi volevano vedere e mostrare *l'operare loro* e non la cosa stessa; ovvero volevano *ingannare l'altro*, così come ora lamentano di essere stati ingannati⁸⁹.

Che cosa assicura - si potrebbe chiedere - che la teoria gentiliana della volontà non ricada in questa figura, quella cioè di un volere individuale accidentale o falsamente universale (in termini di critica dell'ideologia altri direbbe: universale solo nell'*ideologia*, come si potrebbe imputare che sia la nozione gentiliana di universalità della volontà del capo di Stato⁹⁰)?

Bisognerebbe che la teoria gentiliana della volontà, per salvarsi, implicasse il risultato della dialettica hegeliana del regno animale dello spirito, ossia la sperimentazione da parte della coscienza di

un'essenza il cui essere è l'operare del singolo individuo e di tutti gli individui, e il cui operare è immediatamente per altri o è una cosa; ed è cosa soltanto come operare di tutti e di ciascuno; è l'essenza che è essenza di tutte le essenze, l'essenza spirituale⁹¹,

ciò che nel prosieguo si rivela a Hegel lo *spirito* immediato come *sostanza etica*.

Ma appunto questa essenza implica un elaborato esercizio di mediazione intersoggettivo i cui attori sono essenzialmente tre, come mi pare ha ben riconosciuto Franco Chiereghin: l'io o la coscienza, Noi o lo spirito che si presenta alla coscienza in varie figure a partire da quella dell'unità *con* l'altra autocoscienza e poi via via (unità con l'essenza intrasmutabile, con la sostanza etica etc.), e infine l'oggetto (l'esserci, l'effettualità) di volta in volta tolto e nuovamente incontrato nei diversi momenti del processo.

⁸⁹ HEGEL, *Fenomenologia*, cit., vol. I, p. 345.

⁹⁰ Leggiamo in *Origini e dottrina del fascismo*, Istituto nazionale fascista di cultura, Roma 1934, p. 77: «Attraverso quest'organo (il Gran Consiglio) la *volontà di un uomo* straordinariamente dotato diventa un istituto organico e perenne.... L'eroe si personalizza e si converte nello *spirito* del suo popolo».

⁹¹ HEGEL, *Fenomenologia*, cit., vol. I, p. 347.

Qualcuno potrebbe osservare che Gentile intende fin dall'inizio per volontà appunto una volontà che è del singolo (o dell'individuo⁹²) solo in quanto è di tutti e viceversa. Perciò non si porrebbe il problema del riconoscimento reciproco delle singole volontà e dei loro oggetti. Ma è proprio questo "fin dall'inizio" o, in termini hegeliani, proprio questa *immediatezza* non dialettizzata onde spirito e coscienza (e le loro volontà) sono fatti coincidere (sicché Gentile può ben risolvere la *Fenomenologia* nella *Logica* e viceversa) ciò che tutto l'itinerario fenomenologico, col motivo insistente dell'Altro e della sua funzione maieutica, agnitiva per la coscienza, contraddice.

Gentile sembra piuttosto presupporre che ricavare l'universalità dell'individuo. E se la ricava non lo fa certo dialetticamente, mettendo in gioco il riconoscimento reciproco di autocoscienze in reciproca lotta per la vita e per la morte. Al contrario egli la deriva immediatamente dalla constatazione dell'universalità implicita nel giudizio⁹³ e nel sapere⁹⁴ in generale, deduzione che ricorda assai da vicino la nozione kantiana di appercezione trascendentale. Non a caso, infatti, *trascendentale*⁹⁵ è detta nell'ultima opera politica di Gentile la società che l'individuo avrebbe - immediatamente - *in interiore homine*⁹⁶.

E' pur vero che nell'opera politica postuma, *Genesi e struttura della società*, vi sono paragrafi dedicati alla relazione dell'Io con l'*alter* e il *socius*, che sembrano accennare alla consapevolezza gentiliana della non immediata riducibilità della volontà alla *convolontà*, per impiegare il concetto di S. Agostino⁹⁷, e della necessità o della costitutività per la stessa autocoscienza, di un processo di mediazione con altri. Ma in questo testo non troviamo alcunché di simile all'hegeliana dialettica di signoria e servitù per il riconoscimento reciproco di due autocoscienze. Gentile insiste piuttosto sul fatto che l'Io ha non *con sé*, ma *in sé* medesimo, come lo Stato e la società trascendentale, così anche l'altro o *socius*. L'altro, anzi, sorgerebbe dal non-Io, dalla *cosa*, posta a sua volta dall'Io, alla quale l'Io non può fare a meno di attribuire sentimento, pensiero,

⁹² Ma in tedesco Hegel ha solo «das Einzelne». Cfr. HEGEL, *Scienza della Logica*, cit., vol. II, p. 700, nota di Arturo Moni.

⁹³ Cfr. GENTILE, *Fondamenti*, cit., IV, § 3 E' vero che nei paragrafi seguenti Gentile indica nella guerra di tutti contro tutti il modo in cui le volontà particolari si accorgono di intendersi come universali fino a convergere da ultimo sotto una sola volontà dimostratasi universale. Tuttavia qui la dialettica culmina in una sottomissione a un *signore* che sembra, egli solo, incarnare immediatamente l'universalità della volontà, mentre sappiamo che in Hegel è piuttosto il servo colui che mediante il lavoro si avvia a riconoscersi come ragione e spirito.

⁹⁴ Cfr. GENTILE, *Fondamenti*, cit., VII, § 8. In questo stesso capitolo, che poi è la trascrizione di una conferenza tenuta a Berlino nel 1931, Gentile, nel § 6, accenna alla deduzione hegeliana, nella *Fenomenologia*, dell'universalità individuale mediante il rapporto tra signore e schiavo, ma non articola a propria volta quella dialettica, né quella della coscienza infelice etc., perché essenzialmente, nonostante l'omaggio a Hegel e alla storicità dello spirito, egli non sembra averne bisogno, dal momento che l'universalità dell'individuo egli ritiene di dedurla più semplicemente dalla forma del giudizio, del sapere, della stessa volontà.

⁹⁵ Cfr. GENTILE, *Genesi e struttura della società*, cit, cap. IV.

⁹⁶ Cfr. GENTILE, *Fondamenti*, cit., IV, § 7.

⁹⁷ Cfr. AGOSTINO A., *De civitate Dei*, tr. it. Firenze, 1927-30, XIX, 17.

volontà⁹⁸. Potremmo forse dire - con una battuta - che siamo sì vicini al concetto di *appresentazione* della fenomenologia, ma di quella di Husserl⁹⁹!

Possibili limiti della risoluzione in Hegel (e, quindi, in Gentile) del diritto nello Stato: le indicazioni dell'ultimo Schelling

Ciò che possiamo osservare, conclusivamente, è che, se pure per vie diverse e per tappe diverse¹⁰⁰, Hegel e Gentile condividono una concezione della centralità dello Stato che rappresenta in loro forse l'ultimo retaggio della tradizione giusnaturalistico-contrattualistica per altri versi da essi avvertita¹⁰¹.

Da questo punto di vista la considerazione strumentale e insieme organica dello Stato dell'ultimo Schelling e la sua elaborazione di una nozione di libertà che trascende la stessa sfera del diritto e della politica, modernamente intesa, senza tuttavia prescindere (come si potrebbe intendere viceversa la pura libertà morale kantiana), sembra, nonostante il clima di restaurazione in cui tale concezione fu elaborata, per certi versi più attuale o avanzata delle concezioni statualistiche degli altri classici dell'idealismo (ivi compreso Fichte).

In un certo senso questa caratterizzazione della libertà umana come irriducibile rispetto a qualsiasi forma (compresa la forma-Stato), caratterizzazione che connota il pensiero di Schelling in tutte le sue fasi, conserva più di altre soluzioni il tratto di irriducibilità della libertà allo stesso pensiero di essa (ciò che ne farebbe un oggetto) e ne preserva in un certo senso la natura di *atto puro* forse più di quanto non consentano i tratti ideologici della sua immersione, ad opera di Gentile, in una società trascendentale dalla fisionomia fin troppo storicamente determinata.

⁹⁸ Cfr. GENTILE, *Genesi e struttura della società*, cit., IV, § 1-4.

⁹⁹ La cui elaborazione non a caso è coeva a quella del pensiero di Gentile, partecipando entrambe, per dirl con Hegel, del medesimo *Zeitgeist* europeo, come Natoli ha ben mostrato nel suo libro.

¹⁰⁰ Cfr. la presa di distanze di Gentile da Hegel nel capitolo sullo Stato dei *Fondamenti*, ricavato, come è noto, da una conferenza tenuta a Berlino nel 1931, presa di distanze che ben si comprende alla luce della ormai lontana *Riforma* (spec. GENTILE, *Fondamenti*, cit., VII, § 15-20).

¹⁰¹ Si pensi al riferimento che entrambi fanno alla volontà generale di Rousseau.

Bibliografia essenziale

- HEGEL G. W. F., *Scritti teologici e giovanili*, tr. di Vaccaro e Mirri, Napoli, Guida 1972, voll. 2
- HEGEL G. W. F., *Fenomenologia dello spirito*, tr. di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia 1960
- HEGEL G. W. F., *Scienza della Logica*, tr. di A. Moni, Bari, Laterza 1981
- HEGEL G. W. F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. di F. Messineo, Bari, Laterza 1972
- HEGEL G. W. F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1930), tr. di Benedetto Croce, Bari, Laterza 1983
- GENTILE G., *La riforma della dialettica hegeliana*, in *Opere*, vol. XXVII, Sansoni, Firenze
- GENTILE G., *I fondamenti della filosofia del diritto*, in *Opere*, vol. IV, Firenze, Sansoni
- GENTILE G., *Genesi e struttura della società*, Firenze, Sansoni 1946
- VOLPICELLI A., *La genesi dei Fondamenti della Filosofia del diritto di Giovanni Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, Firenze, Sansoni 1950, vol. I.
- SOLARI G., *Diritto astratto e diritto concreto*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, Firenze, Sansoni 1950, vol. II.
- CESA C., *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, in AA.VV. *Hegel interprete di Kant*, a c. di V. Verra, Napoli, Prismi 1981
- MARINI G., *La libertà nel suo concetto e nella sua realizzazione: su alcuni luoghi della 'filosofia del diritto' hegeliana*, in AA.VV. *Hegel interprete di Kant*, a c. di V. Verra, Napoli, Prismi 1981
- RITTER J., tr. it. *Moralità ed eticità*, in *Metafisica e politica. Studi su Aristotele ed Hegel*, Casale Monf., Marietti 1983
- NATOLI S., *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Torino, Bollati Boringhieri 1989
- DEL NOCE A., *Giovanni Gentile. Per un'interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna, Il Mulino 1990
- RIZZI L., *Eticità e Stato in Hegel*, Milano, Mursia 1993