

Ugo Spirito in rapporto a Labriola e Gentile lettori di Marx

In uno scritto uscito nel 1947, intitolato *Gentile e Marx*, Ugo Spirito¹ parla dell'influsso esercitato sul giovane Gentile dalle idee socialiste veicolate meno dalle lotte e dalle situazioni politiche dell'epoca² che dalla "dottrina" e dalla "fede" di Antonio Labriola, "che veniva dando alla luce i suoi scritti fondamentali sul materialismo storico"³ proprio negli ultimi anni del secolo diciannovesimo. Spirito continua aggiungendo che Gentile, dopo avere analizzato fino in fondo il "mondo ideologico marxistico [...] ne uscì traendone seco alcune esigenze, che hanno continuato a colorire l'ulteriore sviluppo della sua filosofia, anche senza un'esplicita consapevolezza del rapporto"⁴. Gentile, dopo questi studi giovanili, non si occupò più del marxismo per decenni, fino al 1937, anno in cui ripubblicò i suoi antichi studi su Marx in appendice alla riedizione de *I fondamenti della filosofia del diritto*⁵.

Per capire a quali "esigenze" si riferisca Spirito e quali elementi, provenienti dal dibattito Labriola-Gentile, possano essere entrati nel suo bagaglio filosofico, è opportuno andare a verificare non solo la lettura particolare che di Marx aveva effettuato Gentile, ma altresì il rapporto, o meglio lo scontro, avvenuto tra Gentile e Antonio Labriola, cioè con lo studioso italiano che più profondamente di altri, alla fine dell'Ottocento, si occupava di Marx in Italia.

Il momento in cui Gentile si inserisce nella discussione è individuabile nell'estate del 1896, quando ha inizio la sua corrispondenza con Croce, al quale comunica che sta leggendo alcuni suoi scritti e che sta preparando una recensione per la rivista "Studi storici": "Del Suo recentissimo libro sul concetto della Storia ho avuto la fortuna d'avere a scrivere su gli *Studi Storici* del Crivellucci"⁶. Poche settimane dopo, Gentile legge con interesse⁷ la *Memoria* di Croce sulla concezione materialistica della storia⁸. E già all'inizio del 1897 comunica a Croce: "Vorrei scriverle qualcosa, se Ella me ne dà il permesso, per esporle certi miei dubbj su talune divergenze che mi parrebbe di scorgere tra Lei e il Labriola, circa il valore di questo materialismo storico; divergenze che Ella non riconosce, e che pur mi pajono molto importanti"⁹. Dopo pochi giorni scrive ancora a Croce: "Ella si affrettava ad avvertire che tra Lei e il Labriola la divergenza non poteva essere «di sostanza» [...]. A me invece parrebbe che la divergenza sia rilevantissima. [...] Le due questioni sono strettamente connesse, e in fondo ne costituiscono una sola: è il materialismo storico una filosofia della storia? Ed è relazione necessaria quella che intercede tra cotesta dottrina e il socialismo?"¹⁰. La lettera di Gentile a Croce è sempre relativa alle tesi sostenute da Croce nella *Memoria*, di cui si è detto, *Sulla concezione materialistica della storia*¹¹, ma anche è un primo commento ai due saggi di Labriola già usciti (*In memoria del manifesto dei comunisti* nel 1895 e *Del materialismo storico* nel 1896¹²).

Gentile, nato nel 1875, è all'epoca un giovane studente ventunenne. Nell'estate del 1896, su sollecitazione dei suoi professori all'Università di Pisa, entra in contatto con

Benedetto Croce, già studioso affermato¹³. Scopre, anche attraverso gli scritti che Croce veniva dedicando al marxismo, l'esistenza di un mondo, quello del socialismo, delle lotte politiche ad esso collegate, ma soprattutto degli studi, come il materialismo storico, che ne costituiscono come il supporto teorico, ed incomincia a studiarlo, inizialmente anche con una certa curiosità. È interessante, a questo riguardo, leggere quanto Gentile scriveva nella *Dissertazione* per l'esame di abilitazione in Filosofia¹⁴ (in seguito da lui pubblicata, con varie modifiche, nella rivista "Studi storici"), relativamente al peso ed all'importanza degli "studj socialistici". La *Dissertazione* manoscritta (ora pubblicata) si apriva con la citazione delle parole di A. Chiappelli¹⁵, il quale insisteva sulla preminenza dei problemi sociali nella società contemporanea; "queste parole - commentava Gentile - d'uno de' più dotti e vigili indagatori degli agili e vivaci moti del pensiero contemporaneo, se non esprimono, a nostro avviso, come pur vorrebbero, una verità, sono tuttavia certamente, presso un così cortese come ostinato avversario del socialismo, un indizio assai significativo del gran concetto, a cui oggimai son soliti gli studj socialistici"¹⁶. Tuttavia, nel mettere a punto le linee interpretative del materialismo storico quale era rinvenibile nelle elaborazioni di Labriola, Gentile individuava dei punti critici, sviluppando i quali sarebbe giunto in poco tempo a respingere come infondato l'intero pensiero di Marx. La qual cosa è di fatto osservabile anticipatamente nella lettera che scriveva a Croce all'inizio del 1897¹⁷. Nella seconda metà di quell'anno, completata la redazione definitiva della *Dissertazione*, la pubblicava su "Studi storici", appunto con il titolo *Una critica del materialismo storico*¹⁸, e ne mandava un estratto a Labriola.

Labriola gli rispondeva: "Io la ringrazio dell'estratto che m'ha mandato, e nel quale ho ammirato la singolare abilità della sua esposizione, la maturità del suo giudizio, la precisione dei concetti e dei termini, e le molte apprezzabili osservazioni"¹⁹; pochi giorni dopo, scriveva anche a Croce di avere risposto a Gentile: "Lo ringraziavo dell'opuscolo - gli facevo delle lodi - mi riserbavo di scrivergli più a lungo"²⁰. E a Croce scriveva anche Gentile, preannunciandogli una visita imminente, un intervallo del viaggio da Palermo a Firenze: "Appena mi sbarizzerò del bagaglio, ossia un'ora o due dopoché sarò sbarcato, verrò da Lei. Labriola mi ha anche scritto, Ne discuteremo"²¹. Ma, prima di iniziare ad analizzare le critiche che Gentile voleva esporre a Croce (e di cui in realtà gli andava scrivendo dall'inizio dell'anno), conviene soffermarsi sui punti chiave delle tesi formulate da Labriola.

La figura di Antonio Labriola è ancora oggi come in disparte, nonostante la folta presenza di ricerche, dedicate ai suoi studi ed alla sua azione politica, realizzate soprattutto a partire dalla caduta del fascismo, quasi che la doppia liquidazione del suo pensiero, operata per motivi differenti da Croce e da Gentile, proietti la sua ombra sul presente, a distanza di quasi un secolo dalla scomparsa del filosofo di Cassino.

Nel 1965 Althusser, nel libro *Pour Marx*, confrontando i teorici francesi del socialismo con quelli di altri paesi, scriveva: "Salvo gli utopisti Saint-Simon e Fourier, [...] salvo Proudhon [...] e Jaurès [...] dove sono i nostri teorici? [...]; l'Italia [ebbe] Labriola, che (quando da noi c'era Sorel!) era in corrispondenza da pari a pari con Engels"²².

Labriola, che già sul finire degli anni '80 dell'Ottocento aveva iniziato ad interessarsi al socialismo e a studiare il pensiero di Marx, proprio a Friedrich Engels scriveva il 30 maggio 1895: "Alla metà del mese entrante pubblicherò il primo fascicolo (preambolo) di una serie di saggi su *la concezione materialistica della storia*. Farò la prova di trattare in tanti opuscoli (qui i libri non li legge nessuno) quello, o una parte di quello, che ho insegnato in otto anni"²³. Lo stesso giorno scriveva a Luise Kautsky: "E come su quella *Critica sociale*, che è una vera indecenza, non c'è da contare più, così pensavo che il *Devenir Social* potesse divenire anche per l'Italia un avviamento al Marxismo. Procurai subito 32 abbonati - cosa che non potrei fare per la *Neue Zeit*, perché qui molti *fingono* di sapere il tedesco, ma effettivamente lo sanno pochi [...]. Mandai subito un articolo, che non è ancora apparso"²⁴. L'articolo al quale Labriola si riferisce è la prima parte di *In memoria del manifesto dei comunisti*, che sarebbe uscito in giugno sul "Devenir social". Aveva anche scritto a Croce spingendolo ad occuparsi di Marx e del socialismo²⁵: "È uscito a Parigi - gli scriveva - il primo fascicolo (vera rivista, e non *Critica sociale* alla Turati) del *Devenir Social* organo marxista. Ci scriverò anche io: come di fatti ho già mandato un lungo articolo-monografia. Fui pregato di procurare degli abbonati. Permettetemi di dare il vostro nome. Son certo che ci troverete da leggere [...]. A proposito dell'articolo mio: mi permettete di mandarvene il manoscritto? Vedrete voi se sia il caso che io ne faccia un opuscolo italiano"²⁶.

Il "lungo articolo-monografia" di cui dice Labriola nella lettera a Croce è il saggio *In memoria del manifesto dei comunisti*. È lo stesso Labriola a ricordare come si svolse la vicenda: «Le pagine seguenti [...] le scrissi fin dal 7 di aprile [1895, *n.d.r.*] [...] a richiesta di una nuova rivista di Parigi, il "Devenir Social", che comincerà a pubblicarlo in uno dei suoi prossimi fascicoli²⁷. Ebbe voglia di leggerle, nell'originale italiano, il mio cortese amico Benedetto Croce di Napoli, il quale mi chiese gli permettesse di darle alle stampe, come primo di quei *saggi intorno alla concezione materialistica della storia*, che egli già da gran tempo, per la conoscenza che ha dei miei studi e delle mie opinioni su tale argomento, mi consigliava di pubblicare»²⁸.

Nel marzo del 1896 Labriola pubblicava il secondo dei suoi saggi: *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*²⁹. In un certo senso esso era la continuazione del primo, come scriverà lo stesso Labriola nell'*Avvertenza*: "Il lettore vedrà da sé, fin dalle prime linee di questo scritto, come io entri difilato in argomento, senza preamboli di sorta. Mi pare già, che l'altro, ossia il *primo saggio* che questo precede, offra da solo un sufficiente istradamento elementare a chi ne abbia bisogno"³⁰.

Della fine del 1897 (ma uscito nel 1898) è invece *Discorrendo di socialismo e di filosofia*³¹. Si tratta di una raccolta di lettere a Sorel di Labriola sul materialismo storico; nel 1902 Labriola le ripubblica in seconda edizione italiana (nel frattempo erano uscite tradotte in francese nel 1899), premettendo ad esse una avvertenza nella quale appare completamente perduto il rapporto di comunanza di vedute che egli riteneva esistesse con Croce e con Sorel: "Questa raccolta di lettere, che ora io ristampo con alcune modifiche nel testo e nelle note, che son quasi tutte ripigliate dall'edizione

francese venuta fuori nel 1899. [...] Tra quelle due edizioni, e ossia tra il 1897 e il 1899, accadde che il signor Sorel, al quale queste lettere furono indirizzate, e il mio amico Croce che m'incoraggiò a pubblicarle, portassero di tali critiche alle dottrine del materialismo storico, che io mi credetti in obbligo di risponder loro con le *aggiunte* che introdussi, così in fine come in principio, dell'edizione francese appunto. Quelle aggiunte ora io riporto qui in *Appendice*³².

Inizialmente Labriola aveva in animo di scrivere almeno quattro saggi, dedicati alla concezione materialistica della storia, ed altri successivi su particolari argomenti storici; così infatti aveva scritto a Luise Kautsky nel settembre del 1895: "Il mio saggio 'In memoria del Manifesto dei Comunisti' uscirà in *seconda* edizione il 15 Ottobre [...]. La prima edizione è esaurita. Non avrei mai immaginato tale successo. I successivi saggi usciranno alla distanza di tre o quattro mesi l'uno dall'altro.

I prossimi saranno questi:

I. Introduzione al Manifesto - col testo *tradotto e commentato*.

II. Orientazione generale su la storia del socialismo.

III. Il materialismo storico. Essenza e difficoltà della dottrina.

A questi quattro saggi generali, che sono come una Introduzione, terranno dietro quelli di *esposizione* e di *racconto* di determinati fatti storici"³³.

Dopo la redazione dei tre saggi, tra il 1895 e il 1897, di cui si è detto, non scrisse più il quarto saggio, ma degli appunti incompleti, utilizzati per le lezioni universitarie fra il 1900 e il 1901, che costituiranno la base su cui verrà recuperato e pubblicato, prima da Croce il frammento *Da un secolo all'altro* nel 1906³⁴, poi da Dal Pane nel 1925 l'intero (ma non completato da Labriola) testo ricostruito³⁵.

"L'uomo ha fatto la sua storia, non per metaforica evoluzione, né per correre su la linea di un presegnato progresso. L'ha fatta, creandone a se stesso le condizioni; cioè, formando a se stesso, mediante il lavoro, un ambiente artificiale, e sviluppando successivamente le attitudini tecniche, e accumulando e trasformando i prodotti della operosità sua, per entro a tale ambiente"³⁶, scrive Labriola in una pagina significativa del primo saggio sulla concezione materialistica. Viene già qui delineato uno schema tipico con cui operava Labriola: le teorie sono tratte dall'analisi dei processi storici, senza che sia tuttavia possibile rinvenire un qualche fine nella storia stessa. Solo ciò è constatabile: che l'uomo ha creato un ambiente "artificiale", cioè non esistente precedentemente in natura, per mezzo del suo lavoro. L'unico sviluppo di cui si può parlare è quello della trasformazione dei mezzi tecnici e dell'accumulazione di risorse all'interno di tale ambiente. "Artificiale" vuol dire dunque sociale, ma anche culturale e tecnologico. "La scienza storica - scrive Labriola nel secondo saggio - ha per suo primo e principale oggetto la determinazione e la ricerca del terreno artificiale, e della sua origine e composizione, e del suo alterarsi e trasformarsi"³⁷. Labriola vuol dire che gli uomini vivono, fin dal loro apparire, "nelle condizioni telluriche", dove hanno trovato i mezzi tanto per lo sviluppo materiale che per quello culturale: nella preistoria utilizzavano i mezzi dell'ambiente naturale circostante come ancora oggi fanno; ma

l'eventuale progresso economico o sociale non è ascrivibile ai mezzi naturali, bensì alla capacità di trasformazione e di modificazione dell'ambiente stesso, capacità tipicamente umana. "La storia è il fatto dell'uomo, in quanto che l'uomo può creare e perfezionare i suoi strumenti di lavoro, e con tali strumenti può crearsi un ambiente artificiale, il quale poi reagisce nei suoi complicati effetti sopra di lui"³⁸; così scrive Labriola, ricordandosi peraltro di chiarire che l'ambiente artificiale in tal modo creato è, a sua volta, dotato di consistenza e di importanza decisive per capire la vicenda umana³⁹. Se c'è un sostrato economico, un modo di produzione a cui è possibile connettere lo sviluppo dell'umanità, non per questo i fenomeni culturali sono riducibili a fenomeni economici. Dovunque i mezzi tecnici si siano sviluppati, lì sono cresciuti "le scienze, e le arti, e la filosofia, e la erudizione e la *storia* come genere letterario [...]. Cotesto ambito è quello che razionalisti ed ideologi, ignorandone i fondamenti reali, chiamarono e chiamano tuttora, in modo esclusivo, la *civiltà*. [...] I meditati disegni, i propositi politici, le scienze, i sistemi di diritto e così via, anzi che essere il mezzo e l'istrumento della spiegazione della storia, sono appunto la cosa che occorre di spiegare; perché derivano da determinate condizioni e situazioni. Ma ciò non vuol dire che siano mere apparenze, e bolle di sapone"⁴⁰. Si tratta solo, chiarisce Labriola, di capire e studiare come e perché esse siano nate, si siano sviluppate, quale sia il loro significato, quale funzione sociale svolgano. Né questo è vero solo per le scienze esistenti; anche il materialismo storico è sottoposto alle stesse regole: "suppone l'apparizione del proletariato moderno su l'arena politica"⁴¹. Anzi il materialismo storico si presenta, nel pensiero di Labriola, come quel metodo che intende analizzare sia la società nel suo complesso che le azioni dei singoli comparti sociali, sia la cultura come ideologia e sistema cristallizzato che i singoli ambiti culturali, sempre sotto l'angolazione della critica e, per così dire, della demistificazione. A questa critica non può sfuggire esso stesso: "Anche la nostra dottrina può dar luogo alla tentazione di fantasticare, e può offrire occasione ed argomento ad una nuova ideologia a rovescio"⁴². Non riteneva, Labriola, che il materialismo storico potesse (o dovesse) mai trasformarsi in ideologia, e neppure che *Il Capitale* di Marx potesse venire inteso come un'enciclopedia dello scibile umano, o il *Manifesto* trasformato in un vangelo. "La previsione storica, che sta in fondo alla dottrina del *Manifesto* [...] non implicava, come non implica tuttora, né una data cronologica, né la dipintura anticipata di una configurazione sociale, come fu ed è proprio delle antiche e nuove profezie e apocalissi. [...] La previsione [...] era, non cronologica, di preannuncio o di promessa; ma era, per dirla in una parola, che a mio avviso esprime tutto in breve, *morfologica*"⁴³. Le opere di Marx ed Engels debbono venire intese come "i frammenti di una scienza e di una politica, che è in continuo divenire; e che altri [...] deve e può continuare"⁴⁴, scrive nel terzo saggio. Chi non capisce cosa debba essere una lettura critica della storia, quale quella proposta dal materialismo storico, "cercherà in quei frammenti ciò che non c'è, e non ci ha da essere: per es., delle risposte a tutti i quesiti che la scienza storica e la scienza sociale possano mai offrire nella loro vastità e varietà empirica.[...] I dottrina-

rii e i presuntuosi d'ogni genere, che han bisogno degl'idoli della mente, i facitori di sistemi classici buoni per l'eternità [...] cercheranno per torto e per rovescio nel marxismo ciò che esso non ha mai inteso di offrire a nessuno"⁴⁵. Il marxismo, in Labriola, non ha la pretesa di offrire una "*visione intellettuale* di un gran piano o disegno ma è soltanto un *metodo* di ricerca [...] Non a caso Marx parlava della sua scoperta come di un *filo conduttore*. E per tale ragione appunto è analoga al darwinismo, che anch'esso è un metodo, e non [...] una ammodernata ripetizione della costruita e costruttiva *Naturphilosophie*, a uso Schelling e compagni"⁴⁶. Né tale metodo va confuso, come si è detto, con una semplicistica riduzione di tutta la cultura, di tutte le scienze, della morale, della religione al semplice supporto economico di base. Enunciati del genere, benché molto diffusi, fa notare Labriola, son solo il prodotto dell'ignoranza; "che bella festa - scrive Labriola - [...] dev'esser mai cotesta per tutti gl'indolenti; di avere, cioè, una buona volta compendiato in breve giro di pochissime proposizioni tutto lo scibile, per poi dischiudere tutti i problemi della vita con una sola ed unica chiave!"⁴⁷. Si prenda l'esempio della morale: si studi innanzitutto il vario e concreto atteggiarsi dei comportamenti morali, delle scelte, dei giudizi, insomma "il *factum*. [...] Questo *factum* è il dato della ricerca"⁴⁸, rispetto a cui i vari sistemi teorici non sono che tentativi che cercano di comprenderlo e spiegarlo. La morale non può generare se stessa; né essa può venire spiegata presupponendo una coscienza morale, che altro non è se non un indice della formazione etica di ogni individuo: "Se scienza qui ci ha da essere, essa non può spiegare le relazioni etiche per via della coscienza, ma deve appunto intendere come tale coscienza si vada formando"⁴⁹. Si tratta quindi di studiare le condizioni soggettive e oggettive dell'emergere e dello svilupparsi dell'etica nella realtà storica e solo in tal modo ha un senso affermare che "la morale è corrispettiva alle situazioni sociali, e ossia, in *ultima analisi*, alle condizioni economiche"⁵⁰.

Centro di questa dottrina che così strettamente intende correlare la vita culturale con le determinazioni e le articolazioni reali della società, è il concetto di "praxis", anzi la "*filosofia della praxis*, che è il midollo del materialismo storico. Questa - aggiunge Labriola - è la filosofia immanente alle cose su cui filosofeggia. Dalla vita al pensiero, e non già dal pensiero alla vita; ecco il processo realistico"⁵¹. Il problema dell'unità tra teoria e prassi appare dunque centrale in Labriola, anche per intendere il rapporto, in lui così fortemente vissuto, tra il pensatore e il politico che coesistevano nella sua persona. "La prassi - scrive Giuliano Procacci - [...] non è la pratica, ma è mediazione tra teoria e pratica, tra lavoro accumulato e lavoro vivo, tra passato e presente"⁵².

Realistica, più che materialistica, è quindi la posizione che assume Labriola⁵³; e intende spiegare il processo per cui dal lavoro, che è un conoscere operando, si giunga al conoscere come teoria astratta; dai bisogni, alla creazione poetica; in ciò sta il senso della dialettica hegeliana rovesciata di cui parla Marx: "alla semovenza ritmica d'un pensiero per sé stante (la *generatio aequivoca* delle idee!) rimane sostituita la semovenza delle cose, delle quali il pensiero è da ultimo prodotto"⁵⁴. Infatti per

Labriola, come è evidente che la filosofia della praxis segni la fine d'ogni idealismo "che consideri le cose empiricamente esistenti qual riflesso, riproduzione, imitazione, esempio, conseguenza o come altro dicasi d'un pensiero", così mette anche termine al materialismo naturalistico, considerando anche la natura "*in fieri*"⁵⁵, soggetta a modificazioni.

In tal modo, sviluppandosi l'analisi dei singoli fatti storici e cercandone le cause e i presupposti, si può giungere a sistemare il materiale teorico, così ottenuto, in una disciplina formale, riducendo a sistema un ordine di fatti tratti dalla realtà empirica; questa sistemazione spinge, come è ovvio, verso il monismo. Si tratta, dice Labriola, di una tendenza, in sé positiva: "Tendenza (formale e critica) al monismo, da una parte, virtuosità a tenersi equilibratamente in un campo di specializzata ricerca, dall'altra parte: - ecco il risultato. Per poco che s'esca da questa linea, o si ricade nel semplice empirismo (la *nonfilosofia*), o si trascende alla *iperfilosofia*, ossia alla pretesa di rappresentarsi in atto l'Universo, come chi ne possedesse la intuizione intellettuale"⁵⁶. È importante notare come Labriola cerchi di evitare tanto l' "iperfilosofia" con le sue premesse speculative di tipo ontologico quanto il "semplice empirismo" che deforma la realtà disseccandola e frammentandola. Egli cerca una filosofia, come nota Beverly Kahn, di dimensioni non totalizzanti, un pensiero critico e cosciente di sé, che sia in grado di dare un significato ai dati empirici e individui delle linee di tendenza interpretative⁵⁷.

Non si pone più un contrasto fra filosofia e scienza: "Fatta eccezione di quei modi di filosofare - scrive Labriola nel secondo saggio - che si confondono con la mistica o con la teologia, *filosofia* non vuol dire mai scienza o dottrina a parte di cose proprie e particolari, ma è semplicemente un grado, una forma, uno stadio del pensiero, per rispetto alle cose stesse che entrano nel campo della esperienza. La filosofia è, per ciò, o anticipazione generica di problemi, che la scienza deve ancora elaborare specificatamente, o è riassunto ed elaborazione concettuale dei risultati cui le scienze siano già giunte"⁵⁸.

Il tipo di ricerca, qui ipotizzata, deve usare, per meglio approfondire e in ultimo capire le tendenze che si possono riscontrare nell'analisi dei dati empirici, un metodo, che Labriola non esita a chiamare "genetico"⁵⁹. È abbastanza interessante notare che in una lettera ad Engels del 1894, Labriola scrive: "Voi adoperate come termini antitetici il metodo dialettico e il metodo metafisico. Per dire lo stesso, io qui in Italia invece di *dialettico* devo dire metodo *genetico*. [...] Crederei che la designazione di *concezione genetica* riesce più chiara: e di certo riesce più comprensiva, perché abbraccia così il contenuto reale delle cose che divengono, come la virtuosità logico-formale di intenderle per divenienti. Con la parola dialettica si rappresenta solo l'aspetto formale (che per Hegel come ideologo, era tutto). E dicendo *concezione genetica* così il Darwinismo come la interpretazione materialistica della storia, ed ogni altra spiegazione di cose che divengono e si formano, pigliano il loro posto. Voglio dire, che l'espressione di *metodo genetico* lascia impregiudicata la natura empirica di cia-

scuna particolare formazione"⁶⁰. Come fa osservare B. Centi, i *Saggi* di Labriola sono attraversati da "due linee di riflessione che [...] sembrano l'una rendere impossibile l'altra: quella dell'indagine genetica e morfologica e quella (subordinatamente dialettica?) della ricomposizione unitaria [...]; e tra le quali è la prima che Labriola fa prevalere sia a critica dei difetti della seconda, sia perché più consona agli sviluppi metodologici delle scienze"⁶¹; in fondo Labriola, anche se non definitivamente, opta per il metodo genetico-morfologico, che, se pienamente dispiegato "dispone delle potenzialità di ricomposizione e cioè di *riproducibilità teorica* della materia esaminata"⁶², rendendo con ciò superflua la dialettica⁶³.

Il metodo genetico deve essere inteso come metodo antimetafisico, chiarisce Labriola nel terzo saggio, ed è utile soprattutto per "cogliere l'evoluzione, lo sviluppo di un processo a partire da una situazione indifferenziata"⁶⁴. Rifacendosi ad Engels, mette in evidenza che la parola *metafisica* va riferita a quei modi "di pensare, ossia di concepire, di inferire, di esporre, che son l'opposto della considerazione genetica"⁶⁵. Tali modi tendono a fissare come autonomi e indipendenti quei termini del pensiero che in origine servivano solo come punti di correlazione di un pensiero. Invece una posizione realista impone "di considerare i termini del pensiero, non come cose ed entità fisse, ma come *funzioni*; perché quei termini hanno valore, solo in quanto noi abbiamo qualcosa da pensare attivamente, e siamo in effettivo atto di pensare, procedendo"⁶⁶. Attraverso il metodo genetico Labriola cerca di evitare sia i difetti delle teorie che inquadrano l'intera storia umana in un processo completamente razionale e predeterminato, che quelli delle teorie meramente empiristiche alle quali obietta che l'organismo, nel tempo, tende comunque verso l'unità⁶⁷. In tal modo Labriola vuole "sanzionare" in modo netto la diversità di fondo fra il realismo suo (e di Marx) e l'idealismo hegeliano e stabilire la differenza di "presupposti metodologici"⁶⁸ esistenti fra i due modelli teorici. Come scrive F. Sbarberi, Labriola si muove tendenzialmente in direzione di un marxismo inteso quasi come epistemologia delle scienze sociali. "Per Labriola la teoria del materialismo storico non si consolida con l'enunciazione più o meno aggiornata dei principi, ma a) riflettendo permanentemente sui procedimenti logici delle singole scienze; b) verificando il «filo conduttore» dell'analisi marxiana con i risultati acquisiti da tutte le discipline storico-sociali; c) effettuando su momenti significativi del passato e del presente ricerche circostanziate del reale"⁶⁹.

Questi si possono considerare come i punti basilari del *materialismo storico* di Labriola; non pochi altri elementi rimangono fuori dal quadro qui delineato. Tuttavia è già possibile, a partire da questo quadro, operare un confronto con le tesi di Gentile individuando le linee essenziali delle critiche che egli muove a Labriola.

Fin dai primi approcci, come già si è visto, Gentile si dimostra fortemente polemico nei confronti di Labriola.

Per comprendere come le divergenze fra i due studiosi non fossero dettate solo dalle differenti personalità, sarebbe opportuno seguire queste indicazioni di Ciliberto:

“Un’analisi del lessico filosofico di Labriola, da un lato, un confronto con quello di Croce (e Gentile), dall’altro, consentirebbero di mettere a fuoco, da un punto di vista assai fecondo, la crisi e la trasformazione che la filosofia italiana subisce fra la fine dell’Ottocento e il primo decennio del nuovo secolo. La crisi di una concezione della filosofia e del suo rapporto con le altre forme del sapere e della vita coincide allora, e s’intreccia alla crisi di un intero lessico concettuale”⁷⁰. Un criterio, questo, particolarmente efficace per mettere in evidenza come le critiche demolitrici di Gentile nei confronti di Labriola siano da collegare ad un radicale cambiamento di prospettiva (anche, ma non solo, politica) in uno con una differente estensione semantica della terminologia usata dai due autori.

È opportuno, a questo punto, prendere in considerazione più direttamente le modalità attraverso cui si sviluppa l’analisi e la critica gentiliana al marxismo di Labriola.

Già nella *Dissertazione* inedita del 1897, Gentile, al termine del primo capitolo, osservava, in “un brano particolarmente rilevante” (ma da lui non pubblicato nella redazione definitiva) quale fosse l’obiettivo che si prefiggeva e attraverso quale metodo intendesse perseguirlo⁷¹. Nel marxismo, rileva Gentile, “si trasporta il motivo pratico, l’*anima* del moto sociale” all’interno della teoria, in modo tale da mescolare teoria e pratica, confondendo forma e contenuto, dottrina e azione politica. Ma se si potesse dimostrare che i “presupposti filosofici del comunismo critico” sono infondati e che si tratta di un edificio instabile, destinato a rovinare, si potrebbe allora in tal modo ricacciare il marxismo nel regno delle utopie, “e, dopo aver mostrato i crepacci, adoprarsi [...] a scrollare cotale edificio, che ingombra ed aduggia il terreno sacro della scienza”⁷².

L’insieme degli studi e delle azioni che spinge avanti il socialismo, osserva Gentile, ha dato luogo in vari paesi d’Europa come ad “un nuovo angolo visuale”⁷³ che è insieme strumento interpretativo e criterio di intervento sulla realtà. Anche in Italia cominciavano a svilupparsi, nell’ultimo decennio dell’Ottocento, gli studi di tipo socialista ed anzi alcuni studiosi cercavano di diffondere e di ulteriormente sviluppare la teoria di Marx: fra essi, il più competente era, a parere di Gentile, certamente Labriola che “s’è levato a sostenere con gli studj assidui dedicati da più anni, la dottrina del materialismo storico nella sua forma più genuina e più compiuta”⁷⁴. E dai suoi libri Gentile riteneva opportuno estrarre “i fedeli lineamenti della nuova concezione storica, che ci siam proposto di valutare per rispetto alla filosofia”⁷⁵. Il primo punto che Gentile rileva nel marxismo di Labriola è legato ad una famosa affermazione che Marx scrisse nella *Prefazione a Per la critica dell’economia politica*: “Non è la coscienza dell’uomo che determina il suo essere, ma è all’incontro il suo essere sociale che determina la sua coscienza”⁷⁶. Qui Gentile ritiene che si trovi il perno dell’analisi di Marx; qui è la base della distinzione fra struttura economica di base, come realtà distinta dal “superiore edificio” nel quale si trova l’insieme delle ideologie. Le quali, di conseguenza, non hanno una spiegazione in se stesse, ma rimandano alla sottostante base econo-

mica; con tutta evidenza, secondo Gentile, qui è il capovolgimento che il marxismo opera nei confronti dell'idealismo: "Hegel, osservò ironicamente Marx, pone la storia sulla testa; bisogna capovolgerla per rimetterla sui piedi". In Hegel, la storia "si idealizzava"; nel materialismo di Marx "si obiettivizza"; in Hegel, punto di partenza della storia era l' "idea", come in Marx è, invece, la "materia"⁷⁷. E Labriola, rileva Gentile, accetta l'analisi di Marx: l'uomo non si muove più su un terreno naturale, come le altre specie viventi sulla terra, bensì "artificiale"; e d'altra parte affermare che l'uomo "ha modificato essenzialmente le condizioni naturali, e se n'ha fatte delle proprie" che, quale "sostrato necessario" regolano "tutta la storia", vuol dire ammettere in essa e riconoscervi "un procedimento necessario e immanente"⁷⁸. Ma se si parla di procedimenti immanenti, vuol dire che c'è una "scienza che determina la legge del procedimento": quindi c'è anche una "filosofia della storia"⁷⁹; così scrive Gentile, ed è da notare come "scienza che determina una legge" sia per lui sinonimo di "filosofia della storia", quindi di filosofia *tout court*. Questo è per Gentile così evidente che, riferendosi alla pagina di Labriola (citata sopra) in cui si dice che il *Manifesto* di Marx non indica previsioni cronologiche, ma morfologiche, si chiede come sia possibile formulare una previsione non più utopistica, bensì scientifica, senza presupporre una "intuizione del corso generale e necessario della storia"⁸⁰, cioè senza presupporre una metafisica.

Questo implicito, ma indispensabile riconoscimento della necessità di una "filosofia della storia" in Labriola, come Gentile scrive a Croce⁸¹, va collegato poi alla affermazione che la storia è un divenire che procede per antitesi. In questo, secondo Gentile, Labriola (e Marx) seguono Hegel, ma, al posto dell'Idea che si sviluppa dialetticamente, hanno sostituito la società stessa e, in particolare, ciò che di essa costituisce la base, cioè l'attività economica. Marx dunque dipende da Hegel per avere accettato la dialettica, ma, scrive Gentile, ad Hegel si oppone per la diversità del soggetto (o contenuto) del processo dialettico stesso. Dunque per valutare in maniera appropriata il materialismo storico occorrerà analizzarne separatamente l'aspetto della forma e l'aspetto del contenuto⁸². Sotto l'aspetto della forma, si può osservare che il materialismo storico, proprio perché vuole interpretare il processo di trasformazione dialettica della società, è costretto ad elaborare una teoria della storia sovrapposta ai fatti, nonostante Labriola parli dell'autocritica che è nelle cose stesse. Questa affermazione, ritiene Gentile, non può essere altro che una semplice metafora, non potendo esistere una teoria oggettiva e scientifica del processo storico che non sia, innanzitutto, un prodotto del soggetto⁸³. Certo la scienza punta alla previsione dei fatti, anche futuri, ma ciò che la caratterizza come tale è la capacità di individuare l'essenziale, o meglio la legge, dei fatti storici. Ma, scrive Gentile "ciò che v'è d'essenziale nel fatto storico era per Hegel l'Idea, che si sviluppa dialetticamente; per Marx è la materia, il fatto economico, che si sviluppa egualmente; e se Hegel con la sua Idea poteva fare filosofia della storia, ha pure da poterla fare il Marx"⁸⁴.

Sotto l'aspetto del contenuto, Gentile rileva come non sia possibile contrapporre il fatto economico, vale a dire la realtà, all'Idea, platonicamente intesa⁸⁵, perché in Hegel

l'Idea è anzi l'essenza stessa del reale. E la materia di cui parla il materialismo storico, non è né esterna né contrapposta all'Idea hegeliana, ma vi è compresa, "anzi è una cosa medesima con essa, poiché [...] lo stesso relativo (chè esso è la materia di cui si parla) non solo non è fuori dell'assoluto, ma è identico ad esso"⁸⁶. Ma con la sostituzione della materia all'Idea, operata dai marxisti, non è più chiaro come possa esserci dialettica del relativo, una volta che l'assoluto idealistico è stato rimosso. Con la conseguenza che, se si considera lo schema dello sviluppo dialettico dell'assoluto come immanente, anche per il relativo (cioè per la realtà) deve essere previsto un processo dialettico immanente e determinabile *a priori*. Sennonché, come può venire determinato *a priori* il relativo, cioè l'esperienza empirica? Solo rifacendosi ad una filosofia della storia, quale alla fine risulta essere il materialismo storico: ma ciò porta alle conseguenze, già viste, di determinare *a priori* ciò che è solo oggetto di esperienza⁸⁷.

Gentile stava mettendo a punto questo schema di interpretazione del pensiero di Marx, attraverso la lettura di Labriola, e scriveva a Croce: "ella dice benissimo che il materialismo storico non può essere se non un *canone* d'interpretazione storica [...]. Ma temo però che nel resto ci sia ancora un po' da disputare [...]. Un passo del nuovo libro di Labriola che Ella cita, mi fa sospettare che questi s'avanzi sempre per una via divergente dalla sua"⁸⁸. È chiaro che Gentile divergeva fortemente dalla nota interpretazione del marxismo "come canone"⁸⁹, elaborata da Croce in quegli anni; e riteneva, accentuando alcune caratteristiche pur presenti nel pensiero di Labriola, che quest'ultimo fosse più lontano dal Croce "metodologo" e più vicino a lui, quando parlava del marxismo come di una filosofia della storia. Infatti, poche settimane dopo questa lettera, ne scrive un'altra a Croce, nella quale afferma: "mi giunse il Saggio [*Discorrendo di socialismo e di filosofia*, n.d.r.] del Labriola; pel quale era stata tanto eccitata la mia curiosità, che volli subito leggermelo per dirle anche di esso quel che me ne sarebbe parso. [...] Quando lei ha detto, e ha detto bene, che il materialismo storico non è che un semplice canone metodologico della storia, ecco vien subito dopo il Labriola, rappresentante cospicuo del marxismo a mostrare o a voler mostrare che nello stesso materialismo storico s'inchiude una vera e propria filosofia, la *filosofia della praxis*"⁹⁰. Dopo la lettura del terzo saggio di Labriola (nel frattempo era uscito il suo *Una critica del materialismo storico*, nel 1897), Gentile amplia il suo campo d'osservazione sul materialismo storico, analizzando direttamente alcune opere di Marx e di Engels⁹¹ e scrivendo il secondo saggio, *La filosofia della praxis*, che verrà pubblicato nel 1899 come seconda parte del *La filosofia di Marx*.

Gentile approfondisce il pensiero filosofico di Ludwig Feurbach, del quale analizza le critiche mosse all'idealismo hegeliano, come naturale antecedente della posizione di Marx. Di quest'ultimo poi traduce, riportandole nel suo saggio, le *Tesi su Feurbach*⁹². E nelle tesi Gentile individua il disegno di un intero sistema speculativo: quello del materialismo storico. "La chiave di volta di questa nuova costruzione filosofica - scrive Gentile - sta nel concetto della *praxis*: concetto, come ben nota lo stesso Marx, nuovo rispetto al materialismo, ma nell'idealismo vecchio quanto l'idealismo

medesimo⁹³. Per l'idealismo, l'operare umano è stato sempre visto come una attività mentale; non così in Marx, nel quale permane lo stesso principio, ma le variazioni dell'operare non sono da riferire a mere modificazioni intellettuali, e sono da ricollegare ai bisogni degli individui, in quanto membri della società. Marx infatti partiva da una precisa critica al materialismo tradizionale; l'obiezione che ad esso muoveva era di considerare la realtà esterna come un dato e non come un prodotto, in sostanza di considerare astrattamente il soggetto e l'oggetto della conoscenza. Quando "si conosce - scrive Gentile - si costruisce, si fa l'oggetto, e quando si fa o si costruisce un oggetto, lo si conosce; è a dire che l'oggetto è un prodotto del soggetto; [...] il soggetto, a mano a mano che vien facendo o costruendo l'oggetto, vien facendo o costruendo se stesso"⁹⁴. Gentile fa notare che, generalmente, si riconosce la validità della posizione di chi bada all'oggettività della conoscenza; se l'oggetto deve essere "puro oggetto"⁹⁵, allora la conoscenza, *perché* possa avvenire, richiede la presenza di un elemento intuitivo, che trasferisca le immagini sensibili al nostro interno. Oggetto allo stato puro e intuizione sono dunque i caratteri dell'oggettivismo, sia esso di tipo materialistico che idealistico. Ma, ritiene Gentile, Marx si oppose fortemente a questa concezione: "S'è concepito finora, egli [cioè Marx, *n.d.r.*] dice, la realtà come *oggetto, intuizione*, non come attività umana, come *praxis*, non *soggettivamente*. La realtà dunque secondo lui, è una produzione soggettiva dell'uomo; produzione però dell'attività sensitiva [...]; non dello spirito come credevano Hegel e gli altri idealisti"⁹⁶. In tal modo Marx, abolendo l'oggetto astrattamente inteso, e sostituendolo con l'oggetto prodotto dalla prassi umana, dà luogo ad una dottrina nettamente realista. D'altra parte, proprio per come si struttura la prassi umana, Marx finisce con il criticare anche un'altra idea, tipica dei materialisti precedenti, che l'uomo fosse il prodotto dell'ambiente. "La società - scrive Gentile - che è un tutto organico, è insieme causa ed effetto delle sue condizioni; e bisogna ricercare nel seno stesso della società la ragione d'ogni suo mutamento"⁹⁷. Di conseguenza la prassi, che inizialmente muoveva dal soggetto verso l'oggetto, si "rovescia" tornando dall'oggetto al soggetto: l'attività umana può essere concepita solo "come praxis che si rovescia"⁹⁸. La traduzione gentiliana della terza delle *Tesi su Feuerbach* è stata ritenuta errata; ma potrebbe anche essere considerata come una libera interpretazione: può avere influito, in Gentile, la necessità di esplicitare il senso profondo della lettura data: "pourquoi en effet - scrive André Tösel - traduire l'allemand *umwälzende Praxis*, littéralement praxis renversante ou révolutionnante, par praxis renversée? Il ne s'agit pas d'affaiblir le dynamisme révolutionnaire de la praxis, il s'agit plutôt d'expliciter la structure formelle de la praxis en un sens transcendantal"⁹⁹.

Il soggetto dell'attività pratica può essere visto come la tesi; l'azione dell'ambiente come l'antitesi (l'oggetto equivale al non essere); il soggetto modificato, viene ad essere la sintesi. "La correzione del materialismo - scrive Gentile - consiste in un'applicazione alla materia di ciò che Hegel aveva esattamente scoperto per rispetto allo spirito. Giacché il Marx non fa se non sostituire al pensiero la materia"¹⁰⁰. Ecco spiegato il

perché dell'uso della dialettica da parte di Marx. In tal modo, lo sviluppo della storia ricade sotto il regno della necessità, e la prassi umana può venire studiata, e anzi determinata, secondo uno schema *a priori*; uno schema di tipo finalistico, vista la relazione di necessità intercorrente fra soggetto e oggetto. Ma, ritiene Gentile, qui sta il punto debole di Marx. Se il materialismo e la filosofia della prassi possono essere nate *a posteriori*, in seguito alla osservazione dei fatti economici, certamente essi furono concepiti *a priori*; vale a dire che Marx "credette scoprire nella realtà contingente l'assoluta realtà, che per sua propria costituzione ha un ritmo reale e razionale di sviluppo". Di conseguenza, se il processo storico non può avvenire senza la prassi, esso finisce per essere un *a posteriori*, "ed è un vero e proprio *a priori*. Perché non vi ha storia, senza questa prassi; e d'altra parte questa prassi non può razionalmente intendersi senza quel ritmo di sviluppo. La dialettica della storia non può quindi non essere uno schema *a priori* nel pensiero di Marx"¹⁰¹. In tal modo il pensiero di Marx viene ad essere infondato ed il socialismo a non avere affatto una teoria scientifica da utilizzare, risolvendosi in semplice attività pratica. Questa conclusione di Gentile fa apparire evidenti i motivi dello scontro avvenuto fra lui e Labriola.

I problemi terminologici rinvenibili nello studiare questi due autori, possono aiutare a comprendere le loro rispettive posizioni meglio di una ricostruzione delle loro reciproche e polemiche osservazioni.

Gentile opera uno spostamento di significato netto e deciso con l'inquadramento dell'attività umana e della prassi tutta all'interno della soggettività¹⁰². Ma questa soggettività gentiliana non è la stessa di cui parla Labriola (sulla scia di Marx); la filosofia della prassi di Labriola istituisce un interscambio e una correlazione precisi fra uomo e natura (e la natura sta lì, a prescindere dagli uomini).

La soggettività che Gentile ritiene essere una caratteristica anche di Marx, rimanda, in quest'ultimo, "non al pensiero, bensì all'attività sensitiva"; e se la filosofia della prassi sembra il punto di maggiore contatto fra Gentile e il marxismo, "specularmente, la divaricazione tra Gentile e il marxismo si delinea attraverso la scissione della «prassi dalla materia»"¹⁰³.

La scienza di cui parla Gentile è, in linea di massima, la filosofia "speculativa", rispetto alla quale le singole scienze non sono che livelli di conoscenza certamente inferiori. Gentile, come ha notato Emilio Agazzi, "soffermandosi perciò, nella sua ricostruzione del concetto marxiano della prassi, esclusivamente sull'aspetto astrattamente formale del metodo di Marx, [...] cerca di scorgervi la possibilità di una deduzione aprioristica del corso della storia: nel che non faticerà poi ad indicare l'assurdo logico cui dovrebbe condurre il «materialismo storico»"¹⁰⁴. D'altra parte Gentile tende a trasformare Marx in uno Hegel feuerbachiano, secondo uno schema che può venire in mente "soltanto qualora si consideri il marxismo alla stregua di una filosofia puramente speculativa"¹⁰⁵. Appunto questa accentuazione dell'aspetto formale del concetto di prassi spinge Gentile all'idea della deduzione aprioristica della realtà; ma in Labriola (e in Marx) "il soggetto, l'uomo, non è produttivo assolutamente; ma produt-

tivo relativamente a circostanze già prodotte, e storicamente determinate [...] [Infatti] il marxismo non vuole costruire un sistema metafisico deduttivo del reale, ma uno strumento interpretativo e operativo nei riguardi della realtà storica, dalla quale in concreto prende sempre le mosse¹⁰⁶.

La filosofia di Labriola, pur se fra contraddizioni non risolte, vuole essere, almeno tendenzialmente, un'epistemologia delle scienze; ad esse guarda con la più grande attenzione e apertura, particolarmente a quelle "discipline - scrive F. Sbarberi - che per prime si sono sottratte al retaggio idealistico, come la linguistica e l'etnologia, la psicologia sociale e le scienze della natura"; ciò perché, per Labriola, le scienze storico-sociali debbono fondarsi "non sulle categorie aprioristiche dello spirito, come aveva preteso Hegel, e nemmeno su quelle, altrettanto assolutizzanti, dell'evoluzionismo positivisticò, bensì su una metodologia genetica congrua all'oggetto indagato, che sola può rinvenire i nuclei originari delle civiltà e quindi, far luce sulle ragioni del presente"¹⁰⁷.

In Gentile, al contrario, c'è un netto ritorno alla dialettica hegeliana e il rifiuto di vedere un mondo esterno al soggetto pensante. In Labriola, invece, anche in seguito alle critiche mosse a Engels sul concetto e sull'uso del termine "dialettica", c'è l'utilizzazione consapevole della metodologia genetica "tenacemente contrapposta in un ventennio di ricerche alla logica esoterica di Hegel e compiutamente ritrovata, infine, nelle analisi del *Capitale*"¹⁰⁸.

Gentile, sviluppando ed approfondendo il concetto di "praxis", che costituiva il "centro"¹⁰⁹ della sua lettura di Marx, e ovviamente integrandolo con altri concetti, perverrà alla formulazione dell'idealismo attualistico. In particolare sono da tenere in considerazione alcuni aspetti del suo pensiero.

La critica di Gentile (nell'*Atto del pensare come atto puro*, del 1912), alla "astratta oggettività" (cioè al pensiero pensato, al pensiero altrui, al pensiero oggetto del nostro pensiero)¹¹⁰, metterà capo all'idea che "la natura [...] considerata nella sua concreta realtà, è il pensiero, che il pensiero incomincia a pensare come altro da sé; ovvero il pensiero fissato nella sua astrattezza. La natura è astratta; solo il pensiero è concreto"¹¹¹. Questo pensiero va sempre visto come "puro atto, e quindi non limitabile mai con le determinazioni empiriche della storia frantumata nello spazio e nel tempo: pensiero nostro, ma assolutamente *nostro*, perché assolutamente *attuale*"¹¹². E, per quanto riguarda l'attività pratica come attività distinta da quella teoretica, queste premesse portano logicamente al rigetto di ogni distinzione effettiva fra le due attività: infatti, ciò che facciamo non è mai solo fare ma anche conoscere e viceversa, nel linguaggio gentiliano. L'attività spirituale non è mai attività contemplativa ma (producendo idee) anche attività pratica; la quale, d'altronde, non potrà che essere a sua volta anche attività conoscitiva: "Ogni atto spirituale (compreso quello che è ritenuto semplicemente teoretico) è pratico", scrive Gentile nel 1916¹¹³, quasi riecheggiando quanto scriveva ne *La filosofia di Marx*, quando obiettava ai materialisti che conoscere è fare perché "è da pensare la realtà stessa come costruita dalla ragione, che vi si appalesa imma-

nente; e la realtà, quindi, concepire come essenzialmente razionale¹¹⁴. Natura, passato, qualunque oggetto esterno al soggetto pensante, vanno quindi considerati astratti e addirittura morti finché non divengano attività attuale del soggetto pensante: “La dialettica del pensato è, si può dire, la dialettica della morte; la dialettica del pensare, invece, la dialettica della vita”¹¹⁵; e ancora: “La dialettica [...] del pensare non conosce mondo che già sia; che sarebbe un pensato; non suppone realtà, di là dalla conoscenza, e di cui toccherebbe a questa d’impossessarsi”¹¹⁶. L’attività pratica viene in Gentile assorbita in quella teoretica: nel “conoscere è fare” l’accento è in realtà sul “conoscere”, o meglio sull’azione del pensiero in atto; si identifica più “col fare se stessi, ossia con l’autoprassi”¹¹⁷, e meno con il fare come interscambio con il mondo esterno. Le singole scienze, come la pedagogia, la psicologia o la sociologia, qualora vengano poste come scienze che presuppongano un oggetto da studiare o indagare, acquistano per Gentile carattere di mera indagine empirica e, per di più, dalle caratteristiche dogmatiche. Infatti “per intendere l’oggetto come creazione del soggetto, la scienza dovrebbe proporsi prima di tutto il problema della posizione del reale in tutta la sua universalità; e allora non sarebbe più scienza, ma filosofia”¹¹⁸, e verrebbe meno il suo dogmatismo naturalistico legato alla presupposizione dell’esistenza dell’oggetto e alla rilevanza della sensazione, base del rapporto con l’oggetto¹¹⁹.

Labriola, d’altra parte, riteneva assurde le critiche mosse contro di lui da Gentile. Inizialmente, invece, Labriola aveva mostrato interesse per gli studi gentiliani sul marxismo, tanto da scrivere a Croce: “Fammi il favore di dirmi dove si trovi quel Dott. Giovanni Gentile. Voglio ringraziarlo dell’estratto¹²⁰ che m’ha mandato”¹²¹. Dopo pochi giorni, riferendosi al primo saggio di Gentile sul marxismo, aveva aggiunto: “Quell’opuscolo-estratto è scritto con molta precisione e serietà - e contiene alcune osservazioni apprezzabili”¹²².

Labriola aveva seguito con attenzione i lavori di Gentile. Nel 1899 gli aveva mandato una copia del *Discorrendo di socialismo e di filosofia*: “Vi mando - sebbene non ne abbia che altre tre soltanto - una copia del mio *Discorrendo* in francese, perché occorre, secondo me, che voi leggete, prima di pubblicare il vostro nuovo scritto¹²³, questo rifacimento del mio lavoro”¹²⁴.

Gentile, nel “nuovo scritto” avrebbe affermato: “Diremo, adunque, per concludere, che un eclettismo di elementi contraddittori è il carattere generale di questa filosofia del Marx; della quale non han forse gran torto oggi alcuni tra’ suoi discepoli di non saper che farsi”¹²⁵. Labriola riceve il libro del giovane studioso e gli chiede: “Ricevo ora [...] il vostro libro *La filosofia di Marx*. L’ho appena materialmente sfogliato. Mi affretto a chiedervi se avete ricevuto [...] un mio opuscolo *A proposito della crisi del marxismo*¹²⁶, che era in vero un estratto della *Rivista di Sociologia*”¹²⁷. Come mai Labriola risponde alla domanda postagli implicitamente da Gentile che gli ha inviato *La filosofia di Marx* chiedendogli se abbia ricevuto e letto il proprio opuscolo? La risposta può venire in parte trovata nelle stesse pagine dell’opuscolo labriolano. Labriola si chiede se, nello studiare il marxismo, non occorra interrogarsi innanzitutto

sulle "possibilità di una trasformazione della società dei paesi più civili"; ove questo avvenisse, si chiede se non sia "d'importanza secondaria il modo della transizione a quello stato futuro, desiderato o previsto; perché quel modo sfugge al nostro arbitrio, e certo non dipende dalle nostre definizioni. Per rispetto a cotesta tesi generale gli è cosa, non dirò indifferente, ma certo di valore assai subordinato, il sapere, qual parte del *pensiero* e delle *opinioni* [...] di Marx e dei suoi prossimi seguaci ed interpreti collimi o non collimi con le presenti e con le future condizioni del movimento proletario; perché non occorre di essere seguaci sfegatati del materialismo storico per intendere, come le dottrine valgono in quanto dottrine, cioè in quanto sono una luce intellettuale portata sopra un ordine di fatti, ma che in quanto sono dottrine, non son *causa di nulla*"¹²⁸.

Un'osservazione del genere, diretta ad un giovane studioso dalla personalità filosofica già così marcata come Gentile, chiarisce abbastanza sul perché le strade di Labriola e del futuro filosofo dell'attualismo non potessero incontrarsi. E difatti, di lì a qualche anno, nel momento in cui Labriola, già ammalato di tumore, sente avvicinarsi la fine, scrive una lettera a Croce in cui strapazza Gentile in principio per una questione relativa ad un concorso universitario: "Il Gentile m'era parso sempre un po' infatuato di sé, un po' presuntuoso ... un po' ultrasiciliano, in somma. [...] Ora poi mi pare che sia *pazzo*. Lui rappresentante della filosofia *sana*; anche lui personaggio della commedia umana?! È un po' troppo. E ciò solo perché lui, su le tracce delle lezioni di quell'idiota del Jaja, tornando a studiare gli scritti di Spaventa, ha *immaginato* di tornare ad Hegel!". E più oltre, nella stessa lettera, ripensa "a tutte quelle impertinenze sparse qua e là nella Prolusione o nelle prefazioni, e nelle polemichette del Gentile, che m'eran passate sott'occhi quasi inosservate, perché a dir vero poco m'importava di fermarci sopra l'attenzione. Forse gli altri miei colleghi ce l'aveano fermata troppo - perché non sono *uomini* ma *professori* soltanto. Sul suo nome ci faccio ora il segno della *croce* [...]. Io rifuggo dalla *sana filosofia* come dalla peste". E conclude con una stoccata a Croce stesso: "Questa lettera è stata interrotta dal tentativo che ho fatto d'ingoiare della crema, o del cacao, e non ci sono riuscito. Come vedi c'è da rallegrarsi. Peccato che il tuo neorealismo non possa nulla contro la *sprucida* (*spröde*) materia"¹²⁹.

Per tornare alla domanda iniziale, relativa a Spirito, si potrebbe osservare che di questo straordinario dibattito¹³⁰, avvenuto a più voci nell'Italia di fine Ottocento, e in particolare di quello fra Gentile e Labriola, sia giunta un'eco davvero smorzata agli studiosi che iniziavano un'attività di ricerca subito dopo la prima guerra mondiale. E in effetti, di Labriola, Spirito non si occuperà mai. Ma di Gentile è stato uno degli allievi più importanti.

Ora, è noto che, in Spirito, il quadro categoriale adottato nei primi anni Venti del Novecento, è esattamente quello attualistico di Gentile.

Ma, poiché nella formazione iniziale di Spirito, avvenuta con Ferri e Pantaleoni, le scienze sociali avevano avuto una così grande importanza, era strano immaginarlo

tutto calato nei panni del filosofo attualista. Difatti, quella concezione, nella seconda metà degli anni Trenta (*La vita come ricerca* è del 1937) entrò in crisi, anche per il riemergere delle tematiche giovanili, alle quali peraltro Spirito era rimasto sempre legato: infatti i suoi primi libri sono dedicati allo studio del pragmatismo e del diritto penale.

L'adesione del giovane Ugo Spirito all'attualismo gentiliano viene descritta in *Memorie di un incosciente*³¹: "Gentile era il filosofo dell'autocoscienza, dell'autocoscienza assoluta. [...] Ed era tale la forza di questa convinzione da acquistare il *pathos* invincibile del profeta e dell'apostolo. L'uomo creatore del suo mondo, di tutto il mondo, la concezione della vita come *umanesimo* assoluto"³². L'interpretazione del concetto di autocoscienza in Gentile costituisce per Spirito il tramite principale dell'adesione all'attualismo. Gentile viene visto come un "rivoluzionario": "Eravamo tutti giovani, perché tutti uniti in un bisogno speculativo comune, che era quello della nuova filosofia idealistica - scrive Spirito - A tale unità si opponeva stranamente il Croce, intollerante nei riguardi degli atteggiamenti giovanili"³³. E più oltre: "C'è soprattutto la coscienza dell'inizio di un'altra vita, che dà al Gentile la gioia di una missione da svolgere con i suoi scolari.[...] Dall'ottobre 1919 all'ottobre del 1922 trascorrono tre anni, ma la nuova atmosfera già contrassegna la volontà rivoluzionaria di Gentile"³⁴. E il giovane Spirito aveva scritto, nel 1923, che la filosofia non poteva più essere semplice contemplazione del mondo, ma azione e creazione di esso: "Azione però che non è un immediato agire, ma coscienza di agire, autoconcetto dell'azione: Un fare quindi che non è soltanto fare, ma fare etico; un'azione che non è soltanto azione, ma educazione. È l'agire, cioè, non immediato, ma che si media e si universalizza, negando la propria particolarità e affermandosi come agire dello Spirito"³⁵. Ma occorre anche chiarire che il giovane attualista portava con sé il bagaglio dei suoi studi "scientifici", anche se la scienza che interessa Spirito in questo periodo è soprattutto il diritto penale e l'economia politica³⁶. In qual modo erano stati integrati questi studi nell'ottica attualistica? Il punto di partenza di Spirito consisteva nel tentativo di superare il dualismo natura-pensiero: "La sociologia ha riunito l'uomo alla natura [...] ma negando lo spirito nella natura. L'idealismo, invece, [...] ha visto come la natura si risolve nello spirito, ed è pervenuto ad una concezione spiritualistica della storia"; e, più avanti, osserva come in ogni azione umana entri l'intero universo "ma non vi entra come condizione o causa determinante [...] bensì come condizionato o prodotto dell'atto stesso [...] come l'universo nel suo attuarsi liberamente, nella sua autocoscienza, nella sua autocreazione"³⁷. È possibile studiare l'oggetto in quanto non delimiti il soggetto, non gli si ponga accanto "come una realtà accanto ad un'altra realtà"³⁸; in tal modo, non esisterebbe più alcuna possibilità, per il soggetto, di agire sull'oggetto. "In tanto il soggetto può guardare a tutto il mondo come oggetto, in quanto è lui stesso a porre il mondo e in quanto tutta l'empiricità del mondo si risolve nella assolutezza di lui, che il mondo concepisce creandolo"³⁹. Così concepito il rapporto fra l'uomo e la natura, nulla può esistere che sia veramente naturale, nulla può "essere dominato

da leggi che non siano quelle dello spirito¹⁴⁰. Anzi, come aveva argomentato Spirito in polemica con Carabellese, “quando si dice che il soggetto pone l’oggetto, s’intende dire che il soggetto pone se stesso concretamente”, cioè in senso dialettico, “e porre in senso dialettico significa necessità assoluta di porre per attuarsi, sì che il soggetto non sarebbe tale se non si ponesse a se stesso come oggetto, se non si dialettizzasse in due momenti che sono però momenti di un’unità concreta che è appunto il Soggetto puro¹⁴¹”.

Questo è il punto d’avvio di Spirito, una volta divenuto attualista. L’attività che lo coinvolge a lungo (siamo nella prima parte degli anni Venti del Novecento), sarà quella di approfondire i vari aspetti del fenomeno giuridico, in particolare quelli penalistici, visti sia sotto l’angolo visuale della ricerca storica che sotto quello di approfondimento teorico e, poi, di vero e proprio intervento di commento pratico-politico in relazione alla nascita del codice Rocco. Nella seconda metà del decennio la sua attenzione andrà spostandosi verso il campo degli studi economici (fra l’altro, alla fine del 1927 fonda la rivista “Nuovi studi di diritto, economia e politica”) e ritornerà con forza la riflessione sui rapporti fra scienza e filosofia. È da notare qui come, nella *Storia del diritto penale italiano*, grande attenzione era stata dedicata da Spirito allo studio dei positivisti: anzi, le loro istanze venivano generalmente accolte e ritenute di grande valore, ma reinquadrate nell’impianto dell’attualismo gentiliano, dove trovavano la loro ultima giustificazione. Queste istanze continuavano ad agire, sulla personalità di Spirito: il pensiero che, conoscendo, agisce; l’azione (in questo caso la ricerca nell’ambito delle scienze sociali, che costituisce l’azione specifica dell’intellettuale) che si converte in conoscenza; questo è l’attualismo di Spirito: “Scienza e filosofia divennero, in tal modo, il binomio inscindibile di un’attività e di una ricerca che ad esso furono poi sempre informate in maniera essenziale¹⁴²”.

Tuttavia qualche residua difficoltà permaneva, per Spirito: evidentemente gli sembrava che l’accento cadesse troppo sul pensiero pensante, nello schema attualistico gentiliano, e buona parte della realtà esterna rimanesse ad esso estranea. L’attualismo gli sembrava, alla lunga, quasi una nuova scolastica. Infatti nelle *Memorie*, riferendosi al programma attualistico di Gentile, scrive: “E al centro del programma era precisato [...] il rapporto tra scienza e filosofia, nella formulazione ad esso data dal Gentile dall’inizio della sua speculazione. Il «Giornale critico» si contrappose fin da principio al procedere scientifico dichiarato estraneo ai fini della rivista¹⁴³”. Anche se messe ai margini del proprio pensiero, queste riserve sull’attualismo hanno continuato ad agire, finché nel 1933, con *Attualismo costruttore*, sono emerse in superficie: “Vi sono due modi di intendere l’attualismo: [...] quello di chi ha concepito la teoria dello spirito come atto puro e quello di chi ha concepito l’atto puro come una teoria dello spirito; nel primo caso, la teoria è diventata spirito e cioè vita, nel secondo, l’atto è diventato formula e cioè la più patente e più ridicola contraddizione in termini¹⁴⁴”. Se all’inizio l’attualismo, spiritualizzando il mondo e la natura, aveva realizzato una grande conquista, in seguito tale conquista sarebbe divenuta una semplice formula.

“L’identificazione cui era pervenuta [la filosofia, ndr.] del concetto della vita con la vita consapevole si è tramutata in un limite e si è cristallizzata a sua volta in un concetto definitorio, donde è risorta una filosofia dell’oggetto anche se all’oggetto si è dato il nome di atto”¹⁴⁵. Gli attualisti, di conseguenza, “hanno ridotto l’azione all’astratta riflessione sul concetto di atto”¹⁴⁶. Quindi Spirito auspicava un ritorno al “vero attualismo” che si occupasse dei problemi della vita “senza aver più il terrore dell’empiria”, che anzi non temesse di “diventare scienza particolare”, cercasse nella “particolarità della ricerca” la concretezza dell’unità, “il particolare vedendo come centro della realtà e attraverso esso riattinando con ben altra ricchezza di vita la vera filosofia”¹⁴⁷. Queste critiche erano già state anticipate nella comunicazione presentata da Spirito al VII Congresso nazionale di filosofia del 1929¹⁴⁸. Da parte dei filosofi, la scienza viene confinata in un ambito naturalista e oggettivista: lo scienziato parte dagli oggetti della realtà come il filosofo parte dallo spirito e considera il mondo come autocreazione. Ma si tratta di una divisione reale, fra scienza e filosofia, o essa è fittiziamente costruita? E perché bisognerebbe confinare la scienza nell’ambito in cui la incasella la filosofia o meglio l’idealismo? “La scienza, al contrario, è stata sempre indissolubilmente legata alla filosofia: deduttiva, quando la deduzione sembrava il fondamento del conoscere; induttiva, quando si negò il valore *a priori* dell’universale; metafisica, quando fu forzata anch’essa negli schemi di una dialettica arbitraria; positivista, infine, quando, pervasa dall’idolatria per il fatto, stette invano aspettando che questo parlasse”¹⁴⁹. D’altra parte l’esigenza della scienza di fare i conti con l’oggettività del reale, non può essere contestata neppure dal filosofo idealista: “Anche quando so che la verità del mio pensiero è posta da me e non preesiste al mio pensiero, so pure, con assoluta certezza, che non mi è dato porla ad arbitrio”¹⁵⁰. E se il filosofo ritenesse di poter dire cosa è scienza allo scienziato, cosa è arte all’artista, cosa è storia allo storico, sarebbe soltanto “ridicolo”, un dispensatore di “verità supreme” completamente fuori dal mondo¹⁵¹. Se non si vuole, come fa l’idealismo hegeliano, ridurre la scienza a una “filosofia preformata”; né, come fa il positivismo, “ridurre la filosofia a scienza”, bisogna costruire una scienza che sia filosofia¹⁵²: “Si vuol asserire, insomma, che i problemi del rapporto dialettico di universale e particolare [...] non possono avere un vero significato se non nascono e si risolvono sulla base di una effettiva esperienza scientifica, e come consapevolezza della stessa scienza”¹⁵³; una scienza, d’altronde, che possa fondersi con la filosofia per il tramite della storia e della dimensione storica a cui va improntata ogni seria ricerca scientifica¹⁵⁴.

Nella conclusione della *Storia del diritto penale italiano* Spirito aveva scritto che il vero soggetto non era concepibile nella “sua veste di individuo particolare” o soggetto empirico; “il vero soggetto è quello per cui tutti i soggetti empirici diventano oggetti”¹⁵⁵, ed i vari “io” empirici diventano l’ “io più profondo, l’unico io che veramente esiste”¹⁵⁶, l’ “Io assoluto” di Gentile¹⁵⁷. In pochi anni, fra l’inizio e la fine degli anni Venti l’orizzonte teorico di Spirito appare fortemente mutato; nella rivendicazione dell’indagine particolare come base per qualunque avanzamento della ricerca scientifica sono

già contenuti i germi del successivo allontanamento dall'attualismo: quasi un progressivo slittamento di enfasi dal ruolo dell' "io" assoluto (o trascendentale) a quello dell' "io" empirico, individuale.

Questi tentativi di forzare il muro dell'idealismo attualistico, visto come scolasticismo metafisico, portano quindi Spirito a cambiamenti di assetto del quadro teorico generale della filosofia gentiliana; all'interno della quale egli continua peraltro la sua attività di ricerca, che in gran parte si svolge nell'ambito delle scienze sociali. Tale riassetto tuttavia non regge a lungo; infatti nel 1937, con *La vita come ricerca*, l'intera impalcatura dell'attualismo va in frantumi.

Non è possibile restare chiusi in una presunta verità, perché l'antinomia riemerge di continuo, qualunque sia la soluzione prescelta. "Alla tesi si contrappone l'antitesi, alla fede il dubbio, alla conclusione l'antinomia"¹⁵⁸. È infatti impossibile, argomenta Spirito, chiudere la discussione una volta per sempre, a meno di non possedere una fede religiosa¹⁵⁹. Volersi realizzare come pensiero e sentire ciò come un "dogma". Al filosofo che crede nell'attualismo tocca, alla fine, la stessa sorte che era toccata al religioso: "sempre certo l'uno di aver trovato il vero Dio, sempre certo l'altro della definitività del suo sistema"¹⁶⁰. L'attualismo aveva risolto il dualismo di io e non io, di soggetto e oggetto, di teoria e pratica dimostrando l'assoluta immanenza di tutta la realtà nel soggetto. L'io stesso diveniva oggetto della propria riflessione: "È questo secondo io - l'io trascendentale - il vero soggetto"¹⁶¹. Ma, via via che le conseguenze della riforma della dialettica hegeliana, operata da Gentile, agiscono sulla realtà degli studi, appare evidente che, accanto agli elementi innovatori (connessi alla "coscienza dello spirito come infinita e assolutamente libera autocreazione"¹⁶²), si trovano elementi di immobilismo e di dogmatismo "come nel peggiore scolasticismo"¹⁶³ (connessi alla convinzione della "definitiva scoperta e determinazione della natura creatrice dello spirito"¹⁶⁴). Tipica è stata, secondo Spirito, la polemica contro la scienza. Le leggi scientifiche sono state ridotte a "pure convenzioni pratiche estraniandole dal mondo della teoria"; la scienza non è stata compresa nel "suo valore di ricerca infinita"¹⁶⁵. In realtà, dice Spirito, per uscire da siffatta situazione, è inutile ridurre tutto "nell'assoluta immanenza del processo storico", perché poi la storia, in tal modo, viene divinizzata e trasformata in un mito "da cui tanti altri scaturiscono, avvolti nella sacra veste della tradizione"¹⁶⁶. Occorre convincersi che l'astratto ha senso solo in funzione del concreto; la filosofia, quindi "è nella scienza e non al di sopra della scienza, e ogni volta ch'essa presume di porsi a un livello superiore con ciò stesso immediatamente si cangia in mero verbalismo"¹⁶⁷. Se un filosofo si cimentasse con una particolare disciplina scientifica, si renderebbe conto che la propria filosofia è astratta e "sarebbe [...] costretto a ricostruirsi la sua filosofia nell'atto stesso della costruzione della scienza e si persuaderebbe dell'abisso che corre tra la filosofia in cui crede e la scienza che gli è ignota"¹⁶⁸.

In realtà Gentile aveva anche risposto a Spirito relativamente ai rapporti che doversero intercorrere tra filosofia e scienza, intervenendo più volte, nei primi anni Trenta, su tali rapporti con gli scritti: *La natura* (1931), *Filosofia e scienza* (1931), *Il problema*

dell'esperienza (1932)¹⁶⁹. Gentile è d'accordo sull'identità di scienza e filosofia: "Che la scienza sia filosofia è evidente che non può essere messo in dubbio da chi, come me, sostiene tutto essere filosofia; poiché tutto è pensiero, e il pensiero è autocoscienza, e questa coscienza di sé è per l'appunto l'essenza della filosofia"¹⁷⁰. Ma, se tutto è pensiero, non lo è però immediatamente, non lo è fino a quando non ci sia l'autoconsapevolezza. "Tutto è pensiero, in quanto non si limita ad essere, e in quanto si considera non nella sua particolarità, ma in quella sua profonda radice, che è una, infinita, universale, e perciò può realizzarsi come coscienza di sé"¹⁷¹. Ora, tutto quanto è pensabile, determinato, particolare, non è pensiero, ma oggetto del pensiero; e la scienza, come studio del particolare, si risolve, per Gentile, in logo astratto, ed è una scienza "radicalmente distinta dalla filosofia"¹⁷², perché dà della realtà un concetto in cui manca l'universalità e "l'infinità propria dell'essere in cui il pensiero si possa specchiare realizzandosi come autocoscienza"¹⁷³. Solo passando dal concetto all'autoconcetto attraverso il procedimento dialettico si recupera l'identità di filosofia e scienza: "Quando dalla storia della scienza si sottragga questo pensiero filosofico immanente e animatore, lo storico si getta dalla scienza alle scienze, e da ogni singola scienza alle singole ricerche e scoperte particolari; e la storia viva s'abbatte sulle *disiecta membra* e finisce in catalogo"¹⁷⁴.

Spirito, all'inizio del suo itinerario filosofico, aveva aderito al modello teoria-prassi messo a punto da Gentile (da giovane critico di Labriola). Quelle stesse attività pratico-scientifiche (per Labriola così importanti), da Gentile sussunte nella dialettica attualistica (come pensiero pensato, logo astratto), premono per ritrovare un più ampio spazio all'interno del quadro teorico attualistico fatto proprio da Spirito, ma infine lo lacerano; anche se non si potrà parlare di un ritorno a Labriola di Spirito¹⁷⁵, il quale infatti rimarrà legato, senza tuttavia trovare una soluzione, alla necessità di risolvere le antinomie risorgenti da ogni tentativo di soluzione di un problema: "La domanda metafisica è stata da me sempre posta come domanda dell'*incontrovertibilità*. Essa può esprimersi sostanzialmente nei seguenti termini: 'Esiste un'affermazione, di un qualunque genere, di cui si possa non dubitare? [...] Ora è proprio la domanda dell'*incontrovertibilità* quello che ha reso mutevole il mio pensiero e sempre bisognoso di un rinnovamento continuo"¹⁷⁶. E pure la scienza, se non ha la pretesa dell'attualismo di dire una parola definitiva sul mondo, tuttavia lascia Spirito insoddisfatto e come dubbioso sulle possibilità di "una società esclusivamente informata alla scienza e alla tecnica"¹⁷⁷; quindi "la verità ipotetica, [...] se non è illusoria come l'altra, è consapevolmente tale da non dare alcuna sicurezza [...] Sorge, perciò, nella coscienza stessa dello scienziato, il bisogno di un rifugio di altro genere: e sorgono i motivi dell'antiscienza che alimentano l'antinomia inevitabile"¹⁷⁸. Spirito appare ben lontano da quella "philosophie modeste", da quel pensiero "critique et consciente de soi", di cui parla B. L. Kahn in relazione a Labriola¹⁷⁹.

Tuttavia, in Spirito, antiche tematiche temporaneamente abbandonate, riemergono non di rado sotto nuova luce. Così la vecchia discussione con Gentile relativa all'i-

dentità di filosofia e scienza, si ripresenta ancora, dopo molto tempo, nella teoria dell'*ipotesismo*. "Il rapporto parte-tutto è [...] il rapporto metafisico, al quale non è dato sottrarsi"¹⁸⁰. Qualunque scienziato utilizza un linguaggio che, alla lunga, tende a sfumare nel metalinguaggio; pur dichiarando di non occuparsi della verità o dell'assoluto, di fatto se ne occupa: i suoi pregiudizi, i suoi gusti, le sue stesse ipotesi derivano, anche senza che se accorga, da idee antiche, da pregiudizi "che costituiscono la sua metafisica gratuita"¹⁸¹. L'istanza "metafisica" appare dunque ineliminabile. Ma come può venire soddisfatta? In prima approssimazione sembra che non sia possibile "sfuggire alla propria posizione metafisica e perciò all'assolutezza della propria parola. Da questo punto di vista le posizioni si equivalgono e non v'è modo di concludere con l'affermazione di una qualsiasi superiorità"¹⁸². Sembra che non sia più possibile individuare una linea di demarcazione tra mito e scienza, tra sapere dogmatico e sapere critico. La prima osservazione è che nessuna forma di soluzione può esistere quando si confrontino dogmi con altri dogmi, siano di natura religiosa o filosofica. Mentre il carattere proprio della verità scientifica è di essere una verità limitata, circoscritta ad un particolare ambito. "Il progresso scientifico consiste appunto nel passaggio dal dominio di una serie di rapporti a quello di una serie più grande. Ma proprio per l'impossibilità di giungere alla totalità dei rapporti, lo sguardo dello scienziato si spinge solo fino ad un certo punto. [...] L'ignoto non riesce ad essere rivelato, ma lo sforzo per scoprirlo conduce lo scienziato sempre al di là del noto"¹⁸³. Nel compiere questo sforzo, la scienza formula delle ipotesi, che costituiscono il *proprio* del lavoro scientifico. "La verità scientifica, dunque, proprio perché fondata sull'esperienza limitata di parte, è sempre e soltanto *verità ipotetica*"¹⁸⁴ e provvisoria. Una verità sempre relativa ad una parte solamente del mondo, mai al *tutto*. Invece la filosofia ha come oggetto precipuo il "tutto"; "proprio in rapporto a tale oggetto universale la filosofia si è distinta dalla scienza, come conoscenza della *parte*. Ma che cosa è, poi, il *tutto* contemplato dalla filosofia?"¹⁸⁵. O si vuole conoscere effettivamente *tutta* la realtà nella sua completezza, e si ricade nella metafisica tradizionale, o ci si pone il "problema" del tutto, e allora il "tutto" diviene oggetto di ricerca della scienza, anzi delle singole scienze particolari. "Ridotta la filosofia a scienza particolare, il suo contenuto specifico sarà, sì, il problema metafisico, ma esso sarà visto nell'ambito di un sapere che non potrà distinguersi sostanzialmente da quello di ogni altra disciplina e vivrà in un discorso comune con gli altri scienziati"¹⁸⁶.

Matteo MONACO

1. Cfr. U. SPIRITO, *Gentile e Marx*, in: "Giornale critico della filosofia italiana", 3ª serie, 26 (1947), 1-2, pp. 145-166; in seguito l'articolo fu ripubblicato varie volte: fra l'altro, è divenuto il primo capitolo di Id., *Note sul pensiero di Giovanni Gentile*, Firenze: Sansoni, 1954 (da cui sono tratte le citazioni).

2. Cfr. G. TURI, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Firenze: Giunti, 1995, p. 40-41: "In un momento nel quale gli echi di discussioni e contrasti politici fin nelle aule universitarie permeavano il discorso su *L'Università e la libertà della scienza* tenuto da Antonio Labriola a Roma per l'inaugurazione dell'anno accademico nel novembre 1896, gli schieramenti pro o contro Crispi, pro o contro il socialismo, dividevano anche gli studenti di Pisa. [...] [Tuttavia] l'opposizione di Gentile al movimento socialista e alla «democrazia sociale» è un dato che fin dai primi anni Novanta trova numerose conferme sul piano delle scelte pratiche, legate in modo via via più esplicito con le ricerche storiche e le riflessioni teoriche che mettono in luce i meriti della Destra storica o criticano il marxismo e l'«utopia» socialista".

3. U. SPIRITO, *Note sul pensiero di Giovanni Gentile*, cit., p. 11.

4. *Ibidem*, p. 12.

5. Cfr. G. GENTILE, *I fondamenti della filosofia del diritto*. Firenze: Sansoni, 1937³ (contenente in appendice i due saggi su *La filosofia di Marx*).

6. Cfr. G. GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, a cura di S. Giannantoni, vol. I, Firenze: Sansoni, 1972, (d'ora in poi: G. GENTILE, *LGC*), p. 11, lettera n. 1 del 6-7-1896 di Gentile a Croce. Gentile si riferisce a B. CROCE, *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte. Ricerche e discussioni*, Roma: Loescher, 1896², da lui recensito su "Studi storici", 6 (1897), n. 1, pp. 137-152. A. Crivellucci era in quel periodo, come è noto, professore di storia alla Scuola Normale di Pisa.

7. "Ho letto con molto piacere queste sue osservazioni sulla *Concezione materialistica della storia* come fo di tutte le cose sue": G. GENTILE, *LGC*, I, p. 12, lettera n. 2 del 21-7-1896 di Gentile a Croce.

8. La *Memoria*, letta il 3 maggio 1896, uscì in "Atti dell'Accademia Pontaniana" di Napoli, 26 (1896) con il titolo *Sulla concezione materialistica della storia*; in seguito venne ripubblicata con il titolo *Sulla forma scientifica del materialismo storico* in B. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica. Saggi critici*. Milano-Palermo: Sandron, 1900; alla sesta edizione, uscita nel 1941, Croce aggiunse, in ultimo, il saggio *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900). Da lettere e ricordi personali* (che peraltro Croce aveva fatto già uscire sia su "La Critica" nel 1938, sia in appendice alla ristampa, per sua cura, di A. LABRIOLA, *La concezione materialistica della storia*, con un'aggiunta di B. Croce sulla critica del marxismo in Italia dal 1895 al 1900, Bari: Laterza, 1938). Un'ulteriore edizione dei saggi sul materialismo storico e di *Come nacque e come morì [...] è in B. CROCE, Materialismo storico ed economia marxistica*, Roma-Bari: Laterza, 1973 (d'ora in poi: CROCE, *MSEM*, da cui si cita). A proposito di ristampe, si tenga presente che è del 1937, come già si è visto, la ristampa dei saggi gentiliani sul materialismo storico; e che pochi anni dopo uscirono le dispense del filosofo, già allievo di Gentile e in seguito più vicino a Croce, G. CALOGERO, *Intorno al materialismo storico*, Pisa: Vallerini, 1941 (ora ristampato con il titolo *Il metodo dell'economia e il marxismo. Introduzione alla lettura di Marx*, Bari: Laterza, 1967⁴).

9. Cfr. G. GENTILE, *LGC*, I, p. 16, lettera n. 5 del 13-1-1897 di Gentile a Croce.

10. Cfr. G. GENTILE, *LGC*, I, p. 18, lettera n. 6 del 17-1-1897 di Gentile a Croce.

11. Cfr. B. CROCE, *MSEM*, pp. 1-19, (con il titolo modificato in *Sulla forma scientifica del materialismo storico*, come spiegato *supra*, alla nota 8).

12. A. LABRIOLA, *In memoria del Manifesto dei Comunisti*, Roma: Loescher, 1895 (il titolo è preceduto dall'indicazione "Saggi intorno alla concezione materialistica della storia. I. Preambolo"); Id., *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*, Roma: Loescher, 1896 (il titolo è preceduto dall'indicazione "Saggi intorno alla concezione materialistica della storia. II").

13. Cfr. G. TURI, *Giovanni Gentile*, cit., p. 54: "Per uno studente al terzo anno di università ricevere una parola di stima da Croce non poteva non essere motivo di orgoglio[...] Croce conosceva anche D'Ancona e Jaja, e proprio Jaja, che a Gentile parlava spesso di Croce, aveva fatto leggere all'allievo il suo saggio *La critica letteraria* che cercava di conciliare la critica estetica, sulle orme di De Sanctis, con quella della scuola storica cui apparteneva D'Ancona". Cfr. G. GENTILE, *LGC*, I, pp. 9-10, lettera n. 1 del

6-7-1896 di Gentile a Croce: "Avrei voluto ringraziarla molto prima [...] del dono gentile fattomi del suo volume sulla *Critica letteraria* [...] Conoscevo già le sue questioni di *Critica*, datemi gentilmente a leggere dal prof. Jaja".

14. Cfr. I. VOLPICELLI, *Introduzione a G. GENTILE, Il materialismo storico nella dissertazione inedita del 1897*, a cura di I. VOLPICELLI, Roma: Armando, 1980 (d'ora in poi: G. GENTILE, *Dissertazione*), pp. 39-40: "La «dissertazione», nella sua forma originaria, era, con tutta probabilità, già completata verso la fine di giugno o i primi di luglio [1897, n.d.r.], al massimo. [...] Gentile lavorò [...] alla stesura definitiva della tesi durante l'agosto del '97. [...] Gentile spedirà la stesura definitiva del suo lavoro, pubblicato con il titolo: *Una critica del materialismo storico*, nel III fascicolo di «Studi storici», il 24 agosto di quell'anno".

Volpicelli ha curato l'edizione del manoscritto gentiliano mettendo in evidenza i punti nei quali ci sono modificazioni rispetto all'edizione a stampa. La *Dissertazione* di Gentile, appunto modificata in varie parti, uscì poi con il titolo *Una critica del materialismo storico* sulla rivista "Studi storici", 6 (1897), fasc. 3, pp. 379-423; in seguito fu ripubblicata, con lo stesso nome, come prima parte in G. GENTILE, *La filosofia di Marx. Studi critici*, Pisa: Spoerri, 1899 (d'ora in poi *FM.1899*). Ancora uscì, con varie modifiche, in appendice a G. GENTILE, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Firenze: Sansoni, 1937; poi in altre edizioni, fra cui G. GENTILE, *La filosofia di Marx. Studi critici*, 5a ed. riv. e accr. a cura di V. A. Bellezza, Firenze: Sansoni, 1974. Sulle modifiche intercorse fra l'edizione del 1899 e l'edizione del 1937 de *La filosofia di Marx*, ha richiamato l'attenzione E. GARIN nella *Introduzione a G. GENTILE, Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Milano: Garzanti, 1991 (d'ora in poi: GENTILE, *O.F.G.*), p. 35: "Gentile mutò molto, e in forma significativa, i due primi capitoli del primo saggio, ripubblicandoli nel '37". Fra le altre modifiche, colpisce l'abbandono del termine "praxis" in pro del termine "prassi".

15. Gentile inizia la *Dissertazione* con questa citazione: "La questione pratica del benessere sociale è propria del tempo presente. [...] Niuno potrebbe revocare in dubbio che la preminenza oggi spetti ai problemi sociali; e che non si tratti oggi di combattere una battaglia parziale o del conquisto di un diritto, ma della trasformazione di tutta la compagine della vite civile", (tratta - come scrive Gentile nella nota della stessa pagina - da "A. CHIAPPELLI, *L'idea morale nel socialismo*, nel recente vol. *Il socialismo e il pensiero moderno*, Le Monnier, Firenze, p. 223 e sg."); cfr. G. GENTILE, *Dissertazione*, p. 55, e nota 2 della stessa pagina.

16. Cfr. G. GENTILE, *Dissertazione*, p. 55.

17. Cfr. la già citata lettera del 17-1-1897 a Croce.

18. Cfr. *supra* alla nota 14.

19. Cfr. A. LABRIOLA, *Epistolario 1896-1904*, a cura di V. Gerratana e A. A. Santucci, Roma: Editori Riuniti, 1983, vol. III, (d'ora in poi: A. LABRIOLA, *EPI*, III), p. 820, lettera n. 1016 del 17-11-1897 di Labriola a Gentile.

20. A. LABRIOLA, *EPI*, III, lettera n. 1019 s.d. (ma probabilmente compresa fra il 22 e il 25 novembre 1897) di Labriola a Croce.

21. G. GENTILE, *LGC*, I, p. 56, lettera n.19 del 23-11-1897 di Gentile a Croce.

22. L. ALTHUSSER, *Pour Marx* (1965), trad. it. di F. Madonia: *Per Marx*, Roma: Editori Riuniti, 1969, pp. 7-8.

23. Cfr. A. LABRIOLA, *Epistolario 1890-1895*, a cura di V. Gerratana e A. A. Santucci, Roma: Editori Riuniti, 1983, vol. II, (d'ora in poi: *EPI*, II), p. 591, lettera n. 677 del 30-5-1895 di Labriola a Engels. Ad ognuno dei tre saggi pubblicati, Labriola premise l'indicazione *Saggi sulla concezione materialistica*.

24. Cfr. A. LABRIOLA, *EPI*, II, p. 592, lettera n. 678 del 30-5-1895 di Labriola a Luise Kautsky.

25. Croce incominciava ad occuparsi del materialismo storico "sulla base delle numerose sollecitazioni ed anche degli spunti fornitigli dall'allora maestro", come scrive P. FAVILLI in *Il socialismo italiano e la teoria economica di Marx (1892-1902)*, Napoli: Bibliopolis, 1980, p. 34, nota 64.

26. Cfr. A. LABRIOLA, *EPI*, II, p. 580, lettera n. 661 del 27-4-1895 di Labriola a Croce. La lettera di Labriola è riportata inoltre da Croce (con qualche leggera differenza) nello scritto *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900). Da lettere e ricordi personali*, ora in B. CROCE, *MSEM*, p. 253.

27. In effetti il saggio di Labriola uscì in francese sulla rivista "Devenir Social" nei numeri 3 e 4 del 1895.

28. Così scrive Labriola nell'*Avvertenza alla prima edizione*, datata 10 giugno 1895, di *In memoria del manifesto dei comunisti*, ora riportato in A. LABRIOLA, *Scritti filosofici e politici*, a cura di Franco Sbarberi, vol. II, Torino: Einaudi, 1976, p. 469 (d'ora in poi: LABRIOLA, *SFP*).

29. Ora in A. LABRIOLA, *SFP*, II, p. 531.

30. *Ibidem*.

31. Cfr. A. LABRIOLA, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, Roma: Loescher, 1898 (il titolo è preceduto dall'indicazione "Saggi intorno alla concezione materialistica della storia. III"; questa prima edizione aveva come sottotitolo: *Lettere a Sorel*); una seconda edizione italiana, curata da Labriola: A. LABRIOLA, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, 2ª ed. ritoccata ed ampliata, Roma: Loescher, 1902; ora in A. LABRIOLA, *SFP*, II, pp. 658-793.

32. Cfr. A. LABRIOLA, *SFP*, II, pp. 658-659.

33. Cfr. G. PROCACCI, *Antonio Labriola e la revisione del marxismo attraverso l'epistolario con Bernstein e Kautsky (1895-1904)*, in "Annali dell'Istituto Giangiacomo Feltrinelli", 3 (1960), pp. 286-287, lettera n. 2 del 18-9-1895 di Labriola a Luise Kautsky (la lettera originale portava la data del 18 ottobre 1895; poi modificata in base a vari elementi, fra cui il riferimento al Congresso di Breslavia, da B. Andr as e G. Procacci) (d'ora in poi: G. PROCACCI, *AL*).

34. Cfr. A. LABRIOLA, *Scritti vari di filosofia e politica*, raccolti e pubblicati da B. Croce, Bari: Laterza, 1906, pp. 443-490, dove   riportato *Da un secolo all'altro: Considerazioni retrospettive e presagi*, frammento inedito di un progettato quarto Saggio.

35. Cfr. A. LABRIOLA, *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia; IV: Da un secolo all'altro*, ricostruzione di L. Dal Pane, Bologna: Cappelli, 1925, pp. 165, ora in LABRIOLA, *SFP*, II, pp. 820-857.

36. A. LABRIOLA, *SFP*, II, p. 520.

37. A. LABRIOLA, *SFP*, II, p. 548.

38. A. LABRIOLA, *SFP*, II, p. 549.

39. Cfr. M. CILIBERTO, *Filosofia e politica nel Novecento italiano da Labriola a «Societ *, Bari: De Donato, 1982. Ciliberto, riferendosi al concetto di societ  delineato da Labriola, scrive: "La societ  dunque   una struttura, a *continuum*, che attraverso l'intera storia tramandata; ma si differenzia, si distingue in veri e propri stadi morfologici, che vanno analizzati e specificati nei loro tratti economici, sociali, politici, istituzionali, statali, nelle loro caratteristiche peculiari" (p. 53).

40. A. LABRIOLA, *SFP*, II, p. 552-553.

41. *Ibidem*, p. 553.

42. *Ibidem*, p. 553.

43. *Ibidem*, pp. 496-497.

44. *Ibidem*, p. 673.

45. *Ibidem*, p. 673-674.

46. Cfr. A. LABRIOLA, *SFP*, II, pp. 559-560.

47. *Ibidem*, p. 607.

48. *Ibidem*, p. 609.

49. *Ibidem*, pp. 609-610.

50. *Ibidem*, p. 611.

51. *Ibidem*, p. 702.

52. G. PROCACCI, *AL*, p. 271. Si legga quanto scriveva Labriola a Kautsky nel 1897: "Mi pare che tu hai torto a distinguere quelli che si trovano alla *Tretm ble* della pratica (come sarebbe, secondo te, il caso tuo) da quelli che si trovano nel solo campo teoretico - come sarei io. *Per noi* - mi pare - teoria e pratica sono una cosa sola. *Si tratta sempre di sapere che cosa convenga di fare*"; e pi  oltre lo informa: "Io intendo di fare una serie di scritti nei quali svolger : a) teoreticamente e polemicamente il materialismo storico; b) e intuitivamente con qualche racconto", in A. LABRIOLA, *EPI*, III, pp. 800-802, lettera n. 991 del 29-8-1897 di Labriola a Karl Kautsky.

53. Cfr. J.-P. POTIER, *Lectures italiennes de Marx. Les conflits d'interprétation chez les économistes et les philosophes 1883-1983*, Lyon: Presses universitaires de Lyon, 1986, p. 137: "Le marxisme représente une «doctrine réaliste» et Labriola précise: «De la vie à la pensée, et non de la pensée à la vie; voilà le

processus réaliste». Dans cette optique, le «matérialisme» ou le «réalisme» marxiste dépasse tout à la fois l'idéalisme et le «matérialisme naturaliste» traditionnel, y compris celui de Ludwig Feuerbach, et constitue une véritable «révolution intellectuelle».

54. A. LABRIOLA, *SFP*, II, p. 702.

55. A. LABRIOLA, *SFP*, II, p. 703.

56. A. LABRIOLA, *SFP*, II, p. 721.

57. Cfr. B. L. KAHN, *Le fondement ontologique et épistémologique du marxisme de Labriola*, in G. LABICA et J. TEXIER (sous la direction de), *Labriola d'un siècle à l'autre*, Paris: Meridiens Klincksieck, 1986; in particolare, a p. 87, Kahn scrive: "Ce que cherche Labriola est une philosophie modeste, une «pensée critique et consciente de soi» qui donne une *signification* aux données empiriques en identifiant des *tendances* qui ne suggèrent qu'un avenir encore incertain. Il croit qu'une telle prévision morphologique peut être réalisée par une «méthode génétique» d'analyse historique".

58. A. LABRIOLA, *SFP*, II, p. 615.

59. Il termine genetico, usato da Labriola, deriva da epigenesi. "Il concetto di epigenesi - scrive M. Donzelli - è un concetto propriamente scientifico. Mutuato da una scienza biologica come l'embriologia, esso è usato qui per la comprensione del processo genetico dei fatti dell'esperienza dell'uomo e acquista dunque un valore filosofico"; cfr. M. DONZELLI, *Il concetto di scienza in Antonio Labriola* in L. PUNZO (a cura di), *Antonio Labriola filosofo e politico*, Milano: Guerini, 1996, (d'ora in poi: L. PUNZO, *ALFP*), p. 138.

La teoria epigenetica sosteneva che l'organismo era il risultato di una formazione (produzione) successiva delle sue parti durante lo sviluppo degli embrioni; si opponeva alla teoria preformativa, per la quale le parti di un organismo si trovavano già presenti in germe nell'uovo. Il preformismo si era affermato alla metà del XVII secolo con le ricerche dei biologi microscopisti di scuola galileiana, che avevano con le loro osservazioni messo in crisi l'antica teoria della generazione spontanea di organismi. In seguito, durante il XVIII secolo, il procedere degli studi, con l'ausilio del microscopio, inferse un duro colpo anche alla teoria della preformazione, in pro della teoria epigenetica. Lo stesso Kant propendeva per l'epigenesi: "Quello della generazione come produzione è detto sistema dell'epigenesi [...]. Se anche non si riconoscesse al fautore dell'epigenesi il grande vantaggio che ha sui partigiani della teoria precedente, relativamente alla facoltà di servirsi dell'esperienza come prova della sua teoria, la ragione sarebbe già pregiudizialmente orientata a guardare con maggior favore la sua esplicazione, perché questa considera la natura [...] come produttrice per sé, almeno per ciò che concerne la propagazione [...]; e in tal modo, servendosi quanto meno è possibile del soprannaturale, lascia alla natura tutto ciò che segue al primo incominciamento", cfr. I. KANT, *Kritik der Urtheilskraft*, trad. it di A. Gargiulo, rived. da V. Verra, *Critica del giudizio*, Bari: Laterza, 1972, §81, pp. 298-300.

60. A. LABRIOLA, *EPI*, II, pp. 492-493, lettera n. 560 del 13-6-1894 di Labriola ad Engels.

61. B. CENTI, *Metodo genetico e strutture morfologiche nei Saggi di Antonio Labriola*, in: L. PUNZO, *ALFP*, p. 283.

62. *Ibidem*, p. 283.

63. Il ruolo svolto dal "metodo genetico" viene così ricostruito da B. L. Kahn: "Les traits distinctifs de l'épigenèse (surtout en contraste avec la pré-formation) semblent fournir à Labriola un outil qui lui permettra d'étudier le changement social tout en évitant la Scylla de l'hyper-philosophie et la Charybde de l'empirisme: 1) Labriola déclare que l'avenir n'est pas prédéterminé et la théorie épigénétique accueille cette prémisses par son orientation anti-téléologique. 2) Le but de la philosophie [...] de Labriola est d'identifier les «tendances» et ainsi d'accorder une signification à l'avenir qui est encore incertain; l'épigenèse, centrée sur le devenir de l'embryon, met l'accent sur ce thème. 3) Rejetant l'hypostase empirique des faits et l'oubli du «tout», Labriola trouve dans l'épigenèse une perspective qui voit des facteurs spécifiques et étroitement reliés entre eux (embryonnaires) sur le fond d'une totalité (l'organisme) qui émerge à travers le temps"; cfr. B. L. KAHN, *Le fondement ontologique, cit.*, p. 87.

64. M. DONZELLI, *Il concetto di scienza in Antonio Labriola* in L. PUNZO, *ALFP*, p. 138.

65. A. LABRIOLA, *SFP*, II, p. 708.

66. *Ibidem*, p. 708. Su questo punto cfr. anche L. DAL PANE, *Antonio Labriola nella politica e nella cultura italiana*, Torino: Einaudi, 1975, pp. 389-393.

67. Cfr. B. L. KAHN, *Le fondament ontologique, cit.*, p. 86.
68. Cfr. F. SBARBERI, *Ordinamento politico e società nel marxismo di Antonio Labriola*, Milano: Angeli, 1986, p. 84.
69. *Ibidem*, p. 66.
70. Cfr. M. CILIBERTO, *Filosofia e politica, cit.*, p. 39, nota n. 30.
71. Cfr. l'Introduzione di I. VOLPICELLI a G. GENTILE, *Il materialismo storico nella dissertazione inedita del 1897, cit.*, p. 43.
72. Cfr. G. GENTILE, *ibidem*, p. 62-63.
73. Cfr. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 10.
74. Cfr. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 12.
75. Cfr. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 13.
76. Cfr., per la traduzione di Marx: G. GENTILE, *FM.1899*, p. 16. La citazione gentiliana è tratta da K. MARX, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (1859). Nella traduzione italiana di Emma Cantimori Mezzomonti, *Per la critica dell'economia politica*, Roma: Editori Riuniti, 1969³, p. 5, il brano è tradotto così: "Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza".
77. Cfr. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 18.
78. Cfr. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 21.
79. Cfr. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 21.
80. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 25.
81. Cfr. G. GENTILE, *LGC*, I, p. 20, lettera n. 6 del 17-1-1897 di Gentile a Croce: "Secondo il Labriola, la originalità e il merito di Marx, e quindi l'essenza del materialismo storico, consiste nell'aver *rivelato* il corso *necessario* della storia, che è un divenire per processo di antitesi".
82. Cfr. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 26: "Sicché sotto due rispetti va considerata la dottrina medesima di chi voglia indagarne l'indole e tentarne una valutazione teorica: cioè sotto il rispetto della forma, e sotto il rispetto del contenuto".
83. Cfr. G. GENTILE, *LGC*, I, pp. 20-21, lettera n. 6 del 17-1-1897 di Gentile a Croce: "Non è anche il materialismo una interpretazione, una rivelazione, una concezione di quel che è in sé il cammino della storia? Ora, l'interpretazione, o la rivelazione, o la concezione, è prodotto della storia, o di noi che la studiamo e procuriamo di filosofarvi su? [...] Nella storia, nella società, nelle cose, non c'è né significato, né legge; e il significato e la legge è sempre determinazione dello spirito, è sua elaborazione, diciamo pure, soggettiva".
84. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 31.
85. Cfr. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 44: "Dopo la *Critica della ragion pura* le ipostasi e le trascendenze platoniche sono state bandite per sempre dalla storia".
86. G. GENTILE, *FM.1899*, pp. 44-45. A chiarimento del termine 'materia' Gentile scrive nella nota 1 della stessa p. 44: "Perché cotesta materia è *un fatto* (il fatto economico) della storia come sinora s'è sviluppata, cioè secondo il succedersi degli accadimenti storici passati; e il fatto tal quale (con quel ritmo dialettico speciale) nulla ci dice che sia necessario".
87. Cfr. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 46-47; nella nota 1 di p. 46 Gentile chiarisce: "Non ci si opponga che il materialismo storico parte dallo studio empirico della storia. Parte, e non vi si ferma; e giunge a una concezione *unica di tutta* la storia". Ma cfr. quanto scrive A. ARCURI nell'articolo *L'esperienza hegeliana nella filosofia di Giovanni Gentile*, uscito in "Idee", 8 (1993), n. 24: "Gentile [...] non è affatto interessato al contenuto della teoria socialista (l'intento rivoluzionario), ma soltanto alla 'forma', vale a dire alla dialettica che rappresenta lo strumento con cui il pensiero si fa, si struttura come prassi" (p. 114); e più oltre, trattando del Gentile maturo, scrive: "secondo Gentile il farsi del pensiero è indipendente dai singoli momenti, dai singoli contenuti di pensiero; esso procede autonomamente perché è *a priori* [...]. L'errore è il pensiero passato [...]. Vero è dunque il pensiero che non si sofferma in alcuna determinazione, perennemente in movimento perché perennemente insoddisfatto. Il pensiero in atto diviene dunque il soggetto unico della dialettica, e l'opposizione avviene unicamente al suo interno" (p. 119).
88. G. GENTILE, *LGC*, I, p. 60-61, lettera n. 22 del 30-12-1897 di Gentile a Croce. Il libro di Labriola, a cui Gentile si riferisce, è *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, già cit..

89. Cfr. B. CROCE: "Se il materialismo storico deve esprimere alcunché di criticamente accettabile, esso [...] non dev'essere né una nuova costruzione *a priori* di filosofia della storia, né un nuovo metodo del pensiero storico, ma semplicemente un canone d'interpretazione storica. Questo canone consiglia di rivolgere l'attenzione al cosiddetto sostrato economico delle società, per intendere meglio le loro configurazioni e vicende"; così scrive Croce nel saggio *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo* (1897), ora in Id., *MSEM*, pp. 74-75.

90. G. GENTILE, *LGC*, I, pp. 66-68, lettera n. 24 del 2-2-1898 di Gentile a Croce.

91. Tuttavia Semerari parla della "limitatezza della conoscenza, da parte di Gentile, delle opere di Marx e degli altri classici del materialismo storico. Gentile mostra di conoscere le *Tesi su Feuerbach*, il *Manifesto del partito comunista*, la *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, il *Ludwig Feuerbach*, l'*Antidübring*, *Socialismo utopistico e socialismo scientifico*"; cfr. G. SEMERARI, *Novecento filosofico italiano. Situazioni e problemi*, Napoli: Guida, 1988, p. 13.

92. Scritte da Marx nel 1845; una traduzione italiana più recente in K. MARX - F. ENGELS, *Opere complete*, V, a cura di F. Codino, Roma: Editori Riuniti, 1972, p. 3.

93. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 61.

94. G. GENTILE, *FM.1899*, pp. 66-67.

95. Cfr. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 68.

96. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 68.

97. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 73.

98. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 75.

99. A. TOSEL, *Le Marx actualiste de Gentile et son desttn*, in "Archives de philosophie", 56 (1993), 4, p. 565.

100. G. GENTILE, *FM.1899*, pp. 75-76.

101. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 93.

102. "Le concept de praxis que Gentile découvre dans les *Thèses sur Feuerbach*, il l'identifie finalement au concept de pensée"; cfr. J. TEXIER, *Croce, Gentile et le matérialisme historique* in G. LABICA et J. TEXIER (sous la direction de), *Labriola d'un siècle à l'autre, cit.*, p. 168.

103. M. R. ROMAGNUOLO, *Note sul lessico marxistico tra Labriola e Gentile*, in M. CILIBERTO (a cura di), *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, Roma: Editori Riuniti, 1993, pp. 398-399.

104. E. AGAZZI, *Il giovane Croce e il marxismo*, Torino: Einaudi, 1962, p. 274.

105. E. AGAZZI, *op. cit.*, p. 321 nota 394. Scrive J. Texier: "Il reste bien sûr, que Gentile, même dans ses meilleurs développements, nous donne de Marx l'image d'un penseur spéculatif, et c'est là la limite fondamentale de sa recherche" (cfr. J. TEXIER, *Croce, Gentile et le matérialisme historique, cit.*, p. 169).

106. E. AGAZZI, *op. cit.*, p. 273.

107. F. SBARBERI, *Ordinamento politico, cit.*, p. 83.

108. *Ibidem*, p. 81.

109. Cfr. E. GARIN, *Croce e Gentile interpreti di Marx*, in M. CILIBERTO, (a cura di), *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea, cit.*, p. 11-13.

110. Cfr. G. GENTILE, *L'atto del pensare come atto puro* (1912), poi inserito ne *La riforma della dialettica hegeliana e la rinascita dell'idealismo*, ora in Id., *OF.G.*, p. 310-311.

111. *Ibidem*, p. 313.

112. *Ibidem*, p. 321.

113. Cfr. G. GENTILE, *La teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), Cap. III, §17, in Id., *OF.G.*, p. 487.

114. Cfr. G. GENTILE, *FM.1899*, p. 150.

115. Cfr. G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana e la rinascita dell'idealismo*, Cap. V, §1, in Id., *OF.G.*, p. 324.

116. *Ibidem*, p. 325.

117. Cfr. V. MATHIEU, *Gentile pensatore universale*, in M. I. GAETA (a cura di), *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, Venezia: Marsilio, 1995, p. 40.

118. Cfr. G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Cap. XV, §2, in Id., *OF.G.*, p. 643.

119. Cfr. *Ibidem*, p. 644.

120. Labriola si riferisce a G. GENTILE, *Una critica del materialismo storico*, cit., pubblicato nel 1897; poi in GENTILE, *FM.1899*, pp. 1-47.
121. Cfr. A. LABRIOLA, *EPI*, III, p. 816, lettera n. 1012 del 8-11-1897 di Labriola a Croce.
122. Cfr. A. LABRIOLA, *EPI*, III, p. 818, lettera n. 1015 del 17-11-1897 di Labriola a Croce.
123. Il "nuovo scritto" che Gentile stava per pubblicare è *La filosofia della praxis*, uscito come seconda parte in G. GENTILE, *La filosofia di Marx. Studi critici*, Pisa: Spoerri, 1899, pp. 49-157.
124. Cfr. A. LABRIOLA, *EPI*, III, p. 912 lettera n. 1117 del 1-4-1899 di Labriola a Gentile.
125. GENTILE, *FM.1899*, p. 156.
126. L' "opuscoletto" uscì in "Rivista italiana di sociologia", 1899, fasc. 3; ora *A proposito della crisi del marxismo* si trova in A. LABRIOLA, *Saggi sul materialismo storico*, a cura di V. Gerratana e A. Guerra, Roma: Editori Riuniti, 1964, pp. 303-319.
127. A. LABRIOLA, *EPI*, III, p. 939 lettera n. 1147 del 30-8-1899 di Labriola a Gentile.
128. A. LABRIOLA, *A proposito della crisi del marxismo*, cit., pp. 306-307.
129. Cfr. A. LABRIOLA, *EPI*, III, pp.1001-1003, lettera n. 1239 del 2-1-1904 di Labriola a Croce.
130. M. Agrimi ha osservato che "Quanto si era fatto in Italia a fine secolo e dopo, con Labriola e con Croce, con Labriola tra Croce e Gentile, con Croce e con Gentile, con Gentile contro Croce e con Croce contro Gentile, costituiva un patrimonio intellettuale e politico, tormentato e conflittuale, ma ricchissimo di esperienze (anche laceranti) e di consapevolezza"; cfr. M. AGRIMI, *Labriola tra Croce e Gentile*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 6° serie, 73 (1994), fasc. 2-3, p. 188 [numero dedicato a: *Croce e Gentile un secolo dopo. Saggi, testi inediti e un'appendice bibliografica 1980-1993*].
131. U. SPIRITO, *Memorie di un incosciente*, Milano: Rusconi, 1977 (d'ora in poi: U. SPIRITO *MEM*).
132. U. SPIRITO, *MEM*, p. 18.
133. U. SPIRITO, *MEM*, p. 118.
134. U. SPIRITO, *MEM*, p. 122.
135. U. SPIRITO, *Il nuovo idealismo italiano*, Roma: De Alberti, 1923, p. 84.
136. Cfr. U. SPIRITO, *Storia della mia ricerca*, Firenze: Sansoni, 1971, p. 22.
137. Cfr. U. SPIRITO, *Storia del diritto penale italiano*, Roma: De Alberti, 1925, volume II, pp. 137-138.
138. *Ibidem*, p. 144.
139. *Ibidem*, p. 144.
140. *Ibidem*, pp. 150-151.
141. Cfr. U. SPIRITO, *Il nuovo idealismo italiano*, cit., pp. 129-130.
142. Cfr. U. SPIRITO, *Storia della mia ricerca*, cit, pp. 22-23.
143. Cfr. U. SPIRITO, *MEM*, p. 130.
144. Cfr. U. SPIRITO, *Attualismo costruttore* in "Giornale critico della filosofia italiana", 2° serie, 14 (1933), pp. 24-29, poi in Id., *Scienza e filosofia*, Firenze: Sansoni, 1933 (da cui si cita), p. 7.
145. *Ibidem*, p. 14.
146. *Ibidem*, p. 14.
147. *Ibidem*, p. 15.
148. La comunicazione aveva per titolo *Scienza e filosofia*; uscì sia negli *Atti* del congresso (1929), sia nel "Giornale critico della filosofia italiana", 1° serie, 10 (1929), fasc. 3-4, pp. 430-444; poi divenne il secondo capitolo (dal titolo *Conoscenza filosofica e conoscenza scientifica*; nell'indice però il titolo è invertito: *Conoscenza scientifica e conoscenza filosofica*) del volume *Scienza e filosofia*, cit., pp. 17-43.
149. Cfr. U. SPIRITO, *Scienza e filosofia*, cit., pp. 30-31.
150. *Ibidem*, p. 31.
151. *Ibidem*, p. 36.
152. *Ibidem*, p. 37.
153. *Ibidem*, p. 37.
154. *Ibidem*, pp. 40-43.
155. Cfr. U. SPIRITO, *Storia del diritto penale italiano*, cit., vol. II, pp. 142-143.
156. Cfr. U. SPIRITO, *Il nuovo idealismo italiano*, cit., p. 84.

157. Cfr. G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, in Id., *O.F.G.*, p. 316: "Il noi soggetto del nostro pensiero non è Io che ha di contro a sé il non-Io (altro) o altri Io (altri); e però non è l'Io empirico, quale apparisce alla osservazione psicologica: uno tra molti; ma l'Io assoluto, l'Uno come Io. Il quale nega se stesso non solo come pensiero delle cose e di altri Io [...] ma anche come pensiero di sé empiricamente concepito, come un Io tra molti Io o tra le cose: poiché un Io siffatto è un particolare tra particolari [...]. Codesto Io particolare, in cui l'io nega se stesso [...] è natura, non pensiero".

158. Cfr. U. SPIRITO, *La vita come ricerca*, Firenze: Sansoni, 1937, p. 7.

159. *Ibidem*, pp. 13-18.

160. *Ibidem*, p. 21.

161. *Ibidem*, pp. 66-67.

162. *Ibidem*, p. 70.

163. *Ibidem*, p. 70.

164. *Ibidem*, p. 70.

165. *Ibidem*, p. 72.

166. *Ibidem*, p. 77.

167. *Ibidem*, p. 82.

168. *Ibidem*, p. 84.

169. G. GENTILE, *Il concetto della natura nel moderno idealismo* in "Giornale critico della filosofia italiana", 1ª serie, 12 (1931), pp. 1-14; Id., *Filosofia e scienza* in "Giornale", cit., 12 (1931), pp. 81-92; Id. *Il problema dell'esperienza* in "Giornale", cit., 13 (1932), pp. 397-414; i tre articoli diventano poi tre capitoli di G. GENTILE, *Introduzione alla filosofia*, Milano: Treves, 1933, con i titoli di *La natura* (cap. 4°), *L'esperienza* (cap. 5°), *Scienza e filosofia* (cap. 10°).

170. G. GENTILE, *Scienza e filosofia*, cit., ora in Id., *O.F.G.*, p. 820.

171. *Ibidem*, p. 821.

172. *Ibidem*, p. 824.

173. *Ibidem*, p. 824.

174. *Ibidem*, pp. 825-826.

175. Come ha notato Emilio Agazzi, Spirito, insistendo sulle somiglianze tra l'attualismo ed il marxismo, tende a sovrapporre le sue esperienze di corporativismo (da lui teorizzate negli anni Trenta), all'attualismo; cfr. E. Agazzi, *Il giovane Croce e il marxismo*, cit., p. 308, nota 210.

176. U. SPIRITO, *Storia della mia ricerca*, cit., pp. 16-17.

177. *Ibidem*, p. 110.

178. *Ibidem*, p. 110.

179. Cfr. B. L. KAHN, *Le fondement ontologique et épistémologique du marxisme de Labriola*, cit., p. 87.

180. U. SPIRITO, *Dal mito alla scienza*, Firenze: Sansoni, 1966, p. 11.

181. *Ibidem*, p. 12.

182. *Ibidem*, p. 24.

183. *Ibidem*, p. 27.

184. *Ibidem*, p. 27.

185. *Ibidem*, p. 29.

186. *Ibidem*, p. 31.