

LA VOLONTÀ TRASCENDENTALE

Nietzsche e Gentile

Andrea Polledri

*Per chi ascolta non me, ma il logos, sapienza è
intuire che tutte le cose sono Uno, e l'Uno è
tutte le cose*

(Eraclito)¹

1. Considerazioni preliminari su Nietzsche e Gentile.

1. Il senso generale che accomuna il pensiero di Nietzsche e quello di Gentile risiede nella critica che essi rivolgono al sapere metafisico e nella formulazione, che ne consegue, del superamento di quel sapere. Che essi poi intendano senz'altro il medesimo quando parlano di 'metafisica', è affermazione affatto inesatta. Tuttavia, è proprio in quanto entrambi vi ravvisano un'essenza comune, pur diversamente e sotto non uniformi aspetti, che rimane aperta la possibilità del loro accostamento e, in definitiva, della loro comparazione.

Prima di vedere in cosa consista questa essenza comune, sembra doveroso interrogarsi sulla legittimità di un tale confronto e domandarsi fino a che punto sia lecito avvicinare due pensatori all'apparenza così eterogenei. Il problema, in fondo, riguarda soprattutto Nietzsche, il cui pensiero viene a volte presentato come non teoretico, e cioè come qualcosa di molto più affine alla poesia o alla letteratura che non alla tradizionale speculazione filosofica e al cui confronto l'aspirazione sistematica e la solerte fedeltà al concetto di Gentile appaiono irrimediabilmente incompatibili. Senza contare il fatto che gli scritti nietzscheani non offrono una direzione interpretativa unanime; sì che non si potrebbe mai sapere se quello con cui si ha a che fare sia il vero Nietzsche o non piuttosto il Nietzsche di qualche particolare lettore. A queste obiezioni si risponde come segue. In primo luogo rilevando che la teoreticità di un pensiero non si misura dalla modalità della sua esposizione, ma dagli argomenti che esso effettivamente mette in campo. In secondo luogo osservando che anche il 'vero Nietzsche' sarebbe pur sempre il risultato di un'interpretazione determinata, che proietta le proprie esigenze su un'opera costitutivamente polimorfa e poli-semantica.

Ciò posto, si torni al principio. Si è detto che Nietzsche e Gentile scorgono nel sapere metafisico un'essenza comune, che si mostra agli occhi di entrambi come il suo carattere più proprio. Ebbene, l'essenza della metafisica è per essi la posizione della verità o del senso come trascendenza, ossia come un assoluto o un *presupposto*, la cui certezza è data unicamente da una fede. Tale certezza, nell'uno e nell'altro caso, scaturisce da una comprensione astratta della realtà, che è negazione dei suoi caratteri fondamentali: *unità e divenire*. Il luogo dove si rende possibile il superamento di questo errore – superamento che necessariamente richiede l'affermazione di quei caratteri che la comprensione astratta nega – appare invece come la comprensione autentica o concreta del reale. Per designare questa concretezza Nietzsche usa l'espressione: 'volontà di potenza' (*wille zur macht*); mentre Gentile parla di: 'logo concreto' (o, anche, di 'atto puro' dello spirito). L'unità del concreto è poi per entrambi essenzialmen-

¹ Eraclito, A. Tonelli (a cura di), *Dell'Origine*, Feltrinelli, Milano 2005², p. 128.

te un'attività, un fare e un creare che non ammette nulla fuori di sé, di contro alla fissità immobile del mondo astratto. Tanto la volontà di potenza quanto il logo concreto sono l'autoprodursi della realtà, per il quale ogni oggetto creato rimane nel seno dell'atto creatore; di modo che, rispetto a questa energia generatrice, non può esservi alcunché di presupposto, che cioè la condizioni o ne sia in qualche modo indipendente.

La verità – scrive Nietzsche in un'annotazione del 1887 – non è qualcosa che esista e che si debba trovare, scoprire, ma qualcosa che *si deve creare* e che dà il nome a un processo, o meglio a una volontà di dominio che in sé non ha fine².

E, dalla sua, Gentile così si esprime nel saggio *Il superamento del tempo nella storia*:

La metafisica è sempre presente finché rimangono presupposti. Negare i quali in modo assoluto, come pure è necessario dal punto di vista filosofico, non è facile; e il punto più difficile del pensare è quello in cui si definisce il pensiero che non ammetta presupposti³.

Nel presente scritto si tratterà allora di mostrare, da un lato, l'identità tra la struttura della volontà di potenza e quella del logo concreto nel contesto del superamento della metafisica tradizionale; dall'altro, come tutte e due affondino le radici in un terreno più profondo, quello della dialettica hegeliana. Si tratterà cioè, in primo luogo, di mostrare che Nietzsche e Gentile, nel discostarsi dalla vecchia metafisica e quindi dalla dottrina della verità e del fondamento (del senso) come trascendenza, adottino una prospettiva *trascendentale*, nel senso che in seguito verrà chiarito. In secondo luogo, che tale prospettiva, così come è da essi intesa, trova la sua origine e la sua autentica giustificazione nel metodo dialettico descritto da Hegel⁴. Si badi: con ciò non si vuole negare l'originalità e l'intrinseca autonomia delle filosofie di Nietzsche e Gentile nei confronti di Hegel (che Nietzsche, a differenza di Gentile, conosceva poco e male); ma soltanto ricondurre il significato speculativamente più importante – ma, appunto, non l'unico – delle dottrine della volontà di potenza e del logo concreto a un nucleo che ne rappresenta lo sfondo teoretico *forte*⁵. D'altra parte

² F.W. Nietzsche, *La volontà di potenza, frammenti postumi ordinati da P. Gast ed E. Förster-Nietzsche*, edizione italiana a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 2005, p. 304, § 552.

³ G. Gentile, *Il superamento del tempo nella storia*, par. 3, in G. Gentile, *Frammenti di estetica e teoria della storia*, Le Lettere, Firenze 1992, vol. II, Parte Prima, cap. I.

⁴ Una tale interpretazione del pensiero di Nietzsche e Gentile non è peraltro nuova. Essa viene proposta e affrontata nel saggio di Emanuele Lago: *La volontà di potenza e il passato. Nietzsche e Gentile*, Bompiani, Milano 2005, che sviluppa a riguardo le intuizioni di Emanuele Severino. In questo senso, non si ha qui alcuna pretesa di originalità: l'autore ha letto e conosce lo scritto. D'altra parte, il saggio di Lago si concentra sul rilevamento dell'identità di quelle strutture soprattutto in relazione al problema hegeliano del divenire e alla questione della negazione del passato (già annunciata da Severino in *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999). Manca invece in quello scritto l'analisi circa la natura *trascendentale* di tale identità strutturale. Una lacuna che il presente lavoro, nei limiti degli spazi che gli sono consentiti, si propone di colmare. (Dove, con questo, non si vuole insinuare che la consapevolezza di tale natura – posto che il modo in cui l'andremo mostrando sia condiviso – manchi senz'altro all'autore del saggio in parola; ma soltanto rilevare il fatto che, in quel saggio, essa non è tematizzata).

⁵ 'Forte' vale qui: fondante o speculativamente saldo, coerente, almeno nelle intenzioni. Che poi il metodo dialettico di Hegel riesca *effettivamente* a costituirsi come un sapere fondato, e cioè

è vero che un tale sfondo teoretico, unitamente alla consapevolezza del suo valore trascendentale, è presente in Nietzsche e in Gentile in modi diversi. Infatti, se in quest'ultimo è in larga misura esplicito e visibilmente perspicuo, nel primo ha bisogno di essere estrapolato e, per così dire, cavato fuori da un nugolo vario ed eteroclitico. In altri termini, mentre Gentile ha ben chiara la derivazione hegeliana e il carattere trascendentale della propria filosofia, in Nietzsche tutto questo rimane un tema implicito. Sì che, come verrà noto, se di Gentile si può senz'altro affermare che fu un hegeliano convinto e poi dissidente, si deve pur dire che Nietzsche fu per certi versi un hegeliano dissidente e inconsapevole⁶.

Onde portare alla luce l'identità strutturale della volontà di potenza e del logo concreto è dunque necessario, *in primis*, richiamare il significato generale del metodo dialettico hegeliano. Ciò che Hegel, con tale metodo, intende giustificare, è quella stessa evidenza che per Nietzsche e Gentile appare come il carattere fondamentale dell'esistente: il divenire.

2. Passaggio: l'immediatezza dell'esperienza.

2. La nota essenziale che differenzia il pensiero di Nietzsche e quello di Gentile dalla metafisica tradizionale e che ha in Hegel, o nell'idealismo in generale, la sua sorgente originaria, è l'affermazione che *l'essere coincide con l'esperienza*, questa essendo l'apparire in quanto tale o ciò che è di per sé manifesto nella globalità delle sue forme (sensibile, ideale, ecc.). Dire che l'essere è o coincide con l'esperienza significa poi rilevare che essa «non è, come per la tradizione filosofica occidentale, un momento o una dimensione dell'esistente, ma ne rappresenta il *senso fondamentali*»⁷. In altri termini, non si può ammettere alcunché di trascendente l'esperienza, poiché l'esperienza è, in quanto tale, l'evidenza prima e l'apertura originaria dell'esistente. L'esperienza è cioè l'orizzonte assoluto che non è possibile superare.

Già per l'idealismo, nelle sue prime formulazioni, questa appare come la proposizione più evidente di tutta la filosofia: ciò che è al di là dell'esperienza è per sua natura inconoscibile e, di conseguenza, non ha ragione d'esistere. Una volta posto, è già posto *nell'esperienza*. Pertanto, il concetto di 'trascendenza' relativamente all'esperienza si toglie da sé. Cosicché l'esperienza, non avendo un altro oltre a sé, ed essendo d'altronde l'evidenza prima e innegabile, non ha bisogno di una giustificazione esterna, trovando piuttosto in se stessa – nella propria originaria evidenza e intrascendibilità – il proprio senso o la propria ragione. Il che equivale a portare il fondamento dell'esperienza nell'esperienza medesima, rimuovendolo dalla trascendenza. Sia per Nietzsche che per Gentile, l'errore del sapere metafisico consiste innanzitutto nel non aver compreso questo punto.

a tenersi fermo respingendo via da sé la propria negazione, è questione che esula dagli scopi di questo scritto e che sarà perciò tenuta in ombra.

⁶ L'espressione, quasi ossimorica, è qui conveniente. Non si sta dicendo che Nietzsche ignorasse Hegel, la dialettica o il pensiero speculativo in senso stretto (Kant, Aristotele o chi per essi). Certo è che la conoscenza e l'interesse di Nietzsche verso simili frangenti della storia del pensiero filosofico, se escludiamo qualche lettura giovanile, furono assai scarsi. Non tanto per la sua formazione filologica ma, per dir così, in virtù della vocazione eternamente tragica e poetica del suo spirito, che lo condussero ciononostante ad intuizioni che ricalcano, sebbene in stile diverso, medesimi risultati del pensiero speculativo puro. (Forse avrebbe detto Hegel che in Nietzsche quelle intuizioni erano un 'in sé', ma non ancora un 'per sé'. Non erano ancora pienamente concetto, filosofia).

⁷ E. Lago, *La volontà di potenza e il passato. Nietzsche e Gentile*, cit., p. 36.

Il termine che l'idealismo adopera per indicare la posizione del fondamento come immanente all'esperienza, e l'esperienza stessa (che per l'idealismo coincide col pensiero) come lo sfondo intrascendibile e costitutivo dell'esistente, è: *trascendentale*. Scrive Gentile:

Trascendentale, perché distinto da ogni esperienza, ma non come qualche cosa di trascendente: che anzi è immanente all'esperienza, in cui si attua il suo nativo vigore e la sua segreta potenza. Trascende cioè l'esperienza empiricamente [astrattamente] concepita; ma non trascende l'esperienza stessa concepita speculativamente come esperienza non data, non già bella e fatta, bensì viva di quella sola vita che può avere, sgorgante appunto dalla sorgente perpetua dell'Io. E però è identica con questa esperienza⁸.

Ora, tanto Hegel quanto Nietzsche e Gentile (come appare dal passo citato) intendono l'immediato costituito dall'esperienza come processualità o divenire. Di qui innanzi si tratterà allora di capire come ciò avvenga; tenendo presente, sin da ora, che solo in quanto all'esperienza compete originariamente il carattere della variazione o del mutamento – cioè del divenire – le rispettive dottrine della volontà di potenza e del logo concreto acquistano una valenza trascendentale. Per fare questo occorre però richiamarsi, come preannunciato sopra, al senso fondamentale della dialettica hegeliana, che rappresenta il tentativo più rigoroso nella storia del pensiero occidentale di pensare il divenire come il carattere più proprio dell'esistente.

3. Il metodo dialettico e l'evidenza del divenire.

3. Per Hegel, come per Nietzsche e per Gentile, il divenire è il di per sé evidente o il per sé noto. Esso è ciò che è immediatamente presente e la cui posizione non abbisogna di altra giustificazione che se stessa. Come tale, esso è l'immediato. Che il divenire sia immediato significa che ha in se stesso e non in altro la ragione della sua posizione, sì che questa è appunto immediata, non il risultato di una mediazione (ché altrimenti non sarebbe un immediato, ma una mediatezza). La stessa dialettica, come ora verrà noto, non è tanto una giustificazione o una dimostrazione del divenire, quanto piuttosto il suo stesso mostrar⁹.

4. Nella *Scienza della logica* Hegel definisce la dialettica come «l'anima e la sostanza» del tutto, «movimento che realizza sé stesso» e quella «forza assolutamente infinita cui nessun oggetto [...] potrebbe opporre resistenza»¹⁰. La dialettica, come è noto, è pensata a un tempo come legge di sviluppo e comprensione del reale, o la struttura logica cui necessariamente si conforma l'irrequietezza dell'essere. Stante che la realtà è divenire, essa si struttura dialetticamente; e, anzi, la realtà essendo nella sua forma concreta essenzialmente concetto, e la dialettica il movimento razionale del concetto, si ha che il reale è

⁸ G. Gentile, *Sistemi di logica come teoria del conoscere*, Le Lettere, Firenze 2003, vol. II, Parte Terza, cap. IV, p. 46.

⁹ Come anticipato sopra (cfr. nota 4) non è compito di questo scritto rilevare la fondatezza della dialettica hegeliana, né pertanto la fondatezza della concezione del divenire cui essa mette capo.

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, Laterza, Bari 2004, Libro III, Sez. III, cap. III, p. 937.

lo stesso incedere del metodo dialettico. Infatti il pensiero, per Hegel e per l'idealismo in generale, è il pensiero che coglie l'essere; e lo coglie non come un che di separato dall'essere, ma come ciò che, essendone l'apertura, ne mostra l'essenza. Sì che il metodo non è semplicemente una regola esterna e posticcia rispetto al pensare, ma è il pensare stesso e, quindi, la realtà nel suo concreto svilupparsi.

5. In un passo famoso, che merita di essere riportato nella sua interezza, Hegel esprime il significato generale che il metodo assume:

L'unico punto, per ottenere il progresso scientifico, - e intorno alla cui semplicissima intelligenza bisogna essenzialmente adoprarsi, - è la conoscenza di questa proposizione logica, che *il negativo è insieme anche il positivo*, ossia che quello che si contraddice non si risolve nello zero, nel nulla astratto, ma si risolve essenzialmente solo nella negazione del suo contenuto particolare, vale a dire che una tal negazione non è una negazione qualunque, ma la negazione di quella cosa determinata che si risolve, ed è perciò negazione determinata. Bisogna in altre parole, sapere che *nel risultato è essenzialmente contenuto quello da cui esso risulta*; - il che è propriamente una tautologia, perché, se no sarebbe un immediato, e non un risultato. Quel che risulta, la negazione, in quanto è negazione determinata, ha un contenuto. *Cotesta negazione è un nuovo concetto, ma un concetto che è superiore e più ricco che non il precedente. Essa è infatti divenuta più ricca di quel tanto ch'è costituito dalla negazione, o dall'opposto di quel concetto. Contiene dunque il concetto precedente, ma contiene anche di più, ed è l'unità di quel concetto e del suo opposto*¹¹.

In quanto è il pensiero della realtà nel suo divenire, la dialettica rispecchia «l'andamento della cosa stessa». Ma la 'cosa', il determinato (l'ente, o il 'finito' dice Hegel) – che appare come diveniente – è in se stessa contraddittoria, e il suo destino è quello di trapassare e annientarsi. Scrive Hegel:

Il finito non solo si muta, come il qualcosa in genere, ma perisce; [...] l'essere delle cose finite, come tale, sta nell'avere per loro esser dentro di sé il germe del perire: l'ora della loro nascita è l'ora della lor morte¹².

Il finito, così inteso, quale mutevole e contraddittorio, è il negativo, ovvero: ciò che non riesce a porsi, a stare, che è quanto dire un nulla, una nullità posizionale; e la contraddittorietà che gli è propria è la ragione del suo trapassare. E però, dice Hegel, «*il negativo è insieme anche il positivo*» e la sua negazione è «negazione determinata» del suo «contenuto particolare». La negazione del finito, del determinato in quanto contraddittorio, non si risolve nel nulla, non cancella il determinato *in quanto tale*, bensì il contenuto determinato della determinatezza. In altri termini: la negazione non è negazione *simpliciter* della determinatezza, ma del determinato che è contenuto della determinatezza (come formalità astratta). Sì che il risultato della negazione è «*un nuovo concetto*», un nuovo determinato «*che è superiore e più ricco che non il precedente*», poiché ha in sé il con-

¹¹ Ivi, Introduzione, p. 36. Corsivi nostri.

¹² Ivi, Libro I, Sez. I, cap. II, p. 128.

cetto precedente come un tolto, epperò conservato, «ed è l'unità di quel concetto e del suo opposto»¹³.

Ma cosa significa che il risultato della negazione è «l'unità di quel concetto e del suo opposto», ossia del determinato negato e del suo contrario? E perché il finito, il determinato, in se stesso considerato, è il negativo e il contraddittorio? Per comprendere il valore di queste affermazioni è necessario richiamare i tre momenti che secondo Hegel scandiscono la struttura del metodo.

6. «L'elemento logico quanto alla sua forma ha tre lati: a) *il lato astratto o intellettivo*; b) *il lato dialettico o negativamente razionale*; c) *il lato speculativo o positivamente razionale*»¹⁴. L'«elemento logico» è qui il finito o il determinato nel suo valore eminentemente formale, la determinatezza (come formalità astratta) il cui contenuto è un certo determinato. Ad esso, spiega Hegel, appartengono tre aspetti, che non sono semplicemente modi astratti e separati della sua posizione, ma gli essenziali *momenti* del suo costituirsi – o del reale (del concetto) nel suo concreto strutturarsi. Come tali, essi possono bensì tenersi «separati l'uno dall'altro, ma allora non vengono considerati nella loro verità». Vale a dire che la verità o la concretezza dei tre momenti non sta nel loro reciproco isolamento, ma nella loro intrinseca *relazione* – che, si può dire, è il termine fondamentale e il significato specifico dell'intera dialettica. Vediamo in che senso.

Il proprio del primo momento, quello «*astratto o intellettivo*», è l'arrestarsi alla considerazione del determinato nella sua astrattezza, come isolato dalle altre determinazioni. E siccome, secondo il principio fondamentale della dialettica, qualcosa è se stesso solo nel rapporto o nell'opposizione all'altro da sé, la determinazione così posta, come isolata dal suo altro e in quanto è preda della semplice attività dell'intelletto, è quel negativo e contraddittorio di cui sopra: ciò che non riesce a porsi, a stare. La contraddizione cioè compete al determinato in quanto esso, isolato dalle altre determinazioni, non riesce a porre la differenza tra la propria determinatezza e quella delle determinazioni a lui opposte; ossia non riesce a porre la propria identità, dal momento che non può tener fermo sé stesso nell'opposizione all'altro da sé. Tale opposizione, infatti, non è vista, non è saputa da parte dell'intelletto; e, di conseguenza, non è posta. Ma non essendo posta l'opposizione, vale a dire la relazione, tra il determinato e il suo altro, non è posta nemmeno la differenza che consente al determinato di determinarsi. Per il che, come si è detto sopra, esso è ciò che non riesce a porsi, a stare; e in questo suo non riuscire a porsi consiste la sua intima contraddizione: il determinato appare in sé stesso contraddittorio. A causa di questa sua natura contraddittoria, il determinato è spinto alla negazione (negazione di sé, della propria identità-differenza) e trapassa nel suo opposto, nell'altro da sé: col che appare già nel secondo momento.

Il momento «*dialettico o negativamente razionale*» è il lato propriamente essenziale del metodo, dove emerge il ruolo decisivo della relazione. Si è visto che la sua natura contraddittoria porta il determinato a negarsi e a trapassare nel suo opposto. Ciò significa, in altri termini, che il determinato cessa ora di

¹³ Lo stesso Hegel nota che la parola 'togliere' – in tedesco: '*aufheben*' – vuol dire sia 'conservare', 'ritenere', sia 'far cessare', 'metter fine'. Sì che il 'tolto' è, insieme, appunto anche un 'conservato', nel risultato della sua negazione.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Biblioteca Universale Laterza, Bari 2002, p. 246.

stare nell'isolamento rispetto alle altre determinazioni e si pone insieme con esse; o, che torna al medesimo, il determinato non è più isolato dal suo altro, ma vi si pone in relazione. Ma siccome questa relazione importa, come si è detto, la negazione dell'identità del determinato, essa è il mostrarsi della contraddizione che gli compete. Il finito, andando oltre di sé verso il proprio altro, diventa il proprio altro, si mostra come l'altro da sé. Ovvero: quella contraddizione, che nel momento intellettuale era ancora *in sé* nel determinato isolato dal suo altro, ora, in quanto esso trapassa nel suo opposto, diventa *per sé*, si mostra nell'effettiva identità della determinatezza col suo opposto. Non altro è infatti il senso di questo trapassare: che il determinato, rapportandosi al suo opposto, riconosce da un lato di non poter porre la propria determinatezza indipendentemente dalla relazione con le altre determinazioni, e riconosce pertanto la natura contraddittoria che gli compete in quanto così indipendentemente considerato. Ossia, daccapo, riconosce che esso, isolato dal suo altro (*in sé* stesso considerato), è (*in sé* stesso) contraddittorio; ma, dall'altro, riconosce altresì che esso, negando la propria determinatezza isolata, si identifica al proprio altro, mostrandosi come l'altro da sé. Per cui Hegel può affermare con ragione che «Tutte le cose sono in sé stesse contraddittorie»¹⁵. Il momento dialettico è dunque il mostrarsi della contraddizione che nel momento intellettuale era solo in sé nel finito; o il divenire è qui presente nella forma esplicita della contraddizione, del divenir altro. In quanto il determinato non riesce a porsi, a stare – e come tale è un che di contraddittorio – esso trapassa nel suo altro: diviene.

Ma quello che si contraddice, aveva detto Hegel, non si risolve nello zero, nel nulla astratto, ma si risolve nella negazione del suo contenuto particolare. Ciò significa che una tale negazione non è negazione assoluta, ma è negazione di quella cosa determinata che si risolve, ed è perciò negazione determinata. Il risultato della negazione non è l'annullamento della determinatezza, la pura contraddizione, ma l'annullamento del suo contenuto. La determinatezza, come forma, rimane (e anzi – si potrebbe osservare – quel suo permanere è condizione della negazione). La negazione allora importa non l'annullamento del determinato in quanto tale, ma della sua astrattezza; ad esser negato è cioè il carattere astratto – e, appunto, contraddittorio – del determinato. Onde il risultato è in vero un «un nuovo concetto», un nuovo determinato, «che è superiore e più ricco che non il precedente. Essa [la determinazione] è infatti divenuta più ricca di quel tanto ch'è costituito dalla negazione, o dall'opposto di quel concetto. Contiene dunque il concetto precedente, ma contiene anche di più, ed è l'unità di quel concetto e del suo opposto». Siamo così nel terzo momento del metodo, quello «speculativo o positivamente razionale», per il quale la contraddizione, che affliggeva il determinato nella considerazione astratta dell'intelletto e che si mostrava in quella dialettica, si risolve nell'identità di «un nuovo concetto» che è il superamento del precedente e, insieme, la sua conservazione (*aufhebung*). Che la negazione del determinato non sia il tragico sfociare nel nulla, ma la produzione di un nuovo concetto vuol dire appunto che il concetto iniziale, dapprima astrattamente affermato e rivelato nella sua contraddizione, viene privato della sua natura contraddittoria e riaffermato, finalmente, libero dalla contraddizione. La contraddizione cioè viene risolta nell'affermazione di «un nuovo concetto», che è poi il precedente, ma in quanto è ora concretamente relazionato al suo altro, tenuto fermo nella identità con se stesso. Ciò vuol dire che il concetto iniziale ha dovuto passare attraverso la ne-

¹⁵ Id., *Scienza della Logica*, cit., Libro II, Sez. I, cap. II, C, Nota III.

gazione per farsi vero concetto; poiché solo in quanto il concetto è sopravvissuto al travaglio del negativo riesce davvero a costituirsi e tenersi fermo nel suo esser se stesso. O, in altro modo, la determinazione non è un immobile stare, un essere immediatamente se stessa, ma un diventar se stessa.

Il determinato è quindi *per sua essenza* un risultato, un mediato dal processo della sua costituzione. Tale processo è il divenire: il diventar sé stesso del concetto, della determinazione. (Per il che, come nota Emanuele Severino, il pensiero di Hegel, lungi dall'essere un pensiero della contraddizione, è invece «lo sforzo più potente per pensare lo 'stesso', l'identità»¹⁶, ossia la non contraddizione).

7. I tre momenti del metodo dialettico sopra evocati mostrano dunque il significato del divenire come lo strutturarsi del determinato (del reale) nel suo divenir se stesso. Come tale, si è detto, il determinato è essenzialmente risultato. Il che importa che il determinato sia mediato dal movimento che lo conduce alla propria identità. Questo movimento, che non è a sua volta un mediato, ma l'immediato che è condizione di ogni mediazione, è il divenire, l'incedere stesso del reale nella realizzazione del concetto. Il vero, l'esser sé del concetto, non è l'immediata autorelazione di sé col suo altro, ma il risultato del divenire. Ciò significa, da una parte, che la verità delle cose si costituisce necessariamente nel divenire; dall'altra, che il divenire, autenticamente inteso, è possibile soltanto se la contraddizione in cui esso consiste non «ha l'ultima parola sulla realtà e se pertanto quest'ultima si costituisce non sotto il segno della contraddizione, ma sotto quello della sua negazione»,¹⁷ e cioè: negazione della negazione.

La dialettica è dunque il concreto strutturarsi del reale nell'incessante movimento del suo porre e negar sé stesso. Ma la negazione non ha l'ultima parola sulla realtà, e perciò la verità dell'essente è, in ultimo, il quietarsi del moto nella finale sintesi, ove si rivela l'Assoluto. «Il vero – scrive Hegel nella *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito* – è l'Intero. Ma l'intero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo. Dell'Assoluto devesi dire che esso è essenzialmente *Risultato*, che solo *alla fine* è ciò che è in verità»¹⁸.

8. Orbene, illuminata l'essenza del metodo dialettico hegeliano, si deve comprendere come Nietzsche e Gentile, nell'elaborare le dottrine della volontà di potenza e del logo concreto, ne ricalchino (in maniera rispettivamente implicita ed esplicita) la medesima struttura formale, discostandosene tuttavia proprio nei due aspetti che per Hegel rappresentano il carattere irriducibile del divenire: *il movimento come caratteristica propria dell'idea (del concetto, del 'pensato')* e *il superamento definitivo della contraddizione*.

Apparirà dunque che l'essenza trascendentale della volontà di potenza e del logo concreto è, per un verso, libertà pura e creatività assoluta, che non si attiene ad un percorso concettuale prestabilito; e, per un altro, è inseparabile dalla contraddizione in cui per Nietzsche e Gentile il divenire consiste.

4. Passaggio: la certezza fondamentale.

¹⁶ E. Severino, *Tautòtes*, Adelphi, Milano 1995, p. 47.

¹⁷ E. Lago, *La volontà di potenza e il passato. Nietzsche e Gentile*, cit., p. 60.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1960, Prefazione, p. 15.

9. Se in Gentile l'evidenza del divenire è cosa certa e si mostra nella struttura del logo concreto, sì che ne possiamo differire l'argomento all'esposizione di quella dottrina, di cui nel prosieguo, in Nietzsche questa evidenza è spesso attestata indipendentemente dalla sua connessione con l'affermazione della volontà di potenza. D'altra parte, nelle conseguenze ultime del pensiero nietzscheano, volontà di potenza e divenire si implicano vicendevolmente, e anzi una rappresenta l'inveramento dell'altro. Ma il divenire affiora ovunque nella filosofia di Nietzsche come il carattere fondamentale dell'esistente, ciò la cui negazione è considerata l'errore in quanto tale, l'assurdo o l'«avere il male del capogiro»¹⁹.

Lo spirito dionisiaco, che già per il giovane Nietzsche rappresenta il volto vero e il fondo tragico dell'essere, appare costellato di tutti i caratteri che definiscono il divenire: movimento, caos, cambiamento, mancanza di stabilità e ordine, contraddizione. Lo stesso apollineo (che, insieme al dionisiaco, è ne *La nascita della tragedia* l'impulso estetico fondamentale dell'arte e della vitalità greca) sorge solo sulla base del suo sfondo dionisiaco, come il tentativo di trasfigurare nella forma e nell'ordine quel disordine originario e di conferire un senso alla caducità dolorosa dell'esistenza.

Ne *Il crepuscolo degli idoli* la negazione del divenire viene presentata come l'errore più grande:

In quanto i sensi ci mostrano il divenire, lo scorrere, il cambiamento, non mentono... Eraclito avrà ragione in eterno nell'affermare che l'essere è una vuota finzione. [...] Una volta si prendeva la trasformazione, il cambiamento, il divenire in generale come prova dell'apparenza, come indice che doveva esserci qualcosa a indurci in errore. Viceversa oggi, esattamente nella misura in cui il pregiudizio della ragione ci costringe a stabilire unità, identità, durata, sostanza, causa, cosalità, essere, ci vediamo in certo modo irretiti nell'errore²⁰.

Anche per Nietzsche, dunque, il divenire appare come l'immediatamente certo, ciò la cui evidenza non solo non necessita di alcuna giustificazione, ma che, anzi, «deve apparire giustificata in ogni momento».²¹ Questo concetto si trova espresso nella sua forma più limpida in un'annotazione del 1881 intitolata: *Certezza fondamentale (Grundgewissheit)*, ove si legge:

“Io ho rappresentazioni, dunque vi è un essere”: *cogito, ergo EST*. – Non è più sicuro che *io* sia questo essere che ha rappresentazioni, che il rappresentare sia un'attività dell'*io*: come non è sicuro tutto ciò che io rappresento. – L'unico essere che conosciamo è *l'essere che ha rappresentazioni*. [...] Ma è *di per sé chiaro* che il rappresentare non è nulla di *immobile*, di uguale a sé stesso, di immutabile: *l'essere*, dunque, che unicamente ci è

¹⁹ F.W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 2004, p. 95.

²⁰ Id., *Il crepuscolo degli idoli. Ovvero: come si filosofa col martello*, Adelphi, Milano 2002, pp. 41-43.

²¹ Id., *La volontà di potenza*, cit., p. 387, § 708. Corsivo nostro.

garantito, è *in mutamento*, non è identico a se stesso... – Questa è la *certezza fondamentale dell'essere*²².

Il frammento attesta, da una parte, che l'unico essere che sia dato è l'essere che consiste nell'atto del rappresentare, o del pensare; dall'altra, che quest'essere – quest'atto – «è *in mutamento*, non è identico a se stesso». Ciò di cui unicamente possediamo certezza immediata è il fatto che l'atto del pensare (l'aver rappresentazioni) è, nel suo contenuto (la rappresentazione), mutevole, ossia non identico a sé stesso. L'unica immediata evidenza, o «*la certezza fondamentale dell'essere*», è il divenire dell'essere.

5. Il logo concreto.

10. La critica fondamentale che Gentile muove a Hegel è quella di aver tentato una dialettica del pensato, mentre, a rigore, può esservi dialettica, ossia divenire e sviluppo, solo del pensante. Il torto di Hegel, in altri termini, consiste nell'incapacità di pensare fino in fondo l'immanenza del pensato nell'atto del pensare e, di conseguenza, nell'incomprensione della dimensione autentica del divenire. Se il pensato (la determinazione, il concetto) non si risolve nell'unità con l'atto pensante che lo pensa – e, pensandolo, lo crea – esso (il pensato) sussiste pur sempre come un presupposto, che si oppone alla creatività di tale atto. E stante che per Gentile il divenire è essenzialmente autosviluppo, processo attraverso il quale la realtà si pone in essere e s'incrementa, misconoscere l'infinità dell'atto del pensare come atto creatore significa misconoscere l'infinità del divenire come legge dell'essere – ove essere e pensiero, o meglio *essere e pensare*, sono il medesimo: *attualismo*.

Il pensiero di Hegel appartiene dunque alla tradizione metafisica, anche se non per intero. «Hegel ha 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»²³; in questo rilevamento consiste il principio della nuova dialettica come scienza della relazione e della natura dinamica del reale, dove la contraddizione – come si è visto – è momento imprescindibile del suo costituirsi. Ma poi Hegel tradisce l'intento originario della sua dialettica. In primo luogo quando – specialmente nella *Logica* – concepisce il divenire come divenire *delle determinazioni* (o, in generale, *dell'idea*), piuttosto che *dell'atto che le pone*. In secondo luogo quando dichiara la necessità del superamento finale della contraddizione nella figura totalizzante dell'*Intero*, arrestando il flutto del divenire nello stagnante mare dell'essere. Sì che, quanto al primo punto, il divenire si cristallizza nel divenuto e il pensare nel pensato; e, quanto al secondo, il divenire svanisce nel «concetto antidialettico per eccellenza» della stasi, della negazione del movimento²⁴.

Emendare la svista hegeliana e pensare il divenire nel suo carattere autentico è dunque il compito della nuova filosofia, che superi definitivamente la metafisica nel pensiero scevro di presupposti. Pensare il divenire nel suo carat-

²² Id., *Frammenti Postumi*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. V, Tomo II, fr. 11 [19].

²³ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana e Bertrando Spaventa*, in G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Firenze 2003, Parte prima, cap. II, p. 9.

²⁴ Anche in questo caso, non interessa qui esaminare se le critiche di Gentile a Hegel siano fondate. Ai fini del presente scritto è sufficiente la presentazione che si è fatta. D'altra parte – ma sia detto solo *en passant* – chi scrive ritiene che, ad un attento studio del pensiero hegeliano, quelle critiche (o perlomeno la prima di esse) non reggano in modo compiuto.

tere autentico significa però pensare la realtà nella sua concretezza, nell'attualità del pensiero in atto. Vediamo in che senso.

11. L'idealità del reale è il principio dell'attualismo gentiliano. «La realtà – scrive Gentile – non è pensabile se non in relazione coll'attività pensante per cui è pensabile»²⁵. Concepire una realtà esterna al pensiero è un'operazione contraddittoria e quindi impossibile, dal momento che una siffatta realtà – così *pensata* come esterna al pensiero – presuppone il pensiero che la pensa, e in tanto non riesce veramente a porsi indipendentemente dal pensiero. La realtà, dunque, è ideale nella misura in cui si risolve nel pensiero, nel suo esser *comunque* pensata.

Ma questo pensiero, in cui da ultimo si risolve ogni realtà, non è il pensiero dell'*io empirico*, ossia del soggetto in quanto si contrappone all'oggetto; esso è invece il pensiero dell'*Io trascendentale*, ossia del Soggetto in quanto *pone* l'oggetto. Questo pensiero è cioè l'*atto del pensare* che è presupposto da qualsiasi contenuto pensato: pensare *qualcosa* significa infatti *pensare* qualcosa; onde il qualcosa che è pensato è tale in quanto dipende dall'atto pensante. Gentile chiama appunto tale atto: *pensiero pensante* o *pensiero trascendentale*.

In quanto è l'attività presupposta ad ogni contenuto pensato, il pensiero trascendentale non può assolutamente essere trasceso, poiché esso è la condizione della trascendenza e, come tale, è esso a trascendere ogni contenuto determinato. Ciò importa, d'altra parte, che il pensiero trascendentale non si può in alcun modo oggettivare, dal momento che l'oggettivazione in generale è resa possibile da quell'attività pensante che è il soggetto stesso dell'oggettivare (del definire):

Ogni tentativo che si faccia di oggettivare il pensare [...] è un tentativo destinato a fallire, che lascerà sempre fuori di sé quello appunto che vorrà contenere; poiché nel definire come oggetto determinato di un nostro pensiero la nostra stessa attività pensante, dobbiamo sempre ricordare che la definizione è resa possibile dal rimanere la nostra attività pensante, non come oggetto, ma come soggetto della nostra stessa definizione²⁶.

Il pensiero trascendentale è cioè *intrascendibile* e *inoggettivabile*; sì che esso non è mai pensiero determinato, pur essendo ognuna delle determinazioni in cui va, di volta in volta, attuandosi. L'essenza del pensiero trascendentale, o del pensare come attività, è infatti il divenire – o, che torna al medesimo, il *porre* (che poi, ora vedremo, è un *porci*).

Esso è dunque un atto. Ma, spiega Gentile, non atto compiuto, *factum*; bensì atto in atto: *fieri*. E tale atto consiste nella posizione dell'oggetto; il quale, in quanto è così posto *dal* pensiero, si risolve *nel* pensiero che lo pensa e, così pensandolo, lo *crea*²⁷. L'atto del pensiero pensante è infatti atto creatore: *autocri-*

²⁵ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze 2003, I, 1, p. 3.

²⁶ Ivi, I, 6, p. 9.

²⁷ Come già per l'idealismo, così anche per l'attualismo (che è idealismo portato alle sue estreme conseguenze) fa parte della legge della conoscenza che l'oggetto si risolva nel soggetto. Risoluzione che non è però cancellazione. A tale proposito, si legge in Gentile: «Distinguiamo pure la Divina Commedia da Dante che la scrisse e da noi che la leggiamo; ma avvertiamo poi che questa Divina Commedia, che così distinguiamo da noi, è da noi e in noi, dentro la nostra mente, pensata come distinta da noi. È cioè, essa stessa, in noi, malgrado la distinzione: in noi,

si, posizione di sé. Si dice 'di sé', in quanto l'oggetto, che è posto dal pensiero, non è altro dal pensiero, ma solo altro dal pensare. In altri termini: l'oggetto, il posto, si distingue dal Soggetto, dall'atto del porre, come il contenuto si distingue dalla forma; ma nel concreto (e lo si vedrà meglio in seguito) essi sono uno.

Il pensiero pensante è allora l'atto infinito che pone in essere un certo contenuto finito. E siccome il pensante non si identifica mai propriamente col pensato, esso è essenzialmente divenire, svolgimento; o, che è il medesimo, l'unità dello spirito è un processo costruttivo che viene realizzando se stesso nella molteplicità delle sue determinazioni. Il pensare è sviluppo, e l'oggetto – ogni oggetto – è un prodotto del pensiero immanente allo sviluppo, con il quale il reale incrementa se stesso. L'oggetto – che non si svela a un soggetto a lui opposto, ma è posto da questo e sta col soggetto in una originaria relazione – è creazione dell'attività infinita dello spirito. Né perciò può concepirsi come un presupposto di tale attività. Infatti, si è visto, una realtà esterna al pensiero è contraddittoria; ma una realtà esterna al pensiero è appunto una realtà presupposta al pensiero, che non vede il suo *esser posta* (ossia non vede il suo *esser pensata*). Tale realtà, già fatta, già pienamente costituita, non potrebbe ricevere alcun incremento dallo sviluppo del pensiero e non parteciperebbe del (suo) divenire; il che è assurdo, per le ragioni sopra addotte.

Dunque il pensiero non trova l'oggetto fuori di sé, come un che di fatto, compiuto; piuttosto: esso lo compie, lo fa. Dunque, daccapo, il pensiero è tutto e tutto è pensiero, «questo eterno Atlante che sorregge il mondo»²⁸ e che risorge ogni volta come l'araba Fenice dalle proprie ceneri. (Proprio quest'ultima metafora si tratta ora di comprendere a pieno).

12. Si comincia allora a intravedere in che senso per Gentile il pensiero concreto del reale coincida con la sua autentica essenza dialettica: dialettico, infatti, è il pensiero nel suo concreto svolgersi, che in quanto creazione e incremento e in quanto autoctisi o autoposizione di sé, è la stessa realtà nella immediata evidenza del suo divenire, del suo farsi. Realtà che non ammette nulla fuori di sé, trascinando l'oggetto nell'immanenza del processo e annullando qualsiasi presupposto che possa, come tale, porre vincoli al suo creare.

Pensiero pensante e pensiero pensato sono i due momenti costitutivi della realtà in divenire: l'uno come atto puro e indeterminato dello spirito, che è la condizione intrascendibile o, per così dire, la forma del pensiero; l'altro come il contenuto determinato e, quindi, la materia di quest'atto. Ma quale rapporto sussiste tra questi due momenti? Come essi vanno correttamente concepiti? Ebbene, secondo Gentile, nella risposta a questo interrogativo risiede la possibilità della comprensione concreta del reale di contro alla sua mistificazione astratta, della concezione autentica di contro a quella errata del medesimo. Di qui la contrapposizione gentiliana tra 'logo astratto' e 'logo concreto', che si tratta ora di chiarire.

13. Il pensiero pensante, si è detto, è l'atto trascendentale nel quale il pensiero viene ponendo se stesso nella molteplicità delle sue determinazioni. Il pensiero

in quanto la pensiamo. Sicché non è nulla di estraneo a noi che la pensiamo» (Ivi, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., cap. II, p. 16).

²⁸ Id., *Sistemi di logica come teoria del conoscere*, cit., vol. II, cap. V, p. 66.

pensato è invece ciò che è posto da tale atto, o ciascuna delle suddette determinazioni in cui il pensiero pensante, di volta in volta, si realizza. Il pensato è cioè il determinato, che già trovammo in Hegel, mediato dal pensiero nel processo del suo divenir se stesso. D'altra parte, l'evidenza originaria del divenire impone che il concetto, come contenuto determinato, venga sempre di nuovo negato dall'atto trascendentale dello spirito e superato in un nuovo concetto. Ciò importa che il pensiero non può arrestarsi al concetto, alla posizione finita di un singolo contenuto determinato; un tale arresto sarebbe il ristagnare del pensiero in se stesso, e quindi negazione del divenire in che esso consiste. Onde il contenuto pensato, quando si fermi a considerarsi assoluto, senza risolversi nell'attualità dell'atto pensante, è negazione dello svolgimento del pensiero. Ma tale risolversi è, daccapo, negazione del contenuto pensato e suo superamento nella posizione di un nuovo contenuto, di un nuovo concetto. Diversamente si perviene alla negazione del pensiero nel suo concreto svolgersi; e negare questo svolgimento è negare l'evidenza immediata del divenire a favore, in ogni caso, dell'essere.

Un tale modo di considerare è tipico di una *logica dell'astratto*. Di quel logo, cioè, che non vede la relazione originaria del pensiero pensante al pensiero pensato e tiene fermo quest'ultimo nell'irrelazione e nell'isolamento dal pensiero in atto. Il logo astratto è «la logica del pensiero astratto, ossia del pensiero in quanto oggetto a se stesso, considerato nel momento astratto della sua oggettività»²⁹. Affermando il pensato come oggettività, senza risolverlo nell'attività del soggetto pensante, questo logo pensa il concetto (il contenuto posto) come un assoluto, come qualcosa che ha in se stesso (e non nell'atto pensante) la ragione della propria posizione. E in quanto ha in se stesso tale ragione, esso è ciò la cui posizione è indipendente dall'atto del pensare, e che in tanto può permanere, sottraendosi alla processualità, allo sviluppo di tale atto. Perciò la logica dell'astratto è una mera logica dell'essere, e la sua legge fondamentale è volta a pensare l'oggettività del concetto come identico a sé e suscettibile di permanere in questa sua fissità. L'autarchia del concetto o l'autonomia del pensato – la sua oggettività – è il proprio della logica dell'astratto, la cui legge si esprime nella forma classica del principio d'identità: $A = A$. Scrive Gentile:

Pensare dunque è pensare qualche cosa, o pensare quell'essere che è qualche cosa, ossia non fissare soltanto l'essere, ma l'essere identico seco stesso. [...] L'essere dunque *oggetto del pensiero*, è *l'essere identico a se stesso*. Questa la legge fondamentale della logica dell'astratto: il *principio d'identità*. L'essere identico non è pertanto l'essere naturale, ma l'essere pensato: il pensiero, non come atto del pensare, ma come contenuto del pensare [il pensato]³⁰.

Il concetto, dunque, assolutamente considerato come pura oggettività, pensiero pensato sciolto dalla relazione coll'atto soggettivo del pensiero pensante, è negazione del valore trascendentale del pensiero come divenire: logo astratto.

²⁹ Ivi, vol. I, Parte Seconda, cap. I, p. 176.

³⁰ Ivi, vol. I, Parte Seconda, cap. I, p. 178.

14. Alla logica dell'astratto si contrappone la *logica del concreto*, o del concetto autentico del reale. Ma la differenza tra logo astratto e logo concreto non è invero propriamente un'opposizione, se non in quanto è originariamente un'unità. Infatti il logo concreto è la concretezza del logo astratto, ossia è l'astratto *in quanto* è privato della sua astrattezza e risolto nel concreto: «Il concetto concreto del logo astratto è il concreto in cui si dissolve quello astratto»³¹. In altri termini: la concretezza del logo astratto è il superamento dell'astrattezza del logo astratto nella concretezza del logo concreto, sì che il concreto è lo stesso astratto, ma concretamente concepito.

La negazione dell'astratto da parte del concreto non importa la rimozione dell'astratto, o l'astratto in quanto tale non viene soppresso e cancellato. L'astratto è piuttosto riguadagnato nel suo valore concreto; dove il concreto è appunto il concreto dell'astratto e l'astratto è l'astratto del concreto. D'altro canto, vi è un astratto solo agli occhi del concreto, poiché senza il concreto non v'è nemmeno l'astratto. L'astratto cioè, di per se stesso, non sa della propria astrattezza, non si conosce *come tale* – altrimenti sarebbe il concreto. E infatti la posizione del logo concreto come comprensione autentica del reale importa non la negazione *simpliciter* del logo astratto, bensì la negazione dell'astrattezza dell'astratto. Nella concretezza l'astratto è ancora, ma *concretamente*, astratto; ossia ricondotto entro l'unità del concreto che lo pensa, lo produce. Qui appare cioè l'essere astratto dell'astratto, come ciò che si oppone all'unità del concreto. E infatti, rileva Gentile, l'errore in generale non sta nell'affermazione della logica dell'astratto, ma nell'assunzione di questa logica indipendentemente dal logo concreto. E cioè, daccapo, nell'affermazione astratta del logo astratto.

Ciò posto, qual è il proprio della logica del concreto? Scrive Gentile, in un passo che qui conviene riportare distesamente:

Non solo l'essere (logo astratto) è pensiero, ma è pensiero che è materia di pensiero (pensiero pensato) in quanto è forma: pensiero trascendentale, o pensiero pensante: atto, logo concreto. L'essere è pensiero; e perciò pensabile; ma è pensabile in quanto Io [trascendentale]. Non l'io empiricamente conosciuto, ma quell'Io, per cui si può conoscere qualunque oggetto, compreso l'io come uno degli oggetti, di cui consta l'esperienza. Il pensiero logico, in quanto logo astratto, è, come sappiamo, fondamentalmente: $A = A$. Orbene, questo pensiero, così pensabile come materia del pensare, dal punto di vista trascendentale, che guarda all'interno processo generativo d'ogni materia del pensare, è $Io = Io$; o meglio $Io = non-Io$. Questa la legge fondamentale del logo concreto. La quale si distingue da quella del logo astratto perché questa, come principio d'identità, esprime l'identità del pensiero differenziato, laddove la nuova legge, di cui ora dobbiamo occuparci, esprime la differenza del pensiero identico; e non è la correzione, ma piuttosto la integrazione o l'inveramento della prima³².

Si noti anzitutto che la legge fondamentale del logo concreto, contrariamente a quella del logo astratto ($A = A$), ha la forma evidente di una con-

³¹ Ivi, vol. II, Parte Terza, cap. IV, p. 36.

³² Ivi, vol. II, Parte Terza, cap. V, p. 56.

tradizione: *Io = non-Io*. E tale contraddizione è la struttura formale del reale concretamente concepito; dove tale concretezza consiste nella posizione – vale a dire nella comprensione – del reale come *unità* e *processualità* (o, meglio: come unità *nella* processualità). Ciò importa che la realtà, in quanto divenire, è per essenza contraddittoria. La contraddizione «esprime la differenza del pensiero identico», ossia mostra l'intimo differenziarsi dell'identico – il pensiero – nell'immanenza del suo processo. Sì che il pensiero è, da una parte, Io: Io trascendentale, atto del porre (pensiero pensante); e, dall'altra e insieme, non-Io: l'oggetto o il contenuto oggettivo del porre (pensiero pensato).

Ma la legge del logo concreto, affermando l'identità di questi momenti è, come si è detto, posizione di una contraddizione. Ebbene, proprio tale contraddizione costituisce l'essenza dell'unità del pensiero in atto. Essa è cioè lo strutturarsi del processo, dello sviluppo immanente in cui il reale consiste. L'unità dello spirito nel suo svolgimento dialettico è la relazione originaria del pensiero pensato al pensiero pensante, per cui lo spirito, ossia il pensiero concretamente concepito, realizzando se stesso nell'attualità del proprio porsi, è sintesi originaria (= originaria relazione = identità) di soggetto (Io) e oggetto (non-Io). L'accadere di questa sintesi è l'accadere della contraddizione; è il divenire dello spirito che si fa molteplice, pur rimanendo in se stesso uno. Il contenuto posto (non-Io), identificandosi all'atto che lo pone (Io), viene *sempre di nuovo* negato e (ri)affermato, cosicché si risolve in una nuova contraddizione, (un nuovo non-Io che è uguale all'Io). Il divenire, in cui il pensiero consiste, è eterna contraddizione, eterno moto dell'acque dove è impossibile che il flutto s'arresti. E in questo consiste la sua essenza dialettica, ciò che Gentile chiama la 'negatività dell'autoconcetto':

un'attività negativa che negando l'alterità del concetto [del non-Io rispetto all'Io], lo sottrae all'essere statico, in cui esso si arresterebbe, lo spoltrisce, lo mette in moto e spiritualizza, mantenendo così lo spirito lungo il suo eterno lavoro, nella sua pura essenza³³.

15. Come si vede, la spiegazione gentiliana della dialettica del divenire riprende molto da vicino quella di Hegel, e tuttavia se ne discosta per due tratti capitali. Il primo è che, se in Hegel la contraddizione riguarda il contenuto finito, il determinato nella sua immediatezza, mentre il divenire è il superamento della contraddizione nell'identità – sì che il divenire è tale perché è, al fondo, identità (il divenire se stesso dell'identico); in Gentile, al contrario, essa compete al divenire in quanto tale (non *simpliciter* al determinato!). Per Gentile la legge strutturale del divenire è la sintesi originaria del pensiero in atto, quella contraddizione per cui il soggetto trascendentale di tale pensiero è ogni volta identico al suo contenuto (all'altro da sé) – sì che il divenire è l'immediato contraddittorio o l'originariamente tale. La sua forma è cioè la contraddizione.

Se dunque, per Hegel, il solo contenuto determinato del processo è contraddittorio, mentre processo è l'annullamento della contraddizione, per Gentile essa compete al processo in quanto tale. Infatti quel che di Hegel *fondamentalmente* nega la dialettica gentiliana è che il principio del movimento risieda nelle determinazioni pensate, piuttosto che nell'atto pensante che – ponendole – le mette in moto. *L'atto, non la determinazione, diviene (ed è, in tanto, dialetti-*

³³ Ivi, vol. II, Parte Terza, cap. VIII, p. 162.

co). A questo rilievo fondamentale si lega poi la negazione del risolversi del divenire nel superamento della contraddizione. Quest'ultimo, quale togliimento definitivo della contraddizione, sarebbe annullamento dell'atto nella sua propria forma e, pertanto, della dialetticità che è il divenire stesso. In altri termini: per la dottrina del logo concreto, che secondo Gentile è il pensiero autentico della realtà nella sua essenza dialettica, il divenire appare *per se stesso*, ossia *quanto alla sua stessa forma*, come immediata e irriducibile contraddizione. O, ancora: il divenire è ciò che è immediatamente manifesto, e manifesto come originaria e eterna contraddizione.

D'altronde, questo aspetto fa il paio con un altro. Dove in Hegel il reale deve attraversare necessariamente le figure concettuali che ne scandiscono lo sviluppo e incarnarsi in ciascuna di queste, in Gentile l'autocritica dello Spirito non si attiene ad alcun percorso stabilito, ma la sua direzione è affidata unicamente alla creatività del pensiero come atto puro. Ciò significa che, attualisticamente parlando, il pensiero in divenire – o, meglio, il pensiero che è il divenire stesso – è *libertà incondizionata*; mente in Hegel è una *totalità processuale necessaria*, o il dispiegarsi di una struttura ideale già sempre posta, decisa, fissata *ab aeterno*. Sennonché, rileva daccapo Gentile, che il divenire debba dispiegarsi in base a una struttura già posta significa che tale struttura agisce su di esso come un presupposto, che è negazione della sua dialetticità. La presenza dell'eterno, sia pure come struttura ideale della storicità dell'Intero, annienta il divenire. Poiché c'è qualcosa che non partecipa del processo, ma lo regola – sia pure dall'interno – c'è qualcosa che non diviene e che ha potere sul divenire stesso. Onde quest'ultimo non è più l'immediato, l'evidenza innegabile e originaria che Hegel medesimo aveva riconosciuto.

Ma il residuo intellettualistico della filosofia hegeliana, che si esprime nei due tratti sopra considerati, è d'altronde lo stesso errore che domina il sapere metafisico, quell'errore consistente nel presupporre la realtà, la verità, l'oggetto in generale al pensiero che lo pensa; nel presupporre cioè l'*isolamento* di ciò che è posto dall'atto che lo pone. Perciò la metafisica, in quanto *sapere del presupposto*, è pensiero isolante anche là dove cerca di pensare il non isolamento nella sua forma più rigorosa, appunto: Hegel. Ciò vuol dire che per scrivere la parola 'fine' sul libro della metafisica occorre pensare il non isolamento in maniera autentica; questa, però, è la struttura del logo concreto che si è appena esposta.

Bene, come compito finale di questo scritto, si tratta ora di vedere come tale struttura si rifletta nella dottrina della volontà di potenza di Nietzsche; non soltanto in virtù della posizione del divenire come contraddizione, ma anche e soprattutto in virtù del carattere trascendentale che a tale dottrina compete. La volontà di potenza, infatti, raccogliendo l'eredità antimetafisica (nel senso spiegato) del pensiero hegeliano, giunge, sull'implicita base della medesima impostazione dialettica che si è vista in Gentile, alla definitiva soppressione della metafisica come sapere del presupposto e alla considerazione più estrema dell'essente come unità in divenire.

6. La struttura trascendentale della volontà di potenza.

a) *La volontà di potenza come fondamento trascendentale.*

16. Dire con certezza che cosa di preciso intenda Nietzsche quando parla di 'volontà di potenza' non è cosa semplice. Se non altro per il fatto che nei suoi scritti, a tale proposito, egli non offre mai una soluzione univoca e anzi talvolta

lascia quasi presagire che il senso ultimo di quell'espressione sia custodito in una sorta di eccedenza mistica che non si lascia dire. D'altra parte, se è vero che una configurazione specifica della volontà di potenza ci rimane – e forse, finché se ne parli, ci deve rimanere – oscura, è pur sempre chiaro quale ne sia la configurazione generale. È Nietzsche stesso a esprimerla, nell'aforisma che chiude *La volontà di potenza*: «Questo mondo è la volontà di potenza – e niente altro! E anche voi siete questa volontà di potenza – e niente altro!»³⁴. La volontà di potenza è cioè «l'intima essenza dell'essere»,³⁵ la sostanza ultima della realtà nella sua unità e interezza, il principio o il nocciolo metafisico al quale si lascia ricondurre la complessità dell'esistente; per comprendere il quale la parola si rivela «un mezzo misero, e in fondo una traduzione metaforica, completamente infedele, in una sfera e in un linguaggio differenti. Così Talete contemplò l'unità di ciò che è, e quando volle comunicare la sua intuizione, parlò dell'acqua»³⁶. Così, potremmo dire noi, Nietzsche contemplò l'unità di ciò che è, e quando volle un nome per la sua intuizione, disse: volontà di potenza.

Ma la questione, come si è anticipato, non è tutta qui. Perché questa non è un'intuizione qualsiasi o, in altri termini, il senso più profondo della volontà di potenza non è quello (miserò?) di una intuizione mistico-metafisica, ma quello, concettualmente più potente, di un *fondamento trascendentale*. Trascendentale, cioè, nel senso che si è richiamato sopra (cfr. 2, 2): intrascendibile e costitutivo o, diceva Gentile, «distinto da ogni esperienza, ma non come qualche cosa di trascendente: che anzi è immanente all'esperienza, in cui si attua il suo nativo vigore e la sua segreta potenza». Fondamento, perché ciò che è trascendentale è per sua natura, quasi in modo analitico, fondamento, ovvero l'immediato innegabile e di per sé evidente, il presupposto essenziale del tutto. Si noti, a questo proposito, che tanto per Hegel quanto per Gentile il concetto di 'trascendentale' si identifica senza mezzi termini con la dialettica, e cioè colla struttura formale del reale in quanto divenire; o, che è il medesimo, per Hegel e Gentile la dialettica è il solo autentico trascendentale. Ma in che senso, analogamente alla dialettica e segnatamente al logo concreto gentiliano, la volontà di potenza può dirsi un fondamento trascendentale?

17. Anzitutto, si è detto, per Nietzsche la volontà di potenza è «l'intima essenza dell'essere», l'unità di ciò che è, ossia comprende l'unità e la totalità del reale. Ciò importa che la volontà di potenza sia essenzialmente e in primo luogo l'*unità di un molteplice*, il concetto determinato sotto il quale si raccoglie la pluralità delle determinazioni esistenti. Non solo ogni oggetto («questo mondo»), ma anche ogni soggetto («voi»), è tutt'uno con questo concetto; sì che esso è il *quid* che informa e tiene insieme la pluralità delle determinazioni dell'essere. Il che, si è visto, è la prerogativa principale della dialettica. Del resto, lo stesso Nietzsche afferma che «ogni cosa è talmente connessa col tutto che il volerla eliminare significherebbe eliminare il tutto»³⁷. La volontà di potenza manifesta allora il suo volto dialettico in quanto è l'unità del molteplice in cui il reale consiste. Essa, cioè, è innanzitutto la relazione *sostanziale* tra le parti che compo-

³⁴ F.W. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., p. 562, § 1067.

³⁵ Id., *Frammenti Postumi 1888-1889*.

³⁶ Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, in F.W. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, Milano 2003, p. 157.

³⁷ Id., *La volontà di potenza*, cit., p. 167, § 293.

no il tutto: la realtà, globalmente considerata come organismo unitario, e altresì ognuna delle sue singole determinazioni, è volontà di potenza. Sì che isolare il mondo come totalità, o il singolo ente, dalla volontà di potenza, significa non comprendere (e non porre concretamente) né il mondo né l'ente, né la relazione che li tiene avvinti.

Ma, stante quanto si è detto, appare subito una differenza fondamentale tra il carattere dialettico che è proprio della volontà di potenza e la dialettica così come è intesa da Hegel e Gentile. Quel primo infatti contiene, per così dire, un di più rispetto a quest'ultima, per il fatto che non si limita a riscontrare l'essenza relazionale dell'esistente – e, dunque, a porre se stesso come il principio che tiene insieme le sue determinazioni – ma dice anche qualcosa circa la *natura* di questa relazione, caratterizzandola *qualitativamente* o *sostanzialmente* come volontà di potenza. E cioè: mentre Hegel e Gentile si limitano a descrivere in via esclusivamente *formale* la struttura relazionale dell'essere, Nietzsche compie un passo ulteriore, esplicitando (ovviamente: a *suo* dire) la *natura qualitativa* o *sostanziale* di questa struttura. Non rientra negli scopi del presente scritto indagare in via ulteriore questo aspetto, che interessa qui relativamente, né appurare se una tale mossa sia o meno fondata. Più importante è invece la suddetta constatazione del carattere dialettico o non isolante della volontà di potenza, che *in tanto* si pone come un pensiero che non ha di mira la parte in quanto tale, bensì il tutto o l'intero. Il che, peraltro, risulta ulteriormente confermato se ci si rende conto che il concetto di volontà di potenza è, per il Nietzsche maturo, l'evoluzione teoretica della figura di Dioniso o del concetto del 'dionisiaco'. Nell'ultimo Nietzsche l'espressione 'volontà di potenza', quando comincia ad apparire, eredita tutte le caratteristiche dello spirito dionisiaco, nel quale il giovane Nietzsche aveva sempre identificato l'essenza profonda del mondo.

La parola dionisiaco – scrive Nietzsche – esprime un *impulso all'unità*, un andare al di là della persona, del quotidiano, della società, della realtà [della parte isolata dal tutto]; un abisso dell'oblio, un dilatarsi appassionato e doloroso in stati d'animo più foschi, pieni, vaghi; *un'estatica affermazione totale della vita*³⁸.

Come l'ebbrezza dionisiaca è uno squarciare il velo del *principium individuationis* per ricongiungersi all'uno originario, così la volontà di potenza è l'unità che infrange l'isolamento delle parti e in cui l'elemento puramente individuale viene, *come tale*, offuscato, per essere recuperato come parte concreta del tutto.

Ecco allora il fondo della questione: se il concetto di volontà di potenza ha di mira il tutto, e ascrive valore non alla parte *qua talis*, ma alla parte connessa col tutto, ed è pertanto essenzialmente dialettico³⁹, allora si può dire che esso, al pari del logo gentiliano, è uno sguardo concreto sulla totalità dell'astratto esistente. Tutto è volontà di potenza, afferma Nietzsche; tutto è pensiero in atto, dice Gentile. Da un lato, cioè, la volontà di potenza è l'elemento costitutivo dell'esistente come individualità (degli enti) e come unità organica delle sue par-

³⁸ Ivi, p. 551, § 1050. Corsivi nostri.

³⁹ Scrive, ancora e per esempio, Nietzsche: «L'«in sé» è perfino una concezione assurda [...] noi possediamo il concetto di «essere», di «cosa», sempre solo come un concetto di relazione» (Ivi, p. 320, § 583).

ti (della totalità dell'essere); dall'altro, è la relazione originaria della parte al suo altro, all'intero. Ma vi è di più. La volontà di potenza può altresì identificarsi – sul piano strettamente formale – all'atto in atto di Gentile, se si considera che essa è fondamentalmente un *attività*, un *fare* e un *creare*. Nietzsche vi allude nei termini di 'forza', 'energia', 'impulso' sempre crescente a superare sé stesso e che determina ogni altra azione, ogni singolo evento. Che «tutta la conoscenza lavora come *strumento* della potenza»⁴⁰ significa appunto che ogni evento, da quello pratico a quello conoscitivo, è una manifestazione della volontà di potenza come *attività trascendentale*. Se si considera l'evento senza scorgere in esso l'accadere di quella volontà, non si afferra l'intima essenza di ciò che accade. Qualunque accadere, qualunque evento, è sempre una *creazione* e una *manifestazione* della volontà di potenza. Sì che quest'ultima appare come l'atto trascendentale (anch'esso, al pari dell'Io trascendentale di Gentile, intrascendibile e mai pienamente oggettivabile) che sta dietro a ogni accadere, l'attività costitutiva di ogni essente.

Infatti il termine 'volontà', che compare nell'espressione 'volontà di potenza', non indica certo l'iniziativa libera e autonoma di un soggetto determinato; ma indica l'attività trascendentale che è il vero 'soggetto' della volontà come azione empirica. Scrive Nietzsche: «*Non esiste la "volontà"*: questa è solo una concezione semplificatrice dell'intelletto, come lo è la "materia"»⁴¹. E ancora:

Non c'è un "volere", ma solo un volere *qualcosa*; non si deve scindere lo *scopo* dallo stato d'animo, come fanno i teorici della conoscenza. Il "volere", come lo intendono loro, non appare mai, così come il "pensare": è una pura finzione⁴².

Il 'volere', il 'pensare', come li intendono i teorici della conoscenza – ossia come operazioni *di* un soggetto determinato, atti empirici finiti di un soggetto altrettanto empirico e altrettanto finito – sono pure finzioni, non esistono. Non esiste nemmeno una 'volontà di vivere', come la intendeva Schopenhauer, poiché essa è solo un caso della volontà di potenza. Quel che concretamente esiste è il volere come attività trascendentale, che include il volere (e il pensare) come attività empirica. A rigore, dunque, non è tanto il soggetto a volere, ma è la volontà che vuole attraverso il soggetto e, volendo, lo costituisce, lo crea. In questo senso la volontà di potenza è un'attività *prospettica*: in quanto crea il soggetto essa crea un'apertura di mondo, crea mondo⁴³. Sì che, per Nietzsche – come per Gentile – fare esperienza vuol dire, *in senso stretto*, creare. Dove il soggetto autentico del creare è appunto la volontà di potenza come soggetto assoluto, che pone, afferma, crea sé stessa oggettivandosi; e che ha nel soggetto empirico, per così dire, soltanto l'occasione del suo manifestarsi.

La volontà di potenza è dunque l'atto (o lo sfondo) intrascendibile e costitutivo (= trascendentale) di ogni evento e, come tale, il fondamento ultimo

⁴⁰ Ivi, p. 271, § 480.

⁴¹ Ivi, p. 363, § 671.

⁴² Ivi, p. 361, § 668.

⁴³ A questo proposito gioca un ruolo decisivo in Nietzsche la nozione di 'corpo', inteso come *orizzonte prospettico e interpretante*. La volontà di potenza è prospettica in quanto interpreta, e interpreta attraverso il corpo e gli istinti del corpo; dove perciò il creare è innanzitutto il creare grandi o piccoli corpi, forti o deboli. Ma, come è ovvio, si dovrà rimandare l'argomento ad altra sede.

dell'esistente (e sia pure un *Abgrund*, come vuole Heidegger, piuttosto che un puro *Grund*). Ed è qui che il pensiero di Nietzsche e quello di Gentile convergono nell'oltrepassamento della metafisica tradizionale: il fondamento, il principio, il motore della realtà viene portato all'interno dell'esperienza, diviene immanente a quest'ultima – ovvero, come già si è detto: «distinto da ogni esperienza, ma non come qualche cosa di trascendente: che anzi è immanente all'esperienza, in cui si attua il suo nativo vigore e la sua segreta potenza» – in luogo della giustificazione trascendente addotta dal sapere metafisico. La concretezza dell'esistente, sia questa la volontà di potenza o il pensiero trascendentale, è tale da non ammettere presupposti. Qualsiasi altro modo di pensare la realtà scaturisce da una visione astratta che spezza l'unità e il carattere dinamico e creatore dell'atto che la produce. (Si vedranno tra breve le conseguenze ulteriori di questa concezione relativamente alla volontà di potenza, già osservate per quanto riguarda il logo concreto).

18. L'affermazione del volere come attività trascendentale importa poi la radicale negazione di tutte le categorie empiriche che il pensiero astratto e metafisico ha variamente introdotto per spiegare l'accadere degli eventi. Di qui la critica unilaterale che Nietzsche rivolge ai concetti di causa, scopo, io, libero volere, soggetto, agente, azione, meccanicismo, oggetto, cosa, eguaglianza e quant'altro. «Tutti gli “scopi”, le “mete”, i “sensi”, sono soltanto modi di espressione e metamorfosi dell'unica volontà che inerisce a tutto ciò che avviene: della volontà di potenza»⁴⁴. «Tutte le nostre categorie razionali hanno origine nei sensi: sono dedotte dal mondo empirico. “L'anima”, “l'io” – la storia di questi concetti mostra che anche qui ha luogo la scissione più antica»⁴⁵. «L'io viene posto dal pensiero»⁴⁶.

Si prenda come caso paradigmatico la critica nietzscheana alla definizione di un qualsiasi evento nei termini di una relazione fra soggetto e predicato. Secondo questa concezione l'evento è un'azione (un predicato), o meglio il risultato di un'azione, che presuppone un agente (un soggetto), ed è quindi causato e determinato dall'agente. L'evento, in altri termini, è il risultato dell'azione del soggetto che compie il predicato – da ciò l'aspirazione a ricercare sempre una ragione, una *causa* (appunto: un agente), dietro a ciò che accade.

Ma questo argomento – chiosa Nietzsche – è già mitologia: che *scinde* l'agente e l'azione. Se dico: “il lampo brilla” [dove: il brillare del lampo è l'evento; ‘lampo’ è il *soggetto*; ‘brilla’ è il *predicato*], ho posto il brillare una volta come attività e un'altra come soggetto; quindi, ho posto un essere alla base dell'evento, un essere che non è una cosa sola con l'evento, ma piuttosto *rimane*, è e non “*diviene*”⁴⁷.

Il pensiero isolante della tradizione metafisica introduce cioè una scissione nell'evento: non sapendo cogliere l'evento nella sua unità, separa in esso il soggetto (= ciò che fa accadere l'evento) dal predicato (= l'evento), ponendo il soggetto come causa del predicato e quest'ultimo come effetto del primo. E

⁴⁴ F.W. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., p. 365, § 675.

⁴⁵ Ivi, p. 274, § 488.

⁴⁶ Ivi, p. 272, § 483. L'eco gentiliana è qui udibilissima.

⁴⁷ Ivi, p. 294, § 531.

non si avvede che in questo modo isola l'evento dal suo stesso accadere: giacché la ragione dell'accadere dell'evento è posta non nell'evento medesimo, ma in altro dall'evento (il che, peraltro, è esattamente quanto rileva Gentile, e quanto rileva l'idealismo in generale, a proposito del contenuto posto, pensato, isolato dall'atto del porre, del pensare). «Porre l'evento come un'azione e l'effetto come un ente: è questo il doppio errore, l'interpretazione di cui ci rendiamo colpevoli»⁴⁸. Separare l'agente dall'azione, l'evento dalla causa, il soggetto dal predicato; sono tutte, queste, figliolanze del medesimo errore fondamentale che vuole cogliere l'evento nella sua forma frammentaria e permanente, misconoscendolo nella sua dinamica unità. Da ciò il concetto di 'sostanza', di 'ciò che permane'. In realtà non c'è affatto un evento posto, compiuto, distinto dalla sua posizione in atto. Ma l'accadere dell'evento è l'accadere del suo compiersi e del suo porsi attualmente. E non esiste affatto una molteplicità analitica di parti dietro al fatto omogeneo, poiché ciò che concretamente accade è un *continuum* indistinguibile e una sintesi non analizzabile. A porre l'evento, pertanto, non è il soggetto o qualche altra causa empirica, ma l'atto trascendentale della volontà di potenza, rispetto al quale il soggetto è mero accidente. L'unità dell'evento così concepita è quel medesimo legame tra il determinato e l'atto in atto a cui si riferiva il pensiero di Gentile; sì che la volontà di potenza, in quanto attività dinamica che mira a cogliere l'evento nella sua unità e nella sua relazione col tutto, è senz'altro, per Nietzsche, volontà trascendentale e fondamento ultimo di ogni accadere.

Ma in che modo la volontà si attua? Ovvero: se la volontà di potenza è attività trascendentale e la sostanza concreta dell'esistente – e in questo senso è fondamento di ogni accadere – in cosa consiste di fatto la sua manifestazione? Come la volontà di potenza si realizza? O in altri termini: quali sono gli aspetti strutturali di questa attività?

b) La volontà di potenza come divenire

19. Si è visto come nella filosofia di Nietzsche il divenire appaia quale evidenza immediata e innegabile (cfr. 4, 9). In Hegel e in Gentile tale evidenza si mostra rispettivamente nel metodo dialettico e nella riforma di questo metodo approntata da Gentile con la dottrina del logo concreto. In egual modo, anche per Nietzsche il divenire non rimane un'evidenza isolata, ma si traduce nella struttura formale della volontà di potenza in quanto attività.

A porre la connessione tra i due momenti (divenire e volontà di potenza) è Nietzsche stesso: «Imprimere al divenire il carattere dell'essere – è questa la *suprema volontà di potenza*»⁴⁹. Ma qual è il senso di questa relazione? Più oltre, nello stesso passo, Nietzsche si riferisce al divenire come «invenzione, volontà, negazione di sé: nessun soggetto, ma un agire, un porre creativamente»⁵⁰. Si è detto che la volontà di potenza è attività trascendentale, atto in atto a cui si lega l'esclusione che qualcosa possa esistere al di fuori della sua relazione con esso; ora si afferma che il divenire è «volontà» come «un agire, un porre creativamente», ove non c'è «nessun soggetto» che regoli o condizioni quest'attività, poiché l'attività è soggetto di sé medesima. Ciò vuol dire che il movimento, l'invenzione, la creazione in cui il divenire consiste sono lo stesso atto della vo-

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Ivi, p. 337, § 617.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 338.

lontà di potenza in quanto porre, creare, farsi della realtà. La volontà di potenza, che è l'unità concreta e l'intima essenza di quanto esiste, si manifesta *come* divenire, come il processo di *autoproduzione* dell'ente. E già qui si può cogliere la congruenza tra il concetto della volontà come processo di autoproduzione del mondo e il carattere autoctico dello spirito di Gentile: entrambi sono il movimento mediante il quale l'esistente viene creando se stesso.

D'altro canto, la «*suprema volontà di potenza*» sta nell'«*imprimere* al divenire il carattere dell'essere», il che appare immediatamente come una contraddizione: divenire e essere, mutamento e stabilità, si escludono a vicenda. Ma è proprio nella necessità di questa contraddizione che si rivela la struttura trascendentale della volontà di potenza, in analogia a quella del logo concreto gentiliano. Scrive Nietzsche:

Il mondo sussiste. Non diviene, non passa. O, piuttosto: diviene, passa, ma non ha mai incominciato a divenire, ne ha cessato di passare – *si conserva* nel divenire e nel passare... Vive di sé: i suoi escrementi sono il suo nutrimento⁵¹.

Le proposizioni rilevanti di questo passo sono due: I. che il mondo «*si conserva* nel divenire e nel passare»; II. che il mondo «*vive di sé: i suoi escrementi sono il suo nutrimento*». Con la prima proposizione si vuole affermare che, se il mondo è per sua natura divenire, il divenire come tale, tuttavia, non diviene; ovvero: il divenire è in sé costante, eterno, «non ha uno *stato finale*, non sfocia in un "Essere"»⁵². Con la seconda si dice che il divenire in cui il mondo consiste trae da sé il proprio essere (sviluppo), ossia che il divenire si alimenta di ciò che produce. Si comincia allora a capire in che senso la funzione creatrice della volontà di potenza sia connessa col divenire: in quanto è produzione di sé, autocreazione, la volontà è un crescere e uno svilupparsi; ma in quanto è un porre in essere, la volontà è altresì un affermare ciò che essa crea, un tener fermo il prodotto della propria creazione. La volontà di potenza è cioè al contempo *volontà di potenziamento* e *volontà di conservazione*. Da una parte la volontà, in quanto volontà di conservazione, è posizione del reale; dall'altra, in quanto volontà di potenziamento, è negazione di questa posizione e superamento di essa in una nuova posizione. Tuttavia, nel superarsi, la volontà si mantiene in se stessa, non esce da sé, non si trascende. Piuttosto si nutre di sé, dei «suoi escrementi». Ma è sempre la volontà a porre e a negare se stessa: tale è la sua intima contraddizione. Vediamo di illustrare meglio questo punto.

La volontà di potenza, in quanto attività creatrice, è essenzialmente un porre, un creare. Come tale, essa è un processo che in sé non ha fine: il suo sviluppo, che è il divenire dell'essere, è eterno, non ha mai avuto inizio e mai cesserà. D'altra parte, proprio in quanto è un porre e un creare l'esistente, la volontà è affermazione di stabilità ed essere, è un tener fermo ciò che essa crea – un tenerlo fermo per ciò che è (giacché altrimenti esso sarebbe un niente, e la volontà, essendo creatrice di ciò che si dissolve, sarebbe creatrice di nulla). Ma se la volontà si arrestasse a questa sua affermazione, se si limitasse ad affermare la sussistenza di ciò che essa pone, cesserebbe di esistere, poiché cesserebbe di esistere il divenire in cui consiste la sua essenza. Il divenire cesserebbe perché

⁵¹ Ivi, p. 559, § 1066.

⁵² Ivi, p. 387, § 708.

l'oggetto creato sarebbe un che di fisso e stabile, un permanente sottratto allo sviluppo perpetuo del reale e, in tanto, negazione del divenire. È dunque necessario che la volontà non si arresti all'affermazione dell'oggetto del suo creare, ma che altresì lo neghi, trascinandolo entro lo sviluppo, rendendolo momento transeunte del processo di creazione. In tal modo la negazione non importa la fine del processo, né l'uscire della volontà fuori di sé: la volontà nega soltanto il contenuto determinato del suo atto, ma essa, *in quanto atto*, si conserva e si concretizza nuovamente in un altro contenuto determinato, in un'altra posizione. La volontà di potenza, dunque, è creazione in quanto pone negando e nega ponendo, in quanto cioè potenzia continuamente sé stessa, e nel ciò fare si conserva. «La vita stessa mi ha confidato questo segreto – scrive Nietzsche nello *Zarathustra* – : vedi, disse, io sono il *continuo, necessario superamento di me stesso*»⁵³.

20. Ora, chi ben veda, precisamente questa struttura della volontà di potenza come continua negazione e superamento di sé è ciò che caratterizza il dialettismo del pensiero in atto nella dottrina del logo concreto di Gentile. La legge fondamentale del logo concreto (*Io = non-Io*) esprime infatti la natura contraddittoria del divenire come struttura dell'esistente. Secondo tale struttura il divenire è essenzialmente contraddizione, perché contraddittorio è l'atto in atto del pensiero trascendentale in cui esso consiste: l'Io trascendentale, concretizzandosi nella molteplicità degli oggetti, diviene non-Io, diviene altro da sé; e perciò si contraddice. L'atto del pensiero è l'incessante affermazione-negazione dell'alterità del non-Io rispetto all'Io, e da questa contraddizione il divenire scaturisce. Allo stesso modo la volontà di potenza, in quanto è il *continuo necessario superamento di se stessa*, è l'eterna affermazione e negazione del contenuto determinato del suo atto creatore, ossia l'eterna affermazione e negazione di se stessa: essa, creando il suo oggetto, lo identifica a sé per sempre di nuovo negarlo. Dal momento che è l'«imprimere al divenire il carattere dell'essere», la volontà di potenza rispecchia la legge gentiliana del logo concreto per la quale il divenire è, in ogni suo momento, identico al suo opposto (all'essere), e quindi contraddittorio.

Non solo, ma essa, come già l'atto di Gentile, è volontà libera e non necessitata. Ogni vincolo, ogni condizionamento conviene piuttosto al gesto specifico, all'azione individuale della parte; laddove la volontà di potenza, come atto del tutto – o come atto che è il muoversi, il porsi del tutto stesso – non ha, né può avere, qualcosa che agisca su di essa come un vincolo e un condizionamento. Questo perché ogni 'fuori', ogni 'luogo esterno' rispetto alla volontà di potenza, è mero nulla: la volontà non ha 'fuori', in quanto è il moto creatore del tutto che produce ogni cosa (e la cosa prodotta rimane nello spazio senza limiti aperto da questo moto). È vero che questa volontà si concretizza poi nell'agire delle singole parti, dei singoli enti e, in questo caso, appare come un'attività limitata – appunto dall'azione delle altre parti, degli altri enti che agiscono in maniera contrastante e affatto opposta rispetto ai primi. Nietzsche parla infatti di 'centri di forza' che si scontrano gli uni con gli altri per affermare la propria potenza. Tuttavia, anche in questo caso, la volontà di potenza non è condizionata; infatti ciò che la limita non è altro da essa, ma essa stessa. Si

⁵³ Id., *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, cit., Parte Seconda, *Della vittoria su se stessi*, p. 131.

tratta, per così dire, di frange di potenza che interagiscono determinandosi reciprocamente e dando origine a rapporti di forza più complessi, a restrizioni, ripiegamenti della potenza in se stessa e così via. Ma è sempre l'atto trascendentale della volontà di potenza, come moto creatore del tutto, che fa da sostrato a questi rapporti determinati. Atto che, dunque, non *ha* altro da sé, perché non è mai – nemmeno nelle sue manifestazioni particolari – altro da sé.

21. La struttura della volontà di potenza e quella del logo concreto riposano dunque sul fondamento della medesima concezione del reale, per la quale l'esistente nella sua concretezza, ossia il divenire, è immediatamente contraddittorio. Perché il divenire sia tale – e cioè l'immediato e l'immediato contraddittorio – è necessario che ogni contenuto determinato (ogni concetto) sia negato come qualcosa di fisso, stabile, permanente, altrimenti si configurerebbe come un assoluto, un immutabile sottratto al potere creativo della stessa attività che produce e tiene in grembo tutto l'essere. A tale scopo è necessario che il determinato non venga separato dall'intero, dal tutto. In questo senso Nietzsche è limpido: «non si deve ammettere alcun ente in generale – poiché, se lo si ammette, il divenire perde il proprio valore e appunto appare come privo di senso e superfluo»⁵⁴. L'«ente» è ciò che permane, l'immutabile che non partecipa del divenire. Che non partecipa, *ipso facto*, della relazione col tutto (= del divenire del tutto). «Di conseguenza – prosegue – si deve chiedere: come poté (o dovette) sorgere l'illusione dell'ente?»⁵⁵.

L'ente, come ciò che permane, come ciò che è isolato dal tutto, è mera illusione. Si badi però, che la stessa illusione dell'ente deve poter essere giustificata come un prodotto della volontà di potenza e non come qualcosa da essa indipendente, o daccapo si configurerebbe come un che di trascendente e slegato dal tutto, e dunque immutabile. La domanda: «come poté sorgere l'illusione dell'ente?» deve perciò trovare risposta all'interno della dottrina della volontà di potenza. La soluzione di Nietzsche è nota: l'ente – l'assoluto, l'immutabile – in tutte le sue forme, è una creazione della volontà di potenza per ridurre all'ordine il carattere assurdo e contraddittorio dell'essere e per vincere l'impatto con il volto caotico e doloroso dell'esistenza. Il luogo in cui questa illusione trova la sua giustificazione apparentemente inconcussa è l'intera storia della metafisica occidentale. Il sapere metafisico, in quanto 'sapere del presupposto', è il 'sapere dell'illusione dell'ente'. L'immutabile, per il sapere metafisico, è infatti ciò che si sottrae al processo del divenire e vanifica il potere creativo della volontà – come, nel caso di Gentile, vanifica il potere creativo del pensiero in atto (ossia vanifica il divenire). Di conseguenza il superamento della metafisica può avvenire solo attraverso la negazione dell'illusione dell'ente, ovvero la negazione di qualsiasi immutabile presupposto all'atto creatore della volontà o del pensiero. Tale superamento è, daccapo, la struttura trascendentale posta a fondamento dell'esistente: la volontà di potenza per Nietzsche, il logo concreto per Gentile.

22. È chiaro però che in quanto il pensiero della volontà di potenza si fonda sulla medesima struttura trascendentale del logo concreto, si colloca senz'altro nella dimensione ancor più fondamentale che rappresenta lo sfondo teoretico

⁵⁴ Id., *La volontà di potenza*, cit., p. 387, § 708.

⁵⁵ *Ibidem*. Corsivo nostro.

originario di quest'ultimo, ma poi d'entrambi: la dialettica hegeliana. Il pensiero di Hegel, s'è visto, è il più potente sforzo da parte della filosofia occidentale di pensare il divenire come evidenza originaria, e di pensarlo in forza della contraddizione immanente alla realtà, alla determinatezza. E da questo punto di vista sia Nietzsche che Gentile attingono all'essenza profonda del metodo dialettico, il cui maggior pregio è, agli occhi d'entrambi, quello di aver reso nota l'immanenza del negativo nel positivo. Il fatto cioè che la comprensione concreta del reale coincida, da una parte, coll'unità del medesimo nel concetto di un tutto organico, di un intero; e, dall'altra, col suo perenne stare in contraddizione, vale a dire – più a fondo – in *relazione*. Dove perciò il reale è divenire perché è sviluppo della determinatezza posta in relazione al suo altro (onde esso è, propriamente, un divenire altro), processo che ha in sé e non in altro la ragione del proprio accrescimento. Questa, dunque, la forte assonanza che lega il pensiero hegeliano alle filosofie di Nietzsche e Gentile.

Da un altro lato, tuttavia, è altrettanto evidente che Nietzsche e Gentile si discostano con forza da Hegel. Malgrado la sua potenza esplicativa infatti il metodo dialettico hegeliano non riesce a pensare fino in fondo l'essenza del divenire (e quindi l'essenza dell'esistente), sia in quanto si pone da ultimo come il superamento finale della contraddizione in cui esso consiste, sia in quanto descrive la dialettica di una struttura ideale eterna che preesiste al suo stesso realizzarsi e che in tanto resiste, rispetto a questo, come un presupposto. L'inadeguatezza, o anche il residuo astratto e intellettualistico della filosofia di Hegel, per Nietzsche e per Gentile sta appunto in questi due difetti: 1) che il divenire si trasforma nell'essere mediante l'annullamento della contraddizione e il processo di creazione del reale si arresta nell'eterna stasi del Vero, dell'Assoluto; e 2) che il divenire non è autenticamente pensato *come tale*, come divenire 'puro', bensì come qualcosa che, essendo divenire-di *qualcosa* (del determinato, dell'idea), non è veramente creazione libera, spontanea e incondizionata.

Il modo hegeliano di pensare il divenire torna cioè a proporre il concetto della verità come presupposto, come immutabile che è negazione dello sviluppo creativo del divenire e della relazione della parte e dell'intero. Se qualcosa preesiste all'atto creatore del tutto, allora quel qualcosa sta originariamente fuori dal tutto, ponendosi come una negazione del nesso dialettico che lega ogni cosa alla totalità, cioè, in ultima analisi, come negazione dell'unità del reale. Andare oltre Hegel significa, allora, che il movimento dialettico deve essere pensato: 1) come un *movimento infinito* e senza arresto, di modo che la contraddizione, quale essenza del reale, non venga mai risolta, superata; 2) come *divenire dell'atto* e non del suo contenuto; dunque come un atto creatore puro, che non sia il dispiegarsi di un immutabile già posto, ma il porre stesso che è negazione di ogni immutabile e che realizza autonomamente ogni suo contenuto, vale a dire se stesso in ogni suo contenuto.

Il pensiero di Hegel, dunque, pur nella sua grandezza, rimane una forma del sapere metafisico nella misura in cui non sa scorgere, al pari di tutta la tradizione che a quel sapere si rimette, che la verità, il senso e, in generale, l'esistente (quindi ogni ente, ogni determinazione, ogni cosa) non è un che di fatto, posto, presupposto, ma «qualcosa che *si deve creare* e che da il nome a un processo»: atto in atto in cui *verum et fieri convertuntur* – si chiami poi esso 'logo concreto' o 'volontà di potenza'.

7. Conclusioni.

23. Alla fine del presente scritto dovrebbe apparire ormai chiaro quanto si era dichiarato in principio e che s'intendeva mostrare. Il pensiero di Nietzsche e quello di Gentile sono uniti da un medesimo intento di fondo: il superamento della metafisica nel pensiero scevro di presupposti. Tale superamento si riflette nelle rispettive dottrine della volontà di potenza e del logo concreto, il cui valore dichiaratamente antimetafisico risiede nel fatto che entrambe assumono una prospettiva trascendentale, dove il fondamento non è più il luogo della trascendenza, ma viene portato all'interno dell'esperienza. La struttura concreta del fondamento si rifà poi allo sfondo teoretico della dialettica hegeliana, dove l'immediatezza del divenire è posta come il carattere più proprio dell'esistente e del suo stare in contraddizione. Nel pensiero di Hegel, dunque, appare la possibilità dell'oltrepassamento del sapere metafisico che viene compiuta e portata a termine proprio da Nietzsche e Gentile, sulla base della struttura teoretica che qui s'è illustrata. Una struttura che, in quanto ha in Hegel il suo riferimento originario (riferimento esplicito in Gentile, implicito in Nietzsche), è essenzialmente *dialettica*.

Naturalmente non si intende con ciò affermare che *questa* sia l'unica interpretazione possibile, o la più giusta, di quei pensieri e del nesso che, eventualmente, li accomuna. Per molti versi si potrebbe anzi sostenere che essa è pur sempre una delle più povere, soprattutto in relazione agli aspetti più lirici e magari irrazionalistici del filosofare nietzscheano, che mal si convengono al rigoroso formalismo dello Hegel e del Gentile. D'altra parte, lo si è detto, anche questa è pur sempre un'interpretazione determinata; e in fondo, proprio la negazione di tale incompatibilità è ciò che con questo scritto, in definitiva, si è inteso mostrare.

Bibliografia

Opere di Giovanni Gentile

Teoria generale dello spirito come atto puro, Le Lettere, Firenze 2003⁷.

Sistemi di logica come teoria del conoscere, in 2 voll., Le Lettere, Firenze 2003³.

Il superamento del tempo nella storia, in G. Gentile, *Frammenti di estetica e teoria della storia*, Le Lettere, Firenze 1992.

La riforma della dialettica hegeliana e Bertrando Spaventa, in G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Firenze 2003³.

Origine e significato della logica di Hegel, in G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Firenze 2003³.

L'esperienza pura e la realtà storica, in G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Firenze 2003³.

L'atto del pensare come atto puro, in G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Firenze 2003³.

Il metodo dell'immanenza, in G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Firenze 2003³.

Il concetto della storia della filosofia, in G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Firenze 2003³.

Opere di Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Fenomenologia dello Spirito, La Nuova Italia, Firenze 1960. Traduzione di E. De Negri.

La scienza della logica, in 2 voll., Biblioteca Universale Laterza, Bari 2004⁸. Traduzione di A. Moni, riveduta da C. Cesa.

Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, Biblioteca Universale Laterza, Bari 2002⁴. Traduzione di B. Croce.

Lezioni di filosofia della religione, in 2 voll., Alfredo Guida Editore, Napoli, 2008. Traduzione e cura di R. Garaventa e S. Anchella.

Opere di Friedrich Wilhelm Nietzsche

La filosofia nell'epoca tragica dei greci, in F.W. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, Milano 2003⁴. Traduzione di G. Colli.

Schopenhauer come educatore, BUR, Milano 2004. Traduzione e cura di S. Giametta.

Sull'utilità e il danno della storia per la vita, Adelphi, Milano 2001¹⁵. Traduzione di S. Giametta.

David Strauss, l'uomo di fede e lo scrittore, Adelphi, Milano 1992². Traduzione di S. Giametta. Traduzione di S. Giametta.

Richard Wagner a Bayreuth, in F.W. Nietzsche, *Scritti su Wagner*, Adelphi, Milano 2002⁶. Traduzione di S. Giametta.

La nascita della tragedia, Adelphi, Azzate 2004²³. Traduzione di S. Giametta.

Umano, troppo umano, in 2 voll., Cusano, Milano 2003⁸. Traduzione di S. Giametta.

Aurora, Adelphi, Azzate 2004⁹. Traduzione di F. Masini.

La gaia scienza, Adelphi, Azzate 2003¹⁴. Traduzione di F. Masini.

Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno, Adelphi, Cusano 2004²⁵. Versione di M. Montinari.

Al di là del bene e del male, Adelphi, Azzate 2003¹⁹. Traduzione di F. Masini.

Genealogia della morale. Uno scritto polemico, Adelphi Milano, 2000¹⁰. Traduzione di F. Masini.

Crepuscolo degli idoli. Ovvero Come si filosofa col martello, Adelphi, Milano 2002⁸. Traduzione di F. Masini.

Scritti su Wagner, Adelphi, Azzate 2002⁶. Traduzioni di S. Giametta e F. Masini.

L'Anticristo. Maledizione del Cristianesimo, Adelphi, Azzate 2004²⁰. Traduzione e cura di G. Colli e M. Montinari.

Ecce homo. Come si diventa ciò che si è, Adelphi, Azzate 2004⁹. Traduzione e cura di R. Calasso.

Ditirambi di Dioniso e poesie postume, Adelphi, Milano 1997⁴. Versioni di G. Colli.

La volontà di potenza, frammenti postumi ordinati da P. Gast ed E. Förster-Nietzsche, ed. it. a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 2005⁵.

Altre opere

E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, Marsilio Editori, Venezia 1993⁴. Traduzione dal tedesco di Pisana Rocco Traverso.

M. Fini, *Nietzsche. L'apolide dell'esistenza*, Marsilio Editori, Venezia 2002.

E. Lago, *La volontà di potenza e il passato. Nietzsche e Gentile*, Bompiani, Milano 2005.

K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Biblioteca Universale Laterza, Bari 2003³. Traduzione e cura di S. Venuti.

E. Severino, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999.

C. Sini, *Eracle al bivio. Semiotica e filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

D. Spanio, *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, Il Poligrafo, Padova 2003.