

II

GARIN E IL CONFRONTO CON CROCE

In uno dei suoi ultimi interventi, Eugenio Garin ricordava in Croce «l'intellettuale italiano di questo secolo al quale io – e tanti altri come me – ho guardato più spesso, consentendo e dissentendo, ma idealmente discutendo con lui». E affermava: «Ho sempre sentito di avere un gran debito verso Croce e oggi, alla fine del secolo, lo sento ancora di più. Ripensando a lui a distanza, la sua statura cresce, non diminuisce»¹. Nel 1952, recensendo sul «Ponte» di Calamandrei la grande scelta fatta da Croce di proprie pagine per la collana della Letteratura italiana Ricciardi, aveva scritto:

Volta a volta consentendo o dissentendo – ma questo, in fondo, è di secondaria importanza – il lettore partecipa si verrà rendendo conto che uno dei termini del dialogo avviato nel '900 da ogni uomo di cultura in Italia ha avuto Croce come interlocutore. Alcuni, e non certo dei meno importanti, lo hanno magari vivamente combattuto, ma anche essi, ed anzi essi più di ogni altro, l'hanno avuto presente, hanno discusso con lui, e dal suo contatto sono usciti diversi².

In uno scritto autobiografico del 1989 aveva indicato in Croce e Gentile i suoi «interlocutori costanti» e nella sua lettura di Gramsci «un'esperienza decisiva che durò a lungo»³. Per Gentile, aveva sempre recuperato le suggestioni etiche e le disposizioni pedagogiche di un pensiero inteso a legare idealità e realtà, nel quale la ricerca di «una nuova filosofia dell'espe-

¹ E. GARIN, *Intervista sull'intellettuale*, cit., pp. 9 e 12.

² ID., *Croce in un volume*, «Il ponte», a. VIII (1952), p. 78.

³ ID., *Sessanta anni dopo*, «Iride», 2, gennaio-giugno 1989, p. 85.

rienza pura» veniva a incontrarsi «con un profondo senso religioso». Lo faceva distinguendo «quello che di più fecondo e di più nuovo era al fondo della impostazione gentiliana»⁴, il «nesso posto tra prassi e pensiero», l'esigenza di una saldatura tra teoria e pratica, insomma l'«attualismo seriamente inteso», dai suoi esiti astratti o retorici: e su quest'ultimo piano spostando e ridimensionando ogni possibile discorso sul rapporto tra la filosofia di Gentile e l'approdo ideologico e politico personale⁵. Nell'opera di Gramsci aveva visto realizzarsi il modello etico di una filosofia attiva e aveva cercato l'alternativa ideale di un'altra storia intellettuale.

Assai più teso e travagliato si presenta il confronto con Croce. Il riferimento si imponeva nei molteplici campi della storia della cultura, fino alle indagini filologiche più minute: con attenzione partecipe Garin aveva recensito nel 1954 i quattro volumi della seconda edizione degli *Aneddoti di varia letteratura*⁶; e con comprensibile orgoglio pubblicherà tanti anni dopo una corrispondenza erudita del 1948 con Croce e lettere del 1952 nelle quali Croce gli manifestava il proprio interesse per le anticipazioni del futuro volume delle *Cronache di filosofia italiana* e gli trasmetteva, insieme con un giudizio lusinghiero sul «Suo ottimo e coordinato lavoro storico e filosofico», l'apprezzamento per la recensione sul «Ponte»⁷. Né poteva mancare il riconoscimento, come dirà nell'Intervista del '97, di quel «moltissimo che ha dato, sul piano delle scienze storiche, 'umane', il Croce del «richiamo

⁴ V. Introduzione a G. GENTILE, *Opere filosofiche*, a c. di E. Garin, Garzanti, Milano 1991, pp. 73, 72, 77.

⁵ «L'incontro tra fascismo e gentilianesimo si ebbe proprio nel momento retorico dell'attualismo, nella confusione fra opere e parole. E fascista il gentilianesimo fu, non già nell'attualismo seriamente inteso, o nel nesso posto fra prassi e pensiero; ma nell'incoraggiamento che pur dette alla semplificazione 'ideale' di ogni rapporto e di ogni problema [...]. E fu fascista nel favorire, nonostante tutto il suo programma di concretezza, di moralità e di impegno mondano, troppe 'evasioni', singolarmente comode quando anche i filosofi avrebbero dovuto assumersi le proprie responsabilità»: E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, II ediz. Laterza, Bari 1959, pp. 414-415; ma l'affermazione suona singolare, riferita a una filosofia di così pieno impegno in una scelta totale, da Gentile tenuta fino in fondo. Da tenere presente anche ciò che viene detto (p. 471) sulla caratteristica positiva del gentilianesimo in Ugo Spirito e nella sua «esigenza di saldare teoria e pratica o, se si vuole, di raggiungere una filosofia della prassi non come teorizzazione astratta, ma come effettiva costruzione della realtà: 'attualismo costruttore'» (la definizione rivendicata da Spirito per la propria posizione filosofica).

⁶ E. GARIN, recensione a B. CROCE, *Aneddoti di varia letteratura*, «La rassegna della letteratura italiana», LVIII (1954), serie VII, n. 1, pp. 243-246.

⁷ ID., *Conversando con Benedetto Croce*, «Belfagor», L (1995), n. 6, pp. 649-656.

al senso del concreto, al valore del particolare»: «Noi abbiamo indagato il 'concreto' sulla sua strada e siamo andati avanti»⁸. È il Croce delle analisi particolari, della «discussione precisa di fatti di cultura, e di esperienza», dei «problemi concreti della critica, delle arti», della «finezza [...] nell'analisi dell'agire»: il Croce del quale «la stessa rara capacità dimostrata nelle pagine della *Letteratura della nuova Italia*, di fissare taluni ritratti indimenticabili di uomini e luoghi, si ritrova nello psicologo, nel moralista, nel critico [...], nello storico che chiarisce gli strumenti di cui si serve per la sua penetrazione e rievocazione del passato»⁹.

Sono parole dell'Epilogo alla seconda edizione della *Storia della filosofia italiana*, e gli stessi accenti potremmo ritrovarli in tanti altri luoghi. Qui come altrove, però, quando cercassimo sotto la positività del richiamo generico i rimandi specifici, li vedremmo scarseggiare. Si tratti delle riserve sull'interpretazione del pensiero di Galilei¹⁰, o della valutazione dell'erasmiano *Elogio della follia*, o del senso da dare alla *Favola delle api* di Mandeville, non si registra un incontro di giudizi. Su Machiavelli, il discorso di Croce è messo da parte in quanto sviante: come si dice nella conferenza in occasione del centenario machiavelliano, «in Italia un filosofo insigne, del Machiavelli estimatore, Benedetto Croce, attribuendogli la scoperta di una cosiddetta autonomia della politica, non solo ne alterò profondamente l'aspetto, ma ne limitò il significato». La «tesi crociana, di Machiavelli teorico di una forma dell'attività dell'uomo, e volto sì a indagarne le strutture, ma senza chiarirne il rapporto col tutto della vita, inteso a quella sola – collocata accanto alle altre ma non mediata, non può non degradare l'opera del grande Segretario dal piano della speculazione a quello della tecnica»¹¹. Affermazione, questa, doppiamente riduttiva, sia sul piano teorico, per il modo di intendere la categorizzazione crociana del momento della politica, sia sul piano storico, per il senso che il discorso di Croce assumeva allora, contro la sussunzione totalitaria della politica alla morale nell'idea gentiliana di stato etico. E della semplificazione Garin non poteva non essere consapevole, se qualche anno prima, parlando della «separazione impossibile» di

⁸ ID., *Intervista sull'intellettuale*, cit., p. 21.

⁹ ID., *Storia della filosofia italiana*, cit., vol. III, p. 1315.

¹⁰ Galileo e la cultura del suo tempo, in ID., *Interpretazioni del Rinascimento*, a c. e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009, vol. II, 187-188.

¹¹ *Aspetti del pensiero di Machiavelli*, in ID., *Dal Rinascimento all'illuminismo. Studi e ricerche*, Nistri-Lischi, Pisa 1970, pp. 44-45.

politica e cultura in Croce, aveva sottolineato che «Croce tenne tante volte a ribadire la sua fedeltà a Machiavelli, al dramma di Machiavelli, alla sua concezione integralmente terrena dell'uomo, e insieme alla sua tragica moralità»¹². Ancor più palese il distacco su autori come Vico o come Hegel, la cui lettura è in Croce così intimamente connessa con la propria elaborazione concettuale.

Questo per le interpretazioni filosofiche. Ma non diversamente avviene per il Croce in apparenza privilegiato, il Croce 'storico' ed etico-civile. Gli stessi lavori di «quello che, forse, è il momento più felice del pensiero crociano», aveva detto nelle *Cronache*, le stesse grandi storie che segnano il periodo migliore di Croce, quando all'«impegno morale» contro il fascismo fu debitore di una «splendida maturità di pensiero»¹³, allontanatasi l'efficacia esortativa dell'epoca, mostrano per Garin la natura di operazioni ideologiche. È vero, come scrive nel 1961 presentando la mostra storica della Casa editrice Laterza, che

non è facile trovare nella storia moderna un altro esempio di così alto magistero unito a così grande capacità di influire in concreto sul terreno della effettiva direzione delle coscienze e dell'educazione civile dei cittadini. 'Pontefice laico', Croce con le sue opere, messe all'indice dalla Chiesa e dallo Stato, e con le opere che promosse, influì anche sui credenti nel mantener desto, dopo il 1929, l'amore alla libertà. [...] Sui libri che fece leggere agli italiani, con la collaborazione di Giovanni Laterza, si formarono così liberali come socialisti e comunisti, così idealisti come materialisti. E di questo debito deve rendere atto anche chi oggi veda i limiti di una pur grande opera.

Ma sui 'limiti' l'accento batte ripetutamente, pur in questo testo d'occasione. E qui, come altrove, la storicizzazione sembra la modalità, piuttosto che della comprensione, dell'accantonamento:

Oggi alcune sue celebri opere storiche di quegli anni ci appaiono, da un lato, la difesa del suo comportamento fra il '19 e il '24; dall'altro, il tentativo di dimostrare la vitalità dello Stato monarchico uscito dal Risorgimento; oggi, almeno in una parte delle sue tesi sul fascismo, intuiamo la preoccupazione di salvare da ogni responsabilità una struttura e una classe dirigente, per assicurarne la sopravvivenza 'dopo il diluvio'. Allora la *Storia d'Italia* costituì l'estrema di-

¹² Benedetto Croce o della «separazione impossibile» fra politica e cultura, in ID., *Intellettuuali del XX secolo*, cit., p. 54.

¹³ ID., *Cronache di filosofia italiana*, cit., pp. 442, 443.

fesa di valori da non perdere, e uno strumento di educazione che poteva essere adoperato alla luce del sole¹⁴.

Ancora la *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, «uno dei libri da noi più amati, e da cui abbiamo tratto un giorno maggior luce e conforto», come dice sempre nel '61 nel discorso tenuto a Bologna per le celebrazioni dell'Unità, viene ricondotta nella stessa pagina alle «vedute tendenziose e di parte»; essa è «la continuazione di un programma e di un'opera di trasformismo, di armonizzazione apparente ma di eliminazione reale, per raggiungere di fatto, nella complessa vitalità dell'Italia fra '800 e '900, una continuità senza scosse, tale da permettere la conservazione di un ordine, attraverso il riasorbimento di ogni elemento innovatore»¹⁵.

Sono, questi degli anni sessanta, testi del periodo forse più politicamente connotabile di Garin. Sono gli anni della lettura dominante delle opere di Gramsci: e a Garin appunto era stata affidata la relazione di apertura del grande convegno gramsciano del 1958. Nelle *Cronache* era tornato continuamente il nome di Gramsci, non solo come la «maggior figura di 'politico' in senso integrale di quegli anni amari»¹⁶, ma come il testimone e l'interprete cui appoggiare i giudizi sulla storia intellettuale italiana. Gramsci è presentato come il portatore più conseguente di quell'«altra Italia», di quella numericamente esigua aristocrazia morale, che preserva l'alternativa ideale a un percorso storico fallimentare: l'Italia minoritaria di una direttrice rivoluzionaria risultata sconfitta, ma alla quale unicamente può ricollegarsi qualsiasi aspettativa di rinnovamento democratico. A questa Italia ideale viene opposta l'Italia storica di una politica trasformistica e conservatrice, sempre disponibile a farsi reazionaria, quell'Italia che in Giolitti ha il suo maggior esponente politico e in Croce il massimo interprete e difensore.

Questo lo schema su cui Garin insiste, schema reso particolarmente esplicito nel discorso del '61. Ma già la relazione al convegno del 1958 aveva additato in Gramsci colui che «a un'altra storia d'Italia volle saldare un'altra azione politica. Alla linea nazional-retorica, più che storicistica idealistica, più che religiosa clericale, più che liberale conservatrice, e più che conservatrice fascista, intese opporre un'Italia capace di riscattare in tutta la sua storia altre possibilità costantemente vinte, soffocate o mistifica-

¹⁴ *La Casa editrice Laterza e mezzo secolo di cultura italiana*, in Id., *La cultura italiana tra '800 e '900*, cit., pp. 168-170.

¹⁵ *Cento anni: interpretazioni storiche e programmi politici*, ivi, pp. 14 e 16.

¹⁶ Id., *Cronache di filosofia italiana*, cit., p. 354.

te»¹⁷. In questa visione, l'opera di Croce finiva consegnata a una funzione egemonica da decifrare in termini classisti. Che era poi la linea polemica consolidatasi in quegli anni in una vasta pubblicistica. Un libro, per esempio, come quello di Michele Abbate, *La filosofia di Benedetto Croce e la crisi della società italiana*, che ebbe due edizioni presso Einaudi, nel 1955 e nel 1966, era tutto incentrato su una requisitoria contro l'«ideologo borghese» che si pone «dal punto di vista della classe egemonica e dello Stato che è di classe», un filosofo che «si trova ad operare sul terreno della borghesia imperialistica»¹⁸. A conforto di questa linea giungerà il grande affresco ideologico offerto da György Lukács con *La distruzione della ragione*, dove la filosofia di Croce era detta un «irrazionalismo liberal-reazionario» costruito «per l'uso borghese e decadente del parassitismo dell'età imperialistica»¹⁹: un testo cui accadrà allo stesso Garin di rimandare, pur con cautela, nell'Epilogo alla *Storia della filosofia italiana*, dove scriverà che Croce non «seppe rimanere insensibile, almeno in principio, a quel moto generale di 'distruzione della ragione' in cui, non senza qualche forzatura ma non senza qualche motivo, lo collocherà Lukács»²⁰.

Il modulo del Croce ideologo, se non verrà mai del tutto lasciato cadere, registrerà in seguito molti aggiustamenti. E anche quando lo tiene in rilievo, Garin si preoccupa di sfumarne i contorni. Tanto più che il discorso si complica incrociandosi con un'altra raffigurazione, non del tutto sovrapponibile. Si tratta della distinzione tra il Croce del primo novecento, il fortunato «corifeo del neoidealismo» (l'espressione è nelle *Cronache*), cui si

¹⁷ ID., *Gramsci nella cultura italiana*, in *Studi gramsciani*, cit., p. 404.

¹⁸ M. ABBATE, *La filosofia di Benedetto Croce e la crisi della società italiana*, II ediz., Einaudi, Torino 1966, pp. 161, 234.

¹⁹ G. LUKÁCS, *La distruzione della ragione*, trad. it. di E. Arnaud, Einaudi, Torino 1959, p. 20.

²⁰ E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, cit., p. 1301. Aveva parlato qualche anno prima del libro di Lukács come di «un'opera destinata a presentarsi in qualche modo come simmetrica ed opposta al libro di Löwith *Da Hegel a Nietzsche* nell'interpretazione delle origini e dello sviluppo dell'irrazionalismo contemporaneo. In realtà l'ambigua impostazione di Löwith – scriveva Garin – è rimasta dominante a lungo in Italia, con tutti suoi sottintesi irrazionalistici, con le artificiose corrispondenze tra Marx e Kierkegaard, con una visione della storia dell'hegelismo estremamente parziale e tendenziosa. Non solo il libro di Lukács, importante per approfondire una discussione, è penetrato da noi con ritardo, ma anche le prese di posizione della 'sinistra' italiana di fronte all'esistenzialismo sono state, a loro volta, troppo viziate o da ambiguità o dalla durezza di un facile spaccio»: *Quindici anni dopo (1945-1960)*, in ID., *La cultura italiana tra '800 e '900*, cit., pp. 289-290.

addebita di aver guardato con benevolenza e indulgenza a posizioni irrazionalistiche, prammatistiche, mistiche, e quello degli anni trenta, con «il suo sdegnoso ritirarsi, le critiche ai suoi vecchi compagni, il suo isolamento, allorché nel distacco dei molti divenne davvero guida più vera dei pochi»²¹. Il primo, da stringere a Gentile in un unico fallimento ideale (è il motivo principale delle *Cronache*): «Né Croce né Gentile furono i padri responsabili del futurismo e del fascismo: erano, entrambi, immersi in una realtà storica di cui dettero un'interpretazione che, nelle sue degenerazioni, sembrò convergere col futurismo inteso come attivismo, decadentismo e irrazionalismo»²². Il secondo, un Croce che si riscatta, come abbiamo visto, «nel mantener desto, dopo il 1929, l'amore alla libertà». Ma anche questo ricupero 'etico-politico' resta circoscritto, se la funzione di guida morale si esaurisce con la fine del regime dittatoriale: infatti, leggiamo ancora in un testo del '61, Croce, «già noto alla fine dell'800, dal 1902 era rimasto costantemente in primo piano quasi per mezzo secolo. Accanto a un'insofferenza che in parte nasceva da sazietà, l'Italia che aveva amato Croce difensore intransigente di una libertà 'trascendentale', condizione e limite di ogni vita e lotta politica, implacabile distruttrice di ogni privilegiata disuguaglianza, rimase disorientata dopo il '43 nel vederne la presa di posizione politica»²³. Così l'ombra veniva fatta tacitamente calare proprio sul periodo del massimo impegno civile, quando Croce si era assunto un compito di vera e propria supplenza statale nella fase della massima crisi nazionale e della ricostruzione delle libere istituzioni: un intervento eccezionale, eppure coerente con tutta la sua opera.

Dal '29 al '43 dunque: anche se sono limiti cronologici che Garin stesso è indotto a spostare. Di poco quello finale: il testo preparato per una conferenza in occasione del centenario della nascita di Croce ricorda il discorso del settembre 1944 al teatro dell'Eliseo che «sembra chiudere l'arco del periodo più bello dell'opera del Croce»²⁴. Mentre il limite anteriore viene anticipato, molto prima del Manifesto del '25, steso da Croce su invito di Giovanni Amendola in risposta al Manifesto degli intellettuali fascisti di Gentile (un punto di contrapposizione decisivo, che non mi pare mai mes-

²¹ Id., *Cronache di filosofia italiana*, cit., p. 307.

²² Ivi, p. 327.

²³ *La Casa editrice Laterza e mezzo secolo di cultura italiana*, in Id., *La cultura italiana tra '800 e '900*, cit., p. 171.

²⁴ *Benedetto Croce o della «separazione impossibile» fra politica e cultura*, in Id., *Intellettuali italiani del XX secolo*, cit., p. 66.

so particolarmente in rilievo da parte di Garin), alla posizione di Croce di fronte alla campagna interventistica e alla guerra: per la quale poteva scrivere che quella posizione, in quanto «consapevole giudizio e chiara lotta politica contro la torbida ondata dell'interventismo, nazionalistico, futuristico e dannunziano» fu «il primo atto di ostilità contro il fascismo»²⁵.

È un viluppo di motivi, in cui si uniscono antiche diffidenze e più recenti appassionamenti politici. Il discorso cercherà un filo unificante attraverso il riferimento a Gramsci. Le riflessioni dei *Quaderni* e il modello intellettuale che sembra trarsi per contrasto dall'intera esperienza gramsciana offrono il punto di raccordo indispensabile per una collocazione d'insieme dell'opera di Croce. Qui il dualismo dello stilema classista – Croce ideologo delle classi dominanti – può darsi determinazioni concettuali più complesse in una generale tipologia circa «la funzione dell'intellettuale in una società divisa e travagliata», come leggiamo nell'Introduzione alla raccolta di saggi sugli *Intellettuali italiani del XX secolo*:

Gli uni crederono di assegnargli il compito di difensore di una libertà 'ideale' attraverso una politicità 'trascendentale', separata e al di sopra non della società degli uomini, ma di classi e partiti (il 'savio', il dotto, il filosofo come 'funzionario dell'umanità'): e furono i nostalgici del 'grande intellettuale' di tipo erasmiano. Gli altri si vennero sempre più chiaramente interrogando circa il compito dell'intellettuale nella trasformazione e nuova strutturazione di una società divisa, ossia circa la possibile funzione del momento dell'intelligenza, della conoscenza, rispetto alla prassi, e ciò fecero nella direzione della ricerca gramsciana dell' 'intellettuale collettivo', ossia di un legame organico con il partito e la classe, ma di 'guida', non di subordinazione. E sempre tennero presente, come una sorta di 'idea regolativa', la tesi di Gramsci di una progressiva unificazione culturale del genere umano con la soppressione delle 'contraddizioni che lo dilanano' e delle loro cause: punto d'arrivo, non punto di partenza²⁶.

Era una immagine della missione intellettuale già intravista in Gentile, il quale, «con quella sua eloquenza tra profetica e retorica», leggiamo nelle *Cronache*, aveva nell'immediato dopoguerra annunciato un programma di ricostruzione spirituale i cui termini «sembravano puntare verso una vivace riaffermazione di un rigoroso idealismo 'umanistico', se così si può dire, di estrema sinistra». Con Gramsci quella immagine sembrava finalmente trovare sostanza reale, legandosi a forze sociali effettive. Su questa linea stava

²⁵ ID., *Cronache di filosofia italiana*, cit., p. 341.

²⁶ ID., *Intellettuali italiani del XX secolo*, cit., p. XVIII.

la soluzione concreta del nesso di pensiero e prassi, di logica ed etica che, leggiamo nelle stesse pagine, se «era il nodo vitale dell'attualismo, era anche il suo punto più oscuro ed equivoco»²⁷. È il modello morale della filosofia della prassi che condiziona tutta la lettura gramsciana di Garin, portandolo ad accettare la proiezione dell'etica kantiana nel partito-Principe (destinato, aveva scritto Gramsci, a prendere «il posto, nelle coscienze, della divinità o dell'imperativo categorico»)²⁸, fino ad accogliere la prospettiva millenaristica dell'unificazione spirituale nell'umanità riconciliata²⁹.

Rispetto a questa direzione progressiva, Croce viene a trovarsi dall'altra parte, sul versante del passato contro il versante del futuro, dell'egemonia intesa alla conservazione rispetto all'egemonia in senso rivoluzionario. E in Gramsci, certo, questo Croce c'era: ma non c'era solo questo. Per Gramsci, Croce non è soltanto l'intellettuale «erasmiano», almeno non nel senso dello stereotipo polemico derivante dal quel paragone, ma è il pensatore che rappresenta «il momento mondiale odierno della filosofia classica tedesca»: vale a dire il punto più alto cui ricollegare i nuovi sviluppi della filosofia della prassi, depurata dai limiti «speculativi» e insieme arricchita dei valori «strumentali» del pensiero crociano da riconoscere e incorporare: «È questo il solo modo storicamente fecondo di determinare una ripresa adeguata della filosofia della praxis». La concezione di Croce, insomma, non è un edificio teorico tra gli altri, tanto meno limitato all'orizzonte nazionale, ma costituisce per Gramsci l'ultima forma della filosofia universale, di quella filosofia «speculativa» che precede e insieme è la premessa della nuova concezione grazie alla quale, con la fusione di filosofia e politica, si apre sul piano europeo e mondiale la prospettiva di una «nuova cultura integrale»³⁰. È dunque per Gramsci la concezione del mondo da misurare all'altezza dell'assunto secondo cui «la teorizzazione e la realizzazione dell'egemonia fatta da Ilici è stata anche un grande avvenimento 'metafisico'»³¹; non si capirebbe altrimenti perché l'immagine di un Lenin filosofo ricorra proprio in parallelo con il discorso su Croce, e in confronto unicamente con la filosofia di Croce.

²⁷ ID., *Cronache di filosofia italiana*, cit., pp. 401-403.

²⁸ *Quaderni del carcere*, cit., p. 1561.

²⁹ «In un mondo diviso, di classi e gruppi in lotta; in una umanità in urto con se stessa, di lacerazioni insanabili, le filosofie e le culture sono molte e in conflitto: *parti* di una battaglia. In una umanità riconciliata la condizione sarà tutt'altra» (*Gramsci e il problema degli intellettuali*, in E. GARIN, *Intellettuali italiani del XX secolo*, cit., p. 336).

³⁰ *Quaderni del carcere*, cit., pp. 1233-1235.

³¹ Ivi, p. 886.

Rispetto a quest'ordine di pensieri, l'affermazione di Garin, secondo cui «l'atteggiamento di Gramsci nei riguardi di Croce [...] indicava, se mai, la necessità di tener conto del contesto storico in cui il marxismo doveva operare in Italia (ossia entro l'orizzonte dell'egemonia crociana)»³², risulta limitativa. In verità, anche attraverso Gramsci, e anzi soprattutto in Gramsci, Garin incontra la questione centrale, che l'insistenza sul Croce storico delle ricerche particolari e sul Croce maestro di moralità non può evitare: la questione della filosofia di Croce, cioè del connettivo vitale dell'intera sua opera.

Su questo, alcuni interventi degli anni settanta sembrano indicare un'apertura nuova. Sono gli anni forse della massima depressione dell'interesse per Croce nell'opinione intellettuale prevalente. Le dispute che avevano mantenuto acceso almeno il confronto polemico si sono spostate su altri piani e l'inflazione ideologica del marxismo, assottigliatisi i tramiti con lo stesso retroterra nazionale, finisce ormai per alimentarsi di sé stessa. Garin aveva presto avvertito i pericoli che una lettura svalutativa della vicenda filosofica del novecento italiano – lettura a cui pure aveva dato un suo contributo – comportava per lo stesso giudizio su Gramsci. Nella relazione al Convegno gramsciano del '67, proprio accennando al «gran peso» di Croce nella formazione del giovane Gramsci, aveva tenuto a sottolineare le consonanze del «moto di idee» dell'Italia tra fine ottocento e primo novecento con le contemporanee problematiche europee della «filosofia della vita» e dello storicismo: «Che senso può avere allora – aveva chiesto – un discorso sul 'provincialismo', se Gramsci, in Italia, si venne formando in rapporto al pensatore che esprimeva su terreno italiano, in 'linguaggio italiano' molto appropriato, una situazione europea?»³³.

Il discorso sui riferimenti europei sarà svolto più distesamente in un saggio sulla formazione del pensiero crociano posto ad apertura del volume del '74 *Intellettuali italiani del XX secolo*. Ne usciva in evidenza un Croce che «si collega consapevolmente a tutti i tentativi contemporanei di impostare 'il problema della fondazione delle scienze dello spirito'», da Dilthey, a Simmel, a Rickert, allineato «più di quanto non sembrasse e non dichiarasse egli stesso, con le discussioni diffuse in Germania fra i neokantiani»³⁴.

³² *Quindici anni dopo (1945-1960)*, in E. GARIN, *La cultura italiana tra '800 e '900*, cit., p. 310.

³³ *Gramsci e Croce*, in ID., *Intellettuali italiani del XX secolo*, cit., pp. 354-355.

³⁴ *Appunti sulla formazione e su alcuni caratteri del pensiero crociano*, ivi, pp. 8, 14.

I riferimenti erano quelli, senza dubbio; e senza dubbio Croce aveva ben presente la discussione filosofica in corso, in particolare nel mondo accademico tedesco. Ma appena può Croce si svincola dal kantismo delle scuole, anzi si direbbe che fin dall'inizio il confronto sia guidato dall'esigenza di dare una risposta a quella problematica fuori dai limiti gnoseologici e psicologici delle 'scienze dello spirito'. Il suo è un percorso diverso, e sempre più distaccato, che lo porterà nel '17 a parlare di Simmel come di «un ingegno elegante, ma di poca forza filosofica»³⁵ e negli ultimi anni a scrivere, a proposito degli esiti delle *Geisteswissenschaften* in Germania, che «gli ultimi pensatori, modesti ma onesti, finirono colà coi Windelband e coi Rickert»³⁶.

D'altronde, la certificazione filosofica che il «kantismo» garantisce, secondo Garin, al Croce iniziale, al Croce degli anni novanta, sembrerebbe cessare il suo effetto già a partire dall'*Estetica*, cioè proprio con l'avvio della sistemazione concettuale basilare. Il periodo delle opere della fondazione teorica, già consegnato al momento irrazionalistico che Croce avrebbe tollerato se non incoraggiato, viene espunto dall'eredità recuperabile: per cui, aveva detto nelle *Cronache*, «quello che, forse, è il momento più felice del pensiero crociano», nato sull'impegno morale degli anni venti e trenta, «per certi toni può far pensare al suo primo tempo, anteriore all'*Estetica*»³⁷.

Anche nel testo del '74, dove pure Garin si mostra maggiormente disponibile sul piano teorico, il blocco scatta sul rifiuto della centralità della filosofia nell'opera di Croce. Se il Croce dell'*Estetica* può essere trovato «eloquente, non rigoroso»³⁸, e se sempre nell'*Estetica* si colgono già le stimate irrazionalistiche di «una crisi e di una rivolta di tono neoromantico»³⁹, le grandi opere successive vengono evocate solo a suggello di quella contraddizione tra il Croce logico e il Croce storico⁴⁰, tra il metafisico astratto e l'umanista concreto, che pur nelle oscillazioni valutative resta il filo conduttore del discorso di Garin⁴¹.

³⁵ *La guerra secondo il prof. Simmel*, in *L'Italia dal 1914 al 1918*, p. 184.

³⁶ *Nuove pagine sparse*, vol. II, p. 205.

³⁷ E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana*, cit., pp. 442-443.

³⁸ *Appunti sulla formazione e su alcuni caratteri del pensiero crociano*, in ID., *Intelletuali italiani del XX secolo*, cit., p. 18.

³⁹ ID., *Cronache di filosofia italiana*, cit., p. 248.

⁴⁰ Ivi, p. 264.

⁴¹ Ma vedi quello che dice nell'*Intervista* del 1997: «A lui dobbiamo, col rigore della 'distinzione', la rottura, sul terreno concreto delle discipline 'moralì', di antiche barriere fra campi del sapere: la messa a fuoco dei nessi fra storico, filosofo e artista, la loro articolazione: una concezione originale del filosofare come 'filosofia morale'» (p. 20).

Il motivo delle due anime di Croce era stato ampiamente sperimentato già nelle *Cronache*, dove si parlava di una «direzione umanistica» contrastante in Croce con una «'teologia' assunta e non risolta»⁴². Il saggio del '74 ritornava sul «conflitto fra una ricchissima riflessione sul reale storico, e uno schematismo incapace di comprendere, nella propria astrattezza, gli stessi risultati dell'indagine»⁴³. Ma è l'Epilogo del '66 alla *Storia della filosofia italiana* il testo dove il modulo liquidatorio, già retoricamente preparato dal titolo – «Rinascita e tramonto dell'idealismo» – ha la massima evidenza. Anche qui, se l'accostamento di scuola consente una collocazione accettabile dei primi tentativi filosofici di Croce – «un punto di partenza che, fra l'altro, si inseriva abbastanza bene, anche se in modo un po' composito, nella tematica contemporanea ricca di motivi neokantiani» –, all'impianto teorico complessivo è riservata unicamente la valenza negativa. L'ulteriore elaborazione di Croce si risolve così, per Garin, in un'«impalcatura classificatoria troppo generica e scarsamente funzionale, di cui era ben difficile cogliere il nesso nel concreto dell'esperienza». Di qui, «raffinate analisi specifiche» cui si contrappone «l'impaccio non mai vinto derivante da quelle categorie generalissime»; uno «jato» che «ha precluso l'approfondimento», che «ha diminuito la fecondità medesima della grandissima capacità crociana di analisi particolari e di sintesi precise», che «ha impedito l'utilizzazione piena di un immenso lavoro». «Restano frammenti [...]» E più avanti, di nuovo: «C'è, costante, in Croce come uno iato, un dissidio segreto, fra una ricchissima analisi di settori vastissimi dell'esperienza e della cultura umana, e il 'sistema', fissato in quel primo decennio del secolo [...] e non mai oltrepassato del tutto». Alle ricerche precise «si giustappongono poche idee astrattissime, il cui snodarsi medesimo è affermato piuttosto che dimostrato»⁴⁴.

Ne esce un Croce insoddisfatto, e insoddisfatto egli stesso, deludente e deluso (sono espressioni di Garin), tormentato dal «sospetto che i problemi dati per risolti fossero solo problemi artificialmente posti; che la realtà (senza maiuscola) fosse ancora là, estranea a quelle architetture logiche; che gli strumenti di lavoro offerti per affrontarla non servissero molto; che il compito della ricerca fosse diverso da quel virtuosismo definitorio-classi-

«L'idealismo è una metafisica, e la filosofia di Croce non è una metafisica, nonostante ogni tentazione hegeliana» (p. 23).

⁴² ID., *Cronache di filosofia italiana*, cit., p. 393.

⁴³ *Appunti sulla formazione e su alcuni caratteri del pensiero crociano*, in ID., *Intelletuali italiani del XX secolo*, cit., p. 21.

⁴⁴ ID., *Storia della filosofia italiana*, cit., vol. III, pp. 1295-1296, 1315.

ficatorio»⁴⁵. Ancora una volta, insomma, un Croce filosoficamente inattendibile, sebbene accumulatore di un lascito culturale monumentale che si accampa come un ingombro inevitabile nella storia del novecento. Un dilemma, la cui sola via di uscita è quella di una decantazione, per recuperare appunto frammenti.

L'utilizzazione di quell'immensa opera per pezzi e frammenti ha caratterizzato gran parte del confronto con Croce mantenuto, quando è stato mantenuto, nelle sedi dello specialismo accademico. Questo, mediante una parcellizzazione, per così dire, in orizzontale (per periodi, momenti, luoghi particolari), e soprattutto con una frantumazione in verticale: il Croce filosofo, il Croce storico, il Croce critico letterario e polemico, il Croce maestro di vita morale. In tal modo, proprio un pensiero tutto orientato a spostare sul piano utilitario-didascalico gli scomparti disciplinari e le partizioni letterarie tradizionali, veniva riassoggettato alla logica contro la quale era sorto. Ne risultava un fraintendimento di fondo, particolarmente evidente proprio riguardo alla filosofia. La concezione messa a punto nelle opere di sistemazione del primo decennio del novecento, che alimenta l'intera attività crociana, fino ai minimi interventi, con una continuità e insieme una capacità di sviluppo senza eguali, veniva isolata e resa asfittica, facilitando una lettura teoreticistica e scolastica: quella appunto che rende stucchevole tanta esegesi in proposito, crociana o anticrociana che voglia dirsi⁴⁶.

Non è questa, chiaramente, la via battuta da Garin. La sua devalorizzazione del Croce teorico si muove su un piano diverso, solo tangenzialmente assimilabile al contemporaneo rigetto dell'eredità crociana da parte delle principali scuole universitarie⁴⁷. Garin era infatti più di altri in grado

⁴⁵ Ivi, p. 1314.

⁴⁶ Per alcune considerazioni in proposito v. M. CAPATI, *Il maestro abnorme. Benedetto Croce e l'Italia del Novecento*, Polistampa, Firenze 2000, pp. 126-128.

⁴⁷ Sul livello cui può arrivare tale rigetto è istruttivo leggere un saggio di Pietro Piovani, nella *Storia d'Italia* Einaudi, dove si auspica «una ricerca analitica» per stabilire «fino a che punto, per tutta la sua vita speculativa, Croce sia rimasto prigioniero della sua stessa *Logica*»: per cui «l'amore del minuzioso, presente con un suo particolare timbro nel Croce erudito, cede alla macroscopia delle rapide sintesi filosofiche»; e, per quanto sollecitata dai suoi «interessi svariati», «l'indagine non può fermarsi in un'attenzione più adeguata, sospinta com'è dall'urgenza di chiarir tutto con un giudizio perentorio». Anche se a Croce viene concessa una qualche tardiva resipiscenza, dal momento che «alcuni momenti dell'operosa, pensosa senilità», quale «la singolare sortita [?] volta a rivalutare il *vitale*», possono essere interpretati, leggiamo, «come sopraggiunta insofferenza verso remoti e solidi obblighi teoretici contratti in gioventù». Ma non vengono risparmiate le aggravanti per «l'imponente opera crociana, spiegata in un numero di pagine

di guardare ai vari livelli della vicenda intellettuale del novecento italiano, dalla produzione filosofica 'alta' alla libellistica divulgativa, dal mondo specializzato degli studi alle riviste d'impegno culturale e ai canali della disputa ideologica. Non poteva dunque non ritrovare la presenza di Croce su tutti questi piani. Nel suo caso il Croce 'in frammenti' non nasce dunque dalla ristrettezza di una visuale professionale, ma è piuttosto il rovescio polemico di uno sguardo d'insieme. Cercare i motivi di questa scelta significa non soltanto contribuire a mettere in luce elementi importanti della biografia intellettuale di Garin, ma attraverso questa far emergere sedimenti profondi di una storia culturale di cui siamo tuttora parte.

Non è possibile rendersi conto della peculiarità dell'impresa di Croce, senza aver presente l'esigenza che la muove, quella di una filosofia intera, che non rinuncia ad alcun livello del reale: non una teoria della conoscenza fenomenica sullo sfondo noumenico di un divino inattingibile, ma una ragione «piena e non vuota», come dice Croce, in grado di soddisfare «il bisogno, di cui l'uomo non può far di meno, di possedere l'integrità del vero»⁴⁸. È un pensiero che fin dal primitivo confronto con le dottrine marxiste si preoccupa di non escludere dal proprio cerchio alcun livello della vita pratica e dei bisogni, attrezzandosi per operare sullo spazio delle concezioni del mondo che la crisi europea porterà a dilatarsi in ideologie di massa. In questo senso, la dimensione etico-politica non costituisce una partizione dell'enciclopedia filosofica, e nemmeno un'appendice morale dell'attività intellettuale, ma è la natura stessa della filosofia, non disciplina scolastica e corporativa, bensì funzione volta a ristabilire continuamente il circuito di cultura e senso comune, di civiltà e processualità storica.

È una dimensione insieme statale e universale per la quale non si saprebbero indicare corrispondenze nell'Europa dell'epoca. L'unico forse a sintonizzarsi a tale livello, è Gramsci, che riprende l'integralità espansiva del bisogno filosofico, seppure con un segno opposto: non la pienezza presente di una filosofia di riconoscimento della realtà, ma il progetto della to-

inconsueto per un filosofo contemporaneo, assillata (con assillo poco socratico) [!] di salvare graficamente ogni pensiero, piccolo o grande». Per giunta, Croce non si applicava abbastanza, vista la sua filosofia, «forse non sufficientemente esercitata alla varietà delle grandi idee da un'adeguata e paziente meditazione dei classici filosofici più classici» [è scritto proprio così]: P. PIOVANI, *Il pensiero idealistico*, in *Storia d'Italia*, vol. V – I documenti. 2, Einaudi, Torino 1973, pp. 1571, 1573-1574.

⁴⁸ *L'uomo vive nella verità*, in *Terze pagine sparse*, cit., vol. I, p. 8; *Lo storicismo e l'inconoscibile*, in *Filosofia e storiografia*, cit., p. 128.

tale riconformazione avvenire. Ma non è il Croce che Garin può ritrovare in Gramsci.

Anzi, proprio attraverso quell'incontro si conferma, appoggiandosi a formulazioni nuove, l'incompatibilità originaria, di religione potremmo dire, rispetto a Croce. Per comprenderne i motivi non c'è da guardare tanto alle figure di riferimento degli anni di formazione, tra naturalismo, psicologia e teorizzazioni normative, ai 'maestri' pur così spesso affettivamente evocati da Garin, quanto a percorsi più intimi e nascosti. Sono percorsi segnati da quella intonazione morale che in tante voci degli anni trenta-quaranta sembra volgersi alla filosofia come via di uscita dal presente. Per il Garin di quegli anni Claudio Cesa ha potuto parlare di «un cristianesimo 'eretico'»⁴⁹. E Michele Ciliberto, in un saggio che apre decisamente a una riconsiderazione d'insieme, ha scritto di una posizione che «si può definire nei termini di un 'esistenzialismo religioso'»⁵⁰.

Attraverso Gramsci lo spiritualismo acquisterà in Garin una trasmutazione mondana che, mentre sembra colmare il vuoto di speranze del pessimismo originario, ne esalta la curvatura morale. Se alcuni vecchi riferimenti vengono a questo punto lasciati cadere, l'antica struttura si fa però sentire nella stessa lettura sublimata dell'opera di Gramsci: dove del tema della prassi si enfatizza il momento esortativo a scapito della sostanza realistica per la quale Gramsci aveva pure potuto attingere da Croce.

La predisposizione alla lettura eticizzante si può cogliere proprio nella trattazione di Machiavelli contenuta in quei volumi del '47 poi ripubblicati come *Storia della filosofia italiana*. Non c'è stata ancora la scoperta di Gramsci, e su Machiavelli, confinato in un capitolo minore, il giudizio è senza alcuna simpatia: nel *Principe*, scrive Garin,

⁴⁹ C. CESA, *Momenti della formazione di uno storico della filosofia (1929-1947)*, in *Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del Novecento*, a c. di F. Audisio e A. Savorelli, Le Lettere, Firenze 2003, p. 29. Nella medesima pagina, riferendosi in particolare alle pagine dei volumi del '47 sulla filosofia italiana, Cesa nota: «È ovvio che in questo contesto non ci sia posto per Machiavelli (che del resto aveva imbarazzato anche Gentile); per il segretario fiorentino la condanna è dura: 'ha distrutto l'ideale'; nel quadro del pensiero italiano, Machiavelli ha lo stesso posto che Garin aveva assegnato a Hobbes nel quadro del pensiero inglese». Da tenere presente dello stesso autore: *Eugenio Garin tra Croce e Gentile*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXVIII (2009), fasc. II, pp. 299-328 (in particolare, per la ricostruzione dei passaggi del complesso rapporto di Garin con l'opera di Croce, pp. 299-316).

⁵⁰ M. CILIBERTO, *Una meditazione sulla condizione umana*, in E. GARIN, *Interpretazioni del Rinascimento*, cit., vol. I, p. IX.

è offensiva, non la constatazione della originaria amoralità umana, ma la riduzione dell'abilità del reggitore a mera astuzia che non muta in nulla la situazione in cui si trova e sulla quale si appiattisce. La virtù qui non vince fortuna, non riplasma e trasforma l'oggetto, ma vi si adegua e vi si perde: e la fortuna, d'altra parte, non è occasione, ma costrizione pura. [...] Machiavelli, in fondo, non trovando tra la natura cattiva e l'ideale umano un passaggio, distrugge l'ideale: ma con ciò stesso elimina ogni superamento della natura e schiaccia la sua virtù sulla fortuna, annientando ogni possibile affermazione dell'uomo, onde mentre pareva che tutta la fortuna dovesse ridursi a virtù, ecco che tutta la virtù si riduce a fortuna.

E più avanti: «Il machiavellismo è il ridursi a cozzare, forza contro forza, bestia contro bestia, senza mai inserire la libertà umana sul contrasto delle forze, per ridurle tutte a strumenti della realizzazione dell'uomo. Il machiavellismo non è la subordinazione anche aspra di tutte le azioni a un fine ideale: è il misconoscimento di questo fine e l'appiattimento estremo di ogni azione sul piano dei piccoli equilibri o dei trionfi di fatto»⁵¹. All'accusa di ristrettezza etica si aggiungeva quella di astrattezza concettuale: per cui lo stesso paragone con Guicciardini finiva, con un capovolgimento del modulo desantisianico, per risultare a disfavore di Machiavelli⁵².

⁵¹ Il testo continua così: «Il vantato senso della compattezza del reale è la dispersione dell'uomo come unità spirituale edificante realtà spirituali nella piccola vicenda che ha per meta il mantenimento di certe realtà di fatto. Come si è detto, volpi contro leoni, e leoni contro volpi, non uomini che vogliono trasformare in uomini le volpi e i lupi. Il che vedrà benissimo Campanella quando rimprovererà a Machiavelli di non aver mai compreso il tutto, il bene del tutto: di aver considerato sempre il particolare nella sua povertà estrema, onde la virtù machiavellica, che pareva doversi celebrare come vittoria della libertà umana, si trasforma in scelleratezza» (E. GARIN, *La filosofia*, Vallardi, Milano 1947, vol. II, pp. 185-186). Nell'edizione successiva le pagine su Machiavelli risultano riproposte con alcune modifiche volte ad attenuare l'enfasi originaria e ad accennare a un maggior distacco del giudizio, senza però mutamento nell'impostazione sostanziale: vedi ID., *Storia della filosofia italiana*, cit., vol. II, pp. 724-725.

⁵² «La profonda somiglianza del pensiero del Guicciardini con quello di Machiavelli è stata rilevata così di frequente che vana sarebbe ogni insistenza in proposito: non inutile invece è, forse, il notare quanto il consueto paragone fra i due nuocia piuttosto che giovare alla comprensione dell'atteggiamento guicciardiniano, a proposito del quale troppo si è insistito sulla valutazione del 'particolare' quasi segno di mentalità analitica e scarsamente costruttiva. In Guicciardini v'è costante il timore di quel teorizzare che per essere troppo generale scivola nell'astrattezza e non riesce più a connettere la realtà vivente con l'essenza da cui affiora. Machiavelli, nonostante il suo richiamo alla 'realtà effettuale' aveva troppo amato la generalizzazione astratta; Guicciardini è preoccupato di conservare l'umiltà di fronte ai fatti, che sono gli unici a noi cognitivi e rappresentano

Non era il Machiavelli di Croce (anche se poi proprio a Croce abbiamo visto addebitata in seguito una interpretazione ‘amorale’ di Machiavelli). Ma, pur con i cambiamenti, se non ripensamenti, che seguiranno, non sarà mai veramente il Machiavelli di Gramsci. Se per Croce il momento dell’etica è in contrapposizione alla violenza, che è distruttrice, non al momento della forza, in Gramsci l’egemonia, comportando il momento della coercizione, non è identificabile, salvo che in un orizzonte finalistico, con quel «raggiungimento del potere tramite la persuasione», in cui sembrerebbe risolversi per Garin⁵³.

In questa visione idealizzata c’è la tenacia e la fragilità di quello che potremmo chiamare il marxismo di Garin. Quando le forze di riferimento trafigurate in quell’ideologia verranno storicamente meno, la sfera della politica tornerà irrimediabilmente estranea e si aprirà un vuoto di riconoscimento, che di fronte ai conflitti di una realtà ignota non avrà più la compensazione dell’antico spiritualismo, né la tensione utopica della filosofia della prassi⁵⁴. È un dramma intellettuale che non è unicamente di Garin, ma che in Garin ha forse le terminazioni più sottili e intricate.

per noi l’unico mezzo di orientamento»: ID., *La filosofia*, cit., p. 187 (nell’edizione del 1966, p. 726).

⁵³ E. GARIN, *Intervista sull’intellettuale*, cit., p. 55.

⁵⁴ Di accenti «di tipo addirittura nihilistico» nella riflessione degli ultimi anni parla appunto Ciliberto, sottolineando che «negli anni Settanta [...] gli elementi drammatici dell’esistenza umana su cui Garin aveva insistito con forza, tra gli anni Trenta e Quaranta, ritornano in primissimo piano, spingendo sul fondo del quadro la dimensione civile nella quale aveva trovato un punto di riferimento – e, vorrei dire, quasi un’ancora di salvezza – negli anni Cinquanta e Sessanta» (M. CILIBERTO, *Una meditazione sulla condizione umana*, cit., p. XI).

III

CESARE LUPORINI E IL MARXISMO IN ITALIA

Ho ripreso in mano, nell'occasione¹, due libri non aperti da gran tempo, usciti nella stessa collana degli Editori Riuniti con la famosa copertina di Munari. Il primo, del 1972, comprende gli atti del convegno organizzato l'anno prima a Roma dal Partito comunista italiano sul tema «Il marxismo degli anni sessanta e la formazione teorico-politica delle nuove generazioni»: convegno introdotto e concluso da Nicola Badaloni e preparato da una lunga relazione dello stesso Badaloni, che ne riproporrà i temi in un volume apparso da Einaudi, sempre nel 1972, col titolo *Per il comunismo. Questioni di teoria*. Nell'altro libro, del 1974, *Dialettica e materialismo*, Cesare Luporini riuniva suoi scritti filosofici dei precedenti vent'anni. Si trattava di iniziative differenti (al convegno romano Luporini partecipò con un intervento che non nascondeva perplessità sul suo impianto complessivo); ma possiamo ora guardare a quei volumi come al momento culminante della lunga stagione marxista degli intellettuali in Italia.

È stata una stagione fin dall'inizio legata all'affermazione del nuovo principe. Convergono nel partito comunista, e quel partito fin quando è possibile riesce a comporre, tendenze diverse e persino opposte: l'antico bisogno di stato come le spinte ribellistiche, il realismo del potere come le attese utopiche, il proporsi degli intellettuali in *élite* civile e il bisogno di rifusione nella vita popolare. Ma si tratta anche di una vicenda culturale con caratteri suoi propri, non risolvibili nel partito che pure ne restava l'insostituibile riferimento fattuale. Di quella vicenda Luporini fu uno dei principali

¹ È il testo dell'intervento nella giornata di studi svoltasi nell'Aula magna dell'Università di Firenze il 25 novembre 2009 in occasione della pubblicazione del numero della rivista «Il Ponte» dedicato a Cesare Luporini nel centenario della nascita.

rappresentanti, e forse il portatore più concentrato e costante. Rileggere quegli scritti significa cimentarsi con la difficoltà di ritrovare i fili che ci ricollegano a quella vicenda. Non pare che questi fili siano riallacciabili proseguendo sul piano dell'esegetica marxista. E ci sfugge ormai la prospettiva totalizzante che pure tanti di noi hanno conosciuta e vissuta dall'interno.

Il numero del «Ponte» offertoci per la cura di Maria Moneti si cimenta con queste difficoltà in modo non rituale, con contributi che aiutano a riconsiderare in tutta la sua complessità, e direi drammaticità, la figura intellettuale e l'opera di Luporini. Mentre ne esce con forza il fascino di un insegnamento rimemorato da tanti e che traluce in particolare dal resoconto dell'ultimo corso, per il quale dobbiamo sempre ringraziare Moneti.

Devo dire che nel fascicolo un intervento mi ha però particolarmente colpito, l'articolo di uno studioso di una generazione successiva a quella di Luporini, e di altre matrici culturali, ma anch'egli tra i protagonisti di quella stagione intellettuale: un articolo impietoso fin dal titolo, dove si parla della «fine del marxismo italiano». Il dibattito interno al marxismo italiano, scrive Biagio De Giovanni,

è come scomparso in un buco nero, [...] si è come abolito da sé, come se fosse stata una vicenda tornare sulla quale non sarebbe più destinato a produrre riflessioni ed effetti di pensiero. Inutile ora far nomi, li abbiamo tutti nella mente: da Banfi a Cantoni, da Luporini a Della Volpe a Badaloni, al Colletti marxista, fino ai Zanardo e ai Gerratana, e in un certo senso agli stessi Preti e Dal Pra, a tutti i settori del pensiero operaista, a tanti altri autori allora più giovani ai quali anche chi scrive, nel suo piccolo, ha appartenuto, a correnti anche lontane dalla filosofia propriamente detta, dalla storia letteraria alla storia senza aggettivi... Una cultura che sembrò addirittura egemone negli anni settanta è scomparsa nel nulla².

Quali che siano le considerazioni e le spiegazioni che ne trae l'autore, e che qui non posso toccare nemmeno per accenno, resta il richiamo a un dato, a un vuoto che è aperto, un vallo culturale che nessuna rivendicazione o disputa postuma giova a risarcire.

A colmare distanze e vuoti è chiamata appunto la considerazione storica, che anche di quei vuoti deve dare ragione, aiutandoci a ripercorrere le esperienze attraverso le quali si è costituita un'immagine dell'intellettuale a

² B. DE GIOVANNI, *Breve riflessione su Cesare Luporini e la fine del marxismo italiano*, «Il Ponte», LXV (2009), n. 11, pp. 193-194.

lungo dominante e a un certo punto apparsa quasi esclusiva: portatore, potremmo dire, di quel «genuino esistere [che] non può sottrarsi, né lo vorrebbe, al qualunque esistere», bensì «lo inverte e gli dà vita, e ne è ad ogni istante tradito», per riprendere i termini di un testo, *Situazione e libertà nell'esistenza umana*, da rileggere in tutto il suo valore sintomatico originario³.

È una figura che dal riferimento al marxismo traeva le ragioni della possibilità storica di superare lo «scarto esistenziale fra l'individuo e le sue determinazioni sociali» nel comunismo, quale «recupero nella comunità di quello scarto esistenziale almeno nella misura in cui esso è prodotto storicamente»⁴; ma la cui connessione con la società più ampia era assicurata, più che dalle analisi marxiste, dalla sintesi potenzialmente statale offerta dal partito-principe: venuta meno la quale l'intera vicenda culturale ha rivelato le sue sfasature con l'ulteriore realtà.

Se i percorsi intellettuali significativi sono tanti, alcuni possiamo prenderli per paradigmatici. Lo è certo, per tornare al punto che qui ci interessa, l'esperienza di «Società», la rivista nata nel 1945 e nella quale Luporini ebbe gran parte. Una rivista affermatasi come luogo di incontro e di indirizzo della nuova cultura marxista, legata al partito ma non emanazione ufficiale del partito, con la cui direzione politica, anzi, non mancarono punti di frizione.

Nel 1981, a vent'anni dalla chiusura della rivista, promuovemmo – Michele Ciliberto, Giovanni Mari e io – un bilancio d'insieme di quell'esperienza con un convegno dell'Istituto Gramsci di Firenze. Alcuni di noi infatti avvertivano già il decantarsi di tutto un deposito ideologico, e il bisogno di ripensarne il senso al di fuori delle rappresentazioni ricevute.

Intitolai la mia relazione *L'etica dell'intellettuale e i campi della ricerca*⁵, volendo rimarcare due fili che percorrono intrecciati l'intero arco della rivista. In esso si possono rinvenire scansioni corrispondenti a periodi culturali diversi, da una fase iniziale 'hegelo-marxista' dove maggiore si fa sentire l'impronta di Luporini, a una fase successiva in cui tornano con forza, insieme con l'affermarsi delle letture gramsciane, motivi propri di una certa tradizione nazionale; fino agli ultimi anni, nei quali la saggistica sulle teorie marxiste, nel ritentare il confronto con altre ideologie della modernità, ren-

³ C. LUPORINI, *Situazione e libertà nell'esistenza umana*, II ediz., Sansoni, Firenze 1945, p.10.

⁴ ID., *Dialettica e materialismo*, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. XXI-XXII.

⁵ Poi pubblicata con il titolo *L'etica dell'intellettuale e i campi della ricerca: l'esperienza di «Società»*, nella rivista «Lavoro critico», n. 25, gennaio-aprile 1982, pp. 143-156.

de sempre più evidente la propria frantumazione in scuole diverse. Restano le due direttrici programmatiche, delineatesi sin dall'inizio: da un lato gli indirizzi delle discipline attraverso cui si viene articolando una cultura marxista destinata a impiantarsi nell'università; dall'altro, il compito etico nel quale si raccorda e orienta l'insieme del lavoro intellettuale. È qui che si fa valere, soprattutto nella fase di fondazione della rivista, la presenza di Cesare Luporini. Sta qui il motivo conduttore principale, nella determinazione etica, e nel modo con cui essa si identifica nel marxismo: il marxismo – affermava Luporini discutendo nel 1950 con Ernesto De Martino, il quale aveva parlato di «certi tratti millenaristici e mitologici, e persino certi residui di mentalità magica [che] perdurano per entro il marxismo anche nella fase dell'imperialismo e della rivoluzione proletaria» –, il marxismo «nel solo senso concreto in cui se ne può parlare, cioè come concezione del mondo, come teoria e pratica dell'avanguardia organizzata della classe operaia», quale ha realtà nel partito comunista⁶.

Il nodo che De Martino, a mio avviso – scriveva –, ancora non scioglie, sta nel rapporto teoria-prassi, dove ho l'impressione che egli sia ancora, almeno in parte, sotto la suggestione della soluzione elusiva che di questo problema dà il Croce (specialmente in *La storia come pensiero e come azione*), non meno classica di quella scienza borghese bollata da De Martino⁷.

Luporini aveva già dato prova della propria tensione teorica con *Situazione e libertà*, uscito nel 1942 e ripubblicato nel 1945 con una importante Avvertenza scritta nella Firenze appena liberata:

⁶ «Anch'io – opponeva a De Martino – ho l'onore di militare da qualche anno in un partito della classe operaia e da esso, dai compagni operai e contadini, dai dirigenti di ogni istanza di questo partito della classe operaia, dal modo come essi discutono e impostano i problemi delle masse e ne elaborano di volta in volta le esperienze di lotta, facendone piattaforma per il suo ulteriore proseguimento, dal modo stesso come si sviluppa all'interno del Partito la lotta contro le posizioni opportunistiche, ho ricevuto insegnamenti di incommensurabile valore, non solo politico, non solo morale, ma anche culturale, e direi, perfino strettamente filosofico (perché ho cominciato a imparare, per esempio, che cosa sia la dialettica, che non si può apprendere solo sui libri, e come di ogni problema reale e non fittizio la soluzione giusta sia sempre una sola, contro lo spirito accademico borghese, che oggi si diletta, e così ci educa, nella pluralità 'problematica', come si dice, delle soluzioni). E giuro che non mi sono mai imbattuto in quel millenarismo, in quel magismo, in quel mitologismo». La lettera di Ernesto De Martino e la risposta siglata C. L. sono sotto il titolo *Ancora sulla «storia del mondo popolare subalterno»*, «Società», VI (1950), n. 2, pp. 306-312 (luoghi citati: pp. 309, 312).

⁷ Ivi, p. 310.

Il problema della libertà – vi si legge – è così il problema dell'uomo: appunto per questo è sempre bruciante. Vi è una pressione dei fatti che lo rende tale. Ma in certi momenti storici questa pressione si fa più grave. Questo libro è stato scritto in uno di questi momenti. Esso presenta quindi un volto acceso; al di sotto di quel volto ci preme oggi l'ossatura concettuale. Verso di essa soprattutto vorremmo che convergesse l'attenzione del lettore⁸.

Situazione era il titolo degli editoriali non firmati che aprono i fascicoli della I serie di «Società» e nei quali è spesso riconoscibile lo stile di Luporini.

Se il marxismo è la scelta etica, con tutte le esplicazioni filosofiche che ne derivano, l'ancoraggio al partito – un ancoraggio mantenuto idealmente anche quando quella forma storica era venuta meno: e forse per questo Luporini non poteva aderire a nessuna delle formazioni che l'avevano sostituita – dava il legame con la realtà, senza il quale la tensione etica si sarebbe bruciata su sé stessa. Un legame certo travagliato e mai acquietato in una pratica scontata, ma sempre fortemente postulato e voluto.

Il problema, che attraverso quelle esperienze ci rimanda a una condizione più generale, drammaticamente vissuta dall'intellettuale, è che la realtà posta come esclusiva, o almeno come storicamente privilegiata, non era tutta la realtà, che quel vero, per quanto grande, non era l'intero.

Viene in proposito da richiamare lo scontro, allora inevitabile, con un'altra concezione, quella di Croce, in un episodio che è qualcosa di più di un aneddoto. Nel 1951 Luporini aveva pubblicato sulla rivista «Belfagor» un articolo intitolato *Il concetto della storia e l'illuminismo*. In esso denunciava nella concezione di Croce uno «storicismo che nega, che abolisce il problema stesso della prospettiva storica nella quale ci muoviamo», introducendo «fra il pensiero e l'azione, fra la teoria e la pratica, un'insuperabile frattura mercé lo stesso concetto dell'atto storiografico inteso come catarsi, come pura liberazione dal premere del passato, a cui è affidata la funzione pratica di sgombrare da questo passato la strada dell'azione futura senza aprire tuttavia su di essa alcuna prospettiva di conoscenza»⁹. In una nota sull'ultimo fascicolo dei «Quaderni della "Critica"» Croce così rispose:

⁸ C. LUPORINI, *Situazione e libertà nell'esistenza umana*, cit., pp. XVIII-XIX.

⁹ Il saggio si può leggere, ripubblicato con alcune modifiche, in C. LUPORINI, *Voltaire e le «Lettres philosophiques»*, Sansoni, Firenze 1955 (luogo citato, qui a p. 204).

Ma che cosa vuol dire: 'prospettiva storica nella quale ci muoviamo'? [...] Il pensare è il pensare nostro, a noi suggerito dai problemi reali della vita nostra sui quali l'opera del pensiero si eleva, mostrandoci la realtà anche di quegli aspetti che a noi spiacciono, ma che sono reali, e da questa 'prospettiva' la coscienza pratica corre immediatamente ad atteggiarsi secondo le sue speranze e i suoi timori, secondo quel che l'individuo può fare o non può fare, e dal concorso della deliberazione di tutti è determinato il processo dei fatti che si chiama la storia. Naturalmente se io indicassi la prospettiva, 'la mia prospettiva', e dicessi, per esempio, che è la provvidenziale vittoria imminente del Comunismo alla russa, è probabile che mi si giudicherebbe un geniale teorico dello Storicismo. Ma io non dimentico che, oltre la mia, vi sono le infinite 'prospettive' di tutti gli altri uomini che hanno nella storia ciascuno il suo peso; e perciò m'inibisco di fare previsioni e di usurpare le parti della provvidenza divina¹⁰.

Verrebbe da riflettere su quale posizione, nel lungo periodo, si sia provata più aperta e duratura. Certo, le tensioni tra le due prospettive, e la loro difficile componibilità, sono punti a partire dai quali andrebbero ripensate molte storie intellettuali. Ed è qui che la comprensione storica, e possiamo ben dire la liberazione storiografica, può aiutarci a ristabilire nessi e visuali più ampie. Anche per evitare che i passaggi della nostra storia, restati indecifrati, lascino spazio solo a uno sbigottimento per la perdita di senso del presente.

¹⁰ B. CROCE, *Frattura tra pensiero e azione*, «Quaderni della "Critica"», settembre 1951, n. 19-20, pp. 209-210 (poi in *Terze pagine sparse*, cit., vol. II, p. 255).