

EUGENIO GARIN

Se è vero che Eugenio Garin è noto soprattutto per i suoi studi sull'Umanesimo e il Rinascimento, esempio di rigore e accuratezza filologica, non vi sono dubbi nemmeno sul fatto che il suo nome debba essere incluso tra quello dei principali protagonisti della cultura filosofica italiana del Novecento. I suoi studi storici non sono mai mere ricerche erudite, ma riflessioni di un pensatore a pieno titolo, che si interroga su problemi ben definiti e che spesso cerca negli autori del passato il punto di vista più appropriato sul proprio tempo. E questa è solo una parte della sua vastissima produzione, che comprende anche numerosi scritti sulla vita culturale e filosofica italiana: non ricostruzioni distaccate di un osservatore distante nel tempo, ma interpretazioni e giudizi di un uomo che ha vissuto e vive la stagione su cui scrive. Non mancano interventi militanti e polemici, nei quali sono riconoscibili le linee fondamentali della politica culturale del partito di cui tra gli anni Cinquanta e Sessanta diventa uno degli intellettuali di riferimento: il Pci.

Il pensiero di Garin ha conosciuto alcune svolte significative nel corso della lunga vita dello studioso; per questa ragione, si è deciso di avviare il contributo con un paragrafo che ripercorre brevemente i motivi principali della riflessione gariniana tra gli anni Trenta e gli anni Quaranta: emerge in questo modo più chiaramente il ripensamento avvenuto negli anni Cinquanta. Sullo storicismo gariniano e sul suo modo di concepire la funzione dell'intellettuale si sofferma il secondo paragrafo. Seguono considerazioni sulle interpretazioni e i giudizi che Garin fornisce delle figure di Croce e Gentile, segnalando mutamenti di accenti e sfumature. Il contributo si conclude, infine, affrontando una questione a cui finora la critica non ha riservato sufficiente attenzione, ossia il rapporto di Garin con il movimento neoilluministico (e più in generale con quell'area di filosofia 'laica' che si profila nel panorama italiano postbellico).

Gli anni dell'esistenzialismo

«L'esistenzialismo è innanzitutto una rivolta contro quelle posizioni filosofiche tendenti a vanificare nell'uomo la concreta singolarità, la ricchezza infinita della sua interiorità»¹, contro cioè lo storicismo hegeliano, che postula l'esistenza di un «ritmo dialettico secondo cui tutto procede verso un fine necessario», e lo scientismo positivista, che crede in una «realtà rigidamente costretta da nessi causali». La filosofia che Garin contrappone a queste posizioni, entrambe accusate di dissolvere la libertà dell'individuo, attribuendo la realizzazione dell'umanità al dispiegarsi necessario di forze sovraindividuali, è, per esempio, la filosofia della libertà di Blondel, che pone l'accento sull'agire etico individuale, sulla realizzazione dei valori quale via attraverso la quale l'individuo può innalzarsi al «significato infinito della propria persona» (della «propria persona», appunto, non dello Spirito universale)². Ma punti di riferimento di Garin a questa data, in generale, sono coloro che egli chiama «filosofi francesi della vita e dell'azione»: Boutroux, Le Senne,

1 E. GARIN, *Storia della filosofia* [1945], Roma 2011, p. 590.

2 Cfr. *ibid.*, p. 551. Tra i libri di Blondel ad attrarre soprattutto l'attenzione di Garin è *L'action*.

Lavelle, Wahl. Figure sicuramente eterogenee, le cui filosofie, tuttavia, vengono tutte collocate nell'alveo di una *philosophie de l'esprit* che muove dalla constatazione dell'umana finitezza, ma allo stesso tempo riconosce all'uomo la capacità di liberarsi di tale finitezza e protendersi verso l'infinito e l'eterno. Garin trova proprio in questi autori la lucida consapevolezza che «il peccato non si disgiunge dalla virtù, la sofferenza è compagna della gioia, il naufragio serenamente accolto si fa sacrificio sublime che salva l'uomo e apre la via a Dio»³. Una consapevolezza tutt'altro che diffusa: se il pensiero di ieri è stato reo di «soverchia fiducia», il pensiero di oggi, profondamente colpito dalle amare esperienze di quegli anni, è preda di un «eccessivo sconforto». Il riferimento è a «certi esistenzialisti» che «hanno ancora una volta vanificato l'uomo in un solitario frammento temporale conchiuso dalla morte, dilaniato dall'angoscia, ripiegato sconsolatamente ad accettare il suo limite e il suo destino, privato della scelta e con ciò degradato al di sotto dell'umanità»⁴. Garin sta pensando soprattutto all'esistenzialismo tedesco, a Jaspers e Heidegger, che, a differenza degli esistenzialisti francesi, rovesciano la visione troppo ottimistica della condizione umana in una visione opposta, eccessivamente disperante, e si precludono la possibilità di «fondare una morale», finendo così, non sorprendentemente, per «giustificare tutti gli accomodamenti e tutti i conformismi»⁵.

Quello di Garin è quindi un esistenzialismo declinato essenzialmente in chiave morale, ma il suo sfondo etico è più propriamente uno sfondo etico-religioso: i valori trovano il proprio fondamento in Dio. È lo stesso Garin a ricordare nel 1956 la «fortissima tentazione religiosa» degli anni giovanili, da intendere come «preminenza del problema religioso su tutti gli altri problemi», ma anche come consenso nei confronti di una concezione della filosofia che la pensa come «*docta religio*», come «poesia filosofica», svalutando l'«organamento logico dei procedimenti e dei sistemi»⁶.

Di questo modo di intendere la filosofia e della concezione gariniana della condizione umana a questa data si trova testimonianza soprattutto negli scritti sul Rinascimento: le sue posizioni teoriche si rifrangono sulle sue ricostruzioni storiografiche; e la parentela tra lo spiritualismo francese novecentesco e la meditazione quattro-cinquecentesca è a tratti lampante, svelata da scelte lessicali davvero sintomatiche. Per esempio, del motivo dell'Uomo-Dio, sul quale è incentrata l'interpretazione gariniana della *dignitas hominis* rinascimentale degli anni giovanili, sembra che Garin trovi l'elaborazione più nitida nell'opera di Lavelle: il pensatore francese insiste, infatti, proprio sul vincolo solidale tra uomo e Dio, sulla partecipazione da parte dell'uomo di un Dio che si concede pienamente nell'atto partecipato, una partecipazione che è, a tutti gli effetti, una comunione e collaborazione. L'uomo, se ignaro della propria «radice divina», è destinato a «dubitare di ogni sua possibilità», e infatti la rivendicazione dell'autonomia del sapere dalla fede da parte della Scolastica, lungi dall'essere stata una conquista, non ha sortito altro effetto se non quello di una «mortificazione dell'umano intelletto»⁷. Gli umanisti, invece, consapevoli della divinità dell'uomo,

3 *Ibid.*, pp. 606-7.

4 E. GARIN, recensione a G. SAITTA, *La libertà umana e l'esistenza*, «Leonardo», 12, 1941, pp. 74-6.

5 Cfr. anche E. GARIN, *Esistenzialismo*, «Leonardo», 16, 1947, p. 217.

6 N. TERRANOVA, *Eugenio Garin*, «Belfagor», 11, 1956, p. 436. Questo scritto del 1956 è firmato da Nicola Terranova, ma di fatto è curato da Garin.

7 E. GARIN, *La 'dignitas hominis' e la letteratura patristica* [1938], in *ID.*, *Interpretazioni del Rinascimento*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, 2 voll., Roma 2009, I, pp. 1-32: 31.

hanno nutrito quella «fede nella propria potenza», da cui scaturiscono secondo Garin la scienza e la filosofia moderna.

È proprio nelle pagine sull'Umanesimo, dunque, che bisogna cercare le implicazioni di una moralità che trova il proprio fondamento in Dio. Nella conclusione di un saggio del 1947, per esempio, Garin scrive che nella loro «bramosa ricerca», nella loro «continua spinta a trascendere», nel loro «ansioso cercare», «gli umanisti trovavano Dio incarnazione ed appello vivente a quell'al di là che unico, in uno strano paradosso, sembra, con la sua assenza sempre presente, dar sapore e significato all'al di qua, alla rigorosa e umile e totale fedeltà nostra all'al di qua»⁸. Mostra in questo modo che, se è sempre l'«al di là» che dà «sapore e significato all'al di qua», cioè se è la divinità dell'uomo, la sua possibilità di trascendersi, a conferire un senso alla sua esistenza, è però nella «rigorosa e umile e totale fedeltà nostra al di qua», ossia nell'impegno interamente mondano, che si esplica la sua divinità. In altri termini, la «tentazione religiosa» di Garin non è una tentazione di fuga dal mondo; e in questo essenzialmente consistono le 'venature tolstoiane' a cui allude⁹: è in Tolstoj che Garin rinviene il riconoscimento di un nesso indissolubile tra una «rinascita morale» e una trasformazione della società, che rimane l'obiettivo prioritario, ma di cui solo la prima può porre le basi¹⁰. «Non vi può essere vita umana o società umana senza un radicale rinnovamento interiore», non vi può essere «vera rivoluzione» senza una «integrale rieducazione dell'uomo», con la quale l'«umiltà» e la «semplicità» di una «vita accettata e sofferta in concorde collaborazione» prendano il posto dello «spirito di conquista» e dell'«egoistica e violenta affermazione di sé»¹¹: questo è il grande insegnamento dello scrittore russo.

Nonostante la sua formazione in un ambiente come quello fiorentino, animato da figure dal deciso orientamento antidealistico come Limentani e De Sarlo, e nonostante non abbia mai rinnegato il positivismo dei suoi maestri, Garin, fin dalla seconda metà degli anni Trenta, è attratto dal «cenacolo idealistico» e inizia a frequentarlo assiduamente, avvicinandosi a Gentile¹². Le relazioni personali tra i due conoscono un'impennata sul finire del decennio quando, per esempio, Gentile propone a Garin di collaborare con lui alla stesura di una *Storia della filosofia italiana*¹³. Rimane, tuttavia, un rapporto estremamente complicato, per certi versi sfuggente: ne è una testimonianza eloquente la totale assenza del nome di Gentile nel saggio autobiografico che Garin scrive alla fine degli anni Ottanta¹⁴. Ma già negli anni Quaranta non mancano oscillazioni. Nel 1944 Garin rimprovera a Gentile un candido e ingenuo ottimismo, che non è solo una posizione teorica, ma a tutti gli effetti «un essenziale atteggiamento della sua personalità», condivisa con i suoi «fratelli maggiori», gli umanisti. Lo storicismo gentiliano, infatti, con la sua pretesa di risolvere il mondo

8 E. GARIN, *Umanesimo e vita civile* [1947], in ID., *Interpretazioni del Rinascimento*, I, pp. 219-36: 234.

9 Cfr. TERRANOVA, *Eugenio Garin*, p. 436.

10 Il riferimento è all'antologia di scritti tolstoiani, pubblicata da Garin nel 1947 con il titolo *Ultime parole* e preceduta da una sua introduzione sull'attualità di Tolstoj. Cfr. E. GARIN, *Attualità di Tolstoj*, in L. TOLSTOJ, *Ultime parole*, Firenze 1947.

11 *Ibid.*, pp. VI, X.

12 Cfr. C. CESA, *Momenti di formazione di uno storico della filosofia*, in *Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del Novecento*, a cura di F. Audisio e A. Savorelli, Firenze 2003, pp. 22-5, anche per informazioni sui rapporti personali tra Garin e Gentile.

13 Con la morte di Gentile sarà lo stesso Garin a completare l'opera e pubblicarla con l'editore Vallardi nel 1947.

14 E. GARIN, *Sessant'anni dopo*, in ID., *La filosofia come sapere storico* [1959], Roma-Bari 1990, pp. 117-58. Cfr. *Colloqui con Eugenio Garin. Un intellettuale del Novecento*, a cura di E. Cassigoli, Firenze 2000, p. 16: «i miei rapporti con Gentile sono abbastanza complicati e curiosi».

umano e naturale all'interno di un mondo spirituale, privo di limiti e di contrasti, è pervaso dalla convinzione che «tutto ciò che è, è bene, è ragionevole, è vita»; e Garin gli contrappone la consapevolezza che «la vita è dramma, è colpa, è peccato» e che «il bene deve sempre discutere e lottare col male», il quale è predicato costitutivo dell'esistenza umana¹⁵. Consapevolezza, tra l'altro, attribuita a Savonarola, e assai simile a quella della *philosophie de l'esprit* francese, a dimostrazione ulteriore di quanto gli studi rinascimentali gariniani siano impregnati di riflessioni teoriche¹⁶.

Se questo scritto sembrerebbe suggerire una lontananza della sensibilità gariniana da Gentile, la *Storia della filosofia*, pubblicata l'anno successivo con l'editore Vallecchi, riconosce unicamente meriti ed efficacia alla speculazione gentiliana¹⁷. Garin espone, lasciando trapelare un certo entusiasmo, la soluzione che Gentile propone del rapporto uno-molti con il concetto di 'autotisi', di autoformazione del pensiero: trovando la natura il suo «centro vitale» nell'«atto pensante» – Garin sembra concordare sull'assurdità dell'idea che la natura sussista al di fuori del pensiero e non sia «spazializzazione» e «temporalizzazione» della vita spirituale –, ritenere le cose 'ombre' dell'Io puro non significa negarne la molteplicità, ma pensarne l'unificazione concreta. In generale, la filosofia dell'Atto dimostra, agli occhi di Garin, una «coscienza profonda della vita spirituale», una consapevolezza della concretezza del «pensiero pensante», «nodo vivente di molti e dell'uno»¹⁸: sulla scia di Hegel, si afferma che il pensiero non si solidifica mai in costruzioni astratte, che le sue categorie non sono mai fisse, ma sempre viventi e mobili¹⁹. Questo dinamismo risalta in particolare rispetto alla filosofia dello Spirito di Croce: Garin, nelle pagine della *Storia della filosofia*, accoglie, di fatto, le obiezioni che proprio Gentile aveva indirizzato alla posizione crociana, accusandola di incasellare la spiritualità in uno schema di forme astratte che ne mortifica la perenne vitalità.

Tra i due protagonisti di quell'«epoca veramente felice per la cultura italiana» la preferenza è per Gentile: i rapporti di Garin con il filosofo siciliano sono molto più stretti di quelli con Croce, a lungo inesistenti sul piano personale e segnati da una notevole lontananza sul piano intellettuale²⁰. A questo proposito un documento eloquente è il discorso tenuto da Garin nel 1941 nell'ambito della Biblioteca filosofica di Firenze, poi pubblicato sulla «Rivista di filosofia» con il titolo di *Orientamenti morali*²¹, le cui critiche a Croce vengono poi ribadite nelle poche pagine a lui dedicate nella *Storia della filosofia* Vallecchi. Dopo aver illustrato i limiti della «morale dei positivisti», una concezione troppo formalistica della morale che ammette la coesistenza di criteri morali eterogenei, tutti dotati di una pari dignità, purché seguiti come un 'dovere'²², Garin si propone di smascherare

15 E. GARIN, *Giovanni Gentile interprete del Rinascimento*, «La Rinascente», 7, 1944, pp. 69-70, da non confondere con ID., *Giovanni Gentile interprete del Rinascimento*, «Giornale critico della filosofia italiana», 26, 1947, pp. 117-28. Sulle differenti 'immagini' di Gentile in questi due scritti, cfr. S. BASSI, *Immagini di Gentile interprete del Rinascimento*, in *Eugenio Garin dal Rinascimento all'Illuminismo*, Atti del Convegno (Firenze, 6-8 marzo 2009), a cura di O. Catanorchi e V. Lepri, premessa di M. Ciliberto, Roma-Firenze 2011, pp. 365-89.

16 Cfr. GARIN, *Giovanni Gentile interprete del Rinascimento*, p. 69.

17 Cfr. GARIN, *Storia della filosofia*, pp. 584-6.

18 E. GARIN, recensione a M. DAL PRA, *Pensiero e realtà*, «Leonardo», 12, 1941, pp. 40-2.

19 Cfr. GARIN, *Storia della filosofia*, p. 586.

20 Riprendo l'espressione da C. CESA, *Eugenio Garin tra Croce e Gentile*, «Giornale critico della filosofia italiana», 88, 2009, pp. 299-328: 301.

21 E. GARIN, *Orientamenti morali*, «Rivista di filosofia», 32, 1941, pp. 163-79. La frequentazione della Biblioteca filosofica fiorentina (Levasti e Marrucchi), con la sua atmosfera religiosa, sicuramente ha pesato non poco nella maturazione della «tentazione religiosa» del giovane Garin e ha sicuramente contribuito, insieme al retroterra positivistico, a provocare la «lontananza spirituale» da Croce.

22 *Ibid.*, p. 163. Si noti che il riferimento di Garin per la «morale dei positivisti» è il suo maestro Ludovico Limentani:

l'«equivoco» insito nella «dottrina del puro sviluppo», posizione di «uno dei più nobili rappresentanti dell'idealismo italiano». Lo storicismo crociano, con la «storia ideale eterna», tenta di ovviare al problema della coesistenza di una pluralità di valori morali, disponendoli in un ordine di sviluppo e intendendoli quindi come momenti differenti della vita dello spirito; in questo modo, però, è il puro divenire, è la mera «successione del prima e del poi», a essere adottato come criterio discriminante, come se «ciò che vien dopo valesse più di quel che precede e tutto quel che avviene, sol perché accade, fosse degno di essere approvato»²³. Non che l'idea di una storia che procede di conquista in conquista, *de claritate in claritatem* non sia «bella e suggestiva», ma è visione che è figlia dei «momenti di lotta fiduciosa» e che, appiattendolo il progresso spirituale sull'«accadere bruto», finisce col vanificare ogni discriminazione di valore: «nella storia tutte le dottrine con alterna vicenda hanno trovato realtà ed il carnefice è stato, in qualche momento, glorificato più del martire»; e termini come 'bene' o 'moralità' divengono «parole vuote di senso».

L'equivoco viene così squadrato: si dice che «il fine della morale è di promuovere la vita», ma si finisce con l'identificare con la vita «ogni affermazione, criminale o santa, del verme e dell'uomo». Per Garin, invece, è fondamentale distinguere la «vera vita» da ciò che vera vita non è; e a questo scopo è necessaria l'individuazione di «un criterio, una misura, che se deve essere norma valutativa, deve essere obiettiva, assoluta»²⁴. Fornire questo orientamento morale spetta alla filosofia: è proprio suo compito indicare i valori, la cui realizzazione consenta al singolo individuo, come si diceva prima, di elevarsi dalla propria finitezza al «significato infinito della propria persona». A dividere Garin dallo storicismo crociano è quindi il ruolo assegnato alla stessa filosofia: non più «uccello di Minerva che apre il suo volo sul far delle tenebre per riflettere solitario sul cimitero del mondo», non più constatazione fatalistica, rassegnata o ottimistica, di ciò che è, ma «motore primo dell'andare del mondo», «fede in ciò che deve essere»²⁵.

La filosofia come 'sapere storico'

Risulta evidente che già negli anni dell'esistenzialismo religioso la direzione verso la quale la filosofia è protesa non è per Garin la trascendenza, ma il mondo: il filosofo non è un asceta o un astratto metafisico, ma un concreto moralista, con precisi doveri e precise responsabilità. La centralità della *praxis* diviene maggiore, però, quando lo sfondo religioso del suo pensiero si eclissa e mutano contemporaneamente le coordinate della sua riflessione. Questa svolta nell'itinerario intellettuale gariniano è ben visibile nel ripensamento dell'interpretazione del Rinascimento: nelle ricerche degli anni Cinquanta l'immagine patristica dell'Uomo-Dio viene soppiantata dalla valorizzazione laica e civile dell'*homo faber*, la connotazione religiosa viene meno e si profila quell'«Umanesimo civile» per il quale Garin è più noto nell'ambito degli studi rinascimentali.

All'origine di questa svolta vi è sicuramente la lettura delle *Lettere*, che recensisce immediatamente su «Leonardo», e dei *Quaderni del carcere*, man mano che vengono pubblicati. L'incontro con

«punto di partenza di queste [...] riflessioni», stando alle sue parole, ma allo stesso tempo posizione di cui bisogna rilevare i limiti e superarli.

23 GARIN, *Storia della filosofia*, p. 584.

24 GARIN, *Orientamenti morali*, p. 173.

25 *Ibid.*, p. 178.

Gramsci, fino ad allora noto soltanto per il ritratto che ne aveva dipinto Gobetti, è sicuramente decisivo, ed è inscindibile dall'avvicinamento al Pci togliattiano²⁶.

Garin appartiene a un'area liberale, di sinistra liberale. Tra la fine della guerra e il 1946 partecipa alla vita del Pli fiorentino, ma si tratta di una breve partecipazione, interrotta dalle delusioni per l'orientamento conservatore del partito a livello nazionale. Sempre nel 1946 scrive gli unici tre articoli della sua intera produzione relativi a questioni politiche: ne emergono principalmente motivi del liberalismo classico, ma soprattutto nell'ultimo dei tre traspare la sua profonda preoccupazione di fronte al successo della Dc alle elezioni, una minaccia a quella laicità che per Garin inizia a costituire un punto fermo.

Il clima culturale dei primi anni Cinquanta e la specificità del contesto italiano, dove manca un grande partito liberaldemocratico, sono fattori decisivi per comprendere alcune scelte di Garin: in quella fase le forze di sinistra appaiono ai suoi occhi – come, a dir la verità, agli occhi di molti altri – le sole forze che nella vita politica italiana combattono a favore di «esigenze 'liberali' non retoriche, degne veramente di questo nome», cioè esigenze la cui tutela rientra nell'ambito del più schietto liberalismo²⁷. In un certo senso è lo stesso Pci che cerca di accreditare questa sua immagine 'laica' e 'liberale'. L'avvicinamento alla guida della Commissione culturale del partito tra Emilio Sereni e Carlo Salinari nel 1951 coincide con una svolta nella politica culturale: il rilancio del 'partito nuovo'. Dopo gli anni del cosiddetto zdanovismo, l'obiettivo diventa la costruzione di «un fronte di cultura progressiva», nel quale il marxismo deve rimanere l'«asse ideologico», ma che mira al coinvolgimento attivo di intellettuali che si riconoscono in altri indirizzi culturali.

Difficile non pensare che questo intento si nasconda anche dietro la recensione alle *Cronache di filosofia italiana* su «La Rinascita», firmata Roderigo de Castiglia. Per Togliatti le *Cronache* non sono un «trattato di storia della filosofia», ma un'«esposizione ampia e sempre vivace» in cui per la prima volta un non marxista sottolinea il legame, spesso assai diretto, tra i contrasti tra correnti di pensiero filosofico e i rimanenti aspetti e sviluppi della vita nazionale, cioè considera le posizioni filosofiche «non come espressione di un processo puramente ideale, idee generate da altre idee, ma come elemento (e l'elemento più elevato, se volete) di un assai complicato movimento di forze oggettive e soggettive, dal quale la speculazione filosofica sorge e nel quale si inserisce». E infatti Togliatti esalta delle *Cronache* «la comprensione e valutazione giusta di Gramsci e del suo pensiero, continuamente tenuto presente»²⁸. Coerente con un giudizio di questo genere è la scelta di Garin di tenere la relazione di apertura del primo convegno gramsciano nel 1958²⁹.

La relazione di Garin conferma senza ombra di dubbio l'influenza su di lui esercitata dall'immagine di Gramsci che il Pci aveva costruito nel secondo dopoguerra attraverso la pubblicazione delle pagine gramsciane: la sua raffigurazione come 'grande intellettuale nazionale'³⁰. Quello di Garin è

26 Cfr. su questo punto M. CILIBERTO, *Eugenio Garin. Un intellettuale del Novecento*, Roma-Bari 2011.

27 E. GARIN, *La ragione umana è il linguaggio per il dialogo*, «Il Nuovo Corriere», 3 aprile 1954.

28 P. TOGLIATTI, *La politica culturale*, a cura di L. Gruppi, Roma 1974, pp. 245-6.

29 Il convegno, stando a Bianchi Bandinelli, che allora presiedeva il comitato direttivo dell'Istituto, venne inteso come un'occasione per raccogliere intorno alla figura di Gramsci 'personalità non comuniste', uomini di studio e non istanze politiche. E questa fu proprio la ragione dell'adesione di Garin, il quale non esitò a confessare a Bandinelli nel giugno 1957 che, se il convegno fosse stato una manifestazione di partito, si sarebbe sentito fuori posto e avrebbe declinato l'invito.

30 In realtà, quello del 1958 è anche il convegno in cui Togliatti, con una relazione sul leninismo di Gramsci, fondamentalmente auspicava un riorientamento degli studi e l'adozione di un'interpretazione del pensatore sardo che

infatti un Gramsci «oltre le parti», non solo dei comunisti, ma «di quanti credono nel compito critico di una cultura volta a liberare gli uomini in terra per costruire una città giusta», «di quanti in Italia intendono lavorare insieme intorno a problemi precisi (alle ‘piccole cose’), con semplicità, con quanti più uomini è possibile»³¹. E, come suggerisce il titolo della relazione, il Gramsci gariniano è pienamente immerso nella cultura italiana: formatosi nell’ambiente idealistico, l’unico che nel primo dopoguerra poteva costituire il punto di partenza per un «lavoro di critica costruttiva»³², «anche quando giunse ad una posizione apertamente critica, e ormai del tutto staccata, non rinnegò mai [...] il valore permanente di certi temi»³³. Il fatto che lo sguardo di Gramsci sia sempre rivolto alla tradizione culturale italiana, che per molti era un limite, per Garin, rappresenta, invece, «uno dei segni del carattere non velleitario della critica gramsciana», un «segno di forza e di attualità di un pensiero che non lavorava *alteri saeculo*, ma per questo secolo»: in un’Italia culturalmente crociana e gentiliana, in cui l’idealismo, non a caso, era l’unica posizione «veramente operante» e «veramente potente», la via per un rinnovamento culturale non poteva che passare attraverso un esaurimento «dall’intrinseco» di quella tradizione storica e culturale³⁴.

Emerge dalla relazione al convegno una chiara caratterizzazione della filosofia della prassi che, come sostiene Garin in questi anni, la rende «il fatto più importante di questo dopoguerra»: non «un formulario di risposte prefabbricate, ma un modo per individuare le domande e un metodo per rispondervi realmente, non evasivamente», recuperando le possibilità in passato costantemente vinte, soffocate e mistificate³⁵. Questa è l’«elaborazione originale, italiana, del marxismo», non un sistema di dogmi e principi, ma «un ripensamento totale della nostra cultura nei vari suoi piani, non fissato in formule generali e astratte, ma quasi disciolto in giudizi precisi, in valutazioni concrete che riprendevano, integravano e correggevano valutazioni correnti»³⁶; un indirizzo filosofico, cioè, che, a differenza delle altre filosofie, non trova la propria realizzazione in elaborazioni astratte e sistematiche, ma nel concreto studio storico. E, infatti, chiedendosi dove il marxismo abbia prodotto i suoi frutti più interessanti, Garin risponde significativamente: «non a caso» nel campo dell’indagine storiografica.

Che Garin ritenga la filosofia della prassi una filosofia come sapere storico e che intenda la propria storiografia, in questo senso, come marxista trova conferma nella scelta di ripubblicare il suo intervento al convegno gramsciano nel volume laterziano del 1959, quasi a confessare apertamente il debito contratto nei confronti di Gramsci dai due scritti teorico-metodologici sulla storia della filosofia. Ed effettivamente la convinzione alla base di questi scritti è che tra idee e situazioni esista un nesso indisciungibile, una solidarietà, una saldatura; che le filosofie siano sempre corposamente impure, in quanto risposte a precise esigenze e precise sollecitazioni; che «indagine veramente concreta» non è quella che isola la filosofia per studiarne la struttura formale e la costituzione interna, ma una «storia unitaria e integrale dell’uomo»³⁷. Riecheggia la celebre tesi gramsciana –

battesse l’accento sul suo essere un marxista e un esponente del comunismo internazionale.

31 E. GARIN, *Gramsci nella cultura italiana*, in ID., *La filosofia come sapere storico*, pp. 115-6.

32 E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana*, Roma-Bari 1966, pp. 337, 345.

33 GARIN, *Gramsci nella cultura italiana*, p. 96.

34 *Ibid.*, pp. 102-3.

35 GARIN, *Gramsci nella cultura italiana*, p. 107.

36 E. GARIN, *Di alcuni aspetti della filosofia dopo la guerra* [1956], in ID., *La cultura italiana tra '800 e '900. Studi e ricerche*, Bari 1962, pp. 223-4.

37 E. GARIN, *Osservazioni preliminari ad una storia della filosofia* [1959], in ID., *La filosofia come sapere storico*, pp.

«le idee non nascono da altre idee, ma [...] esse sono espressione sempre rinnovata dello sviluppo storico reale» – di cui già le *Cronache* avevano esaltato la lucidità, trovandovi una sintesi perfetta dell'orientamento di quell'«altra Italia» che annoverava tra i suoi protagonisti, oltre a Gramsci stesso, figure come Salvemini, Amendola e Gobetti³⁸. Rifiutando con questi una concezione partenogenetica della filosofia, Garin dimostra tutta l'inconsistenza della categoria di unità. Inconsistenza come unità della storia della filosofia: al mutare delle situazioni non possono non corrispondere cesure profonde e novità di forme di pensiero³⁹. Come unità del pensiero di un filosofo, cioè sua coerenza sistematica: le «determinanti pratiche» e le «radici reali» che operano nello sviluppo e nella determinazione di un pensiero inducono i pensatori a salti e incoerenze⁴⁰. E poi come unità di un'epoca del pensiero: «il presente concreto è plurale e policentrico», scrive Garin alludendo alla molteplicità di esigenze, non sempre conciliabili, che animano ogni epoca⁴¹. Invece che lasciarsi fuorviare da unità astratte, lo storico deve identificare i legami concreti: «coscienza alla seconda potenza» che coglie ciò di cui spesso gli stessi filosofi non sono consapevoli⁴².

Garin non si ritiene né un gramsciano né uno specialista di Gramsci, ma riconosce che per lui l'esperienza gramsciana è stata decisiva. In che cosa consiste propriamente il debito contratto nei suoi confronti? Garin ha sempre ricordato di avere trovato nelle pagine di Gramsci interpretazioni e giudizi che gli hanno consentito di comprendere maggiormente la storia italiana, anche vicende che aveva vissuto personalmente⁴³. Ma è chiaro, da quanto si è detto, che i «contributi illuminanti» che hanno reso ai suoi occhi Gramsci una «guida preziosa» non si limitano alle singole valutazioni di uomini e di cose, sulle quali, tra l'altro, si è trovato anche a dissentire (sul Rinascimento, sicuramente, ma anche su vicende più recenti, come il modernismo). Ed è evidente anche che quella gramsciana non è semplicemente una lezione di metodo: di quel metodo che, comunque, Garin dimostra di aver assimilato in profondità, già nelle *Cronache*, dove nella scelta di guardare più alle riviste che «alle opere conchiuse nella loro definitiva compostezza» si esprime la volontà di considerare uomini e dottrine «come espressioni di un tempo e, insieme come forze che in un tempo agirono», non «spiriti disincarnati», ma «persone reali»⁴⁴. Ciò che Garin rintraccia soprattutto in Gramsci – nel Gramsci politico perché storico e filosofo serio – è una saldatura tra attività storiografica e battaglia politica, è un'indicazione chiara del ruolo che la storiografia può assumere nella vita nazionale, nella formazione di una coscienza civile. E se è vero che l'interesse di Garin per Gramsci riguarda soprattutto il problema degli intellettuali, inteso principalmente come problema storico – il problema del rapporto tra intellettuali e potere nella storia d'Italia e soprattutto durante il fascismo⁴⁵ –, ciò non significa che il suo sguardo sia esclusivamente rivolto verso il

46-7, 77.

38 GARIN, *Cronache di filosofia italiana*, p. 344.

39 GARIN, *Osservazioni preliminari ad una storia della filosofia*, p. 55.

40 *Ibid.*, p. 77.

41 *Ibid.*, p. 56.

42 *Ibid.*, p. 77.

43 Cfr. E. GARIN, *Intervista sull'intellettuale*, Roma-Bari 1997, p. 57.

44 GARIN, *Cronache di filosofia italiana*, p. XI.

45 Nella sua relazione al secondo convegno gramsciano, tenutosi a Cagliari nel 1967, Garin dichiara apertamente che «il problema degli intellettuali per Gramsci non è uno fra i vari argomenti della problematica del carcere, ma il nodo attorno a cui tutta la riflessione gramsciana venne a ruotare», e anche quel filo conduttore tra periodo precarcerario e *Quaderni* che conferisce unità e continuità al pensiero di Gramsci (E. GARIN, *Gramsci e il problema degli intellettuali*,

passato e non verso il presente e verso il futuro⁴⁶. Quanto meno in questo preciso momento del suo itinerario intellettuale, tra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta, Garin crede fortemente nella funzione civile e politica del suo lavoro e si sente parte di un comune progetto di rinnovamento culturale: guarda al passato per costruire il presente e il futuro; la «meditazione sulla storia di ieri» è finalizzata alla «lotta di domani»⁴⁷.

Questo nesso trapela già dagli scritti teorico-metodologici de *La filosofia come sapere storico*, dove si legge che lo storico, tenuto a valutare l'«appropriatezza» o meno delle idee, distinguendo le «carte di navigazione» che hanno consentito di orientarsi nel tempestoso mareggiare della vita da quelle che hanno condotto al naufragio, non solo «aiuterà a conquistare la memoria del passato, ma gioverà ad orientare il futuro – davvero pensiero e azione»⁴⁸. Ma trova una conferma soprattutto in un intervento come *Quindici anni dopo*, imperniato proprio attorno all'idea di un'indissolubilità tra l'edificazione della nuova società e l'esigenza di un'opera di 'storicizzazione'. Un'indissolubilità tale che l'assenza di una comprensione e valutazione critica del fenomeno fascista nella storia italiana ha limitato fortemente la capacità di trasformare in profondità il Paese negli anni del dopoguerra. Gli intellettuali avrebbero dovuto mostrare la corrispondenza tra l'egemonia politica del fascismo e quella culturale dell'idealismo (in particolare di Croce), smascherando la simmetria tra fascismo e antifascismo di tipo conservatore. E invece si sono lasciati trascinare dall'«avventura delle idee nuove, bandite con energia e intransigenza pari soltanto alla genericità e astrattezza»⁴⁹, illudendosi che «la liquidazione di alcune posizioni fosse scontata» e che «indugiare nella critica fosse ozioso»⁵⁰. Garin pensa soprattutto all'esperienza di «Studi filosofici», in cui dominava la convinzione che il passato politico e filosofico-culturale fosse già alle spalle, già sconfitto senza ulteriore bisogno di lottare; e soprattutto al «Politecnico» di Vittorini, impegnato più nell'informazione e divulgazione che nell'attuazione di una revisione critica della cultura, come se per promuovere il rinnovamento culturale fosse sufficiente un'estensione della cultura esistente, ossia proprio di quella cultura, idealistica e cattolica, che aveva accompagnato la genesi del fascismo⁵¹. Ciò che è mancato loro è il «coraggio di cominciare il processo alla cultura a cui si apparteneva», che la rifiutasse «negandola in un'affermazione nuova, il cui rapporto con il momento precedente approdasse ad un no radicale»⁵²; e ha continuato così a imperversare, con conseguenze nefaste, la consuetudine idealistica di separare le idee dal terreno su cui germogliano e di «difendere come libertà della cultura il distacco della cultura dalla realtà delle lotte e degli interessi economici e politici»⁵³.

in ID., *Intellettuali italiani del XX secolo*, Roma 1974, p. 327).

46 Cfr. G. SASSO, *Garin e Gramsci*, «Giornale critico della filosofia italiana», 38, 2009, pp. 328-77. Secondo Sasso le indagini storiografiche non rappresenterebbero altro per Garin che un tentativo di autochiarimento personale, un tentativo di sciogliere i nodi di un passato di cui sente il peso, ma di cui non riesce a liberarsi, rimanendone avvinto.

47 E. GARIN, *Cento anni: interpretazioni storiche e programmi politici* [1961], in ID., *La cultura italiana tra '800 e '900. Studi e ricerche*, p. 14. Si tratta del discorso tenuto da Garin nel 1961, in occasione delle celebrazioni del centenario dell'Unità d'Italia presso la Sala del Consiglio comunale di Bologna.

48 E. GARIN, *Filosofia e antifilosofia* [1956], in ID., *La filosofia come sapere storico*, pp. 27-8, un passaggio della replica a Paci, nel botta e risposta successivo al convegno fiorentino, ospitato sulle pagine di «aut aut».

49 E. GARIN, *Quindici anni dopo*, in ID., *Cronache di filosofia italiana*, p. 506.

50 *Ibid.*, p. 502.

51 *Ibid.*, p. 537.

52 *Ibid.*, pp. 515-6.

53 E. GARIN, *La cultura e la scuola nella società italiana*, Torino 1960, pp. 15-6. L'intervento, subito oggetto di polemiche, tratta una questione che sta molto a cuore a Garin, sempre fermamente convinto dell'arretratezza e della

In questi anni l'attacco di Garin alla *Storia d'Italia* di Croce è durissimo. L'interpretazione crociana, che pretende di essere la più 'scientifica' e obiettiva, è in realtà veduta tendenziosa e di parte, a cui corrisponde «l'ideologia e il programma di quella borghesia che nel Settanta non solo vide coronati i suoi ideali, ma li vide attuati nel modo più consono ai propri interessi»⁵⁴: la visione 'goethiana' della storia italiana, in cui «contrasti e dolori si risolvono in gioie e trionfi» e in cui domina una «continuità senza scosse», è in perfetta sintonia con le «operazioni riduttive di una politica di illuminata conservazione» con la quale Giolitti e la classe dominante hanno tentato il «riassorbimento di ogni elemento innovatore» nell'ordine esistente⁵⁵. E l'idea che il fascismo sia stata «una sorta di invasione barbarica venuta a turbare il luminoso sviluppo della vita italiana» è perfettamente coerente con quell'immagine: occorre nascondere il fatto che quei 'barbari' non erano altro che «i compagni fraterni di ieri», che «si appellavano al comune magistero e per tanta parte dicevano le stesse cose», a un certo punto «sfuggiti al controllo di chi aveva voluto farsene strumento contro le forze popolari in ascesa»⁵⁶.

Ponendo le equazioni fascismo-incultura e cultura-antifascismo, secondo cui gli intellettuali, «*quatenus* intellettuali», erano sempre rimasti «estranei e avversi al fascismo»⁵⁷, Croce ha promosso una concezione della storia e della cultura che ha giocato un ruolo fondamentale nel distacco degli intellettuali dalle masse, nella rottura del loro legame con la vita reale e i suoi problemi, condannandoli così al disorientamento, alle oscillazioni, al «trapassare senza maturazione da un estremo all'altro»⁵⁸; e impedendo all'«Italia del popolo» di prendere coscienza di sé. È in quella concezione, in particolare, che affonda le proprie radici l'illusione, nutrita da molti intellettuali nel secondo dopoguerra, che il rinnovamento del Paese possa essere promosso efficacemente assumendo una posizione politicamente neutra. Un'illusione che per Garin è la ragione principale del fallimento dell'intelligenza progressista di fronte all'offensiva clericale e conservatrice: «proprio perché certe operazioni culturali sono legate a determinate forze politiche, è solo riconoscendo il proprio legame con altre forze che saranno possibili altre operazioni». E, con parole che sono davvero sintomatiche di un particolare momento del suo itinerario intellettuale e politico, aggiunge: «senza sporcarsi le mani – ammesso che inserirsi attivamente nella lotta accanto a gruppi organizzati significhi sporcarsi le mani – è impossibile agire»⁵⁹.

Garin non si iscrisse mai al Pci, sempre fermamente convinto di quanto sostiene nell'*Intervista sull'intellettuale*: è auspicabile che l'uomo di cultura non sia legato a «vincoli di precise obbedienze a partiti politici organizzati»⁶⁰. E si può dire, quindi, che l'intellettuale organico, di cui Gramsci tratteggia i lineamenti nei *Quaderni*, non sia mai stato realmente un suo modello. D'altro canto, però, difficile negare che tra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta ad attrarlo sia il «profilo dell'intellettuale non separato, che vive con il proprio popolo per esprimerlo, e *non* in una *casta soprarazionale*; che salda il sapere al fare, che *al posto dell'atteggiamento oracolare e del piglio*

decadenza della scuola italiana, in un momento particolarmente incandescente della vita politica italiana, ossia durante il governo Tambroni.

54 GARIN, *Cento anni: interpretazioni storiche e programmi politici*, pp. 20-1.

55 *Ibid.*, pp. 16-8.

56 *Ibid.*, pp. 22-3.

57 GARIN, *Quindici anni dopo*, p. 518.

58 GARIN, *Cento anni: interpretazioni storiche e programmi politici*, pp. 20-1.

59 GARIN, *La cultura e la scuola nella società italiana*, p. 10.

60 GARIN, *Intervista sull'intellettuale*, p. 9.

pontificale pone la verità come ricerca e lavoro»⁶¹. E lo conferma l'insistenza sulla necessità della 'scelta'. È questa ineluttabilità che viene puntualizzata da uno scritto gariniano del 1965 che riflette sui caratteri dell'impegno intellettuale anche sotto un profilo teorico⁶². La questione non è se «legare o meno la cultura alla politica», poiché la separazione tra di esse è impossibile; la questione è quale parte scegliere. L'«*aut aut* non può sempre e in ogni caso convertirsi in *et et*»: in particolare, nei momenti di rottura, «quando la società è spaccata, scissa dalle contraddizioni, in mezzo al conflitto», la scelta di una parte è inevitabile⁶³. Solo con una presa di posizione a favore delle «forze che non solo hanno fatto tesoro dell'esperienza della guerra di liberazione, ma intendono rinnovare, adeguandole, le strutture di una società in crisi», l'uomo di cultura può aspirare a una qualche funzione di guida invece che condannarsi all'impotenza.

Ma la scelta non basta. È indispensabile per Garin che l'intellettuale non dimentichi di essere un intellettuale: anche se il conflitto gli impone ineluttabilmente la scelta di una parte, l'obiettivo verso cui la ragione non può non spingerlo è la riunificazione, la risoluzione del conflitto stesso. Non deve, quindi, accogliere acriticamente le posizioni dogmatiche propugnate dalla parte scelta, diventandone di fatto strumento, perché il conflitto ne risulterebbe rinvigorito. Affinché l'impegno sia effettivo, la presa di posizione deve essere attiva e consapevole: dovere dell'intellettuale è esercitare nei confronti del gruppo a cui si è legato una funzione razionale, cioè, da un lato, critica, di dissoluzione dei dogmi, e, dall'altro, costruttiva, illuminando la via che gli uomini devono seguire per ritrovare l'unità.

Di fronte a questa precisazione, la mente corre immediatamente all'identificazione tra filosofia della prassi e indagine storiografica propugnata da Garin contro le degenerazioni 'scolastiche' del marxismo. Sua convinzione è che sia soprattutto un «grande libro di storia» che può aiutare le forze in sviluppo a «divenire più consapevoli di se stesse e quindi più concretamente attive e fattive»⁶⁴; e quindi l'Anti-Croce non dovrà essere polemica superficiale e astratta, ma contrapposizione di interpretazione a interpretazione, di valutazione a valutazione, inserite in un'elaborazione della storia d'Italia alternativa, che sia riscoperta dei problemi che la *Storia* crociana ha obliterato. È questo l'insegnamento non solo di Gramsci, ma di tutte le voci di quell'«altra Italia», che, a lungo condannate al silenzio e all'oblio, meritano un «ritrovamento attivo» e una «riqualificazione odierna»⁶⁵: ciò che Garin apprezza di loro è la risoluzione «senza residui» della filosofia nella storia, suscitata dalla consapevolezza che «la nuova Italia, giusta oltre che libera, sarebbe nata solo il giorno in cui tutto il suo popolo avesse cominciato a muoversi elaborando consapevolmente la propria storia»⁶⁶.

Garin e Croce

61 Così Garin definisce Gramsci nelle battute conclusive di *Gramsci nella cultura italiana* (p. 114).

62 E. GARIN, *Storia e ragioni dell'impegno*, «Rinascita-Il Contemporaneo», gennaio 1965, pp. 17-9.

63 *Ibid.*, p. 18.

64 GARIN, *Cento anni: interpretazioni storiche e programmi politici*, p. 17. Le parole sono di Gramsci.

65 Garin sostanzialmente concorda con quanto Balbo scrive in un articolo pubblicato sull'ultimo numero del Politecnico (*Cultura antifascista*, «Il Politecnico», 3 dicembre 1947, pp. 1-2).

66 GARIN, *Cento anni: interpretazioni storiche e programmi politici*, p. 14. Cfr. anche GARIN, *Cronache di filosofia italiana*, p. 334.

La presa di posizione contro Croce degli interventi dei primi anni Sessanta è perentoria e richiama sicuramente alla memoria il giudizio molto severo degli scritti degli anni Quaranta sullo storicismo crociano. La continuità, però, è minore di quanto si potrebbe pensare: Garin matura nel corso degli anni la convinzione che elevata sia stata l'influenza di Croce sulla cultura italiana, e soprattutto le attribuisce anche un valore positivo. Che il periodo tra la fine degli anni Quaranta e l'inizio degli anni Cinquanta rappresenti un momento di svolta anche nel rapporto con Croce è confermato dal fatto che è soltanto da questo momento in avanti che troviamo negli scritti gariniani un riconoscimento di Croce come «uno dei termini del dialogo avviato nel Novanta da ogni uomo di cultura in Italia»: «persino coloro che lo hanno combattuto», scrive, «l'hanno avuto presente, hanno discusso con lui e dal suo contatto sono usciti diversi», perché «fare i conti con Croce costringe ad assumere una particolare fisionomia»⁶⁷.

Proprio nel 1952 iniziano a essere pubblicati sulle pagine del «Giornale critico della filosofia italiana» quegli articoli che poi, con qualche modifica, sarebbero diventati i primi capitoli delle *Cronache di filosofia italiana*. Ma le prime note non sembrano ancora un tentativo di fare i conti con Croce. A spingere Garin a un confronto più aperto, stando alle sue stesse parole, è la morte del filosofo: lo colpisce l'idea che un «uomo che si è imposto così insistentemente alla nostra vita non parlerà più» e confessa a Laterza di «sentir più vivo il bisogno di un più lungo e più attento esame di coscienza»⁶⁸. Quest'ultimo è un lemma chiave per Garin⁶⁹, che suggerisce la valenza autobiografica delle *Cronache*, ma che non rinvia soltanto al significato personale che questo e altri libri hanno per il loro autore: l'esame di coscienza è il compito che ogni intellettuale dovrebbe adempiere negli anni della ricostruzione, è quella «presa di coscienza storica» in cui bisognerebbe impegnarsi (e alla quale, invece, come abbiamo visto, vengono preferite facili «esaltazioni entusiastiche» e astratte «formulazioni programmatiche»)⁷⁰.

A caldeggiare la pubblicazione di un libro come le *Cronache* è poi Vito Laterza; e proprio perché, quando ancora è in gestazione, il giovane editore vi vede, oltre che il successo editoriale che avrebbe consentito un rilancio sul mercato della casa editrice, il libro che avrebbe avviato un graduale, ma deciso rinnovamento del suo orientamento culturale, senza il quale – questa è la sua convinzione – Laterza rischia di non sopravvivere a Croce, il suo principale animatore finché era stato in vita. Ma Vito Laterza riponeva aspettative molto elevate su Garin più in generale: premeva per un suo impegno maggiore nell'attività editoriale, convinto che sotto la sua direzione la casa editrice sarebbe tornata a esercitare nella cultura nazionale la funzione che aveva svolto nei suoi anni migliori, sotto la direzione di Croce, ma con una ridefinizione completa del proprio profilo culturale. Garin alla fine accettò e assunse la direzione proprio della *Biblioteca di Cultura moderna*, la principale creatura crociana; ma non senza esitazioni e incertezze, dovute alla sua indole, ma

67 E. GARIN, *Croce in un volume*, «Il Ponte», 8, 1952, p. 178, recensione di Garin a un'antologia di pagine crociane la cui pubblicazione venne curata da Croce stesso poco prima di morire.

68 Lettera di Garin a Laterza del 28 novembre 1952, riportata in L. MASELLA, *Laterza dopo Croce*, Roma-Bari 2007, p. 110.

69 L'urgenza di un 'esame di coscienza' viene sollevata anche in un notiziario dello stesso anno, rimasto inedito e attualmente custodito all'Archivio Garin della Scuola Normale Superiore: di fronte alla morte di personalità filosofiche di spessore, tra cui vengono citati per esempio Dewey e Wittgenstein, occorre chiarire quale possa e debba essere oggi il significato e la funzione dell'indagine filosofica.

70 GARIN, *Quindici anni dopo*, p. 506. Curiosamente anche Bobbio, recensendo 'a caldo' il libro di Garin su «Belfagor», lo definisce un 'esame di coscienza'; e a suo dire non del solo Garin, ma di un'intera generazione di intellettuali.

anche a una serie di constatazioni sul momento storico in corso. «Guide e capi sovrani, quale fu appunto Croce», non possono più esistere ora che la ‘democrazia’ ha invaso anche il regno della cultura: non si deve quindi puntare a una «‘successione’ impossibile» – Croce era un letterato *in toto*, una figura che oggi non esiste più –, ma a «un più modesto lavoro», svolto collegialmente da una pluralità di specialisti. E soprattutto si tratta di «proseguire, magari anche poco, lungo una strada che si ritiene buona»⁷¹: le innovazioni devono sempre innestarsi nel solco della tradizione filosofica nazionale, di cui comunque occorre raccogliere l’eredità positiva.

Un atteggiamento molto diverso da quello di Laterza. Il giovane editore, muovendo dalla convinzione che ormai la realtà «si è dilatata oltre le quattro forme dello spirito», ritiene urgente stimolare lo studio di strumenti e di dottrine che aiutino a comprendere la nuova realtà; e quindi occorre promuovere la pubblicazione di testi anche lontani dalla tradizione della casa editrice, attirando in questo modo studiosi che mai avrebbero collaborato con essa fino ad allora: «chi non penserebbe oggi alla BCM con un libro, supponiamo, su *La logica analitica in America* o su *L’organizzazione sociale dei partiti in Italia*»⁷². Non che Garin sia contrario a iniziative editoriali di questo genere: lui stesso presiede la serie di incontri organizzata da Laterza a Viareggio, a cui partecipano personalità provenienti soprattutto dagli ambienti torinese e milanese. Tuttavia, si oppone a un’apertura indiscriminata a nuove correnti: occorre sottoporre ciascuna opera al vaglio di una rigorosa critica storicistica⁷³. Testimonianza eloquente di questa attitudine è la nota del marzo del 1954 in cui Garin tratteggia il programma futuro dei *Classici della filosofia*, altra collana di cui assume la direzione: la lettura dei ‘classici’ continuerà a seguire la medesima linea del passato, la linea di Croce e Gentile, «senza respingere nulla, solo ampliando e arricchendo»; e questo perché imprescindibile appare ai suoi occhi la «fedeltà a un metodo a cui attinse la nostra cultura più valida, rispondendo, senza indulgere a mode, alle esigenze nate proprio da una visione del filosofare scaturita dal risveglio idealistico che mezzo secolo fa “La Critica” iniziò in Italia»⁷⁴.

Queste affermazioni suonano sicuramente sorprendenti se confrontate con quelle recise e di segno opposto di *Quindici anni dopo* e degli altri scritti finora presi in esame. In realtà, però, trovano conferma nelle *Cronache* e nel già citato *Di alcuni aspetti della filosofia italiana dopo la guerra*. L’Anti-Croce che Garin auspica nell’*Epilogo* del libro del 1955, infatti, deve essere tutt’altro che «un rifiuto puro e semplice e il passaggio ad altri lidi e l’accettazione di altri credi»: «un’accurata quanto spregiudicata visione delle condizioni e dei termini della nostra cultura, per svelarne equivocità e ambiguità, e rovesciarne, occorrendo, le conclusioni»⁷⁵. Solo in questo modo si può comprendere che ciò di cui la cultura italiana deve liberarsi per giungere a un «umanismo davvero integrale» è la «filosofia dello Spirito» di Croce, ossia l’adesione a una «teologia della libertà» che intende la storia come «moto dello Spirito eternamente scandito *a priori*», che procede necessariamente *de claritate in claritatem*⁷⁶. Ma un Anti-Croce che non si riduca al ‘disdegnoso

71 Lettera di Garin a Laterza, 3 aprile 1955, riportata in MASELLA, *Laterza dopo Croce*, p. 116.

72 Lettera di Laterza a Maria Garin del 30 giugno 1955, *ibid.*, p. 119.

73 Lettera di Vasoli a Laterza dell’11 maggio 1959, *ibid.*, p. 125: «Garin vorrebbe imprimere a tutto il lavoro una direttiva fortemente storicistica, rigorosa e priva di qualsiasi ambiguità, direttiva che ritiene del resto perfettamente consona alla vostra tradizione assai più che un impegno e un’apertura troppe volte a deriva verso le correnti di cui ti parlavo prima».

74 E. GARIN, *I Classici della filosofia*, «Cultura moderna», 13, 1954, p. 8.

75 GARIN, *Cronache di filosofia italiana*, pp. 482-3.

76 *Ibid.*

silenzio' e alle 'irate scomuniche' lanciate da un certo antidealismo è anche la via per rendersi conto che quando il Croce del dopo '43, «innanzi alla morte delle cose più care, sembrò quasi concedere la sconfitta del sistema così rigorosamente costruito», «senza dubbio era ancora Croce che vinceva, se anche contro Croce»⁷⁷. La critica alla religione della libertà crociana non è, certo, nuova negli scritti gariniani, ma, a differenza che in passato, non giustifica una liquidazione del pensiero crociano nel suo complesso, perché ora vi sono due Croce: il Croce del saggio, dell'articolo, della nota e il Croce del trattato; il Croce delle ricerche particolari e il Croce del sistema. E secondo Garin, il miglior Croce, che è anche il Croce più autentico, più fedele a sé stesso, è il primo: influenzate sicuramente dalla lettura gramsciana, le *Cronache* rinvergono il «capolavoro» crociano non nell'*Estetica* o nella *Logica*, ma ne «La Critica», dove «l'unità di un'immensa ricerca» non è un'«architettura simmetrica», ma la «coscienza di un metodo e la presenza di uomo», la «vita di pensiero e azione» di una «personalità eccezionale»⁷⁸.

Questa bipolarità sembra già attenuarsi negli anni immediatamente successivi: l'enfasi ricade infatti soprattutto sul lato 'positivo' – 'positivistico', giunge a dire Garin – dell'indagine crociana, mentre il lato sistematico, classificatorio, sembra eclissarsi. Anzi è proprio seguendo Croce che «la riflessione filosofica italiana s'è volta a ricerche specifiche rifiutando le vuote chiacchiere di una filosofia teologale, e riaffermando, sia pur limitatamente, il senso di una filosofia come metodologia», e Croce ha il merito «di aver posto come caratteristica dell'opera del filosofo lo storicizzare», «di aver visto che il filosofare è presa di coscienza critica, raggiunta mediante la comprensione della realtà come sviluppo, e sviluppo a cui l'uomo collabora, e che dall'uomo è compreso»⁷⁹. Croce, in questo testo, non appare più quello dell'*Epilogo* delle *Cronache*, il sostenitore di una filosofia della storia in cui si annidano viscosi residui metafisici: ora si presenta nel contesto della cultura italiana come il maggiore eversore dei miti teologali; e nella 'sinistra crociana' Garin vede un filone positivo di pensiero.

Nel cercare una spiegazione alla notevole differenza di giudizio tra questi scritti e quelli del decennio successivo, ciò che si può notare è il graduale spostamento del fuoco dell'attenzione, il mutamento di accenti, a cui si ha l'impressione di assistere nella seconda metà degli anni Cinquanta: sembra cambiare il modo della presenza di Croce in Italia, il modo in cui si ritiene che la sua opera abbia influenzato la cultura italiana; e differente quindi diventa anche il giudizio su quale sia stata – e quale continui a essere – la sua influenza negativa. Già in *Di alcuni aspetti della filosofia italiana dopo la guerra* si afferma che «Croce non ha contato per le sue quattro 'forme', ma per avere imposto definitive interpretazioni di avvenimenti e di periodi storici, di uomini politici e di artisti, di opere e di concezioni»⁸⁰. E negli scritti degli anni successivi, come abbiamo visto, è proprio qui, nelle interpretazioni e nei giudizi particolari di avvenimenti e di uomini, in particolare della storia d'Italia, che viene identificato l'aspetto nel quale Croce ha inciso negativamente sulla cultura italiana. Il fronte su cui si deve sviluppare l'Anti-Croce diviene così la *Storia d'Italia*, non più la 'Filosofia dello Spirito': le opere storiche, non più il sistema.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 234.

⁷⁹ GARIN, *Di alcuni aspetti della filosofia italiana dopo la guerra*, pp. 222-3.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 224.

Determinanti sono sicuramente l'assimilazione sempre più profonda di Gramsci e l'intensificazione del rapporto con il Pci. A confermare il fatto che tale rappresentazione di Croce è legata a questo particolare momento, se non addirittura alle specifiche circostanze che occasionano certi interventi, è, ad esempio, *Benedetto Croce o della «separazione impossibile» tra politica e cultura*, dal quale, a soli quattro anni di distanza da *Quindici anni dopo*, traspare un'immagine profondamente differente. In primo luogo, relativamente al rapporto tra teoria e prassi. Se Croce riconosce uno iato tra esse, si legge, è unicamente in alcuni passaggi della sua riflessione speculativa sull'argomento; è lo stesso Croce, infatti, con le sue opere storiche, nate da problemi attuali, con il suo impegno «in un costante e preciso intervento 'politico'» a insegnare che «quanto più si comprende il passato, tanto meglio si combatte per un futuro diverso» e che quindi la separazione è semplicemente impossibile⁸¹. E rispetto agli scritti dei primi anni Sessanta mutano nettamente i fini che Croce, con il proprio impegno intellettuale, persegue. Per quanto Garin sottolinei che la costante presenza di Croce nella vita nazionale non sia stata sempre sotto il medesimo segno, è evidente che in questo intervento il pensatore napoletano si presenta soprattutto nella veste del grande oppositore del fascismo, dello strenuo difensore dei diritti dell'«altra Italia» (non più colui che l'ha soffocata): sono assenti riferimenti alla simmetria tra fascismo e antifascismo conservatore; e la stessa interpretazione crociana del fascismo, pur essendo giudicata «falsissima» dal punto di vista storiografico, acquisisce, secondo Garin, un significato persino positivo in quanto «argomentazione in difesa dell'altra Italia, dell'Italia della Resistenza», senza che vi sia il minimo accenno agli effetti nefasti di cui, in precedenza, il suo radicamento negli animi degli intellettuali era stata ritenuta responsabile.

In generale, col passare degli anni, viene abbandonata qualsiasi idea di una simmetria tra dittatura fascista e «dittatura idealistica»⁸² e viene meno anche la convinzione che la chiarificazione storica di questo nesso sia l'apporto maggiore che l'uomo di cultura può recare alla «ricostruzione» del Paese. Per esempio, nella riflessione di Garin sul posizionamento degli intellettuali acquisisce sempre più centralità la categoria di «nicodemismo»⁸³: i suoi scritti sottolineano con sempre maggiore insistenza non solo la capacità degli intellettuali di condurre ricerche autonome all'interno delle istituzioni culturali del regime, ma anche il loro successo nel piegare queste stesse istituzioni ai propri obiettivi. Fare cultura, quindi, significava sempre intraprendere una battaglia morale e politica contro il regime fascista, il quale non aveva una propria cultura: con un chiaro ribaltamento delle posizioni espresse nei suoi scritti più militanti, Garin giunge a concordare con l'«indiscutibile verità» enunciata da Bobbio sull'inesistenza di una cultura fascista, prodotta da fascisti dichiarati o di contenuto fascista⁸⁴.

Garin e Gentile

81 E. GARIN, *Benedetto Croce o della «separazione impossibile» tra politica e cultura*, in ID., *Intellettuali italiani del XX secolo*, pp. 60-1.

82 E. GARIN, *Agonia e morte dell'idealismo*, in *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Roma-Bari 1985, pp. 6-9.

83 Cfr. E. GARIN, *Premessa alla seconda edizione* [1987], in ID., *Intellettuali italiani del XX secolo*, pp. XIII-XIV: «Tutta la cultura che non si chiuse nel silenzio, e continuò a fare il proprio lavoro, fu, in qualche misura, o in qualche momento, «nicodemita»».

84 GARIN, *Intervista sull'intellettuale*, p. 34, dove si legge anche: «Il fascismo, che era un movimento di reazione, non ha elaborato una sua originale cultura reazionaria, non è riuscito cioè a produrre una sua concezione della realtà».

L'immagine dell'intellettuale 'nicodemita' si sovrappone alla rappresentazione che Garin offre della figura di Gentile. Nel corso degli anni sempre più evidente è la tendenza a minimizzare il legame di Gentile con il fascismo; e non solo sul piano più strettamente teorico, dove, in generale, matura in Garin un rifiuto nei confronti di qualsiasi simmetria tra orientamenti filosofici e prese di posizioni politiche e, nello specifico, egli sostiene che l'elaborazione del pensiero filosofico gentiliano fosse già definitivamente compiuta ben prima del 1923, ma anche relativamente al suo atteggiamento culturale e politico. Ovviamente non nega che Gentile sia rimasto fedele fino alla fine alla sua scelta iniziale, ma ne cerca una spiegazione 'comprensiva' in alcuni lati della sua personalità, come il «dovere di fedeltà ai legami umani» che aveva appreso dall'ambiente siciliano in cui era cresciuto⁸⁵, e comunque sottolinea la sua lontananza ideale dal fascismo, dimostrata ogni qual volta con «coraggiosa umanità» egli ha offerto aiuto e protezione a ebrei dopo l'emanazione delle leggi razziali⁸⁶. Ma l'accento batte soprattutto sul costante e instancabile impegno di Gentile nella salvaguardia della libertà della cultura, della competenza, della verità: la sua adesione a un regime che si macchiava di crimini e soprusi «non toglie che continuasse, a suo modo, a difendere i diritti della cultura e il suo rigore, in una tensione drammatica degna di rispetto»⁸⁷. E che fosse maestro in questo: all'enciclopedia di cui è stato l'architetto va il merito di avere insegnato «ad una cultura che voleva difendere una propria autonomia nella ricerca della verità, le strategie da adoperare, e perfino i silenzi, le allusioni, gli accorgimenti, e magari una sorta di consapevole e programmata autocensura proprio per sfuggire agli interventi censori»⁸⁸.

Che Garin esprima queste convinzioni nel 1997 è solo in parte significativo; ben più degno di nota è il fatto che anche negli anni immediatamente successivi alla Seconda guerra mondiale avesse assunto un atteggiamento nei confronti di Gentile non dissimile da questo, in un contesto nel quale il pensiero gentiliano, a causa delle scelte politiche del suo autore, non godeva certamente di una buona reputazione ed era vittima di una autentica rimozione storiografica. Anche nelle *Cronache*, che sono il testo gariniano che più accosta l'attualismo al fascismo, una delle preoccupazioni principali è di respingere un'equazione pura e semplice tra attualismo e fascismo, almeno come nesso genericamente affermato, giudicato di un «semplicismo vuoto». Nessun rapporto organico, e se un incontro vi è stato, esso è avvenuto «nella confusione fra opere e parole»: l'attualismo è stato fascista solo per questo, solo perché ha incoraggiato la «semplificazione 'ideale' di ogni rapporto e di ogni problema, quasiché una soluzione 'pensata' e, soprattutto, 'parlata' fosse con ciò stesso una soluzione reale». Ma certamente questo non è l'«attualismo seriamente inteso»: è piuttosto la sua degenerazione, l'allontanamento dal suo programma di «concretezza», «moralità» e «impegno mondano»⁸⁹. Quanto Gentile stesso ne sia stato responsabile non è chiaro fino in fondo. Se alcuni passaggi sembrano scagionarlo da qualsiasi accusa⁹⁰, Garin scrive anche che «purtroppo» Gentile

85 *Ibid.*, pp. 22-30; 43-51.

86 *Ibid.*, p. 51.

87 *Ibid.*, pp. 29-30.

88 *Ibid.*, p. 27.

89 GARIN, *Cronache di filosofia italiana*, p. 381.

90 Cfr. *ibid.*, p. 302 (corsivo mio).

«non seppe richiamare sempre al senso del suo programma» e, come conseguenza, «in politica accettò il fascismo»⁹¹.

Trapela qui il profondo dissenso che proprio Garin aveva nutrito verso le posizioni politiche del filosofo, percepite come un tradimento del suo stesso «programma». Ma, oltre al fatto che la scelta del lemma ‘accettare’ esclude l’idea che Gentile sia stato il filosofo del fascismo, si tratta di un dissenso che raramente esplicita. È come se, giunto il momento di un esame di coscienza, Garin avesse ritenuto necessario, affinché il chiarimento a sé stesso del proprio rapporto con Gentile risultasse effettivo, liberarlo da quella che sarebbe stata un’ipoteca troppo gravosa.

Ciò in cui Garin si impegna nelle *Cronache* è distinguere l’«attualismo seriamente inteso» dalla sua «retoricizzazione»: l’esigenza di fondo da cui esso nasce, motivo della sua straordinaria vitalità, dalle formulazioni che ne sono state proposte. L’attualismo è, infatti, essenzialmente un «imperativo di operosità», alla cui base si situa un bisogno di «attiva costruzione»: la filosofia non più come «notaio della storia», ma come «partecipazione alla dinamica del processo», non più come contemplazione, ma come prassi e quindi come superamento dello iato tra conoscenza e azione. In particolare, Garin sembra rinvenire il nucleo autentico della filosofia gentiliana nell’«educazione», se per «educazione» si intende il «richiamo all’unità fondamentale degli uomini, all’amore contro l’odio, alla pace contro la guerra»: l’attualismo, scrive glossando un passaggio de *La riforma dell’educazione*, è nel suo significato più profondo «un appello, un richiamo, un messaggio di fiducia, un invito a ricordare, fra tanta dispersione di uomini e di cose, la comune umanità»⁹²; e la sua forza, così come la «difficoltà di criticarlo», risiede proprio nella capacità di ricondurre la molteplicità del dato all’unità della radice⁹³. Questa ricerca dell’unità, questo «vigoroso richiamo umanistico», aveva esercitato un certo fascino sul giovane Garin. E non solo su di lui, ma, in generale, sulle nuove generazioni: a differenza del «distaccato» e «olimpicamente goethiano» Croce, Gentile, con il suo calore ‘religioso’, aveva dimostrato maggiore sensibilità nei confronti delle esigenze e delle ansie di rinnovamento che serpeggiavano in quegli anni ed era riuscito ad attrarre a sé giovani coscienze inquiete che sentivano il bisogno di una fede, di un riferimento assoluto, di una sicurezza⁹⁴.

Come è possibile allora che l’attualismo, «in pedagogia, [...] divenne improvvisazione e superficialità», che sotto la sua guida «la storia del pensiero vanificò nell’alternativa dei precorrenti e delle sopravvivenze» e che, nel complesso, non sia stato altro che «una greve fabbrica del vuoto»?⁹⁵ Invece che ‘attuare’ l’attualismo, ossia tradurre l’«impeto operoso» e «rivoluzionario» del pensiero gentiliano in una concreta indagine e in un concreto sapere, le energie sono state destinate a teorizzarlo, a trascriverlo in una teoria che per il suo semplicismo ne ha tradito l’ispirazione originaria. Identificando l’attualismo essenzialmente con uno slancio pedagogico-religioso, Garin è molto critico, invece, nei confronti dell’idealismo gnoseologico, basato sull’equivoco del pensiero che ‘crea’, del conoscente che ‘pone’ il mondo, conoscendolo: una

91 *Ibid.*, pp. 380-1.

92 *Ibid.*, pp. 363-4.

93 *Ibid.*, p. 365.

94 *Ibid.*, p. 305, dove si legge anche che l’attualismo era «mosso da un forte interesse di educazione delle coscienze attraverso la scuola, intento a risolvere l’esperienza religiosa nella filosofia proprio in quanto nella filosofia vedeva un tono religioso che il crociansesimo non concedeva».

95 *Ibid.*, pp. 366, 379.

«metafisica di un Io vuoto produttore di un oggetto indefinito» che non può non orientare il pensiero verso solipsismo ed «evasioni teologizzanti», allontanandolo dalla concretezza della realtà⁹⁶. Anche se questo 'idealismo' è proprio soprattutto degli allievi di Gentile, non si può dire, però, che il maestro sia completamente risparmiato da critiche. Sul superamento dello iato tra pensiero e prassi, per esempio, Garin rileva la poca chiarezza di Gentile, «troppo spesso proclive a lasciarsi trascinare dagli impeti oratori piuttosto che ad indugiare in sottili ragionamenti»⁹⁷. Uno dei rischi della religiosità dell'attualismo è che l'enfasi sull'unità e sulla fede provochi l'abbandono del «compito critico» e della «proficua indagine» su questioni particolari a favore di un «moto puramente retorico, una risoluzione detta, ma non operata», da cui, come si diceva, «trasse alimento» il fascismo⁹⁸. «Non questo era Gentile», precisa Garin; «ma anche questo era in Gentile»⁹⁹. E le *Cronache* lo ricordano soprattutto quando riflettono sui rapporti tra i due promotori della 'rinascita idealistica' di inizio Novecento. Il libro del 1955, infatti, lascia intendere che il sodalizio tra Croce e Gentile abbia esercitato un'influenza prevalentemente negativa sul primo: Croce accoglie le preoccupazioni gnoseologiche dell'idealismo gentiliano, ossia il problema della risoluzione dell'oggetto nel soggetto conoscente, dell'Io che crea il non-Io, che erano del tutto estranee alle sue impostazioni originarie; e sempre a causa del dialogo con Gentile indulge eccessivamente a tendenze sistematiche e classificatorie, curiosamente proprio l'aspetto nel quale la filosofia dell'Atto dimostrava la propria superiorità sulla filosofia dello Spirito nelle pagine della *Storia della filosofia*. Il giudizio di valore del Garin delle *Cronache* appare completamente rovesciato rispetto al libro del 1945: tutto sembra suggerire che sia Gentile il principale responsabile dell'allontanamento di Croce dal miglior sé stesso. Tant'è che, secondo Garin, solo dopo la rottura con cui si conclude la collaborazione tra i due, il filosofo napoletano ritrova la propria propensione per le ricerche precise e definite e comprende quale debba essere il «compito del filosofo»¹⁰⁰. La distanza delle *Cronache* dalla *Storia della filosofia* è ulteriormente confermata dal fatto che, se prima Croce era il bersaglio delle critiche e appariva come una figura sostanzialmente marginale nella riflessione gariniana, nel libro del 1955 a scandire i tempi sembra essere proprio l'itinerario crociano, al quale viene concesso uno spazio indiscutibilmente maggiore. La filosofia gentiliana, d'altro canto, viene esaminata principalmente in un capitolo dal titolo *Polemiche sull'attualismo*: come se l'esposizione del pensiero di Gentile fosse inscindibile dalle critiche che gli sono state indirizzate, soprattutto all'interno della sua stessa 'scuola'. In particolare, a ricorrere frequentemente negli scritti gariniani di questo periodo è l'accusa di 'misticismo': a Gentile viene rimproverato di avere annullato qualsiasi distinzione nell'Atto e avere così vanificato l'uomo nella «retorica idealistica dello spirito assoluto, il cui farsi svanisce in un mistico nulla»¹⁰¹. Un'accusa questa che è, comunque, parte del più generale attacco sferrato dal Garin degli anni Sessanta contro l'idealismo, contro cioè quel «sistema incantato» che ha «imprigionato per decenni i filosofi

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 371-2.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 305, 362.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 373.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 406-7.

¹⁰¹ E. GARIN, *I saggi sul materialismo storico* [1965], in ID., *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*, Bari 1983, pp. 142-3. Cfr. anche ID., *Storia della filosofia italiana*, Torino 1966, p. 1300.

italiani, costringendoli tutti, senza eccezioni, a discorrere delle ombre delle cose, in un mondo fittizio, con problemi immaginari e spesso assurdi»¹⁰².

Bisogna attendere la presentazione della silloge di *Opere filosofiche*, redatta nel 1991, in un contesto profondamente differente, per una rettifica dell'immagine di Gentile delineata nelle *Cronache* e negli studi degli anni Sessanta. In questo, che è lo scritto più lungo dedicato da Garin al pensiero gentiliano (il progetto di un libro sul filosofo, più volte annunciato, non è stato mai portato a termine), a Gentile viene riconosciuta una centralità che mai gli era stata attribuita fino a quel momento: la filosofia dell'atto è la forma nella quale la cultura italiana ha preso coscienza della «crisi radicale» che investe la «filosofia moderna» tra Ottocento e Novecento¹⁰³. Questa consapevolezza implica la richiesta di un nuovo 'cominciamento', l'introduzione di un modo di filosofare che non sia imperniato attorno al «problema del conoscere come incontro del soggetto con l'oggetto», ma al problema del «fare»¹⁰⁴, che sia trasformazione del mondo e non semplice conoscenza di esso: con il pensiero gentiliano, sottolinea Garin, la filosofia italiana si apre alla filosofia della prassi, di cui è 'traduzione' non 'scolastica'¹⁰⁵. Ora l'accusa di 'misticismo' viene ritenuta del tutto infondata, e si ritorna alla difesa e alla valorizzazione dell'«attualismo seriamente inteso».

Al di là di queste oscillazioni, ciò che sembra rimanere costante è l'interesse di Garin per il Gentile storico della filosofia. Ed è forse proprio nelle ricerche storiografiche che Garin vede gli sviluppi più fecondi dell'attualismo. Significativa, a questo proposito, è la distanza rispetto a Spirito nel rapporto con l'eredità gentiliana. Spirito guarda soprattutto al Gentile teoretico; e teoretica è l'impronta che intende dare al «Giornale critico della filosofia italiana»: deve essere una rivista di tendenza, che, muovendosi nel solco della tradizione filosofica nazionale, si impegni nel rinnovamento della proposta attualistica. Dal carteggio Garin-Spirito emerge il disagio del primo di fronte all'atteggiamento del secondo: per stilare un bilancio sulla figura di Gentile, per valutare il suo peso nei vari campi della vita italiana, è necessario adottare una «prospettiva più distaccata», sicuramente rispetto a quella di coloro che, come scriveva nelle *Cronache*, hanno optato per «irate scomuniche», ma più distaccata anche rispetto a chi come Spirito aspirava a uno sviluppo teorico ulteriore del pensiero gentiliano. Priorità non deve essere intraprendere una discussione teorica, ma «stimolare tutto quello che è ricognizione, bilancio, indagine bibliografica, raccolta documentaria»¹⁰⁶. E soprattutto ferma è la convinzione di Garin che la fase più creativa e feconda dell'itinerario intellettuale di Gentile si sia conclusa prima della guerra mondiale, sicuramente prima dell'avvento del fascismo, in contrapposizione proprio con Spirito che invece ritiene che l'attenzione debba essere rivolta soprattutto al sistema degli anni Trenta: al congresso organizzato dall'Enciclopedia italiana a Roma nel 1975 Garin interviene con una relazione sul *Gentile storico della filosofia*, Spirito sul *Gentile romano*¹⁰⁷. Ma già nel 1969, probabilmente sollecitato da certe interpretazioni di Gentile che non condivide, cura la pubblicazione di una *Storia della filosofia*

102 GARIN, *Storia della filosofia italiana*, p. 1340.

103 Cfr. E. GARIN, *Introduzione* a G. GENTILE, *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Milano 1991, p. 78.

104 *Ibid.*, p. 73.

105 Cfr. *ibid.*, p. 79.

106 Lettera di Garin a Spirito del 31 marzo 1973, riportata in A. SAVORELLI, *Il «Giornale critico della filosofia italiana» da Ugo Spirito a Eugenio Garin*, in *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 2000 attraverso le riviste*, a cura di P. Di Giovanni, Roma 2008, pp. 159-70: 159-60.

107 Cfr. SAVORELLI, *Il «Giornale critico della filosofia italiana» da Ugo Spirito a Eugenio Garin*, pp. 159-70.

italiana, una raccolta di varie opere storiche gentiliane, preceduta da una sua ampia introduzione, nella quale vengono delineati i caratteri della storiografia gentiliana. Se è certamente vero che per Gentile preoccupazione principale di una storia della filosofia deve essere liberare il filosofico dallo storico, l'eterno dall'accidentale, il contenuto dalla forma, secondo Garin, è altrettanto evidente nelle sue ricerche l'emergere di un'esigenza del tutto opposta: determinare i «nessi necessari» che uniscono i piani del reale. La storiografia gentiliana aspira sì a isolare il nucleo speculativo dagli atteggiamenti storici contingenti, ma, d'altro canto, mostra una forte sensibilità per il concreto storico, per il «modo di incarnarsi» delle idee in uomini, tempi e luoghi, per l'intreccio tra le questioni filosofiche e i molteplici aspetti della vita culturale¹⁰⁸. Garin si convince sempre più nel corso degli anni che l'azione dominante della «preoccupazione teoretica» di Bertrando Spaventa, che per Gentile rappresenta senza dubbio il punto di partenza, sia stata bilanciata dall'influenza della «tradizione storico-filologica fiorentina», di cui Garin ha cercato di non essere un «troppo indegno successore»¹⁰⁹: per quanto sia innegabile il peso della sua personale prospettiva teorica sulle sue ricerche storiografiche, Gentile non ha mai rinunciato al metodo filologico, finendo egli stesso per indebolire le proprie visioni schematiche e astratte. In particolare, la lezione della scuola storica di Fiorentino e Tocco, con la loro fedeltà ai testi e le loro indagini minuziose sui documenti, gli avrebbe consentito di «rinnovare tutta la problematica della filosofia del Rinascimento al di fuori delle formule astratte in cui rischiava di inaridirla la tradizione spaventiana»¹¹⁰.

Anche se sono parole del 1991, chiariscono le ragioni per le quali Garin desti sempre l'impressione di cercare un confronto con Gentile soprattutto sul terreno storiografico, più che sul terreno strettamente filosofico; e in particolare sul Rinascimento. Relativamente agli studi gentiliani su questo periodo già nel 1947 riconosce che, «così sul piano di una interpretazione generale, come su quello delle ricerche particolari, col Gentile è necessario fare i conti»: che si consenta o si dissenta, in ogni caso «la sua voce non è spenta» e non è lecito ignorarla¹¹¹. Sul piano dell'interpretazione generale la distanza tra i due è sempre stata notevole, in particolare tra gli anni Trenta e gli anni Quaranta, quando Garin sosteneva, come abbiamo visto, che l'elogio umanistico della *dignitas hominis* possedesse un'originaria ispirazione religiosa – il bisogno di una «più profonda unità» oltre alle antitesi era stato espresso dai Padri della Chiesa nella loro visione di un *logos* universale – e insisteva sulla continuità di motivi, sulle «nascoste parentele», tra Medioevo e Rinascimento, laddove invece Gentile contrappone alla trascendenza del primo l'immanenza del secondo, il quale sarebbe giunto, con la sua «celebrazione costante dell'uomo», a una visione dello spirito come storia che risolve tutto in sé. Anche quando dagli anni Cinquanta in poi, l'interpretazione di Garin conosce un riorientamento e l'enfasi inizia a essere posta sulla discontinuità tra le due epoche, rimangono notevoli differenze tra le loro visioni del Rinascimento. Un grande merito però al «maestro scomparso» viene riconosciuto in più occasioni: avere intuito che la filologia è la vera filosofia dell'Umanesimo. E non è un riconoscimento da poco, se si pensa che l'interpretazione gariniana dell'Umanesimo tra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta è imperniata attorno all'idea che la filologia, in quanto nuovo modo di prospettare i problemi, non sia un aspetto marginale della

108 E. GARIN, *Introduzione* a G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana*, Firenze 1969, p. XXXIV.

109 Lettera di Garin a Spirito del 1955, riportata in SAVORELLI, *Il «Giornale critico della filosofia italiana» da Ugo Spirito a Eugenio Garin*, pp. 169-70.

110 E. GARIN, *Introduzione* a G. GENTILE, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Firenze 1991, p. XVI.

111 GARIN, *Giovanni Gentile interprete del Rinascimento*, p. 128.

cultura rinascimentale, ma il suo effettivo filosofare, lasciato in eredità al pensiero moderno¹¹². Già in Gentile Garin vede «sfumare sempre di più i confini tra la trattazione dei filosofi in senso stretto e quella di poeti e scienziati, di letterati e di uomini d'azione»¹¹³: la nozione di filosofia si arricchisce, estendendosi nella direzione della 'filosofia dei non filosofi'.

L'incontro con il neoilluminismo

Chi si è espresso – pochi a dir la verità – sul rapporto tra Garin e il movimento neoilluministico ha sempre insistito sulla sua sostanziale estraneità a quell'esperienza, nonostante la sua partecipazione a diversi convegni del gruppo. Non si intende qui mettere in discussione l'idea che su alcuni punti la distanza sia significativa, per esempio nel rapporto intrattenuto con i due maggiori protagonisti dell'idealismo italiano: quello di Garin è stato complessivamente molto intenso e articolato, mentre le maggiori personalità del gruppo neoilluministico non hanno avuto con il pensiero e le persone di Croce e Gentile un vero e proprio rapporto, se non di netta contrapposizione, con toni spesso duri e fortemente polemici¹¹⁴. E anche nel posizionamento politico non mancano differenze. Si intende, però, portare all'attenzione alcuni testi gariniani degli anni del neoilluminismo in cui traspare un certo consenso verso questa novità del panorama filosofico italiano: l'impressione che destano queste pagine è che Garin non si senta semplicemente un osservatore esterno di questo movimento di pensiero, uno storico che ricostruisce in maniera distaccata gli eventi, ma piuttosto un protagonista attivo.

Già degno di nota è il fatto che le radici del neoilluminismo vengano rintracciate nell'esistenzialismo, del cui 'romanzo' Garin è stato uno dei personaggi. È vero che nel secondo dopoguerra la filosofia dell'esistenza ha subito facili liquidazioni: da parte della cultura idealistica, che con Croce in testa ha opposto all'esistenzialismo un rifiuto pregiudiziale, assumendo nei confronti di esso «il solito tono da maestro di scuola, che segna gli errori col lapis rosso e blu, e finisce assicurando che lui ne sa più di tutti»¹¹⁵, ma anche da parte della cultura marxista che, non meno discutibilmente, lo ha liquidato, ritenendolo l'«ultima linea di difesa ideologica della borghesia contro gli assalti del proletariato marxista»¹¹⁶. E non sono mancate nemmeno le 'riduzioni', cioè i tentativi, soprattutto da parte di esponenti dello spiritualismo cristiano, di incorporare alcune delle sue esigenze e istanze, con il proposito di attuarne un superamento definitivo. L'assorbimento in metafisiche spiritualistiche o attualistiche, tuttavia, non è stata l'unica sorte dell'esistenzialismo: esso ha rappresentato anche l'antidoto allo sterile scolasticismo e alla retorica ottimistica della filosofia ufficiale. Ma questa funzione di rottura che ha svolto rispetto alla

112 Cfr. ad esempio E. GARIN, *Interpretazioni del Rinascimento*, in ID., *Dal Medioevo al Rinascimento. Due saggi*, Firenze 1950, pp. 61-88.

113 GARIN, *Introduzione* a GENTILE, *Storia della filosofia italiana*, p. XLVIII.

114 Per un'immagine vivida della crociata di Abbagnano contro «don Benedetto», rinvio a N. ABBAGNANO, *Ricordi di un filosofo*, Milano 1990, pp. 9-72. Più articolato sembra essere invece il rapporto con l'attualismo gentiliano, anche se agli occhi di Abbagnano rimane pur sempre una visione 'romantica'; cfr. G. FORNERO, *Sull'esistenzialismo positivo. Abbagnano e Gentile*, «Rivista critica di storia della filosofia», 4, 1980, pp. 416-37.

115 GARIN, *Quindici anni dopo*, p. 541.

116 *Ibid.*, p. 556, dove si legge anche: «Non aveva almeno un po' di ragione Bobbio nel '46 quando si chiedeva che senso avesse un certo facile etichettare indiscriminatamente come borghesi le varie filosofie?». Garin pensa soprattutto a «Società»: all'articolo di Arturo Massolo *Esistenzialismo e borghesismo* e ai giudizi severi su Sartre.

metafisica idealistica e spiritualistica è stata anche un'opera di lievito e di spinta: «la rottura ha improvvisamente liberato nuovi rivi, rivelato nuove e sotterranee correnti, ma chi ha dato il primo colpo di piccone vi si rispecchia, e ogni nuovo rivo, ogni nuova corrente ne reca l'immagine»¹¹⁷. In altri termini, per Garin i motivi fondamentali dell'esistenzialismo sopravvivono nelle nuove correnti filosofiche, le quali non sarebbero sgorgate senza l'esperienza esistenzialistica. E il neoilluminismo sembrerebbe proprio essere tra quei rivi che recano l'immagine di chi ha inferto il colpo di piccone: è chiaramente a esso che si riferisce Garin quando scrive che anche nell'ambito dell'esistenzialismo si definisce un «esito 'scientifico' e decisamente innovatore», contro le «risoluzioni spiritualistiche ed edificanti» e contro le «ritornanti mistificazioni idealistiche»¹¹⁸.

Il nome di riferimento è quello di Nicola Abbagnano. Le *Cronache* esprimono un giudizio positivo sul suo esistenzialismo e soprattutto lasciano intendere che esso 'prende sapore alla luce dei successivi sviluppi', che sono proprio quegli sviluppi a cui approda il suo pensiero con la 'trasfigurazione' a dimostrare la validità della posizione trasfigurata, senza la quale, comunque, essi non sarebbero stati possibili. Quando quindi, le *Cronache* esaltano le riflessioni «rigorose» e «non evasive» di Abbagnano, capaci di spiccare rispetto alle «forme predicatorie ed edificanti» che assai spesso la filosofia dell'esistenza ha assunto nel contesto italiano, e gli riconoscono il merito di aver fissato un «confine fra chi nel filosofo vede solo un uomo che lavora con gli uomini e per gli uomini, in opere precise e definite, in uno sforzo di chiarificazione critica e di costruzione comune, e chi lo immagina a contemplare con Mente staccata l'Assoluto infinito e ad annunziarlo per sempre con assolute e definitive parole»¹¹⁹, è all'esito neoilluministico della sua riflessione che pensano soprattutto, inteso da Garin come un «coerente svolgimento» del pensiero di Abbagnano, come l'esplicitazione di istanze che fino ad allora erano rimaste *in nuce*¹²⁰. Lo conferma *Quindici anni dopo* con la sua enfasi sul «tentativo nuovo» che si compie con il neoilluminismo: per la prima volta in Italia sorge un'area di filosofia 'scientifica', che sancisce il «netto divorzio della filosofia dal consueto connubio con l'estetica e con le lettere» e l'abbandono del mito della Ragione. Ciò che più riceve il consenso di Garin è la volontà di sostituire alla filosofia come 'fatto personale', contemplazione solitaria della Verità ed elaborazione altrettanto solitaria di sistemi e profezie, coerentemente alla quale tutte le dispute filosofiche non possono che configurarsi come «lotte di religione», l'idea che la filosofia sia dialogo e collaborazione tra studiosi, per i quali la 'ragione' non è una facoltà superiore, ma un insieme di tecniche razionali costantemente sottoposte a una verifica della loro validità; e quindi una ragione senza miti, conscia delle proprie possibilità come dei propri limiti¹²¹.

Il giudizio complessivo appare estremamente positivo. Garin vede nel nuovo movimento di pensiero «un nuovo storicismo, arricchito dalla ripresa di scienze umane trascurate e dalla discussione di esperienze filosofiche lasciate troppo in ombra»¹²²: la rivalutazione delle scienze, naturali e sociali, e il crescente interesse per analisi metodologiche e linguistiche consentono di

117 *Ibid.*, p. 543. Si tratta in realtà di una citazione dall'introduzione di Bobbio alla raccolta di testi jaspersiani pubblicati dalla *Biblioteca di cultura filosofica* Einaudi: è proprio Bobbio, secondo Garin, a offrire la diagnosi più acuta, per quanto cruda e distaccata, del fenomeno esistenzialista.

118 *Ibid.*, pp. 557-8.

119 GARIN, *Cronache di filosofia italiana*, pp. 480-1.

120 *Ibid.*, p. 455.

121 GARIN, *Quindici anni dopo*, p. 562.

122 *Ibid.*, p. 598.

colmare le carenze di cui è responsabile la rinascita dell'idealismo di inizio Novecento, senza con questo cadere in preda a «furori analitici». Nessuna forma di scientismo o di onnivoro metodologismo: l'indirizzo neoilluministico rimane fedele ai «compiti antichi» dell'indagine filosofica e non dimentica quindi la «realità storica delle scienze», i nessi indissolubili tra presupposti e sviluppi del sapere scientifico e le condizioni storiche in cui essi maturano¹²³.

Di questa rinnovata «presa di coscienza delle dimensioni storiche» di ogni sapere scientifico con cui inizia una «nuova vita dello storicismo» Garin rinviene traccia negli scritti di Ludovico Geymonat¹²⁴, ma anche di Nicola Abbagnano: come mostra in particolare una conferenza pubblicata con il titolo *Esperienza e metafisica*, se è vero che per Abbagnano ciascun campo di indagine possiede una propria 'metafisica', intesa come analisi della sua struttura e delle sue condizioni di possibilità, allo stesso tempo egli non esclude la possibilità di una 'metafisica' intesa come «comprensione storica delle diverse metafisiche», e quindi come piano comune nel quale, comunicando tramite un linguaggio unitario, le differenti discipline scientifiche trovino una «reciproca integrazione»¹²⁵.

Quanto questa interpretazione del nuovo movimento di pensiero sia fondata è solo relativamente importante: le pagine gariniane sono degne di interesse, più che per stabilire che cosa il neoilluminismo sia stato, per comprendere quale fisionomia Garin avrebbe voluto assumere; e quindi quale orientamento egli stesso ha cercato di sollecitare con la propria partecipazione ai convegni. La sua impressione è che questo nuovo movimento si sia spesso allontanato dall'indirizzo che egli gli attribuisce: se Garin avverte l'esigenza di precisare che l'atteggiamento neoilluministico è distante da una concezione teologica ed edificante della filosofia, ma anche dall'illusione di una «tecnica analitica integralmente 'disinfettata'» da prese di posizione, che rivendica un «atteggiamento di naturale superiorità descrittiva», è anche perché vede in altri protagonisti di quel movimento la tentazione di un ritorno alla metafisica o di una pretesa di neutralità, che sempre si lega, consapevolmente o inconsapevolmente, alle posizioni culturalmente più retrive e ostili al rinnovamento¹²⁶. Gli «equivoci» da cui ritiene di dover sgomberare il campo sono proprio le interpretazioni differenti che altri intellettuali hanno fornito del neoilluminismo¹²⁷. Quindi, per esempio, sostenere che la rivalutazione della scienza coincida con un ritorno all'uomo significa ritenere che così debba essere: non dimenticando il «polo umano ineliminabile di ogni esperienza possibile», il senso umano di ogni processo, occorre proseguire nel tentativo di arginare la specializzazione indiscriminata delle discipline; e soprattutto la dissociazione tra sapere e fare, che, secondo Garin, favorendo la trasformazione in uno «strumento impazzito» di quanto «in una totalità

123 *Ibid.*, p. 564.

124 Cfr. L. GEYMONAT, *L'esigenza di una storia integrale della ragione*, in *Verità e storia. Un dibattito sul metodo della storia della filosofia*, Asti 1956, pp. 107-29: 114: «Pur avendo modificato varie volte e su vari punti, dal 1933 ad oggi, la mia concezione filosofica generale, mi sembra di essere rimasto fedele alla tesi ora accennata della storicità della scienza in quanto scienza. Ho anzi cercato di ampliarla ed approfondirla fino a sostenere che soltanto l'esame dello sviluppo storico delle singole scienze può porci in grado di comprendere l'unità dei risultati conseguiti da ciascuna in epoche diverse».

125 GARIN, *Quindici anni dopo*, p. 561. Cfr. N. ABBAGNANO, *Esperienza e metafisica*, in *ID.*, *Possibilità e libertà*, Torino 1956, pp. 107-15.

126 *Ibid.*, p. 564. Dietro l'idea di un sapere «obiettivamente tecnico» si nasconde una «metafisica delle rinuncia», la quale si traduce sempre in compromessi e conformismi.

127 Per le divergenze di Garin rispetto, per esempio, a Ferruccio Rossi-Landi, cfr. *ibid.*, p. 594, ma soprattutto il resoconto del convegno neoilluministico tenutosi a Torino nel 1955 in *Il neoilluminismo italiano. Cronache di filosofia italiana*, a cura di M. Pasini e D. Rolando, Milano 1991, pp. 86 sgg.

‘morale’ avrebbe una funzione positiva per il ‘bene’ dell’uomo», si rivela sommamente «distruttrice di tutta l’umanità»¹²⁸.

In questa rivendicazione di un umanesimo che sia elaborazione di un nesso nuovo e attivo tra sapere e fare, neoilluminismo e filosofia della prassi sembrano avvicinarsi sensibilmente. Proprio questa sintonia induce Garin a ritenere il nuovo illuminismo l’altro grande apporto positivo del secondo dopoguerra: anche questo movimento di pensiero introduce «un modo del filosofare umile insieme ed intransigente», «sempre impegnato in questioni precise, con l’intento di chiarire criticamente il nostro discorso e di offrire all’opera strumenti per migliorare la nostra condizione»; «sempre inquieto e mosso a stimolare l’indagine oltre ogni ordine dato, verso un nuovo ordine più soddisfacente»¹²⁹.

La questione del rapporto tra Garin e il neoilluminismo, ovviamente, può e deve essere approfondita su più fronti. Sicuramente su quello storiografico, il terreno gariniano per eccellenza. Il convegno tenutosi a Firenze nel 1956 nasce con un intento ben preciso nella mente degli organizzatori: un movimento, come quello neoilluministico, che mira a un rinnovamento radicale dello stile filosofico non può non misurarsi con il neoidealismo nell’ambito nel quale questo ha esercitato la propria egemonia per anni, l’ambito storiografico, appunto; e si decide di discutere le categorie che più di tutte campeggiano nella storiografia di matrice idealistica – ‘unità’, ‘superamento’ e ‘precorrimento’ – per vagliare la possibilità di una loro revisione, di un loro impiego non come schemi metafisici precostituiti e sovrapposti alla ricerca storica. Sulla possibilità di un recupero i presenti fondamentalmente concordano; ma la discussione prende una piega differente: si focalizza sul modo di intendere il lavoro storiografico e il suo rapporto con la riflessione teoretica e risulta evidente che, se comune può essere l’esigenza di ‘fare i conti’ con la tradizione storiografica, assai distanti sono le posizioni su quale debba essere la prospettiva generale in cui proporre la revisione delle tre categorie¹³⁰.

Che in quella discussione Garin non sia considerato un semplice interlocutore esterno lo dimostra il fatto che per la prima volta la sede di un convegno neoilluministico si sposta da Milano e Torino, le città da cui provenivano la maggior parte dei partecipanti. E poi gli viene affidata la relazione di apertura, sulla categoria di ‘unità’, «uno dei canoni interpretativi di più largo uso negli scritti di storia della filosofia in lingua italiana»¹³¹. Dietro la decostruzione della categoria di unità nel suo significato metafisico in Garin si cela una critica il cui bersaglio non è la sola storiografia idealistica, ma, più in generale, la «preoccupazione speculativa» di coloro che sostengono che una qualsiasi indagine storiografica debba necessariamente essere preceduta dall’elaborazione di una compiuta filosofia o comunque da un qualche impegno teoretico che la giustifichi. In altri termini, quella gariniana è una critica a ogni storia che sia *della filosofia*: una storia che sia *della filosofia*, infatti, dovendo adottare questa filosofia come punto di arrivo e metro di giudizio, è destinata, inevitabilmente, a configurarsi come una mera ricognizione genealogica, una «ricerca araldica di antenati illustri» all’interno di una «galleria di errori». La ricerca storica genuina ne risulta

128 *Ibid.*, p. 608. Garin pensa soprattutto agli sviluppi incontrollati della tecnica, che sfugge dalle mani dell’uomo e si ritorce contro di lui: il riferimento esplicito è alla costruzione della bomba atomica.

129 GARIN, *Di alcuni aspetti della filosofia italiana dopo la guerra*, p. 227.

130 A svelare i contrasti sul problema dei rapporti tra storiografia filosofica e filosofia sono le note aggiunte in fondo alle tre relazioni quando queste vengono pubblicate sulla «Rivista critica di storia della filosofia».

131 E. GARIN, *L’‘unità’ nella storiografia filosofica* [1956], in ID., *La filosofia come sapere storico*, p. 4.

annientata¹³². Garin non si limita, però, a rivendicare l'autonomia della 'storia' di fronte alle sopraffazioni speculative: essendo la filosofia la costante aspirazione a una visione d'insieme della vicenda umana, la 'storia' in quanto «direzione in cui, oggi, può tentarsi ancora seriamente, *in modo criticamente valido*, una considerazione unitaria della realtà»¹³³, si presenta, a tutti gli effetti, come un modo di filosofare. E non uno tra i molti: lungi dal soffrire «complessi di inferiorità», la 'storia' può essere ritenuta, a buon diritto, l'unico modo criticamente valido di filosofare, «l'*unico* modo concreto per una considerazione unitaria delle attività umane»¹³⁴.

In queste, come in altre formulazioni delle *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, in cui emerge in maniera ancora più netta la persuasione che la filosofia si trovi in un «*indisgiungibile nesso col mobile variare di tutte le componenti della vita umana*»¹³⁵, non è difficile vedere un'affinità lessicale con la rappresentazione gariniana dell'indirizzo neoilluministico come un «nuovo storicismo»¹³⁶. Eppure, proprio alcuni dei più importanti protagonisti di quel movimento, come Preti e Dal Pra, dissentono profondamente dalla posizione di Garin, accusandolo di negare un'autonomia alla filosofia (e alla storia della filosofia)¹³⁷: la filosofia non è (soltanto) sapere storico, ma (soprattutto) elaborazione teorica; e la storia della filosofia non deve essere risolta in una storia più ampia, ma salvaguardata nella sua specificità.

La distanza riguarda proprio lo storicismo, e non solo come modo di intendere la storia della filosofia. Lo storicismo gariniano è, infatti, più in generale, un atteggiamento culturale, una postura che si potrebbe sintetizzare servendosi delle parole dello stesso Garin: «cultura è, sì, sempre eresia, ma l'eresia è feconda in quanto non si estenua in una protesta anarchica, ma è eresia dentro un'ortodossia»¹³⁸. L'apertura alla novità è indispensabile, ma il rinnovamento, per essere reale e duraturo, richiede sempre un'integrazione di essa all'interno della propria tradizione. Spesso gli intellettuali neoilluministi hanno dimostrato, con le loro scelte e con i loro interventi, di non condividere questa convinzione.

FEDERICO AMMIRABILE

¹³² *Ibid.*, p. 17.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*, p. 16.

¹³⁵ GARIN, *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, p. 46.

¹³⁶ Non può passare inosservato il fatto che Garin veda una consonanza tra questo modo di intendere la ricerca storiografica e la «superbia» del nuovo razionalismo di Geymonat: comune è l'idea che la ragione non abbia bisogno di ricercare alcun «fondamento» al di fuori di sé e del suo libero uso (cfr. GARIN, *L'unità nella storiografia filosofica*, p. 16).

¹³⁷ Per la posizione di Dal Pra si rinvia al saggio a lui dedicato in questo volume.

¹³⁸ GARIN, *La cultura e la scuola nella società italiana*, p. 24.