

MA È DAVVERO ESISTITO L'IDEALISMO ITALIANO?

1. La denominazione di idealismo o neoidealismo italiano suona quasi canonica. Essa dovrebbe coprire un indirizzo filosofico che ha i suoi fasti ai primi del secolo e che si esaurisce con la prima metà di esso, in definitiva tutto riassunto nella presenza dei due protagonisti, Gentile e Croce. Due protagonisti all'inizio cooperanti in un programma filosofico comune, quindi divisi politicamente e in concorrenza nell'affermare un proprio dominio culturale esclusivo. Questo il panorama a cui siamo stati abituati dai manuali scolastici, e anche da esposizioni più ambiziose. Per chi vada a guardare le cose da vicino, quella denominazione si rivela non soltanto insoddisfacente, ma persino fuorviante.

Non si tratta solo dei limiti inevitabili e congeniti di ogni catalogazione del genere. Le esposizioni manualistiche non possono che semplificare, fissandolo mediante schemi e indicazioni abbreviate, quello che nella realtà è sempre un processo lungo e complicato, un percorso mentale che non vive di schemi ma si alimenta di esperienze storiche concrete, e che andrebbe riconosciuto attraverso un confronto diretto, quindi visto nelle opere effettive e non nel loro riassunto scolastico. Il fatto è che nel caso della denominazione di idealismo (neoidealismo, neohegelismo) italiano non è in giuoco soltanto una definizione di per sé generica e semplificatrice, cosa che sarebbe inevitabile, ma anche una visuale distorta. Quello che nella realtà è un complesso di problemi, di fermenti, di tensioni che danno l'impronta alla cultura italiana della prima metà del novecento, ne segnano la coscienza intellettuale e civile, ne attraversano gli stessi destini politici, viene ridotto in uno striminzito capitolo di storia della filosofia, ben delimitato e sostanzialmente separato da tutto il resto, dove rinchiudere e archiviare, nella forma di due sistemi dello stesso genere, un binomio dato per scontato: Croce e Gentile. Sono così rappresentati come due diramazioni, quasi due varianti di una scuola filosofica come tante altre, quelli che restano invece due per-

corsi autonomi e destinati a confermarsi non soltanto diversi ma alternativi: diventa allora difficile capire non solo la durezza della polemica che opporrà i due pensatori, ma l'importanza del loro stesso rapporto iniziale di collaborazione che è anche un confronto ravvicinato attraverso cui si definiscono, già prima della rottura personale, posizioni distinte e infine riconosciute inconciliabili. Ma qui l'etichettatura si rivela, più ancora che un espediente descrittivo, lo strumento di una scelta polemica che ha condizionato gli studi. Il luogo comune perdurante è insomma quello di un duopolio filosofico che sarebbe una particolarità, se non un'anomalia, nazionale. È un'immagine che sottintende il *cliché* di un'egemonia (quella neoidealistica appunto) che avrebbe gravato compatta sulla cultura italiana nella prima metà del novecento, precludendo ed emarginando esperienze diverse, ostacolando il ricambio con gli altri paesi, risolvendosi in una vicenda culturale angustamente nazionale e ormai finalmente esaurita.

Quali sono le principali conseguenze di un tale schema?

In primo luogo si perde di vista con esso lo sfondo culturale sul quale sorgono e possono affermarsi le costruzioni sistematiche riassunte nella formuletta teorica dell'idealismo. Si tratta di uno sfondo che non si risolve in una serie di episodi della vita intellettuale italiana, ma corrisponde a un'atmosfera diffusa di cui partecipano, tra la fine del secolo scorso e i primi del novecento, *élites* e circoli intellettuali di tutta Europa. L'elemento comune, attraverso le più varie esperienze, è dato da un insieme di inquietudini spirituali, di domande di nuovi orizzonti ideali, di ricerche di nuove concezioni del mondo che premono sui quadri teorici disponibili e postulano sintesi filosofiche nuove.

Senza tenere presente questa situazione, sfuggono i riferimenti di imprese culturali come quelle di Gentile o di Croce, che in forme diverse intendono dare ordine e offrire sistemazione concettuale a quell'insieme di esigenze e di impulsi indistinti. Ma così si finisce per non comprendere né le ragioni della loro intesa iniziale (in quello che fino a un certo punto appare un comune progetto di rinnovamento culturale totale), né il senso della loro diversità. In altri termini, nel medaglione con doppia effigie dell'idealismo italiano finiscono per risultare confusi sia la specificità delle rispettive vie filosofiche sia il loro rapporto.

Ultimo ma tutt'altro che minore effetto è che in un quadro del genere la figura di Croce non trova il rilievo che le è proprio, anzi risulta compressa e appiattita in una cornice assolutamente inadeguata. Anche così si è esercitata, nei confronti dell'eredità teorica di Benedetto Croce, quell'opera di riduzione, anzi di vera e propria rimozione, che ha coinvolto tanta parte del mondo intellettuale in Italia nei decenni dai ses-

santa agli ottanta. Certo, da qualunque ottica si consideri la storia di questo secolo, non si può evitare di fare i conti con una presenza così imponente, né è possibile occultare più di tanto l'efficacia di un'opera così eccezionale per vastità d'interessi, per ricchezza letteraria, per intensità civile. Pure, continua a restare ancora in ombra la questione dello specifico peso teorico di quest'opera. In verità, gli ultimi anni hanno visto una ripresa dell'attenzione nei confronti della filosofia di Croce; e opere fondamentali come la *Filosofia della pratica* e la *Logica*, da tempo divenute introvabili in libreria nelle vecchie edizioni Laterza, sono ora ripubblicate nel quadro dell'edizione nazionale. Ma siamo ancora lontani da un riconoscimento pieno e generale del posto che spetta nella filosofia moderna a colui che è non l'esponente di una tendenza storicamente esaurita, ma il portatore della maggiore sintesi filosofica di questo secolo: non un sistema da consegnare ai manuali scolastici, ma un pensiero vitale e attuale, di quell'attualità che è dei grandi, dei classici, che il tempo non consuma, anzi ne fa risaltare e vedere meglio l'essenziale.

A questo punto, ci tocca buttare via la denominazione di idealismo italiano? Forse, alla fine la cosa ci verrà naturale. Per ora proviamo ancora a servircene, con le precauzioni del caso, e dunque non come una qualifica concettuale o una griglia interpretativa ma come un'indicazione provvisoria, occasione per avviare un discorso, per introdurci a un percorso di letture.

Il termine «idealismo» nasce nel linguaggio filosofico per indicare una dottrina specifica, quella platonica delle idee, e si allarga a rappresentare una più generale linea di pensiero più o meno direttamente riconducibile a quella dottrina. L'idea è ciò che vi è di stabile e unitario di fronte al molteplice delle esperienze, ciò che è reale attraverso le apparenze, che è eterno nel contingente, e in questo senso può essere pensato, in quanto insieme fondamento della conoscenza e principio della realtà, verità ed essenza. Ma l'essenziale della realtà sono le norme, le leggi che la strutturano e ordinano, vincendo il caos e il caso: le idee, cioè le essenze conoscitive e costitutive, sono anche i criteri supremi, i valori della realtà, le forme spirituali rispetto al mero dato materiale. Si delinea così una curvatura essenziale per la fortuna del termine. In questa direzione infatti la parola verrà allargando la specifica funzione denotativa che ha nelle fonti filosofiche originarie per acquistare un significato ben più ampio e generico, fino a quello che ritroviamo e adoperiamo nel linguaggio comune, quando parliamo appunto di ideale, idealismo, idealistico, idealizzare. Da non dimenticare che in questo significato confluisce tutta una tradizione religiosa di antica matrice dualistica, presente nel cristianesimo ma precedente e parallela al cristiane-

simo, in cui la polarità di bene e male si raffigura in due principi opposti e inconciliabili, spirito e materia, luce e tenebra. Una tradizione che fa da filtro alla stessa eredità platonica e allo stesso tempo si alimenta di essa, anche in questo modo costituendo un tramite e una mediazione tra discorso filosofico e discorso comune.

Se così il termine di idealismo si presta a essere usato in senso vago, ad abbracciare una varietà di esperienze che in comune hanno un'intonazione genericamente spiritualistica, in senso specifico l'espressione è riservata ai grandi sistemi degli inizi dell'ottocento, a quella che si usa designare come filosofia classica tedesca. Semplificando all'estremo, e omologando posizioni che restano distinte, come quelle di Fichte, di Schelling e di Hegel, possiamo dire che qui l'idealismo è rivendicato come il carattere stesso della filosofia, in quanto considera la realtà come produzione di un principio attivo (l'Io, lo Spirito o Idea, l'Assoluto) nel cui movimento, la dialettica, si costituiscono e si superano le antinomie di soggetto e oggetto, di spirito e natura, su cui si era travagliata la speculazione precedente. Gli idealisti tedeschi si ricollegano in ciò a quella funzione attiva e produttiva della conoscenza che Kant aveva espresso nella formula della sintesi a priori. Ma quella che in Kant era una questione di gnoseologia, ora diventa una questione di ontologia: la riflessione di Kant sulla facoltà conoscente, cioè sul modo con cui si apprende la realtà entro forme generali e perciò comunicabili, nei suoi successori diventa un'esplicazione della natura stessa della realtà, dei modi per cui il mondo sussiste e si svolge (e in questo senso dello spirito, del processo creatore universale). Se la filosofia kantiana (con la sua distinzione tra il mondo dei fenomeni, limite di esperienza entro cui si dà conoscenza effettiva, e la realtà ultima, il noumeno, non attingibile) appariva ancora componibile con la religione tradizionale, le altre filosofie, nella loro absolutezza, tendono a occuparne il campo per intero, ponendosi come concezioni globali del mondo e di Dio (due concetti che finiscono per fondersi). L'ideale ora non è separato dal reale, ma è la stessa realtà, compresa in modo nuovo, compenetrata del principio vivente che è principio di valori.

Nel linguaggio filosofico il termine si manterrà prevalentemente associato con questi grandi sistemi, e ne condividerà la sorte quando essi andranno incontro a un lungo periodo di declino, già nel loro mondo universitario di origine. Per quasi tutta la seconda parte del secolo diciannovesimo sembrano affermarsi irresistibilmente, tra i dotti come nella cultura diffusa, concezioni e aspettative culturali che vanno in direzione opposta, fortemente segnate dalle impressioni del successo delle scienze (fisica, meccanica, chimica) che sono al centro del grande

sviluppo tecnologico, con il progresso materiale e la crescita sociale corrispondente. È la varietà delle tendenze che vanno riunite sotto il nome di positivismo: le accomuna la fiducia nel sapere positivo, appunto, in quanto fondato sui fatti materialmente appresi e dominati dalle scienze naturali. Su queste scienze, che celebrano i loro trionfi, vuole modellarsi la nuova scienza della società (la fisica sociale o sociologia, secondo i termini conati appunto allora). Nella coordinazione concettuale dei procedimenti delle scienze particolari è chiamata a risolversi la problematica filosofica, per quel che ancora le viene concesso di reale e sensato.

Questa vera e propria ideologia, che attraverso il giornalismo e la libellistica di divulgazione si assicurerà una duratura penetrazione di massa, è tutt'altro che incontrastata nel corso dell'ottocento: osservatori disincantati come Flaubert o come Jacob Burckhardt ne avevano demolito luoghi comuni e denunciato idolatrie, mentre all'interno del campo delle scienze fisico-matematiche gli sviluppi della riflessione teorica e delle stesse procedure sperimentali avevano messo in discussione l'ingenuità degli assunti materialistici e meccanicistici. Ma solo sullo scorcio dell'ottocento cambiano gli orientamenti. I primi anni del nuovo secolo vedranno una nuova corrente di opinione, che prenderà inizialmente l'aspetto di una reazione all'aria stantia della retorica della scienza positiva. Si comincia a parlare di rinascita dell'idealismo, di nuovo idealismo, con un richiamo che è una riaffermazione del ruolo della filosofia, non riducibile al naturalismo. Questo significa dare nuova centralità alla riflessione sui valori rispetto ai fatti, sulla libertà rispetto al determinismo, sull'innovazione e individualità nei processi storici rispetto alle regolarità naturali. In particolare in Germania, dove la tradizione di pensiero mantiene una maggiore continuità istituzionale, si parla di *Neo-Idealismus*, di idealismo dei giorni nostri, come di una tendenza che va conquistando le facoltà filosofiche; e uno dei teorici della cosiddetta filosofia dei valori, Wilhelm Windelband, trattando del «ritorno all'idealismo» in un libro del 1909, sottolinea l'esigenza delle nuove motivazioni di valore e delle superiori forme culturali con cui rispondere alle richieste liberate dalla dissoluzione dello storicismo e psicologismo positivistico. Ritornare all'idealismo significa fare rivivere e mettere a frutto il lascito di un'epoca filosofica non dimenticata. Significa rinnovare le problematiche kantiane, del Kant dell'etica come del Kant teorico della conoscenza in quanto struttura non meramente ricettiva ma costruttiva. E significa riprendere i grandi idealisti, soprattutto Hegel: non più lo Hegel teologo e logico del sistema chiuso, ma lo Hegel che apre al mondo vivente della storia.

Si tratta di indirizzi specifici, che danno origine a una fioritura di studi e a nuove scuole universitarie. Essi cadono in un clima favorevole, che vede la mobilitazione di nuovi circoli intellettuali in un diffuso e generico bisogno di intuizioni del mondo e principi superiori. In questo clima si ritrovano suggestioni di diversa provenienza e di varia dignità culturale, tendenze neoromantiche, spiritualistiche, vitalistiche, attivistiche, estetizzanti; e acquistano larga diffusione in tutta Europa opere che già nel corso dei decenni precedenti avevano fatto da controcanto critico allo sviluppo industriale e ai nuovi processi di massa, come quelle di Emerson, Carlyle, Ruskin per il mondo di lingua inglese, o di Nietzsche, i cui scritti trovano in questi anni il loro grande pubblico. È tutto un universo in espansione. In un'area intermedia tra filosofia, arte e letteratura, si cercano espressioni adatte a sensibilità e bisogni che non si accontentano più delle risposte facili del positivismo, col suo ottimismo semplificatore e le sue ingenuie fiducie in un progresso garantito dalla cooperazione di divulgazione culturale e crescita materiale.

Proprio in quanto si presta a caricarsi di questo complesso di inquietudini e di attese, il termine idealismo ha una nuova fortuna, finendo per accomunare, sotto un atteggiamento genericamente modernizzante e rinnovatore, esperienze assai diverse. Mantiene e rinverdisce la sua accezione specifica, che rimanda a una determinata tradizione filosofica. Ma questo che è un preciso impiego concettuale si dilata e accoglie risonanze più diffuse e sfumate, a comprendere un atteggiamento, un modo di guardare la realtà che in essa vuol cogliere il momento eroico dell'attività, della tensione spirituale che è ciò che solo ha valore e dà senso al vivere, dell'idealità che si afferma e si accende, per quanto drammaticamente, sopra il meccanismo ripetitivo delle regole sociali come della condizionalità naturale.

È l'atmosfera in cui ritornano motivi messi in circolazione da pensatori e poeti del primo ottocento; un'atmosfera nella quale possono consonare molte corde, in filosofia, come nella letteratura e nelle stesse arti figurative. Un'espressione alta di questa temperie spirituale si può trovare nelle parole che Joseph Conrad fa dire a un personaggio del romanzo *Nostromo*, del 1904: «Sembra che le cose non valgano nulla per quello che sono di per sé stesse. Comincio a credere che la sola cosa solida sia il valore spirituale che ognuno scopre nella propria forma di attività». E in un racconto successivo: «L'ideale spesso non è altro che una visione fiammeggiante della realtà». Ma qui l'espressione è trasvalutata e per così dire purificata dall'intuizione dell'artista. In altri contesti, quella neospiritualistica e neoidealistica potrà affermarsi come una voga, alimentare altre retoriche, banalizzarsi a sua volta in luoghi comuni. Men-

tre nella sua accezione più generica il termine potrà allargarsi fino ad accogliere, ai due estremi, da un lato le manifestazioni di un interesse rinato per le problematiche religiose (non di rado al di fuori delle chiese storiche), dall'altro le buone intenzioni filantropiche. Nelle disposizioni testamentarie dello scienziato e industriale svedese Alfred Nobel, datate 1895, si stabilisce che uno dei premi da assegnare ogni anno alle persone che hanno reso all'umanità i maggiori servizi venga riservato all'autore dell'opera letteraria più notevole di ispirazione idealistica.

2. Questa vera e propria svolta nell'opinione pubblica intellettuale si verifica anche in Italia, e anche indipendentemente dall'opera di Croce o di Gentile. Già sul finire del secolo si comincia a parlare di crisi del positivismo: e ciò, da parte di studiosi pur partecipi di quel mondo, ma costretti a registrare le difficoltà di un determinismo modellato sul nesso causa-effetto delle scienze naturali, che impedisce di dar conto del momento della libertà e dell'innovazione tanto sul terreno della psicologia individuale che su quello dei movimenti collettivi. Mentre negli stessi ambienti si parla, come di una tendenza che è un pericolo già in atto, del «misticismo moderno». Un libro particolarmente indicativo di come nel mondo universitario si intreccino vecchie e nuove tendenze, tra fedi scientifiche, scuole neokantiane e suggestioni idealistiche, esce nel 1905 presso i fratelli Bocca di Torino (una casa editrice benemerita per la diffusione dei pensatori contemporanei italiani e stranieri): intitolato *L'idealismo moderno*, esso passa in rassegna i diversi campi dello scibile filosofico, dalla sociologia alla psicologia, alla storia, alla teoria della conoscenza e della morale, proponendosi di comporre «i mutamenti compiutisi nel modo generale di considerare il mondo e la vita» con le consuetudini di pensiero favorite dal sapere scientifico ottocentesco¹. Indicativa del nuovo clima che si va imponendo e del gusto modernizzante che lo caratterizza è l'illustrazione di copertina del volume: un'aquila che spicca il volo al di sopra di cime montuose, stagliandosi su uno sfondo di nubi. Il tratto (lo stesso che per i caratteri del titolo) è quello dello stile che si sta ora affermando, quello che conosciamo sotto i diversi nomi di *Jugendstil*, *art nouveau* o *liberty*.

Quelli che negli ambiti delle scuole restano tentativi prudenti di tenere insieme vecchio e nuovo si manifestano altrove come scelte di rottura e di innovazione radicale, in polemica decisa verso tradizioni consolidate e istituzioni culturali ufficiali. Ciò vale in particolare per nuovi grup-

¹ G. Villa, *L'idealismo moderno*, Bocca, Torino 1905, p. VIII.

pi di intellettuali, come quelli che si raccolgono intorno alle riviste pubblicate a Firenze per iniziativa di Giovanni Papini e Giuseppe Prezzolini: da «Leonardo», che esce dal 1903 al 1907, alla «Voce», che inizia le pubblicazioni come foglio settimanale a partire dal dicembre del 1908 (da aggiungere la collaborazione a «Il regno» di Corradini, tra la fine del 1903 e il 1906). Indicative le dichiarazioni con cui si presentano, nel programma che apre il primo numero di «Leonardo»², i fondatori: «un gruppo di *giovini*, desiderosi di liberazione, vogliosi d'universalità, anelanti ad una superior vita intellettuale» che «si son raccolti in Firenze sotto il simbolico nome di 'Leonardo' per intensificare la propria esistenza, elevare il proprio pensiero, esaltare la propria arte». Sono effettivamente giovani, anzi giovanissimi, Papini e Prezzolini, rispettivamente di ventidue e ventuno anni: ma nell'enfasi giovanilistica si ripropone un motivo di matrice romantica, ingrediente di una retorica destinata a diventare ricorrente. Questi giovani affermano di essere nella vita «*pagani e individualisti* – amanti della bellezza e dell'intelligenza, adoratori della profonda natura e della vita piena, nemici di ogni forma di pecorismo nazareno e di servitù plebea» (e qui si colgono echi carducciani, prima che dannunziani, insieme con suggestioni nietzschiane); e nel pensiero si definiscono «*personalisti e idealisti*». Di «idealismo magico» del gruppo fiorentino parlerà qualche anno dopo ancora Papini.

Molte di queste posizioni dimostreranno la loro natura velleitaria di ideologie di letterati, risolvendosi nell'aggressività verbale e nell'esibizione a effetto, nell'avanguardismo che vuol essere dissacrante ad ogni costo, nella contestazione antistituzionale per partito preso: atteggiamenti cui darà la massima pubblicità il movimento futurista. Ma tanti motivi che le riviste fiorentine mettono in circolazione, per quanto confusamente e convulsamente, confluiscono in un'effettiva opera di svecchiamento culturale e di circolazione delle idee³. Sulle quelle pagine compaiono,

² «Leonardo», n. 1, 4 gennaio 1903, p. 1: il testo si può leggere nell'antologia della serie *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*. I: «Leonardo» «Hermes» «Il regno», a c. di D. Castelnuovo Frigessi, III ed., Einaudi, Torino 1972, p. 89. Sulla rivista v. ora P. Casini, *Alle origini del Novecento. «Leonardo» 1903-1907*, Il Mulino, Bologna 2002.

³ In questo senso al gruppo del «Leonardo» Croce guarda subito con interesse e non senza attese bendisposte («Il presente fascicolo del *Leonardo* è davvero attraente – troviamo in una delle prime lettere della corrispondenza con Prezzolini, dell'aprile 1904 –. Ottimo il suo articolo sul Sergi. Non si poteva dir meglio, contro ogni genia positivistica»: B. Croce – G. Prezzolini, *Carteggio*, a c. di E. Giammattei, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 1990, vol. I, p. 6). La recensione sulla «Critica» del gennaio 1907 al numero di «Leonardo» dell'ottobre-dicembre 1906 (quando ormai la parabola della rivista volge al termine), segnerà però chiaramente le linee di demarcazione: «Gli scrittori

riproposti in una prospettiva volontaristica e antioggettivistica, autori come Fichte, Schopenhauer, Nietzsche; tornano le grandi esperienze poetiche dello spiritualismo romantico, come Novalis, e poi Emerson, Carlyle. Ma soprattutto ricorrono i nomi emergenti della nuova stagione filosofica europea e americana, da Bergson a William James. E bergsoniani e prammatici, oltre che idealisti, si dichiarano quei giovani, cioè in favore delle filosofie dell'evoluzione creatrice, della libertà e dell'azione. Secondo Papini, si ha un «mutamento d'indirizzo nella filosofia», che «di teoria diviene azione». «Mentre finora il pensatore assumeva rispetto alle cose un'attitudine quasi passiva, conoscitiva, teorica, ora deve assumere una *attitudine attiva, pratica*. Non deve solo conoscere e accettare il mondo, ma deve *salvarlo, trasformarlo, ed accrescerlo*»⁴.

È un'ansia di affermazione, un inebriamento intellettuale che si riversa in polemiche feroci e irrisioni impietose: teste di turco sono i barbassori accademici e le celebrità positivistiche (dal filosofo Roberto Ardigò, il «teologo del positivismo», come viene chiamato, al sociologo e criminologo «scientifico» Cesare Lombroso, all'oratore e uomo politico socialista Enrico Ferri). I positivisti, troviamo sempre sulle pagine del «Leonardo», hanno sempre riportato «il superiore all'inferiore, le manifestazioni più alte e complicate a quelle più elementari e più semplici, sopprimendo quello appunto che dovrebbe essere il segreto dell'evoluzione, cioè la variazione»⁵. Si tratta per ora di un atteggiamento, di

del *Leonardo* reputano che bisogna proporsi grandi cose: per es., concepire una filosofia affatto diversa ed estraniata da quelle apparse finora nel corso della storia; [...] decretare l'abolizione di un aspetto dello spirito a vantaggio di un altro, della conoscenza per la volontà o della logica per la fantasia; foggarsi quattro o cinque *Weltanschauungen* tutte insieme e passare a libito dall'una all'altra e dall'altra all'una; [...] proporre ogni giorno 'programmi di azioni', ai quali niuno ha mai pensato finora; [...] assegnare all'Italia una 'missione', che le sia affatto propria rispetto alle altre nazioni, e costringerla, voglia o non voglia, a caricarsela sulle spalle; e simili». Noi, contrapponeva Croce, «non taumaturghi ma operai», «per nostra parte, non abbiamo mai mirato ad effetti come questi, che tengono del prodigioso» (in B. Croce, *Conversazioni critiche*, serie II, pp. 146-147). Un rapporto di collaborazione non episodico Croce stabilirà successivamente con la «Voce» di Prezzolini, tra il 1909 e il 1914.

⁴ Gian Falco [G. Papini], *Morte e resurrezione della filosofia*, «Leonardo», n. 11-12, 20 dicembre 1903, p. 6 (*La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*. I: «Leonardo» «Hermes» «Il regno», cit., p. 143).

⁵ Gian Falco, *Cosa vogliamo? (Risposta a Enrico Morselli)*, «Leonardo», novembre 1904, p. 17 (*La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*. I: «Leonardo» «Hermes» «Il regno», cit., p. 194).

un'eccitazione intellettuale, più che di una impostazione teorica definita (il nostro idealismo, dice Papini, è volontarismo, una preferenza di temperamento, una «nota di psicologia personale», non una «metafisica»). Sarà piuttosto Prezzolini, negli anni della «Voce», che egli dirigerà in pratica fino al 1914 (la redazione era a casa sua, a Firenze in via dei Della Robbia al n. 42), a cercare nell'idealismo un'identificazione e una qualificazione teorica precisa, per la quale gli parrà di trovare la risposta nella filosofia di Croce. Ma anche così il suo idealismo si risolverà in un assunto generico, in un impulso attivistico: «Saper vedere lo spirito dovunque: questo è l'insegnamento dell'idealismo [...]. L'educazione dell'idealismo – scrive nel 1913 – porta con sé l'obbligo di mantenersi in uno stato di perpetua instabilità, di progresso continuo mentale, di moto e di slancio»⁶. In questo senso altri motivi d'ispirazione si possono attingere dai prammattisti, e soprattutto da Henri Bergson, la cui opera più famosa, *L'evoluzione creatrice*, uscita nel 1907, ebbe larga fortuna. La filosofia di Bergson – aveva scritto Prezzolini sul «Leonardo» – è «uno strumento efficace di liberazione che togliendoci alla catena delle forze naturali, dove ci avevano costretti e saldati le filosofie del determinismo, ci rende l'impero su le cose, ci fa creatori [...], e fa del futuro una meravigliosa sorgente di indeterminati e novissimi avvenimenti»⁷.

È insomma una filosofia di intervento, un «idealismo militante», secondo la formula che Prezzolini usa. Di esso si alimenta un'immagine dell'intellettuale che oscilla tra atteggiamenti di superomismo anarchiceggiante e aspirazioni a un ruolo di aristocrazia morale capace di promuovere un'opinione pubblica conforme, con l'obiettivo di una classe dirigente dotata di una «coscienza filosofica ed etica» (sono parole di Giovanni Amendola)⁸: dove la riforma spirituale è premessa e condizione di un rinnovamento politico generale, che vinca l'inerzia e l'empirismo della politica presente.

Sempre Amendola, sulla «Voce» del 1910, scrive:

L'Italia come oggi è non ci piace [...]. Il nostro ideale della vita pubblica e pri-

⁶ G. Prezzolini, *Educazione idealista*, «La Voce», V, n. 35, 28 agosto 1913, p. 1145 (nell'antologia *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*. III: «La Voce» [1908-1914], a c. di A. Romanò, II ed., Einaudi, Torino 1966, p. 579).

⁷ Giuliano il Sofista [G. Prezzolini], *Vita trionfante*, «Leonardo», n. 1, 4 gennaio 1903, p. 5 (*La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*. I: «Leonardo» «Hermes» «Il regno», cit., p. 98).

⁸ G. Amendola, *La politica della destra*, «La Voce», a. I, n. 51, 2 dicembre 1909, p. 217 (*La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*. III: «La Voce» [1908-1914], cit., p. 175).

vata, i nostri valori intellettuali, morali e politici non sono quelli degli uomini che oggi costituiscono la classe dirigente; essi stanno su di un livello sensibilmente più elevato.

In questa «divergenza di valori» tra i nuovi gruppi intellettuali e il tradizionale personale politico giolittiano e socialista, si apre lo spazio per quella «chiamata a raccolta di una generazione che misura il domani»⁹, che avrà la sua verifica qualche anno più tardi nella campagna per l'intervento dell'Italia in guerra. È vero, il gruppo vociano resta un gruppo di agitazione culturale, e nemmeno omogeneo, che non si identifica in nessuna dottrina determinata, né converge in un vero e proprio programma politico; non c'è dubbio però che esso contribuisce, col suo radicalismo e avanguardismo, a porre le basi di un processo di attivizzazione degli intellettuali destinato a mostrare i suoi effetti in direzioni molto diverse, anche su fronti ideologici contrapposti.

Nato a Napoli nel 1882, e formatosi a Roma, giornalista presto affermato e poi uomo politico di rilievo (deputato nel 1919, e ministro nel 1922 negli ultimi governi liberali di Facta), Amendola guiderà l'opposizione liberale al potere di Mussolini e morirà in esilio nel 1926, per i postumi delle aggressioni da parte degli squadristi. Entrato in contatto col gruppo fiorentino fin dagli esordi Amendola, per austerità intellettuale, per pensosità di giudizio e per effettive disposizioni politiche, vi aveva occupato subito un posto particolare. A Firenze nel 1909 assume la direzione della Biblioteca filosofica, già biblioteca della Società teosofica, un privato centro di letture e conferenze nel quale i nuovi appassionamenti filosofici vengono a ricollegarsi con gli interessi per i temi di una libera religiosità, aperta alla curiosità che si stava diffondendo in quegli anni verso le dottrine orientali, in particolare il buddismo. Vi intervengono filosofi, storici, studiosi di vario indirizzo, da Giuseppe Rensi a Gaetano Salvemini, da Ermenegildo Pistelli a Gioacchino Volpe, oltre a Papini, Prezzolini, allo stesso Amendola. Si tratta di un'istituzione «interamente extra-ufficiale», come la definisce Amendola chiedendo a Gentile di tenervi la conferenza inaugurale¹⁰. Aveva sondato anche

⁹ G. Amendola, *Il Convegno nazionalista*, «La Voce», II, n. 51, 1° dicembre 1910, p. 446 (*La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*. III: «La Voce» [1908-1914], cit., pp. 259-260; l'articolo si può leggere anche nella recente raccolta G. Amendola, *In difesa dell'Italia liberale. Scritti e discorsi politici [1910-1925]*, a c. di A. Carloti, Liberal libri, Firenze 2001).

¹⁰ Lettera a Gentile del 19 novembre 1909, in E. Kühn Amendola, *Vita con Giovanni Amendola*, II ed., Parenti, Firenze 1961, p. 194.

Croce, che risponde brevemente:

Carissimo Amendola, grazie del cortese invito. Ma voi sapete che sono poco *conferenziere*, sebben molto *conversatore*. Non oso promettere conferenze, perché la coscienza mi dice che, all'atto pratico, non ne farei nulla. E poi, c'è desiderio di sentir parlare uno, che scrive tanto?¹¹.

Dal punto di vista teorico, in verità, Amendola tiene a distinguersi dalle posizioni di Croce. Più stretti i rapporti si faranno se mai in ultimo, nella comune battaglia liberale (il manifesto degli intellettuali antifascisti, in risposta al manifesto degli intellettuali fascisti di Gentile, viene steso da Croce nel 1925 su invito di Amendola).

Del gruppo vociano, Amendola è colui che tende fin dall'inizio a dare una più concreta esplicazione pratica all'agitazione culturale, bruciandone irresolutezze e velleità: «Io non ho niente in principio contro la politica – aveva scritto a Prezzolini agli inizi dell'impresa della «Voce» –, ma credo che quando si fa, bisogna sapere di farla, e farla con tutti i mezzi che essa comporta. Ma mi ripugna avvicinarla con ghirigori letterari [...] senza penetrarla e senza poter mirare ad alcun fine preciso, che ricompensi gli sforzi ed il lavoro»¹². È Amendola che con maggior determinazione vive l'impegno di un «lavoro di critica morale» quale premessa di una più salda vita civile: dove l'«aspirazione ad una concezione idealistica della vita umana nel suo complesso» sia volta a «fondare, nel granito della vita morale, con una religione che ci colleghi ai più profondi e più totali motivi dell'umanità, il saldo ed alto edificio della nuova storia italiana, che uscendo dalla nostra quotidiana umiltà sia atto a cimentarsi coi secoli»¹³.

In questa prospettiva ideale, Amendola si prepara ad operare sul piano effettivo della classe dirigente, su un piano di responsabilità politica che si lascia alle spalle le prove, tra filosofia e letteratura, degli avanguardismi intellettuali. Significative le dichiarazioni con le quali prende le distanze dal Papini di *Un uomo finito* (conclusa da poco la breve vicenda di condirezione della rivista «L'anima»). Il libro, gli scrive, è

¹¹ V. lettera del 17 novembre 1909, ivi, p. 195 (ma cito il testo lievemente diverso riportato in *Carteggio Croce-Amendola*, a c. di R. Pertici, Istituto italiano per gli studi storici, Napoli 1982, p. 57).

¹² Lettera a Prezzolini del 14 gennaio 1909, in *Amendola e «La Voce»*, a c. di G. Prezzolini, Sansoni, Firenze 1974, pp. 97-98.

¹³ G. Amendola, *La guerra*, «La Voce», III, n. 52, 28 dicembre 1911, p. 720 (*La cultura italiana del '900 attraverso le riviste. III: «La Voce» [1908-1914]*, cit., pp. 405 e 404).

interessante, anche

come sintomo di una psicologia più diffusa di quello che tu forse ritieni. Ma esso esprime valori morali ed estetici che non sono i miei, che sono anzi al polo sud, se io sono al polo nord. [...] Sai che la mia etica non è quella del capriccio, e che la mia estetica non si appaga di un'opera come questa tua. Io sono, caro Papini, in morale, come in tutto, rancidamente classico e passatista¹⁴.

La diversità dei percorsi e degli approdi non fa dimenticare però il lievito comune, la disposizione d'animo con cui tutta una generazione intellettuale si inoltra nel nuovo secolo. Sotto la bandiera dell'idealismo si vuole affermare un incontro nuovo, una presa diretta tra pensiero e realtà, una compenetrazione di ideale e reale che dissolva le barriere tra filosofia e vita, e perciò rompa anche i limiti e le chiusure delle corporazioni intellettuali tradizionali, rimettendo in discussione abitudini mentali e posizioni acquisite. È indubbiamente un impulso rigeneratore e liberatorio che così si manifesta. Ma questa identità conclamata di filosofia e vita può anche essere intesa come il diritto di dominio di una filosofia che come tale si fa vita, cioè, in termini più ravvicinati, una pretesa dell'intellettuale di costituire il nucleo puro da cui creare un mondo nuovo. A modo suo era quello che aveva detto Papini nei primi scritti sul «Leonardo», quando parlava di «creazione della realtà» «con la trasformazione dell'attività filosofica di teorica in pratica», per cui «creiamo collo spirito (nuovi mondi) e coll'azione che vivifica e anima collo spirito le cose noi tendiamo a una più intensa psichizzazione del mondo»¹⁵. In quei toni sovraccitati, tra funambolismo letterario e gigneria, il giovanissimo Papini dà voce a uno stato d'animo più generale, che rimanda a tendenze più profonde.

3. Colui che a queste tensioni offrirà un'espressione suscettibile di consolidarsi, se non di irrigidirsi, in una vera e propria scuola, è Giovanni Gentile. È nella sua filosofia che la funzione salvifica dell'intellettuale trova la teorizzazione più stringente e insieme più monotona e

¹⁴ Lettera a Papini del 17 marzo 1913, in E. Kühn Amendola, *Vita con Giovanni Amendola*, cit., p. 371.

¹⁵ Gian Falco, *Morte e resurrezione della filosofia*, cit., p. 7 (*La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*. I: «Leonardo» «Hermes» «Il regno», cit., pp. 144-145).

monocroma. Gentile, che si muove su una linea del tutto distinta dalle avanguardie delle riviste (al gruppo del «Leonardo» e poi agli «amici della Voce»¹⁶ guarda con un misto di sufficienza e di severità, anche se alle pagine della seconda non farà mancare la sua collaborazione), viene da un'altra storia. Aveva compiuto gli studi universitari alla Scuola Normale di Pisa (alla quale molti anni dopo tornerà come direttore e massimo animatore) e poi all'Istituto di studi superiori di Firenze. Agli studi pisani risale l'incontro con l'idealismo classico, con le filosofie di Fichte e di Hegel, che si intreccia con l'interesse per i pensatori del Risorgimento italiano, Rosmini e Gioberti. Il confronto fiorentino con Pasquale Villari è la prima occasione per mettere a fuoco il dissenso con un maestro riconosciuto della storiografia positivista. L'incontro con Croce segna l'inizio di un sodalizio culturale e di un'amicizia intensa. Il sodalizio mostrerà le sue crepe quando, già negli anni dieci, si faranno evidenti fino ad essere dichiarate pubblicamente le differenze delle rispettive posizioni teoriche e quando gli eventi metteranno davanti a scelte discriminanti (così per il diverso atteggiamento circa l'entrata in guerra dell'Italia nel 1915, con Gentile schierato decisamente a favore dell'intervento, e Croce il cui orientarsi per la neutralità lo fa accostare a Giolitti). Il rapporto personale verrà meno definitivamente soltanto nel 1924 quando, col consolidamento del fascismo al potere, la divisione politica sarà il suggello conclusivo del dissenso teorico.

Professore a Napoli (con una prolusione sulla *Rinascita dell'idealismo* comincia nel febbraio 1903 un corso libero di Filosofia teoretica¹⁷), a Palermo, a Pisa, a Roma, Gentile sarà ministro dell'istruzione nel primo governo Mussolini. Sua è appunto la riforma che nel 1923 porta

¹⁶ Così nell'intervento con cui collabora al numero dedicato al tema *La filosofia contemporanea in Italia*: G. Gentile, *La filosofia che s'insegna*, «La voce», a. IV, n. 51, 19 dicembre 1912, p. 960 (*La cultura italiana del '900 attraverso le riviste. III: «La Voce» [1908-1914]*, cit., p. 502). Per alcuni giudizi su Papini e Prezzolini v. G. Gentile, *Lettere a Benedetto Croce*, a c. di S. Giannantoni, Sansoni, Firenze 1972-1980 (voll. I-IV) e *Le lettere*, Firenze 1990 (vol. V): v. lettera del 23 novembre 1906 (vol. II, p. 322), lettere del 7 gennaio e del 21 e 27 novembre 1907 e del 30 aprile 1909 (vol. III, pp. 13, 141, 144, 365), lettere del 6 ottobre 1910, del gennaio 1912, dell'8 aprile 1913 (vol. IV, pp. 57, 166, 230). Ma severi si fanno presto anche i giudizi, in pubblico e in privato, di Croce, verso Papini (diverso resta il rapporto con Prezzolini, almeno fino alla mobilitazione di quest'ultimo nella campagna per l'intervento in guerra: v. in B. Croce - G. Prezzolini, *Carteggio*, cit., vol. II, p. 443 la lettera del 23 novembre 1914 in cui Croce rifiuta di proseguire la collaborazione alla «Voce»).

¹⁷ *La rinascita dell'idealismo*, ora in G. Gentile, *Frammenti di filosofia*, a c. di H. A. Cavallera, *Le lettere*, Firenze 1994 (*Opere complete*, vol. LI-LII), pp. 3-23.

a un riordinamento complessivo del sistema scolastico in tutti i gradi, dalle elementari all'università, secondo linee che, per quanto più volte modificate, l'hanno sostanzialmente retto fino agli anni recenti. Gentile tese ad affermare la propria filosofia come dottrina del fascismo e a incarnare nel fascismo l'espressione pratica. Ma se la sua adesione al regime di Mussolini fu piena, la sua funzione di ideologo non fu scontata e la sua egemonia tutt'altro che incontrastata, di fronte al coacervo di tendenze e di poteri che confluivano nel fascismo; e tanto più il suo peso fu in discussione dopo il concordato del 1929 con la chiesa cattolica, che stabilisce un compromesso politico osteggiato da Gentile e in contrasto con il carattere totalizzante del suo programma filosofico e culturale. Negli anni trenta, in ogni modo, il suo ruolo nella strutturazione dell'alta cultura sarà fondamentale: alla sua iniziativa si deve il compimento della grande impresa dell'Enciclopedia italiana; e la sua opera, tanto sul piano degli indirizzi teorici che su quello dell'influenza editoriale e del potere accademico, segnerà profondamente l'Università italiana. Senza quel retaggio sarebbe difficile comprendere tante linee della stessa cultura universitaria degli anni cinquanta e sessanta: soprattutto, ma non unicamente, quella filosofica, attratta in questi anni da altri credi ideologici, come quello marxista, e pur sempre col segno di quell'influsso profondo¹⁸. Dopo la caduta del fascismo, l'armistizio e la divisione dell'Italia in due, Gentile aderì alla repubblica proclamata al Nord da Mussolini sotto protezione tedesca. Morì a Firenze nell'aprile del 1944, ucciso da un gruppo armato comunista davanti alla villa Montalto, al Salviatino, dov'era ospite.

La biografia di Gentile pubblicata nel 1984 da Sergio Romano reca come sottotitolo: «La filosofia al potere». È una definizione a effetto, ma in qualche modo sintetizza quello che è un carattere essenziale dell'opera di Gentile. Se il marxismo è «filosofia della prassi», per adoperare l'espressione usata da Gramsci, anche quella di Gentile è filosofia della prassi, filosofia dell'azione e che tutta vuole risolversi nell'azione, e appunto in questa sua natura tende a presentarsi come simmetrica e opposta a quella marxista. L'origine della prassi, dell'attività, della processualità del reale, non può ricavarsi dal lato dell'oggettività, delle cose, del mondo visto come dato e sussistente come tale – in questo senso una filosofia dell'attività su base materialistica è contraddittoria, dice Genti-

¹⁸ Indicazioni in proposito nel saggio *Gli studi di storia della filosofia in Toscana (1930-1960)*, in M. Ciliberto, *Figure in chiaroscuro. Filosofia e storiografia nel Novecento*, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 2001, pp. 19-59.

le nella sua giovanile critica del marxismo –, ma ha origine nel soggetto: dove il soggetto (e qui Gentile riprende i temi dell'idealismo tedesco classico, in particolare di Fichte) non è da intendere come quello dell'uomo nel suo esistere materiale, quale essere empiricamente considerato, non è cioè la posizione limitata e parziale del soggetto individuale; o è il soggetto individuale solo in quanto si riconosce e si identifica nel suo essere pura e incondizionata attività di pensiero, conoscere che nel suo attuarsi costituisce la stessa realtà, pone oggetto e soggetto e li ricomprende non come mondi separati e veri di per sé, ma come momenti di un unico processo. Idealismo attuale chiama Gentile la concezione che, definita nelle sue linee essenziali nei primi anni del secolo, verrà mantenuta fino all'ultimo: filosofia in atto, nell'atto del pensiero-azione, che è il momento presente, in quanto è il momento stesso della verità, della creazione della realtà, della concretezza. Ciò che è passato, che non è più agito dal pensiero, dal soggetto-idea in atto, è residuo, cascame, errore, realtà decaduta e priva di concretezza e verità. Nell'atto si risolve tutto ciò che veramente è reale, si risolve ciò che altrimenti, scisso dal soggetto creatore, è una posizione astratta, una nozione vuota, come la natura o Dio.

Nei *Discorsi di religione*, la cui prima edizione è del 1920, Gentile scrive: «Il concreto non è nella natura, e non è Dio. Il concreto è l'atto spirituale». In esso si risolve e si inverte quello che nella religione viene posto al di fuori del soggetto, al di fuori dell'uomo. L'idealismo segna quindi la liquidazione della religione, ma insieme la ricupera e la riassume in sé; ne nega l'astrattezza, mantenendone l'esigenza, in quanto non colloca il divino in un mondo mai del tutto raggiungibile, altro da sé, posto lontano in un cielo trascendente (cioè al di là della realtà), ma lo riconosce, secondo le parole di Gentile, nel «sistema concreto della dialettica spirituale»¹⁹. In questo senso la filosofia contiene la religione, è la stessa religione, ripulsmata e liberata dalla sua estraneità o astrattezza, dal feticismo di un Dio estraneo, oggetto inconoscibile e vuoto di fronte a un soggetto limitato e dimentico della propria potenzialità infinita. L'idealismo è la concezione dell'Io, del soggetto come principio attivo che attuandosi pone l'oggetto e insieme lo riconosce come propria produzione, e così conosce e vive concretamente sé stesso, produce e pensa, nell'unico atto che fa, anzi è la realtà concreta. Leggiamo ancora nei *Discorsi di religione* (dove troviamo esposta in forma che vuol essere divulgativa la concezione illustrata nelle

¹⁹ G. Gentile, *Discorsi di religione*, IV ed., Sansoni, Firenze 1957 (*Opere complete*, vol. XXXVII), pp. 64 e 65.

grandi opere sistematiche, dalla *Teoria generale dello spirito come atto puro* al *Sistema di logica come teoria del conoscere*):

L'idealismo moderno è il concetto della realtà come autocoscienza. Autocoscienza è soggetto, ma il soggetto è tale in quanto oggetto a se stesso; è unità attiva, viva, dei due termini, onde consta l'atto spirituale: soggetto ed oggetto. Senza questa auto-obiettivazione lo spirito sarebbe solo una semplice presunzione, non una realtà che si prova reale. Sicché l'essere (che è divenire) dello spirito, è alienarsi da sé; e in questo alienarsi da sé, realizzarsi come autocoscienza, riflessione o ritorno a sé. Senza il momento della obiettivazione la vita dello spirito sarebbe infranta e repressa nell'atto stesso del suo slancio verso la realtà. Chi dice spirito, dice adunque oggetto. Dice oggetto bensì come termine attraverso il quale il soggetto passa per tornare a se stesso. Oggetto, voglio dire, interno al divenire di esso soggetto. Tale la realtà spirituale, il cui atto è tutto il reale per l'idealismo attuale²⁰.

Ma se nell'atto del soggetto che pone l'oggetto e si conosce in questo suo porre è tutta la realtà, l'io è nel medesimo atto pensiero e azione, conoscenza e volontà, teoria e prassi, verità e morale. E nella filosofia (come coscienza di questo processo insieme infinito e compiuto) si risolvono e vengono per così dire ingoiate e rifuse tutte le forme della realtà.

È un'esaltazione della tensione etica, volta a una conformazione totale, a un dominio pieno di una realtà che è riconosciuta, e potremmo dire rivendicata, come prodotto e proprietà dell'assoluta soggettività: volta cioè a purificare, vivificare, impregnare l'intero mondo, che ha valore e significato solo in quanto unificato e penetrato dall'empito ideale, dall'afflato del soggetto-spirito. Come leggiamo in un testo ricavato da una conferenza del 1935, la filosofia idealistica non è una «una logica della vita, che voglia imporsi alla vita», ma «ha abbattuto ogni barriera tra la filosofia e la vita, [...] tra il pensiero e l'essere, e piantato l'essere – cioè il Tutto, la Realtà, Dio stesso – nel cuore dell'uomo; e inculca perciò in questo la fede nella sua missione creatrice»²¹. Su base idealistica, l'impulso è quello di un'educazione che è affermazione dell'Io sull'intera realtà, conquista e umanizzazione integrale del mondo in una rigenerazione e unificazione assoluta prodotta dalla volontà-azione, secondo una prospettiva per cui, come dice sempre Gentile, il bene non è dato ma tendenza, non è origine ma fine, non presupposto, ma risultato della vita e della storia: la stessa volontà totalizzante, la stessa pulsione onnidivo-

²⁰ Ivi, pp. 65-66.

²¹ *Il carattere religioso dell'idealismo italiano*, in G. Gentile, *Discorsi di religione*, cit., p. 156.

ratrice che su altre basi dottrinarie si manifesta nel campo opposto, con l'appello marxista alla rivoluzione totale.

L'io-soggetto-volontà di cui si tratta in questa concezione, dunque, non è l'individualità particolare, i cui interessi sono in contrasto con quelli di altre volontà particolari (dove il conflitto, la guerra); e le volontà particolari, gli interessi divergenti valgono solo come momenti del processo di unificazione, solo in quanto «sono pacificati nell'universalità del volere unico». Così Gentile si esprime nelle lezioni pisane del 1915-1916 pubblicate col titolo di *Fondamenti della filosofia del diritto*. Questo risolversi delle volontà particolari, degli individui empirici, nella volontà universale, è il processo stesso di spiritualizzazione della realtà; processo che attraversa e dà senso a tutte le forme e i gradi del rapporto sociale: «Qualunque sia il nucleo sociale [...] (l'amicizia, la famiglia, la scuola, lo Stato, la Chiesa), la realtà che in esso si realizza è una sostanza spirituale, intelligibile soltanto come processo». In quanto sostanza che è processualità essa si realizza come attività che è continua tensione morale, come continua spinta che non si placa mai dovendosi continuamente affermare sull'«elemento particolare che resiste all'infinito alla universalizzazione»: anche qui ritroviamo un tema conduttore del primo idealismo, e del Fichte ancora kantiano piuttosto che di Hegel.

Questa concezione dell'unificazione come processo educativo e morale infinito, mai concluso, per cui «una società che unifichi perfettamente il vario spirituale, senza lasciare più traccia di varietà» non è vitale²², sembrerebbe comportare una visione aperta della società, una visione conflittuale e perciò liberale dei rapporti interindividuali. E Gentile dichiarava la sua una concezione liberale dello stato, anche se di un liberalismo (come egli diceva) non agnostico, non neutrale. Ma proprio in quanto la vera libertà coincide con l'universalità morale, e questa universalità morale si manifesta nella dimensione della comunità, e lo Stato è la comunità suprema (anche qui, lo stato non come istituzione meccanica, come aggregato di interessi e poteri materiali ma come totalità spirituale, penetrata di un'unica fede), proprio in quanto lo Stato deve essere realizzazione etica, le implicazioni totalizzanti, o totalitarie, cioè altro che liberali, di questa dottrina non tardano a farsi evidenti. Quando verità e moralità costituiscono un medesimo atto, e in questo atto l'individualità si fa universalità, e proprio in questo atto, e unicamente in questo atto, si realizza la libertà che coincide con la moralità, e dell'identifi-

²² G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, III ed., Sansoni, Firenze 1961 (*Opere complete*, vol. IV), pp. 73 e 74.

cazione della libertà con la legge morale si pone la realizzazione nello Stato – da questa mistura di filosofia morale kantiano-fichtiana e di teoria hegeliana dello stato etico, dello stato come culmine della realizzazione storica della libertà, risulta una concezione che trova in una idealizzazione dello stato del fascismo il suo sbocco definitivo. Quella che si era affermata come una concezione massimamente ambiziosa, come era d'altronde nella grande tradizione filosofica da cui attinge, una concezione della vita che intende subentrare alla religione tradizionale sostituendovi la fede di un nuovo umanesimo – nel quale sciogliere i dilemmi del pensiero e della realtà superando le antinomie di spirito e natura, di soggetto e di oggetto, di conoscenza e azione, come quelle di uomo privato e di cittadino, di necessità e libertà –, quella concezione entusiasticamente sostenuta e diffusa negli scritti gentiliani degli inizi del secolo, finisce per chiudersi nella sfera senza aperture, nel mondo senza scampo di una ideologia totale²³.

4. Veniamo ora a quello che non è soltanto il protagonista sommo della vita intellettuale italiana del novecento, ma una delle voci fondamentali che testimoniano la continuità della civiltà e della cultura europea nel periodo della massima espansione dell'Europa e della sua implosione con le grandi crisi delle guerre e delle dittature ideologiche di massa, Benedetto Croce. Un grande studioso tedesco, Karl Löwith, che era stato costretto a lasciare la Germania per le leggi razziali e si era stabilito per qualche tempo in Italia, in un suo scritto autobiografico steso nel 1940 durante il successivo esilio in Giappone, così lo ricorda:

[Croce] è, sì, esteriormente isolato, ma è pur sempre la vera autorità spirituale di tutti gli uomini di cultura italiani. Persino gli allievi del suo avversario Gentile sono cresciuti, più che alla scuola di quest'ultimo, a quella di Croce, e anche se non osano incontrarlo pubblicamente ed evitano persino di telefonargli a casa, tuttavia leggono ogni numero nuovo della 'Critica', mentre scrivono per la rivista di Gentile articoli in cui non parlano mai di Croce. Io ho avuto una volta

²³ Una ricostruzione d'insieme è quella di G. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Giunti, Firenze 1995 (dello stesso v. ora *Lo stato educatore. Politica e intellettuali nell'Italia fascista*, Laterza, Roma-Bari 2002, in part. pp. 149-167). Sulle necessarie conseguenze totalitarie della filosofia di Gentile ha insistito A. Del Noce fino all'ultima opera apparsa postuma: *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990. Una valutazione diversa del rapporto tra teoria e scelte politiche è in G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bologna 1998 (ma v. anche i saggi raccolti in G. Sasso, *Filosofia e idealismo. II. Giovanni Gentile*, Bibliopolis, Napoli 1995).

la fortuna di incontrarmi con Croce a casa sua insieme ad alcuni suoi amici. Egli venne poi con noi a passeggiare per i vicoli di Napoli fino a mezzanotte, e anche se noi più giovani non sempre potevamo concordare con la sua valutazione dei mutamenti che investivano la nostra epoca, una cosa è certa: in Europa egli è uno dei pochi spiriti rimasti liberi e in possesso di un sapere e di una cultura che fanno vergognare tutti i più giovani²⁴.

Quello incontrato da Löwith è il Croce degli anni trenta, quando aveva pubblicato la *Storia d'Europa*, con la quale si affermava la fede nell'insopprimibilità di quel principio di libertà che pareva appunto allora subire in tanta parte dell'Europa, da oriente a occidente, un offuscamento senza speranza. È un Croce alle soglie della vecchiaia (di una vecchiaia operosissima fino all'ultimo), e al culmine di una fama internazionale che impedisce ogni tentativo di soffocarne la voce.

Croce si era affermato giovanissimo come scrittore di varia erudizione, di storia del costume, di critica letteraria sulla base di una preparazione condotta autonomamente, al di fuori dei percorsi universitari²⁵. Già negli anni novanta aveva acquistato notorietà non solo nazionale nel campo degli studi filosofici con una serie di interventi sul concetto della storia, di cui rifiuta l'assimilazione alla scienza naturale, e sulle dottrine marxiste, a proposito delle quali interviene nella discussione apertasi in Germania, in Francia, in Italia tanto nelle organizzazioni socialiste che tra gli intellettuali. Del primo decennio del novecento sono i trattati teorici con cui mette a punto un impianto sistematico che resterà alla base dell'opera successiva: nel 1902 l'*Estetica*, con cui si guadagna larga fama, e poi soprattutto la *Filosofia della pratica* e la *Logica* nel 1909. Nel 1903 fonda «La critica», uscita con periodicità bimestrale fino al 1944 (e sostituita dal 1945 coi «Quaderni della 'Critica'»), strumento essenziale del programma che nel dicembre del 1902 troviamo enunciato con piena consapevolezza in una lettera a Gentile: «Io veramente intendo con la mia attività personale sostituirmi alla deficiente attività collettiva dei nostri pretesi corpi scientifici»²⁶. Senatore nel 1910, ministro dell'istru-

²⁴ K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, trad. it. di E. Grillo, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 118.

²⁵ Scrive a Prezzolini nel 1907: «Confesso che io mi sono svolto assai lentamente. Fin da giovanissimo mi occupavo di filosofia, ed ebbi anche grandi agitazioni religiose: all'università, studente di giurisprudenza, non seguivo altro che i corsi di filosofia del Labriola. Ma, se alla filosofia pensavo sempre, ne tacevo, perché mi pareva di non capirla mai a sufficienza. D'altra parte, le condizioni dell'ambiente erano allora assai diverse da quelle che sono ora divenute» (B. Croce - G. Prezzolini, *Carteggio*, cit., vol. I, p. 63).

zione pubblica nell'ultimo governo Giolitti del 1920-21, testimonia in Senato la sua opposizione intervenendo nel 1925 nella discussione della legge sulle associazioni e nel 1929 sul Concordato ed esprime voto contrario ai provvedimenti di consolidamento istituzionale della dittatura mussoliniana²⁷. Ma il maggior impegno politico è degli ultimi anni quando, nella situazione di crisi del paese che segue alla sconfitta e alla caduta del regime fascista, è promotore e protagonista della politica di ricostruzione nazionale e di rifondazione dello stato²⁸.

Quello da lui edificato è un monumento letterario ineguagliabile per vastità e varietà: dalle opere di fondazione sistematica (a cui seguono *Teoria e storia della storiografia*, del 1917, *La poesia*, del 1936, *La storia come pensiero e come azione*, del 1938) alle monografie filosofiche su Hegel e su Vico; dalle grandi storie (la *Storia del Regno di Napoli*, la *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, la *Storia della età barocca*, la *Storia d'Europa nel secolo decimonono*) alla rievocazione di figure e ricostruzione di vicende meno note (così le *Vite di avventure, di fede e di passione*); dagli scritti su Dante, su Ariosto, su Shakespeare, su Goethe, su Carducci, o sulla letteratura contemporanea fino ai minori autori, alle riflessioni morali, agli interventi di polemica culturale e politica, alla continua attività di resoconto e di giudizio su pubblicazioni italiane e straniere, alle interviste e agli articoli sui giornali.

È un'opera costante di promozione degli studi e di orientamento civile. Un'opera che si sottrae alle appartenenze specialistiche (filosofia, storia, critica letteraria, teoria della politica e della morale), anzi tende programmaticamente a rimetterle in discussione, e che non si presta ad essere catalogata, ad essere ricondotta a un'ascendenza di scuola. Croce rifiuta per sé l'attribuzione di hegeliano o neohegeliano (con la quale da tanti si insiste ancora ad archiviare la posizione), anche se rivendica quelli che ritiene gli acquisti teorici fondamentali di Hegel, innanzi tutto il concetto della dialettica, criticando peraltro la struttura del sistema e gli esiti conclusivi dell'opera hegeliana. Del termine di idealismo si serve

²⁶ B. Croce, *Lettere a Giovanni Gentile*, p. 132.

²⁷ V. appunti di diario dell'11 maggio («Di buon'ora partito per Roma per la votazione del Senato. Ho partecipato alla seduta e alla votazione, votando contro la cosiddetta riforma elettorale, che è l'abolizione del regime rappresentativo in Italia») e del 15 novembre 1928 («Recatomi a Roma per dare il mio voto contrario al disegno di legge cosiddetto del Gran Consiglio. Siamo stati diciannove all'appello nominale a dir di no») in B. Croce, *Taccuini di lavoro*, vol. III, pp. 77 e 103-104.

²⁸ Per quest'ultimo periodo rimando a M. Maggi, *L'Italia che non muore. La politica di Croce nella crisi nazionale*, Bibliopolis, Napoli 2001.

con misura a proposito della propria concezione e finisce poi per accantonarlo, preferendo piuttosto la denominazione di spiritualismo o storicismo assoluto. Certo, si sintonizza subito con le tendenze che si delineano sul finire dell'ottocento, ed è anzi tra i critici più spietati della mentalità positivista; mentre stabilisce con i nuovi gruppi intellettuali un rapporto intenso e diretto, che è insieme di stimolo e di controllo. L'intento è quello di promuovere un risveglio filosofico che dia impulso nuovo a tutta la vita culturale e per questa via contribuisca all'elevazione della vita in generale. Il presupposto è una nozione della filosofia non come terreno riservato o mestiere di pertinenza di una corporazione esclusiva, ma come il pensiero in generale, e dunque corrispondente al bisogno che c'è in ogni uomo di portare a coerenza la propria visione di sé e del mondo e così perseguire la consapevolezza e l'equilibrio delle azioni, contributo a quella civiltà che è permanente lotta e conquista. In questo senso la filosofia, come concezione del mondo con un'etica conforme, è religione, una religione depurata degli elementi mitologici e fantastici che predominano nelle religioni tradizionali, le quali a loro volta hanno tutte un nucleo di verità che importa non abbandonare ma riconoscere.

A questa esigenza deve rispondere la rinascita filosofica, su una via che non può essere più quella delle vecchie fedi ormai esauste e delle chiese tradizionali, ma quella che «promette all'uomo la verità, la piena verità, da conquistare con la forza del pensiero, con la volontà del vero, col metodo speculativo proprio della filosofia, diverso dal metodo empirico e positivista onde si classificano i fatti singoli»²⁹. Croce si propone così di dare la massima estensione e insieme la determinazione più rigorosa alle nuove tendenze e tensioni, in modo da evitare sia che si disperdano in una generica agitazione intellettuale sia che si riducano a un esercizio accademico.

La «rinascita dell'idealismo» di cui si parla agli inizi del secolo è in questo senso riaffermazione della filosofia nella sua pienezza. Ma filosofare non è altro che pensare, il che significa che non c'è differenza qualitativa tra pensiero filosofico e pensiero comune. Bisogna abbandonare, scrive Croce, «la tradizionale distinzione di pensiero ordinario e pensiero straordinario, di pensiero empirico e pensiero speculativo». La distinzione tra filosofia e non-filosofia è da concepire non come distinzione nella qualità del pensiero ma come differenza

²⁹ *Per la rinascita dell'idealismo*, in B. Croce, *Cultura e vita morale*, p. 36.

nell'interessamento e atteggiamento spirituale, e perciò non come distinzione logica, ma solo psicologica. Per enunciarla in generale, si può dire che la non-filosofia è l'incoerenza e la filosofia è la coerenza; che non-filosofi sono coloro che non soffrono dell'incoerenza e non si travagliano nel superarla, e filosofi coloro che provano quella sofferenza e vivono quel travaglio.

Non si dà dunque nessun uomo del tutto non filosofo e nessun filosofo del tutto perfetto in quanto tale, ma si può solo fare una gradazione empirica, cioè quantitativa e non qualitativa. E solo in questo senso si può dire che

la classe più alta è quella dei filosofi propriamente detti, che sentono incessante quel pungolo: dei filosofi, dico, e non degli scrittori o professori di filosofia [...]; e filosofo può essere anche colui che non scriva di filosofia e perfino ignori il nome di questa disciplina, e nondimeno abbia compiuto o compia il lavoro di porre ordine nel suo intelletto e di formarsi, come si dice, idee nette sul mondo e sulla vita, e sia aperto ai dubbî, che hanno sempre virtù di renderlo pensoso, e, per vie non scolastiche, consegua sempre quel tanto di filosofia che gli bisogna³⁰.

Tra la verità del filosofo e quella di ogni uomo non vi è dunque diversità di natura (qualitativa) ma vi sono solo differenze nella complessità, organizzazione, coerenza: sempre che in ambedue i casi si tratti di pensiero genuino, di pensiero vero, e non di affermazioni di volontà fatte passare per conoscenza, di attività pratica non riconosciuta come tale (e come tale anch'essa indispensabile alla vita concreta) ma simulata come teoria, come avviene nelle ideologie, pseudoteorie che danno voce a interessi e passioni. Troviamo qui l'applicazione di uno dei criteri portanti della concezione di Croce, di quella che è nota come la teoria delle distinzioni, o delle forme distinte: la forma poetica, in cui la realtà viene intuita ed espressa nella sua immediatezza di attività come passione e sentimento; la forma logica o della conoscenza e del giudizio di verità; e le forme pratiche, quella che egli chiama economica o economico-vitale, che è la forma della pura vitalità, intesa alla salvaguardia dell'interesse e benessere individuale, cioè alla base vitale imprescindibile, e la forma della moralità, che è quella che afferma come proprio interesse il momento dell'universalità, cioè il bene, l'accrescimento della vita in generale. Forme tutte compresenti e tutte indispensabili nell'unità della

³⁰ *Filosofia come vita morale e vita morale come filosofia*, in B. Croce, *Ultimi saggi*, pp. 226-228.

realtà, tutte essenziali alla vita, e nella cui dialettica perenne si accende la tensione che alimenta la vita; ma forme distinte, che tali vanno riconosciute nel giudizio se non si vuol aprire il varco all'errore, che è distruzione di realtà, annientamento delle distinzioni (e di cui manifestazione sono appunto i moderni stati totalitari, che pretendono di conformare tutto all'interesse politico, di collettivizzare azioni e giudizi, e perciò di imporre le ideologie come morale e come verità).

Pensare la verità significa allora pensare la realtà nelle sue distinzioni, cosa che comporta un continuo sforzo, verso gli altri e prima ancora entro noi stessi, per affermare, contro il pensiero volgare, il pensiero vero. *Il pensiero volgare e il pensiero vero* è il titolo di un breve scritto del 1950:

Si vuol parlare con dispregio di un pensiero volgare. E che cos'è mai il pensiero volgare? Non certo quello del popolo, e dell'uomo più modesto che si dia. [...] Il pensiero volgare non è altro che dare pienezza di realtà ai generi, alle specie, alle classi, e ragionarne quasi fossero cose esistenti: è, come si dice, ragionare su parole o per *clichés* e pregiudizî, ripetendo il detto altrui. Il pensiero non volgare è, invece, pensare col proprio cervello e guardare coi propri occhi, cogliere il particolare e il singolare delle cose, il proprio di esse, aver vivo il senso dell'individualità. [...] Certo, il pensare non volgare include sempre l'opera della filosofia; ma la filosofia è intrinseca all'uomo, e lavora in lui anche quando egli non se ne avvede. [...] Bisogna dunque abbandonare, per ragionare con verità, tutte le distinzioni di generi e specie e classi che si dicono, con giusta diffidenza, 'empiriche', perché formate col concorso dell'immaginazione, e attenersi alle sole distinzioni che nascono dall'universale e sono la forma concreta dell'universalità, quelle che si chiamano le 'categorie'. In ciò coincide il filosofo e l'uomo di buon senso, il primo con piena e continua consapevolezza del suo fare, il secondo con consapevolezza intermittente³¹.

Una forte carica antintellettualistica, dunque, ma insieme un proposito di portata amplissima: affermare una concezione capace di promuovere un'unificazione culturale che non sia uniformazione, ma scioglimento dei blocchi che impediscono la comunicazione e dunque l'esplicazione piena di tutte le energie. Si può dire che in questa prospettiva, di un'apertura e di una profondità che non ha l'eguale nel pensiero del

³¹ *Il pensiero volgare e il pensiero vero*, in B. Croce, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, pp. 151-152.

novecento, Croce prenda il meglio degli impulsi provenienti dalla grande filosofia idealistica dell'età romantica come dai più recenti idealismi. E nel far questo raccoglie – dando loro insieme riconoscimento ed espressione, e così ordinandole e rendendole funzionali ad una mediazione culturale generale – istanze poste dalla crescita stessa del mondo moderno, dallo sviluppo stesso della società europea (e tale dimensione non solamente nazionale dell'opera di Croce è forse la più misconosciuta). Questo groviglio di esperienze e di fermenti vitali viene elaborato e riformulato in una concezione che non ammette limiti che non siano quelli, di volta in volta da comprendere e superare, posti dalla stessa continua novità e creatività della storia: e storia vuol dire l'intera realtà, che tutta esiste solo in quanto attività, e al di fuori della quale non è pensabile nulla di dato. La concezione che riconosce l'integrale storicità, cioè l'assoluta processualità della realtà (dell'intera realtà, tutta divina e vivente, che solo astrattamente, cioè da un punto di vista schematico e convenzionale, per comodità pratica, si divide in umanità e natura) è quella che Croce chiama spiritualismo o storicismo assoluto.

È una concezione che non accetta né i dogmi delle religioni né quelli dei sistemi filosofici, cioè nessuna costruzione, mitologica o metafisica, fantastica o concettuale che sia, che si sovrapponga alla realtà e con ciò pretenda di fermarne e limitarne l'infinita. Non si danno entità trascendenti la realtà, sopramondi spirituali inattingibili di fronte a una materialità bruta, principi superiori calati dal di fuori su un mondo inferiore; non vi sono forme che non siano le stesse forme o modalità (bellezza, verità, utilità, bontà o moralità) attraverso le quali eternamente procede questo processo di creazione continua che è la storia, assoluta mondanità che è la stessa realtà cosmico-divina. La spinta liberatoria che questa affermazione radicale del principio dell'unità della realtà, in quanto tutta vivente e come tale onnicomunicante, comporta è evidente; e forte è l'impatto che una tale intuizione del mondo ha verso concezioni che Croce ritiene superate, anche se ancora influenti, verso le antiche fedi e le vecchie metafisiche. Ma questa concezione si troverà anche a fare i conti con nuovi avversari, sorti sullo stesso terreno del mondo moderno, sul terreno stesso della sua crescita. Si tratta di un insieme di tendenze – di cui si hanno le avvisaglie ai primi del secolo e che poi troveranno una dilatazione di massa nella grande crisi che l'Europa attraversa con le due guerre e con l'affermazione statale delle ideologie totalitarie – che Croce accomunerà, nel discorso al Congresso di filosofia di Oxford del 1930, sotto la denominazione di antistoricismo.

Storicità vuol dire civiltà e cultura, e storicismo significa consapevolezza della continuità della civiltà, che è inscindibile dalla coscienza del-

l'unità culturale europea. Antistoricismo è quello delle ideologie che pretendono di stabilire ordini nuovi sostituendo

alla germinazione sul terreno storico, al lento maturarsi e al rapido prorompere del nuovo sull'antico, del diverso sul simile, al travaglio onde la fantasia e il pensiero e la volontà si fanno tutt'insieme sciolti e legati, liberi e necessitati, [...] l'azione dell'autorità, che, sopra un terreno sbarazzato dall'ingombro, dall'incubo e dalle seduzioni del passato, disponga e comandi quel che si deve fare conforme alla costante norma ideale, e ne tracci il disegno dirigendone l'esecuzione³².

Antistoricismo è quella tendenza generale che, soprattutto a partire dagli anni trenta, viene denunciata sotto i nomi di irrazionalismo e attivismo. Dove la razionalità da difendere è il senso della pienezza della realtà, mentre l'attivismo è azione per l'azione, cieca ad ogni altra cosa che non sia il proprio impulso sfrenato, è volontà semplificatrice e perciò annichilatrice della realtà, in quanto pretende un dominio totale su tutte le altre forme (sull'arte, la verità, la moralità), tutte negate e asservite alla nuda potenza. Come dirà in uno scritto del dicembre del 1944, *Considerazioni sul problema morale dei nostri tempi*, si tratta, prima che di orientamenti politici e di regimi statali determinati, di un generale atteggiamento spirituale, di uno stato d'animo morboso che

ha nelle varie parti della vita molteplici e innumeri ripercussioni, in tutte le quali l'orecchio percepisce più o meno risonante il timbro dello stesso suono, in politica come in letteratura, in filosofia come in pittura e scultura, nei nazionalisti e nei comunisti, nei reazionari e nei rivoluzionari, quasi che tutti abbiano bevuto alla stessa fonte avvelenata³³.

Nel combattere questo pericolo, nel far fronte a questa crisi spirituale, Croce misura e mette ulteriormente a punto i concetti fondanti della propria filosofia. La concezione dello storicismo assoluto ha così il suo compimento in quella «religione della libertà» che egli afferma all'inizio degli anni trenta in pagine famose della *Storia d'Europa*: dove la libertà (dirà in una conversazione all'Istituto italiano per gli studi storici da lui fondato) è da intendere nel «suo vero significato e valore, non più

³² *Antistoricismo*, in B. Croce, *Ultimi saggi*, p. 253.

³³ *Considerazioni sul problema morale dei nostri tempi*, in B. Croce, *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, vol. II, p. 152.

³⁴ *Parità degli uomini nella libertà*, in B. Croce, *Terze pagine sparse*, vol. I, p. 58.

ristretto al principio di un istituto giuridico, ma come principio del mondo»³⁴: una visione della realtà che non si identifica con nessuna posizione e nessun programma politico particolare, ma che è, secondo una sua definizione, metapolitica, al di sopra della politica, la quale è parte essenziale e indispensabile (il momento dell'utile) ma non il tutto dell'unità spirituale, della vita.